



A Comparative Study of Maimonides and Avicenna's Views about Resurrection

Maliheh Saberi Najafabadi*

Received: 06/04/2017

Accepted: 27/08/2017

Abstract

Avicenna and Maimonides are philosophers of religion, who were concerned about rational affirmation of their religious beliefs. Based on his Islamic view, Avicenna accepts bodily and spiritual resurrection, but has two different approaches to their acceptance. He accepts bodily resurrection not by argument but because of his faith in the Word of God, and proves spiritual resurrection by argument. He provides spiritual exoteric interpretation of resurrection and all its characteristics and attributes, and believes that pleasure and pain is eternal, belonging to the soul. It is the soul that experiences happiness or unhappiness after separating from body. The ultimate pleasure is looking at the essence of God and angels. In the same vein, Maimonides provides arguments to prove spiritual resurrection and believes in punishment and reward, and hereafter spiritual pleasure and pain. He holds that the ultimate pleasure is seeing Our Sheikh, interpreted as knowledge. The present paper seeks to compare these two philosophical views, one based on Islam and the other on Judaism.

Keywords:

spiritual resurrection, bodily resurrection, pleasure and pain, Maimonides, Avicenna.

* Assistant professor of The Organization for Researching and Composing University textbooks in the Humanities (SAMT) | malihehsaberi@gmail.com



بررسی تطبیقی آراء ابن سینا و ابن میمون درباره معاد

ملیحه صابری نجف‌آبادی*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۱/۱۷ | تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۰۶/۰۵

چکیده

ابن سینا و ابن میمون هر دو از فیلسوفانی بوده‌اند که دغدغه اثبات عقلانی عقاید دینی خود را داشته‌اند. ابن سینا از منظر اسلام معاد را در دو شکل روحانی و جسمانی می‌پذیرد، اما در نحوه پذیرش آن‌ها دو رویکرد متفاوت دارد. او معاد جسمانی را نه از طریق استدلال، بلکه به دلیل ایمانش به کلام الله می‌پذیرد و معاد روحانی را از طریق برهان اثبات می‌کند. او سیمای معاد و تمام ویژگی‌ها و اوصاف آن را روحانی تأویل کرده و لذت و الم ابدی را متعلق به نفس می‌دانسته است. نفس است که پس از جدایی از تن نیکبخت یا بدبخت است. غایت لذت، نظر به ذات باری تعالی و ملائکه است. ابن میمون هم به همین منوال برای اثبات معاد روحانی اقامه برهان کرده است. او نیز به پاداش و مجازات و لذت و الم روحانی اخروی قائل است و غایت لذت را رؤیت شخینا می‌داند که از آن به «معرفت» تعبیر می‌شود. در این مقاله به بررسی تطبیقی این دو دیدگاه فلسفی یکی با داعیه اسلام و دیگری با داعیه یهود پرداخته شده است.

کلیدواژه‌ها

معاد روحانی، معاد جسمانی، لذت و الم، ابن میمون، ابن سینا.

طرح مسئله

چگونگی ارتباط دین و عقل از مسائلی است که از دیرباز دغدغه فلاسفه متدین بوده است. در میان مسیحیان در قرون وسطی، فیلسوفان بزرگی چون اگوستین و اکوئیناس و در میان مسلمانان فلاسفه و متکلمان به این موضوع پرداخته‌اند. ابن سینا نیز در تبیین عقلانی گزاره‌های وحیانی بسیار کوشیده و با ایمان به اسلام و با تکیه بر اندیشه ارسطویی و نوافلاطونی به ایجاد مدلی در فلسفه اسلامی پرداخت و توانست درباره مسائل اثبات وجود خدا و نبوت، نوآوری‌های ارزشمندی ارائه دهد.

ابن سینا اصول عقلانی را از فلسفه ارسطویی و نوافلاطونی اتخاذ کرده و با پردازشی جدید به اثبات ارکان مبانی دینی خود پرداخت و با این کار نظام جدیدی در فلسفه پایه‌گذاری کرد. او اصل معرفت را به افاضه الهی منتسب می‌کند و معتقد است که انسان در اثر تأمل و اتصال به عقل فعال، به عقل مستفاد نائل می‌شود و در این مرحله است که اشراقات الهی و افاضات رحمانی بر او نازل و وارد می‌شود. او با نظریه معرفتی خود توانست بستری برای وحدت عقل و دین فراهم کند که نتیجه آن دستاوردها و نوآوری‌هایی در اثبات وجود خدا، نبوت و معاد بود.

