

فناناپذیری نفس از دیدگاه ابن‌میمون

رضا گندمی نصرآبادی *

چکیده

ابن‌میمون میان رستاخیز و جهان آینده تفاوت قائل شده است. او رستاخیز مردگان را مربوط به عصر مسیحایی و فناناپذیری نفس را مربوط به جهان آینده می‌داند. ابن‌میمون فناناپذیری نفس را با رشد و بالندگی عقلانی نفس در این دنیا گره زده و معتقد است جاودانگی نفس تنها از آن کسانی است که در این دنیا از موهبت عقل بهره برده باشند. بر این اساس، او دیدگاهی متفاوت درباره بسیاری از باورهای فرجام‌شناسانه به‌دست داده است. از باب نمونه، او معتقد است بهشت و جهنم و به‌طورکلی ثواب و عقاب متناسب با فهم عامه مردم در قالب تعبیری توصیف شده‌اند که لذت‌های دنیایی را تداعی می‌کنند؛ درحالی‌که بهشت و جهنم اکنون و اینجاست. پرسش مهمی که در این مقاله به‌دنبال یافتن پاسخ آن هستیم این است که آیا منبع الهام او در این نظریه کتاب مقدس و سنت یهودی بوده، یا اینکه او تحت‌تأثیر تعالیم فلسفه یونانی، به‌ویژه فلسفه ارسطو و نیز ارسطویبان مسلمان نظیر ابونصر فارابی، ابن‌باجه و ابن‌رشد به این دیدگاه رسیده است؟

واژگان کلیدی: ابن‌میمون، فناناپذیری نفس، رستاخیز، جهان آینده، کتاب مقدس، ارسطو، ابن‌رشد.

* استادیار گروه فلسفه پردیس فارابی دانشگاه تهران

مقدمه

در میان نظرات ابن‌میمون، چند دیدگاه در زمان حیات و نیز پس از مرگ او مورد مناقشه قرار گرفته که یکی از مناقشه‌انگیزترین آنها مسئله حیات پس از مرگ به‌طور عام و رستاخیز به‌طور خاص است. نظر ایجابی ابن‌میمون یا احیاناً سکوت ایشان درخصوص موضوع یادشده، زمینه نقدهای جدی از سوی هم‌کیشان او را فراهم آورده است. سؤالات زیر درباره دیدگاه ابن‌میمون درخصوص فناپذیری نفس و رستاخیز مطرح است: مقصود ابن‌میمون از فناپذیری نفس چیست؟ آیا دیدگاه او در این باره با دیدگاه کتاب مقدس و سنت خاخامی همخوانی دارد؟ آیا پیش از ابن‌میمون، متفکر دیگری چنین دیدگاهی را اتخاذ کرده است؟ منبع الهام ابن‌میمون کدام متفکر بوده است؟ چه ارتباطی بین رستاخیز مردگان و فناپذیری نفس وجود دارد؟ به چه دلیل برخی بین آن دو ارتباط قائل نیستند؟ با توجه به جایگاهی که ابن‌میمون در یهودیت به خود اختصاص داده است، آیا می‌توان او را منکر بهشت و جهنم، ثواب و عقاب و دیگر موضوعات فراجم‌شناسی یا مربوط به آخرالزمان دانست؟ چگونه می‌توان بین دیدگاه ابن‌میمون درباره فناپذیری نفس و دیدگاه ایشان در کتاب **درباره رستاخیز** و کتاب **میشنه تورا** جمع کرد؟ ابن‌میمون از میان دیدگاه‌های چندی که درباره چگونگی فناپذیری نفس ارائه شده، کدامیک را برگزیده است؟ مخالفان هم‌کیش ابن‌میمون چه برداشتی از دیدگاه او داشتند؟ در بادی امر چند فرضیه رخ می‌نماید:

- انکار معاد جسمانی از سوی ابن‌میمون ریشه در کتاب مقدس یهودی و سنت شفاهی یهودی دارد.
- ابن‌میمون تحت‌تأثیر فیلون اسکندرانی به این نظریه رسیده است.
- ابن‌میمون به‌عنوان یک متفکر ارسطویی تحت‌تأثیر مباحث ارسطو درخصوص عقل فعال، به‌خصوص تحت‌تأثیر تفسیر اسکندر افرودیسی از ارسطو به این جمع‌بندی رسیده است (Hyman, 2002, p.13-14).
- ابن‌میمون تحت‌تأثیر تعریفی که ابن‌رشد از نفس به‌دست داده و نیز دیدگاهی که درباره تفرد و تشخیص برگزیده، این دیدگاه را اتخاذ کرده است (زیلسون، ۱۳۸۹، ص ۳۲۵).

- ابن‌میمون گویی همچون ابن‌رشد دوحقیقتی است؛ او به‌لحاظ فلسفی منکر رستاخیز جسمانی است و جاودانگی نفس آدمی را به فناناپذیری عقلانی پیوند زده است. به عبارت دیگر، از نظر او افراد بسته به میزان رشد و باروری عقلی جاودانه می‌گردند. از این‌رو کسانی که حظی از عقل نبرده‌اند، از این موهبت بی‌بهره‌اند. اما ابن‌میمون به‌لحاظ دینی نه‌تنها منکر رستاخیز و فناناپذیری نبوده، که آن را جزو اصول سیزده‌گانه یهودی قرار داده است.

ابن‌میمون به ترتیب در کتاب **تفسیر میشنا، میشنه تورا**، دلالة الحائرین و رساله درباره رستاخیز مطالبی درخصوص موضوع فوق ارائه کرده است. برای اینکه دیدگاه ابن‌میمون در این بحث معلوم شود، ناگزیر باید به پیشینه بحث در سنت یهودی و فلسفی پرداخت.

کتاب مقدس

در کتاب مقدس تصور روشنی از رستاخیز وجود ندارد. همین امر به اختلاف میان صدوقی‌ها و فریسی‌ها در قرن اول میلادی در مورد آموزه رستاخیز دامن زد. صدوقی‌ها تنها به حجیت تورات مکتوب باور داشتند، نه تورات شفاهی. از گزارش‌های کتاب مقدس برمی‌آید که بنی‌اسرائیل به حیات پس از مرگ، روح، ثواب و عقاب و بهشت و جهنم قائل نبودند؛ مردگان بدون سرنوشت مشخص به سرزمین اموات یا شئول رهسپار می‌شدند و ثواب و عقاب در همین دنیا نصیب انسان می‌گشت. کسانی که به فرامین یهوه گردن می‌نهادند، از زندگی طولانی برخوردار می‌شدند و زندگی گناهکاران کوتاه بود (J. KL, 1996, vol.6, p.860-872).