در همین راستا ابن سینا معاد را اثبات عقلی کرد و سیمای آن را به گونه‌ای روحانی توصیف کرد؛ آن‌چنان که تمام ویژگی‌ها و اوصاف قیامت را به معاد روحانی تأویل کرد. او بهشت و دوزخ و لذت و آلم اخروی را روحانی دانست و آن را به زبان استدلال تبیین کرد. در مقابل، مخالفان متکلم و عارف، او را به دلیل انکار معاد جسمانی مورد نقد سهمگین قرار دادند و حتی برخی مانند غزالی او را تکفیر کردند.

همین جریان میان فلاسفه یهودی ایجاد شد. در بین یهودیان، فیلسوفی به نام موسی ابن میمون قرطبی اسرائیلی ظهور کرد که تأثیر عمیق و نافذی در زندگی و اندیشه یهود داشت و تأثیر او بر جامعه یهودیان به طور گسترده‌ای از جانب یهودیان و غیر یهودیان اذعان شده است و این به خاطر علم و دانش و ارتباطش با مقامات شرعی و شخصیت‌های فلسفی بود و به همین جهت گفته‌اند «(از موسی ع) تا موسی بن میمون کسی مانند او برنخاسته است» (به نقل از زریاب، ۱۳۷۴، ص ۲).

ابن میمون با دغدغه اثبات اعتقادات دین یهود به تفسیر و تبیین عقلانی «میشنا» می‌پردازد. او که به دلیل حضورش در میان اندیشمندان و فلاسفه مسلمانان به شدت تحت تأثیر فرهنگ اسلامی قرار داشت، مهم‌ترین اثرش دلالة الحائرين را در تطبیق ظواهر عهد عتیق با قواعد عقلانی و فلسفی

نگاشت. ابن میمون در این کتاب اعلام می‌کند که آموزه رستاخیز جسمانی از نظر فلسفی و عقلی قابل اثبات نبوده و نمی‌توان برهانی برای اثبات آن ارائه کرد. تنها شاهد رستاخیز را در کتاب مقدس آیه ۱۲ کتاب دانیال می‌داند که نه تمثیلی تفسیر می‌شود و نه به صورت عقلانی قابل اثبات است. «بسیاری از آن‌ها که در خاک زمین خفته‌اند بلند خواهند شد، برخی برای زندگی جاودانی و برخی برای خواری و ذلت ابدی» (کتاب مقدس، ۱۲: ۲) و این آیه را در معنای واقعی‌اش که روح به بدن برمی‌گردد، می‌پذیرد و آن را قابل شرح و تفسیر نمی‌داند و تنها از سر ایمان و تسلیم به دین خود به آن باور داشت (ابن میمون، ۱۹۸۳، ص ۳۲-۳۶).

رستاخیز چون معجزه موضوعی خارج از قوانین طبیعت است از امور ماوراء الطبیعی و خارج از طبیعت است که وقوعش امکان‌پذیر و رخ‌دادنی است و به شیوه عقلانی قابل اثبات نیست و از طریق نقل باید به آن باور داشت (همان، ص ۴۱-۴۲).

با توجه به اشتراک دیدگاه دو فیلسوف در اثبات عقلانی معاد روحانی و پذیرش ایمان‌گرایانه معاد جسمانی، سؤال این است که چه تفاوت‌ها و شباهت‌هایی میان آنها وجود دارد.

بقای روحانی نفس

مقدمه اصلی مباحث معاد، مباحث انسان‌شناسی است و تا شناخت درستی از انسان نداشته باشیم، نمی‌توانیم بقا و ماندگاری او را بررسی کنیم؛ به طوری که معروف است که شناخت معاد و معرفت به حقیقت بعث و قیامت، به معرفت انسان نسبت به نفس خویش و حقیقت جوهر آن بستگی دارد. ملاصدرا می‌گوید: «مفتاح العلم بیوم القيامة و معاد الخلاق هو معرفة النفس و مراتبها»؛ کلید شناخت روز قیامت و بازگشت مخلوقات معرفت نفس و شناخت مراتب آن است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲۷۸).

ابن سینا نیز مانند دیگر حکما برای اثبات جاودانگی نفس، ابتدا به تعریف نفس و تبیین ویژگی‌های آن می‌پردازد. او به پیروی از ارسطو، نفس را این‌گونه تعریف کرده است: «النفس التي نحتها هي كمال اول لجسم طبيعي آلي» (ابن سینا، ۱۴۰۵، ج ۲، کتاب النفس، ص ۵). نفس حقیقتی است که به یاری آن، حیوان و نبات افعال حیاتی خود را انجام می‌دهند. نفس

مبدأ عناصر بدن و موجب تألیف و ترکیب آن‌ها به گونه‌ای مخصوص و حافظ نظام آن است و فقدان آن موجب زوال صحت و استقامت بدن نمی‌شود. نفس تابع بدن یا مشترک و متلازم با بدن نیست، بلکه مبدأ جمع و حفظ بدن است و با اضمحلال آن از بین نخواهد رفت. بنابراین، از نظر ابن سینا نفس در حدوث و بقاء روحانی است.

نفس حقیقتی است که از ماورای طبیعت هبوط کرده و همچنان که از آغاز پیدایش، مجرد و روحانی است، در بقای خود نیز در هر عالمی که قرار گیرد، روحانی و مجرد است. یا آن که اگر نفس با حدوث بدن، حادث شود باز در ذات خود موجودی مجرد است و تنها در مقام فعل به بدن تعلق دارد» (دیوانی: ۱۳۷۶، ۳۰).

بر این اساس، ابن سینا قائل به بقای روح است و از همین روست که او معاد را به دو بخش جسمانی و روحانی تقسیم می‌کند. او درباره معاد جسمانی می‌گوید: این بخش از معاد یعنی شقاوت و سعادت جسمانی از سوی شریعت برای ما توضیح داده شده و ما راه عقلی بر اثبات آن نداریم. او در کتاب نجات ذیل عنوان «فصول فی معاد الانفس الانسانیة» می‌گوید:

گوئیم که لازم است بدانی معاد دو نوع است یکی آنچه از ناحیه شرع پذیرفته شده که راهی برای اثباتش جز از طریق شرع و تصدیق خیر نبوت نیست و آن معاد بدن به هنگام زندگی مجدد است و خیرات و شروری که برای بدن حاصل می‌شود معلوم است و نیازی به دانستن آن تو را نیست و شریعت راستین ما و پیامبرش، محمد مصطفی (ص)، درباره سعادت و شقاوت انسان برحسب پیکر مادی او به گونه‌ای گسترده سخن گفته است. و نوع دیگر از معاد آن است که از طریق عقل و قیاس برهانی فهمیده می‌شود و نبوت نیز آن را تصدیق کرده و آن عبارت است از سعادت و شقاوتی که به مقیاس‌های ویژه خود برای نفس انسان ثابت شده است (ابن سینا، ۱۳۶۴، ص ۳۶۰-۳۶۵).

این فیلسوف بزرگ در رساله اضحویه می‌گوید:

فاذا بطل أن يكون المعاد للبدن وحدة و بطلان يكون البدن و النفس جميعاً و بطل أن يكون للنفس على سبيل التناسخ، فالمعاد اذن للنفس وحدها على ما تقرر» (ابن سینا،

۱۳۵۰، ص ۵۰): چون معاد برای بدن به‌تتهایی باطل گردید و نیز عقیده به معاد برای نفس و بدن با هم باطل شد و همچنین معاد نفس از راه تناسخ مردود گشت، در این صورت، تنها معاد برای روح آدمی باقی می‌ماند.

چنان‌که ثابت شد، ابن سینا طرح معاد جسمانی در قرآن مجید را برای افهام ساده تفسیر می‌کند و می‌گوید:

ان الشرائع الواردة لخطاب الجمهور بما يفهمون مقرباً ما لا يفهمون الى افهامهم بالتشبيه و التمثيل و لو كان غير ذلك لما أغنت الشرائع البتة فكيف يكون ظاهر الشرائع حجة في هذا الباب؛ شرايع و اديان بنا بر فهم اديان عموم وارد شده و سخن گفته‌اند و حقایقی را که مردم نمی‌فهمند از راه تشبیه و تمثیل به فهم آن‌ها نزدیک کرده‌اند، پس چگونه ظاهر کلمات شریعت در این باب می‌تواند حجت باشد (همان).