به‌لحاظ تاریخی، مباحث فرجام‌شناسی از دوره تاریخی معینی به یهودیت راه پیدا کرد. مراودات یهودیان با ایرانیان به داد و ستدهای اعتقادی میان آن‌دو منتهی شد. مباحث راجع به آخرالزمان مربوط به این دوره زمانی است. از این‌رو چهار کتاب از سی و نه کتاب عهد عتیق به اسناد هخامنشی یا اسناد مربوط به دوره هخامنشی معروف گشته‌اند و اتفاقاً مباحث فوق تنها در این کتاب‌ها به چشم می‌خورد.^۱ برای نمونه، رستاخیز مردگان برای اولین بار در کتاب دانیال مطرح شده است (Hyman, 2002, p.14). پیش از این تاریخ، بنی‌اسرائیل به‌دنبال تحقق وعده خدا، یعنی استقرار در سرزمین

۱. در جلد نخست تاریخ یهودیت کمبریج با عنوان فرعی دوره پارسی، تأثیرات آیین زرتشت در مباحث فرجام‌شناسی بر یهودیت، به‌خصوص در دوران پس از اسارت بابلی به‌تفصیل بیان شده است (Davies and Finkelstein, 2000, p.301-323).

موعود و نابودی دشمنان و گسترش عدل و داد بودند. در دوره‌های بعد از حکومت داود و سلیمان، آرزوی پیشوایی همچون آنان را داشتند تا بدکاران کیفر داده شوند. در سده هشتم ق.م عاموس نبی از روز خداوند و روز انتقام سخن گفته است. در قرن هفتم ق.م صنفیا و ارمیا و ناحوم از رسیدن روز خداوند و نزول خشم و غضب الهی بر ظالمان و گناهکاران سخن گفته‌اند. اما در کتاب ملاکی که ظاهراً در قرن ۵ ق.م نوشته شده است، موضوع آخرالزمان به معنای فرجام‌شناسی آن شکل روشن‌تری به خود می‌گیرد. در این دوره از آمدن منجی موعود و روز خداوند خبر داده شده است. در کتاب دانیال موضوعات مربوط به ظهور منجی، رستاخیز مردگان و کیفر گناهان آمده است. در کتاب‌های بین‌العهدین و نیز در دوره تلمودی^۱ نیز همین تفکر ادامه یافت؛ با این تفاوت که آنان بین عصر مسیحایی و جهان آینده فرق گذاشتند (J. KL, 1996, vol.6, p.859-879).

فیلون اسکندرانی

چنان‌که ملاحظه شد، از کتاب مقدس و سنت حاخامی، فناپذیری نفس استفاده نمی‌شود. فروید می‌گوید: «دین قدیم یهودیان به کلی فناپذیری را نادیده می‌گرفت و امکان یک حیات پس از مرگ در هیچ‌جا اشاره نشده و هرگز موردنظر قرار نگرفته است» (آشتیانی، ۱۳۶۸، ص ۲۵۴). فیلون اسکندرانی به‌عنوان نخستین متفکر یهودی در قرن اول میلادی، هیچ سخنی درباره رستاخیز نگفته است. او به‌جای واژه رستاخیز، از واژه فناپذیری نفس استفاده می‌کند؛ این در حالی است که در زمان او اعتقاد به رستاخیز مردگان رواج داشت و فیلون از چنین عقیده‌ای آگاه بود. فیلون آنچه را در سنت یهودی با عنوان رستاخیز آمده، به فناپذیری نفس تفسیر کرده است. در چند آیه از کتاب مقدس به رستاخیز مردگان تصریح شده است. فیلون این تعابیر را بر فناپذیری نفس اطلاق، و آن را به حیات جدید توصیف کرده است. او در رساله **درباره کروبیان** آیه‌ای را که از برگزیدگی موسی(ع) به رسالت خبر می‌دهد (کتاب مقدس، سفر

۱. در تلمود آمده است: «کسی که به رستاخیز مردگان معتقد نباشد و آن را انکار کند، از رستاخیز سهمی نخواهد داشت و زنده نخواهند شد» (کهن، ۱۳۸۲، ص ۳۶۲). نیز در رد اعتقاد صدوقیان آمده است: «هیچ قسمتی از تورات (کتبی) نیست که به اعتقاد رستاخیز مردگان دلالت نکند؛ لکن ما صلاحیت نداریم که آن را بدین معنا تفسیر کنیم» (همان، ص ۲۶۲).

خروج، فصل ۱۶، آیه ۲۴)، به معنای تولد دوباره تفسیر کرده است (Yonge, 1995, p.83-92). فیلون همچون افلاطون به بازگشت روح آدمی به موطنی که از آنجا آمده است، باور دارد. از نظر او این حادثه برای نفوسی اتفاق می‌افتد که خود را وقف فلسفه راستین کرده‌اند (Ibid, p.152-153). وی معتقد است زندگی جاودان در انتظار انسان‌های پرهیزکار است (Ibid).

از نظر فیلون، بحث فناپذیری و نابودی نفوس جزئی، بستگی به نوع زندگی‌ای دارد که انسان‌ها در دنیا گذرانده‌اند. وی می‌گوید پاداش مشایخ هفت‌گانه ایتاس، اخوخ، نوح، ابراهیم، اسحاق، یعقوب و موسی که مصداق کامل یهودیت‌اند، کمال عرفانی بود، نه سعادت در زندگی بعدی. قابیل و قارون، نمونه کسانی هستند که با دور شدن از خدا مورد لعن قرار گرفتند و با کیفرهایی مانند غم و ترس، دست به گریبان شدند. او معتقد است به کسانی که شریعت را با دقت مراعات کنند، مواهبی همچون زندگی طولانی، فرزندان صالح و رفاه ارزانی خواهد شد و کسانی که نافرمانی کنند، کیفر خواهند دید (Goodenough, 1940, p.53-54). فیلون دو نوع پاداش را مطرح کرده است: پاداش‌های جسمانی و بیرونی. پاداش جسمانی به پاداش‌هایی همچون سلامتی، درد و بیماری نداشتن و تیزی و حساسیت حواس که مواهب و منافع بدن به‌شمار می‌آید، اطلاق می‌شود. پاداش‌های بیرونی نیز بر اموری چون فرزندان خوب و مدح و ستایش قابل اطلاق می‌باشد (Yonge, 1995, p.366-375). فیلون بهشت و جهنم را همچون حالی که اکنون و اینجا دست می‌دهد، ترسیم کرده است. وی همین زندگی بد و فاسد آدمی را جهنم واقعی و دره هولناک برای او می‌داند (Ibid, p304-306).

تفسیر اسکندر افرویدیسی از ارسطو

دیدگاه ارسطو درباره نفس و نیز ارتباط آن با بدن را می‌توان علت این نابسامانی یا اختلاف دیدگاه‌ها دانست. ارسطو نفس را کمال جسم طبیعی زنده و به تعبیری، صورت یا ذات بدن می‌داند. ابن‌میمون جانب دیدگاه ارسطو را گرفته و نفس را همچون یک قوه فیزیکی به‌شمار می‌آورد. او هنگام اشاره به جنبه فیزیکی نفس، به این واقعیت توجه دارد که وقتی ما درباره اشخاص سخن می‌گوییم، از ترکیب صورت و بدن که در مجموع مقوم یک جوهر هستند، سخن می‌گوییم. نفس، جوهر مفارقی نیست که در بدن ساکن باشد؛ بلکه بخشی از وجود انسان است (Leaman, 1997, p.110).

ارسطو بین دو نوع عقل تقابل قائل شده است؛ عقل منفعل تا وقتی تحت تأثیر عقل فعال قرار نگیرد، بالقوه است. همان‌طور که بدن نیازمند تأثیر یک نفس است، توانایی و قابلیت تفکر ما نیز نیازمند اصلی است که تفکر را ممکن می‌سازد. این اصل تحت تأثیر تغییرات ذهن آدمی قرار نمی‌گیرد. براساس تفسیر اسکندر افرودیسی، عقل فعال وجودی مفارق و جدا از عقل هیولایی انسانی دارد. از این‌رو، کلی و غیرشخصی است. عقل فعال با اینکه چیزی در ماست، در عین حال خارج از ماست و با مرگ از بدن جدا می‌شود. بنابراین نزد ارسطو نفس ناطقه شخصی فناپذیر نیست؛ بلکه فناپذیری مربوط به همان فعلیت مابعدالطبیعی است که به نفس ناطقه پیوند می‌خورد و چون پیش از چنین پیوندی خود فعلیت داشته است، پس از گسستن آن پیوند نیز فعلیت خود را بازمی‌یابد (داودی، ۱۳۴۹، ص ۱۲۹). اسکندر بقای عقل بعد از فنای بدن را وجودی نمی‌داند؛ زیرا نفس هرکس صورت اوست. در حقیقت منظور او بقای معرفتی است. به عبارت دیگر، عقل نسبت به خدا علم پیدا می‌کند و بدین وسیله با او اتحاد می‌یابد؛ یعنی فاعل معرفت با متعلق معرفت یکی می‌گردد و چون متعلق معرفت عقل فعال یا خدای ازلی و ابدی است، عقل به واسطه اتحاد با متعلق خود و به واسطه بقای آن فناپذیر می‌گردد. بنابراین از نظر اسکندر افرودیسی بقای عقل به منزله بقای عقل فعال یا خداست، نه بقای شخصی. از این‌رو، عقل هیولایی که خاص انسان است، فناپذیر می‌باشد (همان، ص ۲۰۷).

ابونصر فارابی نیز درباره خلود و جاودانگی نفس دیدگاه متفاوتی اتخاذ کرده است. از نظر او بقای نفس مشروط به فعلیت یافتن عقل بالقوه بر اثر قبول معقولات اولی از فیض عقل فعال است. به عبارت دیگر، گذر از مرحله عقل بالقوه به عقل بالفعل برای خلود نفس ضروری است. او هرچند عقل فعال را مبدأ واحد برای تمام نفوس می‌داند، اما معتقد است همه نفوس در قبول این فیض یکسان نیستند. فارابی سعادت و شقاوت را در حیات بعدی می‌داند. او سعادت را در مفارقت از ماده و شقاوت را در حفظ آثار تعلق به ماده می‌داند که در این دنیا داشته‌اند. نفوسی که در مرحله واحدی از سعادت و شقاوت هستند، در حیات اخروی مجتمع و متصل به یکدیگرند (فارابی، ۱۳۴۶، ص ۵۲).

پس از بیان پیشینه بحث در سنت یهودی و فلسفی، اکنون وقت آن رسیده تا نخست به دیدگاه ابن‌میمون در کتاب‌های مختلف او - البته با توجه به ترتیب نگارش آنها - پرداخته شود و سپس میزان وام‌داری یا اصالت تفکر وی در موضوع مورد بحث مشخص گردد.

تفسیر میشنا

ابن میمون در کتاب **تفسیر میشنا** دیدگاه‌های یهودیان درباره مباحث فرجام‌شناسی را ذیل پنج گروه فهرست می‌کند:

۱. گروه نخست معتقدند پاداش نهایی در باغ عدن است. مردم در این مکان بدون هیچ‌گونه زحمتی به خوردن و نوشیدن مشغول‌اند؛ خانه‌ها و رودخانه‌های وصف‌ناپذیری در آنجا وجود دارد. گنویم، مکانی برای مجازات گناهکاران است. در این مکان، آتش گناهکاران را می‌سوزاند.

۲. گروه دوم معتقدند درستکاران در عصر مسیحایی پاداش داده می‌شوند. انسان‌ها در آن زمان فرشته خواهند بود و از زندگی ابدی برخوردار خواهند گشت. تعداد ایشان به حدی افزایش خواهد یافت که تمام جهان را پر خواهند کرد. مجازات گناهکاران چیزی جز محرومیت از چنین زندگی‌ای نیست. در واقع آنان در پاداش درستکاران سهیم نخواهند بود. استدلال‌های این گروه بر قرائت ظاهری و تحت‌اللفظی کتاب مقدس و گفته‌های حاخامی مبتنی است.

۳. گروه سوم بر این باورند که ثواب و عقاب در زمان رستاخیز مردگان واقع می‌شود: درستکاران برخاسته از قبور به خانه و کاشانه بازمی‌گردند و از حیات ابدی و زندگی جاوید برخوردارند؛ مجازات گناهکاران این است که هرگز برگزیده نمی‌شوند. این دیدگاه نیز بر قرائت ظاهری کتاب مقدس و سنت حاخامی مبتنی است.

۴. گروهی از یهودیان از هیچ‌یک از اصطلاحات سنتی فوق برای مباحث فرجام‌شناسی استفاده نمی‌کنند. از نظر ایشان پاداش کسانی که به فرامین الهی عمل می‌کنند، صلح و امنیت، کثرت اولاد و سرزمین حاصل‌خیز است. در آنجا یک پادشاه زمینی خواهد بود که نه تنها بر یهودیان، که بر بیگانگان نیز حکومت خواهد کرد. عذاب گناهکاران این است که در چنین مواهبی سهیم نخواهند بود. در اینجا نیز قرائت تحت‌اللفظی کتاب مقدس به این تفسیر منتهی شده است.

۵. گروه پنجم، بزرگ‌ترین گروه را تشکیل می‌دهند که تمام مفاهیم فرجام‌شناسانه فوق را تلفیق کرده و به ماسیح معتقدند. آنان برآنند که مردگان برخوانند خواست و وارد باغ عدن خواهند شد و در آنجا به انواع نوشیدنی‌ها و خوراکی‌ها مشغول خواهند شد و در کمال سلامت از زندگی ابدی بهره‌مند خواهند گشت. قائلان این دیدگاه هیچ مطلبی درباره مجازات گناهکاران ذکر نکرده‌اند.