او تأکید می‌کند که از ظاهر اقوال شرايع در این قبیل امور نمی‌توان دلیل آورد و ما باید به بحث عقلی خالص بازگردیم (صابری، ۱۳۸۱).

حقیقت‌الم و لذت

ابن سینا در آثار خود به‌طور مبسوط به تبیین حقیقت لذت و الم پرداخته است. به اعتقاد او «لذت عبارتست از ادراک ملائم از آن جهت که ملائم است» (ابن سینا، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۱۷۱)؛ لذت حسی احساس امر ملائم و لذت عقلی تعقل امر ملائم است و هر کمالی که ملائم و خیر باشد و مورد ادراک واقع شود، محبوب و لذیذ خواهد بود.

بنابراین، حقیقت لذت از نوع جنس ادراک است؛ چه حسی، خیالی و یا عقلی. هرچه ادراک عمیق‌تر باشد و هرچه آن امر ادراک شده زیباتر و شریف‌تر باشد، علاقه قوه درک‌کننده نسبت به آن و تلذذش از آن بیشتر خواهد بود. در کتاب اشارات و در تعریف لذت، تعبیر ادراک و دریافت کمال را با هم به کار برده است و می‌گوید «اللذة هي ادراک و نیل لوصول ما هو عند المدرک کمال و خیر من حیث هو کذلک» (همان، ص ۱۱). در این تعبیر، لذت درک و رسیدن به چیزی است که آن فرد آن را کمال می‌داند و الم درک و رسیدن به چیزی است که آن فرد آن را

آفت و شر می‌داند. بالاترین قوه برای انسان قوه عاقله و برترین کمال برای انسان کمال عقلی است. ابن سینا شرط التذاذ عقلانی را برداشتن موانع آن و رهایی از غضب و شهوت و دیگر اشتغالات مادی و دنیوی می‌داند و معتقد است که تنها در این صورت است که قوه عاقله می‌تواند حقایق موجود در این قوه را درک نماید. او می‌گوید همان‌طور که کودکان از اموری لذت می‌برند که در حقیقت لذت نیستند و از اموری که موجب لذت واقعی می‌شوند، احساس لذت نمی‌کنند، کسانی که به لحاظ عقلی کودک‌اند، یعنی اهل دنیا و بدن، در مقایسه با آن‌ها که از ماده و مادیات رها شده‌اند، همین گونه‌اند؛ آن‌ها از اموری لذت می‌برند که برای رها شدگان از بند ماده، لذتی ندارد و نیز از اموری که این دسته لذت می‌برند، آن‌ها لذتی احساس نمی‌کنند (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۰۹-۱۱۴).

لذت و آلم اخروی

سعادت و شقاوت در نظر ابن سینا، اخروی و متعلق نفس‌اند و بنابر این، لذت و آلم ابدی‌اند. از نظر او، نفس پس از جدایی از تن نیکبخت یا بدبخت است (همان، ۸۶). لذت عقلی از لذت حسی شریف‌تر است؛ زیرا لذت حسی فناپذیر، اما لذت عقلی فناپذیر است. لذتی که در معاد پس از حصول کمال به دست می‌آید لذت عقلی است و لذت این دنیایی نیست. نهایت و غایت لذت، نظر به ذات باری تعالی و ذات ملائکه روحانی است و غایت شقاوت، محروم شدن از این امر است (همان، ۸۸).

ابن سینا قائل به تجرد قوه عقل و مادی بودن قوای حس و خیال است (ابن سینا، ۱۳۶۴، ص ۳۹). قوا با مرگ بدن، حس و خیال نابود می‌شوند و قوه عقل است که می‌ماند. بر این اساس، لذت‌ها و عذاب‌های انسان، لذت و عذاب جسمی نیستند، بلکه لذت و عذابی روحی‌اند. ابن سینا با توضیح سعادت و شقاوت در حیات جاویدان، بالاترین مقام انسانی را نفس عاقله پس از مرگ دانسته و به اعتقاد او جاودانگی به نفوسی تعلق دارد که به مرتبه «عقل بالفعل» رسیده باشند.