ابن‌میمون پس از ذکر این پنج دیدگاه می‌گوید هیچ‌کدام از آنها درباره حیات پس از مرگ سخن نگفته‌اند. او از معاصرانش انتقاد می‌کند که چرا فکر خود را مشغول موضوعاتی از این قبیل کرده‌اند که آیا مردگان در هنگام رستاخیز با جامه برخوردارند یا برهنه؟ به عبارت دیگر، از نظر ابن‌میمون هم‌کیشان او در سطح مانده‌اند و به ژرفای معانی متعالی کتاب مقدس راه نیافته‌اند (Hyman, 2002, p.74-76).

ابن‌میمون رستاخیز مردگان را در تفسیر **میشنا** ضمن سیزده اصل اعتقادی که هر یهودی باید بدان ملتزم باشد، قرار داده است. نکته جالب آنکه، او خاستگاه این اصل را موسی(ع) دانسته است. وی معتقد است رستاخیز مردگان یکی از اصولی است که معلم ما موسی(ع) از آن سخن گفت. از این رو کسی که به این اصل معتقد نباشد، به‌طور قطع یهودی نیست. ابن‌میمون همچون سنت حاخامی معتقد است رستاخیز مردگان تنها برای درستکاران است. او از توصیف وضعیت گناهکاران آن‌گونه که اسلاف و اخلاف ایشان گفته‌اند، سر باز زده و تنها به ذکر این نکته بسنده کرده است که ایشان برانگیخته نمی‌شوند و زندگی آنان به پایان رسیده است. ابن‌میمون طبق تعالیم حاخامی معتقد است مردگان در این دنیا مرده‌اند؛ حال چگونه می‌توانند برانگیخته و زنده شوند؟

ابن‌میمون در کتاب **تفسیر میشنا** به دو مفهوم کم‌اهمیت‌تر نیز پرداخته است: یکی مفهوم باغ عدن که آن را مکانی حاصل‌خیز در روی زمین می‌داند که رودها و چشمه‌ها و دیگر مواهب در آنجا فراوان یافت می‌شود. خدا در زمان دیگر جاده‌ای به سمت آن باز خواهد کرد و انسان‌ها در آن خوشحال خواهند بود. مفهوم دوم «گنوتیم» است که اصولاً نام مکان نیست؛ بلکه واژه‌ای است که به مجازات گناهکاران اشاره دارد. اما از هیچ‌یک از توصیفات که در تلمود مندرج است، خبری نیست (Ibid, p.82).

میشنه تورا

ابن‌میمون در کتاب **میشنه تورا** نیز ذیل عنوان «قوانین توبه» به موضوع فوق پرداخته است؛ آنجا که می‌گوید منکر رستاخیز مردگان در میان کسانی قرار دارد که هیچ سهمی در جهان آینده ندارند. روشن است که ابن‌میمون اهمیت چندانی برای رستاخیز مردگان قائل نیست؛ اما چون سنت یهودی به رستاخیز جسمانی قائل است، امکان آن را می‌پذیرد و تصدیق می‌کند که

رستاخیز مردگان برای مردم اهمیت روانی دارد. او به همین دلیل رستاخیز مردگان یا رستاخیز جسمانی را به عنوان اصل سیزدهم در اصول سیزده گانه ذکر کرده است. آنچه قبول آن واقعاً مهم به نظر می‌رسد، حیات آینده است (Sirat, 1996, p.170-171). از این رو برای ابن میمون بسیاری از پرسش‌های عموم مردم درباره کیفیت رستاخیز مردگان بی‌معناست؛ چراکه آنان به چیزهای مادی و جسمانی می‌اندیشند و می‌پرسند: مردگان چگونه برخوانند خاست؟ برهنه یا پوشیده؟ پیچیده شده در کفن‌های منقشی که در آن به خاک سپرده شده‌اند، یا فقط ساتری بر اندامشان خواهد بود؟ ... (کهن، ۱۳۸۲، ص ۳۷۰-۳۶۷).

تفکیک رستاخیز از جهان آینده

برداشت رایج در یهودیت این بوده که رستاخیز اموات، جسمانی-روحانی است؛ اما ابن میمون این اعتقاد را انکار کرده و معتقد است در آخرت تنها ارواح درستکاران وجود دارد و از بدن و جسم خبری نخواهد بود. وی در پاسخ انتقاد کسانی که می‌گفتند این برداشت از رستاخیز مردگان خلاف تلقی مرسوم از آن است، بین عصر مسیحایی و جهان آخرت تفکیک قائل شده و گفته است در عصر مسیح موعود، ارواح به بدن‌ها برمی‌گردد، اما در عالم آخرت تنها ارواح هستند که از حیات اخروی و ابدی بهره‌مند خواهند بود. ابن میمون، ماشیح یا مسیح موعود را نیز خلاف تفسیر رایج حاخامی به تأویل برده است. او پس از ذکر گفته حاخامی مبنی بر اینکه تنها اختلاف این جهان و عصر مسیحایی در این است که ظلم و ستم پادشاهان دیگر متوقف خواهد شد، می‌گوید: در عصر مسیحایی فقیر و غنی و قوی و ضعیف وجود خواهد داشت و نظام طبیعت بدون تغییر باقی خواهد ماند. تنظیرهایی همچون نهرهایی که شراب در آنها جاری است را نباید به معنای لفظی گرفت، بلکه مجاز و استعاره‌ای بیش نیست. مسیح موعود نیز پس از مدتی می‌میرد و حکومت به دودمان ایشان می‌رسد. اگر گفته شده که در عصر مسیحایی میانگین عمر افزایش می‌یابد، به سبب عدم وقوع جنگ و رفاه است. در مجموع توصیف ابن میمون از عصر مسیحایی با توصیف سنتی و رایج متفاوت است. از نظر او سوار شدن بر اسب و نوشیدن شراب و چیزهایی از این دست مورد توجه نیست؛ بلکه بیشتر غلبه حکمت و خیر مطمح نظر است. در این دوره، فرامین موسی (ع) جملگی محقق می‌شود و مردم با طیب خاطر و از سر اراده بدان عمل می‌کنند (Hyman, 2002, p.26).

ابن‌میمون به تبع سنت یهودی، ذیل مباحث مربوط به ماشیح یا مسیح موعود، به جهان آینده پرداخته است؛ اما تفسیری که از این هردو به دست داده، با تفسیر رایج در یهودیت متفاوت است. او معتقد است در دوره ماشیح، مردگان با ابدانشان برمی‌خیزند و نفس و بدن دوباره متحد خواهد شد و سپس از دنیا خواهد رفت (J.Kl, 1996, vol.11, p.776). وی می‌گوید: «در دنیایی که می‌آید، بدنی وجود ندارد؛ بلکه فقط ارواح پرهیزکاران وجود دارد، به‌تنهایی و بدون ابدان و مانند فرشتگان. از آنجاکه در جهان آینده جسمی وجود ندارد، نه خوردن و نه آشامیدن و نه هیچ چیز دیگر که بدن آدمی در این دنیا به آن نیاز دارد نیز وجود نخواهد داشت. در دنیای آینده هیچ چیزی که به ابدان مربوط باشد مانند نشستن، ایستادن، خوابیدن، مرگ، غم و شادی و غیره اتفاق نمی‌افتد» (تیواری، ۱۳۸۱، ص ۱۴۴).