لذت روحانی و ابتهاج

به اعتقاد ابن سینا، در هنگام جدایی روح از بدن جسمانی انسان متوجه کمالات شایسته خود

می‌شود. درک این کمالات باعث لذت است و این لذت روحانی و ابتهاج است که خاص مجردات است. بالاترین مرتبه ابتهاج را خداوند دارد، از آن جهت که بالاترین ادراک را داراست. او می‌گوید:

باعظمت‌ترین دارنده بهجت درباره چیزی، خداوند است (موجودی) که اول از همه اوایل و آخر از همه آخرهاست؛ زیرا اوست شدیدترین موجود درک‌کننده و شدیدترین اشیاء از نظر کمال که از طبیعت امکان و عدم که دو منبع اصلی شراند، منزّه و میراست (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳ ص ۳۴۵).

از نظر ابن‌سینا، بهشت یا مسکن ابدی، یک جهان عقلانی است و به‌جای آن که جهانی قابل تصور باشد و یا کمی باشد که از خواص محسوسات است از فساد و تباهی آن خبری نیست.

دیدگاه ابن‌میمون

ابن‌میمون (۱۱۳۵-۱۲۰۴م) طبیب، فیلسوف و عالم تلمود^۱ و یکی از مهم‌ترین شخصیت‌ها در فرهنگ یهود است. او با خلق آثار برجسته در فلسفه دینی تأثیر عمیقی در تجدید حیات و اندیشه یهود داشته است. هرچند پیش از ابن‌میمون بسیاری از عالمان دینی یهود با فلسفه یونانی آشنا بودند، اما ابن‌میمون خلّاقانه به ترکیب مبانی فلسفه و دین پرداخته و تلفیقی از معارف فلسفی و دین یهود را ایجاد کرد؛ به‌طوری‌که توانست نوعی سازگاری میان تورات و فلسفه ایجاد نماید. از مهم‌ترین آثار او تفسیری بر تلمود با نام مشنه تورا^۲ است که بزرگ‌ترین کتاب فقهی است و در آن شرح احکام تلمود آمده و به زبان عبری نوشته شده است. دلالة الحائرین مهم‌ترین کتاب ابن‌میمون است که به زبان عربی نوشته شده و هدف از تدوین آن، تطبیق ظواهر عهد عتیق با قواعد عقلانی و فلسفی است. ابن‌میمون کتابی با نام البعث نیز دارد که به زبان عربی و در پاسخ به کسانی نوشته است که گمان داشتند که او معاد جسمانی را رد کرده است. در ادامه، به بررسی آراء او درباره جاودانگی انسان می‌پردازیم.

۱. تلمود مجموعه‌ای از نوشته‌های کهن در مورد قوانین رسمی و مدنی و سنت یهود است.

تأثیر مسلمانان بر ابن میمون

تقریباً همه مورخان در این که ابن میمون به شدت تحت تأثیر فلاسفه مسلمان قرار داشت، اتفاق نظر دارند و این تأثیرپذیری را به کل یهودیان تسری داده‌اند. ولفسن می‌گوید:

یهود دوره‌ای را بدون این که میراث فکری‌ای داشته باشد، سپری کرد و تنها در تورات و تلمود به بحث، شرح و تفسیر پرداخت. ولی پس از ظهور اسلام، یهودیان به مسلمانان توجه کردند و با انتشار اندیشه اسلامی، از این اندیشه تأثیر پذیرفتند و از اواخر قرن سوم تا پایان قرن ششم (نهم تا دوازدهم میلادی) تألیفات فلسفی یهود به زبان عربی ترجمه شد که نمونه بارز آن در دلالة الحائرین ابن میمون به چشم می‌خورد (ولفسن، ۱۳۶۸، ص ۸۹).

همچنین هنداوای و ادریس هر دو همین نظر را دارند؛ «تأثیر تمدن عربی اسلامی بر فرهنگ یهود در تمام عرصه‌ها و در زبان، شعر، نثر و اساطیرشان مشهود است» (هنداوی، ۱۹۶۳، ص ۱۱۹ و ۱۱۹). «همچنین طبیعیات، متافیزیک و الهیات یهود در قرون وسطی از متکلمان مسلمان و فلاسفه مسلمان از جمله مشائیان و پیروان افلاطون تأثیر پذیرفت» (ادریس، بی تا، ص ۲۲۰).

بقای نفس از نظر ابن میمون

ابن میمون به عنوان یک عالم یهودی به حیات پس از مرگ معتقد بود^۱ و برای اثبات آن دلایلی نیز ذکر کرده است. او در کتاب دلالة الحائرین به بررسی نفس و اوصاف آن پرداخته است. از نظر ابن میمون صورت عقلانی نفس همان نفس ناطقه و عقل است که مختص بشر است و این عقل اکتسابی است که مبرا از ماده و بدن است و از افاضه عقل فعال، عقل اکتسابی شکل می‌گیرد و با این عقل انسان متعالی شده و به جاودانگی می‌رسد. این صورت، خالق را می‌شناسد و به معرفتی بالاتر از ماده دست می‌یابد. آنچه که پس از مرگ باقی می‌ماند، چیزی است که بالفعل

۱. در تورات هیچ سخنی به طور مشخص در باب معاد نیامده است. البته، کلمه «اخرت» به انحاء مختلف طرح شده که برداشت‌های مختلف از آن شده است، اما در تلمود در موارد زیادی به معاد تصریح شده است و به همین دلیل، برخی از فرق یهودی - مانند صدوقیان - به معاد معتقد نیستند، اما فریسیان به معاد معتقدند.

شده و آنچه در زمان تولد به انسان داده می‌شود، «عقل بالقوه» است و باید در طول زندگی بالفعل شود و عقل فعّال واسطه میان انسان و خداست و نقش بسزایی در معرفت یافتن و جاودانگی دارد. این صورت مجرد و اصل حیاتی تمامی بدن است که از جانب خدا عطا شده است و مانند فرشتگان، صورت بدون ماده و مجرد و مستقل از بدن است. این صورت از عناصر اربعه تشکیل نشده و تجزیه‌ناپذیر، فناپذیر و علوی و الهی است که پس از جدایی بدن به نزد خدا برمی‌گردد و جاوید و باقی خواهد بود.

ابن میمون - همچون فارابی - پنج قوه برای روح قائل است که یکی از قوا، قوه عقلانی است که به وسیله آن انسان‌ها مفاهیم را ادراک کرده و کارهای خوب و بد را تشخیص می‌دهند (ابن میمون ۱۸۲، ص: ۴: ۷). همانگونه که «صورت» در کتاب مقدس (پیدایش ۱: ۲۶) را قوه عقلانی می‌داند که همه بخش‌های بدن را کنترل می‌کند (ابن میمون، بی‌تا، ۹۳-۹۲).

او - همانند فارابی - نفس را به قوای نظری و عملی تقسیم کرده است (همان) و به نظر او روح همه جسم‌ها صورتی است که از جانب خدا داده شده است. او بارها به این آیه کتاب مقدس که «انسان به صورت ما و موافق با ما آفریده شد» اشاره می‌کند (پیدایش ۱: ۲۶) و معتقد است که منظور از این صورت، اعضا بدن نیست که به چشم دیده می‌شوند، بلکه به نظر او این صورت، قوه عقلانی است که با صورت خدا یکی دانسته شده که اصل حیاتی تمام بدن است و خداوند عطا کرده است. با همین صورت، انسان معرفت یافته و کامل می‌شود و این صورت مجرد است و مثل فرشتگان صورت بدون ماده است، مادی و جسمانی نیست و با چشم هم دیده نمی‌شود و از طریق همین صورت، معانی و تصورات شناخته شده و ادراک می‌شود (ابن میمون، ۱۹۱۲، ص: ۱: ۴۳). او عقل را صورتی از این روح دانسته که در آیه مذکور (به صورت و به مانند ما) به آن اشاره شده و این صورت را نفس یا روح دانسته، ولی هیچ تمایزی میان نفس و روح قائل نمی‌شود (همان).

از آنجا که صورت این روح از عناصر اربعه و مادی نیست، پس تجزیه‌ناپذیر است. او همچنین براساس تورات و تلمود، این صورت را از «نشامه» ناشی ندانسته و نشامه را وابسته به بدن دانسته که با از بین رفتن بدن آن هم از بین می‌رود و همچنین به نظرش این صورت، معرفتی را در می‌یابد که بالاتر از ماده است و آن خالق را می‌شناسد و برای همیشه وجود خواهد داشت و به این آیه

«خاک به زمین برمی‌گردد و روح به خدا که آن را داده است» (جامعه سلیمان، ۱۳: ۷) استناد می‌کند. بنابر این، او این صورت را فناپذیر و جاوید دانسته و مستقل از بدن و غیرمادی تلقی کرده است، چون از عناصر مادی تشکیل نشده است و آن را علوی و الهی دانسته است که برای همیشه وجود خواهد داشت و به سوی خدا برمی‌گردد.