جهان آینده همانا فناپذیری نفس یا به کمال عقلی رسیدن نفس است. نفس برای اینکه وجودی جاودان پس از مرگ داشته باشد، باید در طول زندگی از بدن جدا شود. طبق نظر ابن‌میمون، رستاخیز تنها برای نیکوکاران است تا پس از آن برای همیشه در قرب خداوند و فرشتگان، از نعمت‌های یهوه بهره برده و در کمال شادی زندگی کنند. بنابراین جهنمی در کار نیست؛ زیرا ابدان برای همیشه با مرگ در این دنیا نابود می‌شوند. از سوی دیگر، او با مراجعه به عقل و عرف، دیدگاه دیگری را بیان می‌کند که چندان با ظاهر کتاب مقدس سازگار نیست، بلکه در مقابل آن است. او می‌گوید در میان مردم توافق عام وجود دارد که بدن تنها برای رفع مایحتاج نفس ضروری است و هنگامی که بنابر فرض خوردن، تولیدمثل و صیانت ذات در حیات دیگر مطرح نیست، هیچ ضرورتی ندارد که زندگی ما در آنجا جسمانی باشد. او معتقد است چون مخاطب کتاب مقدس علاوه بر افراد فرهیخته، بیشتر عوام مردم هستند که درک چندان بالایی ندارند، کتاب مقدس به زبانی با آنها صحبت کرده که برای ایشان قابل فهم باشد. از این‌رو حیات پس از مرگ را در قالب الفاظ مادی و با توصیفات مادی بیان کرده است (Hyman, 2002, p.26).

کتاب دلالة الحائرین

ابن‌میمون در کتاب دلالة الحائرین که مهم‌ترین کتاب فلسفی او به‌شمار می‌آید، توجه چندان به حیات پس از مرگ ندارد؛ حتی در چند موردی که به این موضوع پرداخته، به‌وضوح بیان نکرده

است که آیا دیدگاه کتاب مقدس درباره اهل بهشت و جهنم به یک مکان واقعی اشاره دارد یا معنای مجازی آن مراد است؟ به عبارت دیگر، آیا خداوند با توصیفاتى که از آخرت کرده، بیشتر درصدد انگیزه دادن به مردم بوده است تا از این طریق به زندگى اخلاقى و رعایت شئون انسانى روی آورند، یا اینکه معنای ظاهرى و لفظى آنها را درنظر دارد؟ (Leaman, 1997, p.115). دیدگاه ابن‌میمون تا حدى مبهم است. او از سویی فنانا‌پذیری جزئى نفس را اثبات کرده است (ابن‌میمون، بی‌تا، ج ۱، ص ۹۳ و ۱۷۷؛ ج ۳، ص ۵۴۲، ۵۷۵ و ۷۳۴)؛ از سوی دیگر، از نظر او عقل مادى هنگام تولد، قوه صرف است (همان، ص ۱۷۷). وی همچنین از وحدت عددى تمام نفوس سخن گفته است (همان، ص ۲۲۰-۲۱۹) که از آن فنانا‌پذیری جمعى برمی‌آید، نه فردى.

ابن‌میمون در فصل ۴۱ این کتاب واژه نفس را اسم مشترک برای چند معنا می‌داند. از جمله معانی‌ای که او برای نفس ذکر می‌کند این است که نفس اسمى است برای چیزی که بعد از مرگ در انسان باقى می‌ماند. وی در فصل ۷۰ می‌گوید: نفسى که بعد از مرگ باقى می‌ماند، همان نفسى نیست که در بدو پیدایش و تولد وجود یافت؛ چراکه آن قوه صرف است و آنچه بعد از مرگ از بدن جدا می‌گردد، فعل است. خلاصه آنکه، آنچه از انسان جدا می‌شود، یک چیز بیشتر نیست. این مطلبى است که او در **میشنه تورا** نیز ذکر کرده و اموری از این قبیل را فراتر از فهم عوام دانسته است (همان، ص ۱۷۷). ابن‌میمون در فصل ۲۲ جزء سوم کتاب *دلالة الحائرین* نیز به این نکته اشاره کرده است. او پس از آنکه به تفصیل به تمثیلی بودن داستان ایوب می‌پردازد و وجود تاریخی وی را زیر سؤال می‌برد و آن را تمثیلی برای بیان مشیت الهی می‌داند، درباره نقش شیطان و محدوده جولان او سخن می‌گوید. وی بر این باور است که شیطان در همه‌جا به‌جز نفس، مجال جولان دارد؛ چراکه بین او و نفس حائلی وجود دارد. او با استناد به آیه ششم از فصل دوم کتاب ایوب، به این نکته اشاره می‌کند و می‌گوید: همان‌طور که پیش‌تر در فصل ۴۱ جزء اول گفتم «نفس» واژه مشترکی است که بر چیزی که پس از مرگ از انسان باقى می‌ماند، اطلاق می‌شود و شیطان تسلط و سلطه‌ای بر آن ندارد (همان، ص ۵۴۸).

ابن‌میمون در فصل ۲۷ از جزء سوم *دلالة الحائرین* به فنانا‌پذیری یا حیات ابدی و جاودانه نفس اشاره کرده است. او می‌گوید شریعت موسوی اصلاح تن و نفس را درنظر دارد. بدیهی است کمال نفس بر کمال تن برتری دارد. کمال نفس به این است که انسان ناطق بالفعل شود یا از عقل

بالفعل برخوردار گردد؛ به عبارت دیگر، در حد توان خود نسبت به تمام موجودات معرفت پیدا کند. بنابراین این نوع کمال مربوط به حوزه عمل و اخلاق نمی‌شود؛ بلکه با حوزه اندیشه و افکار ارتباط دارد. ابن‌میمون به صراحت می‌گوید تنها کمال نفس سبب بقای ابدی و جاودانگی آدمی می‌شود (همان، ص ۵۷۶-۵۷۵).

اقسام کمالات انسان و فناپذیری نفس

ابن‌میمون در فصل ۵۴ از جزء سوم دلالة الحائرین ضمن بیان اقسام چهارگانه حکمت و تفاوت آن با تورات، می‌گوید فیلسوفان کمالات انسان را چهار نوع می‌دانند:

۱. کمال جسمانی؛ به کمالات فناپذیری از قبیل اموال، لباس، عبد و چیزهایی از این دست اطلاق می‌گردد. این کمالات خارج از ذات انسان است؛ از این رو به محض اینکه معدوم شوند، فرقی بین کسی که مالک آنان بوده و دیگر مردم نیست. فیلسوفان تلاش مردم برای رسیدن به این نوع کمال را سعی برای خیال محض می‌دانند؛ زیرا مواهبی از این دست ثبات ندارند و کمال ذات محسوب نمی‌شوند.

۲. کمال فیزیکی؛ کمال دوم در قیاس با کمال نخست با ذات نسبت بیشتری دارد و آن اینکه، اعضای بدن از تناسب خوب و اعتدال مزاجی برخوردار باشند. این نوع کمال، غایت نیست؛ بلکه برای انسان از آن‌رو که حیوان است نه انسان، کمال محسوب می‌گردد.

۳. کمال اخلاقی؛ این کمال نیز مقدمه برای منفعت دیگران است و فی ذاته غایت نیست.

۴. کمال عقلی؛ این نوع کمال، کمال حقیقی است و آن چیزی جز حصول فضایل عقلی نیست؛ یعنی تصور معقولاتی که مفید آرای صحیح در الهیات می‌شوند. این نوع کمال حقیقتاً انسان را کامل می‌کند و سبب بقای ابدی انسان می‌شود و به وی از آن‌رو که انسان است، تعلق می‌گیرد. کمالات سه‌گانه قبلی برای دیگران بود، ولی کمال اخیر برای خود فرد است (همان، ص ۷۳۷-۷۳۵).

از نظر ابن‌میمون، بدون فلسفه نمی‌توان تعالیم یهودیت را به سطح کاملاً خودآگاه ضمیر معتقدان وارد کرد. اعتقاد به تعالیم یهودیت بدون بررسی و واکاوی عقاید و باورها، اعتقادی ظاهری و بدون روح است. او در پایان کتاب دلالة الحائرین به خوبی این نکته را بیان کرده است. از نظر او کسی

که در الهیات به کمال برسد و با نظر در هر چیز آن را استدلال و شاهدهی بر خدا بداند، به درجه و مقام انبیا راه یافته است (همان، ص ۷۱۹-۷۱۴).

دو تفسیر متفاوت از دیدگاه ابن‌میمون

ابهام در دیدگاه ابن‌میمون درباره فناناپذیری نفس، مفسران او را نیز در دو طیف قرار داده است. برخی مفسران قرون وسطایی ابن‌میمون نظیر سموئل بن تیبون و موسی ناربونی و در میان مفسران مؤخر، شلومو پینس با تأکید بر تأثیر ابن‌باجه بر ابن‌میمون، نتیجه گرفته‌اند که او قائل به فناناپذیری جمعی است؛ یعنی تمام عقول انسانی فناناپذیر واحد هستند. در مقابل، آلتمان معتقد است دیدگاه نهایی ابن‌میمون را باید در جایی یافت که او بقای نفس (عقل) را همان بقای متعلقات شناخت آن می‌داند. از تفسیر آلتمان چنین برمی‌آید که چیز باقی نه تنها متعلق شناخت، که موضوع شناخت نیز می‌باشد؛ زیرا ابن‌میمون به تبع ارسطو به صراحت گفته در شناخت فعل، موضوع و متعلق آن یکی است (اتحاد عقل، عاقل و معقول). به علاوه، ابن‌میمون بیان می‌کند که درجات متعددی در شناخت ما از خدا وجود دارد. وی نتیجه می‌گیرد همان‌گونه که در این دنیا به واسطه اختلافاتی عقول متفاوت‌اند، در جهان بعدی نیز همین‌طور خواهد بود. براساس این تفسیر، جهان آینده عبارت است از عقول مجردی که نه تنها فناناپذیر، بلکه جزئی نیز هستند (Hyman, 2002, p.86).

تأثیرپذیری از ابن‌باجه

ابن‌میمون بیشتر مواقع از نفوس و عقول (در صیغه جمع) فناناپذیر سخن گفته است که بر فناناپذیری جزئی دلالت می‌کند؛ اما در فصل ۷۴ جزء نخست دلالة الحائرین دیدگاه ابن‌باجه را به‌عنوان کسی که موافق فناناپذیری جمعی است، با نظر مساعد ذکر می‌کند. ابن‌باجه در دفاع از دیدگاهش می‌گوید: عقول فلکی جزئی‌اند و از این جهت که یکی علت دیگری است، از یکدیگر متمایزند. این درحالی است که در عقول بالفعل انسان چنین وابستگی‌ای نیست. او از فقدان وابستگی علی چنین نتیجه می‌گیرد که در حالت فناناپذیری تنها یک عقل برای همه انسان‌ها وجود دارد. ناگفته نماند وی در عین حال به دنبال حفظ هویت نفس ناطقه فردی بود و از این جهت

دیدگاهش به ابن‌سینا نزدیک‌تر است تا فارابی و ابن‌میمون. از نظر او نفس ناطقه به هنگام انفصال از بدن، هویت خود را حفظ می‌کند و یکی از انواری می‌شود که در کنار پیامبران، اولیا، شهدا و سعدا خدای را تسبیح می‌گوید. در واقع این نفس که حتی بدون بدن هم واحد می‌ماند، به لحاظ اتصالش با عقل فعال موافق با همه نفوس دیگر و حتی عقل فعال است؛ این وحدت معلول اتصال به عقل فعال است (نصر، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۵۹-۵۸).

اتین ژیلسون در کتاب **تاریخ فلسفه مسیحی در قرون وسطا** ابن‌رشد را منبع الهام ابن‌میمون در موضوع فناپذیری نفس ذکر کرده است. به اعتقاد ژیلسون، دیدگاه توماس آکوئیناس در تمام موضوعات به جز مسئله فناپذیری نفس - که ابن‌میمون در این مسئله متأثر از تعریف ابن‌رشد از نفس بوده - با هم هماهنگی و همخوانی دارد (ژیلسون، ۱۳۸۹، ص ۳۲۵). دبور معتقد است آنچه غربی‌ها به نام ابن‌رشد رواج دادند - یعنی نظریه وحدت عقل - در اصل نزد ابن‌باجه وجود داشت (دبور، ۱۳۶۲، ص ۱۹۱). در واقع ابن‌باجه منبع الهام ابن‌رشد و ابن‌میمون بوده است؛ هرچند تعلیل‌های آن‌دو متفاوت است.

تبعیت ابن‌میمون از برداشت اسکندر افرودیسی - اینکه عقل مادی در ابتدا یک قوه و تمایل مادی بوده است - این سؤال اساسی را مطرح می‌سازد که آیا اصولاً نظریه فناپذیری را می‌توان به ابن‌میمون نسبت داد؟ زیرا در طبیعیات ارسطویی این نکته به عنوان یک اصل مطرح است که «هر چیزی که به وجود می‌آید، از بین می‌رود». ابن‌میمون در پاسخ این اصل را فقط بر جهان پس از خلقت اطلاق می‌کند، نه الزاماً جهانی که مخلوق اراده خداست؛ زیرا هر چیزی که مخلوق اراده خدا باشد، می‌تواند از ازل توسط همان اراده وجود داشته باشد. کتاب مقدس با توصیف تخت جلال خدا، برهانی فراهم آورده است. هیچ‌یک از حکما بر آن نیستند که این تخت با اینکه مخلوق است، از بین خواهد رفت؛ بلکه کتاب مقدس به صراحت بیان می‌کند که این تخت تا ابد خواهد ماند. ابن‌میمون در مقام قیاس برآمده و می‌گوید: همین امر بر نفوس درستکاران نیز صادق است؛ زیرا طبق عقیده ما آنها مخلوق‌اند، اما هرگز معدوم نخواهند شد. کوتاه سخن آنکه، درست همان‌طور که جهانی که آغازی دارد، ابدی است، عقل آدمی نیز که آغازی دارد، می‌تواند از طریق شناخت، ابدی و فناپذیر باشد (Hyman, 2002, p.87).

ناسازگاری معاد جسمانی با مبانی فلسفی ابن میمون

با توجه به دیدگاه و منطق ابن میمون درباره تشخیص و تفرد و نیز جهان طبیعی، قاعدتاً او نمی‌تواند نظر مساعدی درباره رستاخیز فیزیکی پس از مرگ داشته باشد؛ چراکه با مرگ انسان و نابودی بدنش، چیزی تحت عنوان شخص مطرح نیست. هر ماده‌ای پس از مرگ دستخوش تغییر قرار می‌گیرد و به چیز دیگری تبدیل می‌شود؛ انسان نیز مشمول این قانون عام است. تنها معیار، تفرد و تشخیص مادی است و بعد از مرگ به هیچ طریق نمی‌توان گفت که آیا یک نفس به بدنی تعلق دارد یا خیر؟ (Leaman, 1997, p.115). مباحث فرجام‌شناسی در نگاه ابن میمون اولاً و بالذات با جهان آینده در ارتباط است تا با رستاخیز مردگان و عصر مسیحایی. از این رو این دو را در کتب هلاخایی مورد بحث قرار داده است، نه در دلالة الحائرین؛ چراکه دو موضوع اخیر، دو اصل تاریخی‌اند و جایی در دلالة الحائرین ندارند که به موضوعات فلسفی اختصاص پیدا کرده است (Mccallum, 2007, p.109).

رساله درباره رستاخیز

کم‌توجهی ابن میمون به موضوع رستاخیز، به بحث پرمناقشه‌ای میان یهودیان تبدیل شد. برخی بر این باورند که او اصولاً هیچ اعتقادی به رستاخیز مردگان ندارد. بدین ترتیب، ابن میمون رساله درباره رستاخیز را نوشت. داستان تدوین این رساله از این قرار بود که او باخبر شد دانش‌آموزی در سوریه با استناد به گفته‌های او منکر رستاخیز مردگان شده است (Finkel, 1939, p.65). ابن میمون هم نیازی به پاسخ ندید، تا اینکه نامه‌ای از یمن دریافت نمود مبنی بر اینکه جمعی با استناد به گفته‌های او منکر رستاخیز مردگان شده‌اند. ابن میمون در پاسخ یادآور شد که رستاخیز یکی از اصول بنیادین یهودیت است و بر موضوع جهان آینده تقدم دارد. این مناقشه به گوش سموئل بن علی رسید و او رساله‌ای با عنوان درباره رستاخیز مردگان نوشت. ابن میمون نخست از طریق نامه‌ها با این رساله آشنا شد و سپس خود رساله را دریافت کرد. او معتقد است سموئل در رساله یادشده باورهای متکلمان را با باورهای درست فیلسوفان اشتباه گرفته است. ابن میمون در نقد سموئل به باور ظاهری و تحت‌اللفظی خود به رستاخیز مردگان تصریح می‌کند و می‌گوید در دعاها، آثار پیامبران و سنت حاخامی بارها از این موضوع سخن گفته شده و یهودیان در این خصوص هیچ مناقشه‌ای با هم ندارند. ابن میمون می‌گوید در این رساله چیزی افزون بر مطالب کتب تفسیر

میشنا و میشنه تورا ذکر نکرده، بلکه تنها با وضوح بیشتری به آن مسائل پرداخته است. وی در ادامه می‌گوید افرادی که برانگیخته می‌شوند، به خوردن و نوشیدن و حتی روابط جنسی مشغول خواهند بود؛ ولی در جهان آینده - که ثواب واقعی در آنجا خواهد بود - تنها نفوس بدون بدن وجود خواهند داشت (Hyman, 2002, p.78-79).

برهانی نبودن رستاخیز

ابن‌میمون در پاسخ به این سؤال که چرا کتاب مقدس درباره رستاخیز مردگان ساکت است، درحالی‌که ارجاعات و اشارات بسیاری به حیات پس از مرگ دارد، می‌گوید: رستاخیز یک معجزه است و نمی‌توان آن را اثبات کرد؛ در واقع تنها به‌لحاظ شخصی یا با اعتماد به یک منبع وحیانی نظیر گفته پیامبران می‌توان آن را پذیرفت. ابن‌میمون در این رساله، رستاخیز را که مستلزم بازگشت نفس به بدن پس از مرگ است، به‌عنوان یک باور دینی می‌پذیرد و یادآور می‌شود که به‌جای تأویل و تفسیر تمثیلی، معنای تحت‌اللفظی آن را باید در نظر داشت (Ibid).

امکان عقلی رستاخیز

از نظر ابن‌میمون رستاخیز جسمانی از نظر علمی ضروری نیست و به‌لحاظ نظری محال نمی‌باشد. اگر کسی به قدرت مطلقه خدا یا همه‌توانی او معتقد باشد، این موضوع را در بقعه امکان قرار خواهد داد. وی به‌وضوح نشان می‌دهد باور به رستاخیز ممکن است: الگوی بازتولید، رشد و مرگ و نابودی طبیعت، ساری و جاری است و همین‌الگو در بدن حکم‌فرماست. هیچ دلیلی وجود ندارد بر اینکه ما ادعای کتاب مقدس مبنی بر رستاخیز بدن را به‌معنای لفظی و ظاهری قبول نکنیم (Leaman, 1997, p.116). ابن‌میمون خلقت جهان در زمان را قبول دارد و معتقد است این امر خود مبنای تمام باورهای ما به معجزات است (ابن‌میمون، بی‌تا، ص ۳۵۱). اگر خلقت ممکن است، رستاخیز نیز ممکن خواهد بود؛ تنها باید از عدم امکان قضایی سخن گفت که در واقع محال‌اند (Leaman, 1997, p.116). ناگفته نماند ابن‌میمون در بحث آفرینش جهان معتقد است هیچ برهانی نمی‌توان درباره خلق از عدم و حدوث عالم ارائه کرد؛ اما چون از نظر عقلی خلق عالم از عدم ممکن است، نظر کتاب مقدس را بر نظر ارسطو ترجیح می‌دهیم (ابن‌میمون، بی‌تا، ص ۳۱۶). بنابراین صرف اینکه کتاب مقدس

از حدوث عالم سخن گفته است، برای تصدیق آن کفایت نمی‌کند؛ چراکه برخی آیات کتاب مقدس به‌صراحت از جسمانی بودن خدا سخن گفته‌اند و همگان آن را به تأویل برده‌اند (همان، ص ۳۵۰).

مخالفتان ابن‌میمون

عدم اعتقاد ابن‌میمون به معاد جسمانی، و ابتنای نبوت، عنایت الهی و جاودانگی انسان به رشد و کمال عقلانی، از جمله موضوعاتی بود که برخی یهودیان آنها را تهدیدی علیه تعالیم حاخامی می‌دانستند. از این‌رو در سال ۱۲۳۰م برخی مخالفان وی کوشیدند از مطالعه کتاب *دلالة الحائرين* و بخش‌های فلسفی *میشنه تورا* جلوگیری کنند. نزاع میان موافقان و مخالفان زمانی پایان یافت که مأموران تفتیش عقاید دومینیکنی نسخه‌های زیادی از آثار ابن‌میمون را در فرانسه در آتش سوزاندند. تحت‌تأثیر این رویداد، هر دو طرف از این عمل وحشت‌زده شدند و در نتیجه تا مدتی نزاع خوابید. در سال ۱۳۰۰م مخالفین ابن‌میمون مطالعه آثار فلسفی یونانی را قبل از بیست و پنج سالگی ممنوع کردند. با اخراج یهودیان در سال ۱۳۰۶م از فرانسه، این نزاع نیز فروکش کرد (شریاک، ۱۳۸۳، ص ۱۴۸-۱۴۷).

نتیجه

به‌طور خلاصه می‌توان محورهای مباحث فرجام‌شناسانه ابن‌میمون را در گزاره‌های زیر خلاصه کرد:

۱. تفکیک موضوع رستاخیز از جهان آینده؛ از نظر او، رستاخیز مردگان در عصر مسیحایی محقق می‌شود و معاد جسمانی به‌معنای متداول در ادیان سامی در جهان آینده پذیرفتنی نیست.
۲. امکان عقلی رستاخیز در جهان آینده، نه وقوع آن؛ چنان‌که گذشت، ابن‌میمون تناظری بین خلقت و رستاخیز برقرار ساخته است. از نظر او با اینکه بر خلق از عدم برهانی نداریم، ولی چون به‌لحاظ عقلی این رویداد ممکن است، همراه با کتاب مقدس آن را تصدیق می‌کنیم و بر قول قدیم بودن جهان ترجیح می‌دهیم؛ زیرا وقتی خلق اولیه عالم ممکن است، خلق دوباره آن نیز ممکن خواهد بود. البته ما آن را به‌عنوان یک معجزه می‌پذیریم، نه یک قضیه برهانی.
۳. فناناپذیری جمعی انسان در جهان آینده؛ هرچند شواهدی بر فناناپذیری فردی نفس از سوی ابن‌میمون ارائه شده، اما نظر واقعی او حکایت از فناناپذیری جمعی داشته و این دیدگاه با

منظومه فکری وی تناسب بیشتری دارد. به علاوه، ابن‌میمون به صراحت دیدگاه ابن‌باجه مبنی بر فناپذیری جمعی را بر دیگر اقوال ترجیح داده است. ناگفته نماند ابن‌باجه عقل را به اعتبار اتصال با عقل فعال، واحد می‌داند؛ وگرنه او معتقد است نفس به هنگام جدا شدن از بدن، هویت فردی خود را حفظ می‌کند و مسئولیت‌پذیر است.

۴. ابن‌میمون تعابیر مادی ارائه‌شده از بهشت و جهنم و نیز عصر مسیحایی را متناسب با فهم عامه مردم دانسته و آنها را به تأویل برده است.

۵. دیدگاه ابن‌میمون با سنت یهودی اولیه و نیز با عقاید متفکران یهودی‌ای نظیر فیلون اسکندرانی هماهنگی و همخوانی دارد. ابن‌میمون همچون فیلون به رستاخیز مردگان واقعی ننهاده و آیاتی را که اشاره به این معنا دارند، بر فناپذیری نفس تأویل برده است.

فهرست منابع

- آشتیانی، جلال‌الدین، **تحقیقی در دین یهود**، تهران: نگارش، ۱۳۶۸.
- ابن‌میمون، دلالة الحائرین، تحقیق حسین آتای، آنکارا: مکتبه الثقافة الدینیة، بی‌تا.
- نیواری، کدانات، **دین‌شناسی تطبیقی**، ترجمه مرضیه (لوییز) شنکایی، تهران: سمت، ۱۳۸۱.
- داودی، علی‌مراد، **عقل در حکمت مشاء: از ارسطو تا ابن‌سینا**، تهران: کتابفروشی دهخدا، ۱۳۴۹.
- دبور، ت. ج، **تاریخ فلسفه در اسلام**، ترجمه عباس شوقی، تهران: مؤسسه مطبوعاتی عطایی، ۱۳۶۲.
- ژیلسون، اتین، **تاریخ فلسفه مسیحی در قرون وسطا**، ترجمه رضا گندمی نصرآبادی، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و سمت، ۱۳۸۹.
- شرباک، دن کوهن، **فلسفه یهودی در قرون وسطا**، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۳.
- فارابی، ابونصر، **السیاسات المدنیة**، حیدرآباد: دائرة المعارف العثمانیة، ۱۳۴۶ق.
- **کتاب مقدس** (ترجمه قدیم)، انتشارات ایلام، ۲۰۰۲.
- کهن، ابراهام، **گنجینه‌ای از تلمود**، ترجمه امیر فریدون گرگانی، تهران: انتشارات اساطیر، ۱۳۸۲.
- نصر، سید حسین، **تاریخ فلسفه اسلامی**، ج ۲، تهران: حکمت، ۱۳۸۶.

- Goodenough, Erwin, **An Introduction to philo Judaeus**, England: Oxford University press, 1940.
- Finkel, Joshua, **Treatise on Resurrection**, Editor of Moses Maimonides, New York: American Academy Jewish Research, 1939.
- Hyman, Arthur, **Eschatological Themes in Medieval Jewish philosophy**, Marquette University press, 2002.
- Leaman, Oliver, **Moses Maimonids**, Curzon press, 1997.
- J. KL. /Ed, "Eschatology", in **Encyclopadia Judaica**, England: Encyclopadia Judaica Jerusalem, 1996.
- Mccallum, Donald, **Maimonids Guide for the perplex: Silence and Salvation**, NewYork: Routledge Jewish Studies Series, 2007.
- Sirat, Colette, **A History Jewish Philosophy in The Middle Ages**, England: Cambridge University Press, 1996.
- Yonge, C. D, **The Works of philo**, trans By C. D, Hendrickson publishers, 1995.