ابن میمون بیان کرده است که وجود باری تعالی و موجودات ملکوتی مانند فرشتگان صورت بدون ماده هستند که با چشم دیده نمی‌شوند و با چشم دل تشخیص داده می‌شوند (ابن میمون، ۱۹۸۲، ص، ۴: ۴). ولی انسان‌ها ترکیبی از ماده و صورت هستند و صورت نیروی حیاتی بدن است و این دو نمی‌توانند از هم جدا شوند و ماده نمی‌تواند بدون نیروی حیاتی وجود داشته باشد و این نیروی حیاتی به چشم دیده نمی‌شود مگر از طریق تجلی‌اش در بدن.

ابن میمون در میثنا توره، روح را شکل عقلانی بدن می‌داند و می‌گوید: اصل ضروری و حیاتی تمام بدن است که این شکل توسط خدا به جسم داده شده است. شکل خاص از انسان عقل است و این عقل صورت خاص روح انسانی است. این صورت در کتاب مقدس نفس و روح است (همان). او تأکید می‌کند که این صورت روح نابود نمی‌شود، بلکه همچنان باقی می‌ماند.

جایگاه ارواح بر اساس آنچه در تلمود مطرح شده «عرابوت» است. نفوس نیکوکاران و نفوس و ارواحی که خلق خواهند شد در عرابوت است. ابن میمون نفس را پس از مرگ باقی و جاوید نمی‌انگارد و نفس در زمانی که انسان متولد می‌شود، در انسان وجود می‌یابد. آنچه پس از مرگ باقی می‌ماند، چیزی است که به صورت بالفعل شده است، ولی نفس نیست؛ البته، یکی از معانی روح و نفس را عقل، خرد یا نفس ناطقه است که پس از مرگ باقی می‌ماند و از بین نمی‌رود و نفس ناطقه صورت انسان ویژگی و صفت متمایز انسان است. خرد به معنای بخشی از انسان است که پس از مرگ باقی می‌ماند (ابن میمون، بی‌تا، ص ۹۳).

او در معنای روح، به این آیه استدلال می‌کند «روح به سوی خدایی که آن را داده است، برمی‌گردد» (جامعه سلیمان، ۷: ۱۲). ابن میمون با استفاده از آیه کتاب مقدس بر اهمیت فهم عقلانی تأکید می‌کند. در سفر پیدایش چنین بیان شده: «انسان‌ها به صورت خدا آفریده شده‌اند» (پیدایش، ۱، ۲۶-۲۷) که به عقل اشاره می‌کند. توانایی فکر کردن، انسان را به خدا پیوند می‌دهد. عقل فعال، به عنوان واسطه میان خدا و انسان‌ها عمل می‌کند که واهب الصور

است و نقش تعیین‌کننده‌ای در معرفت انسان، نبوت و جاودانگی دارد. او در اثبات عقل فعال از فارابی و ابن سینا پیروی می‌کند. به نظر او، انسان‌ها از استعداد بی‌ظییری به عنوان فهم عقلانی برخوردارند که در هیچ نوع دیگری وجود ندارد و عقل فعال رابط بین انسان و عقول الهی است (Rudvsky, 2010, p. 95).

ایمان‌گرایی ابن میمون در باب رستاخیز

به اعتقاد ابن میمون، رستاخیز تنها از الگوی همهٔ معجزات پیروی می‌کند؛ چون معجزات پذیرفته‌شده هستند، پس رستاخیز هم پذیرفته‌شده است. او تنها شاهد رستاخیز را در کتاب مقدس آیهٔ ۱۲ کتاب دانیال می‌داند که نه تمثیلی تفسیر می‌شود و نه به‌صورت عقلانی قابل اثبات است؛ «آن‌ها که در خاک زمین خفته‌اند، بلند خواهند شد، برخی برای زندگی جاودانی و برخی برای خواری و ذلت ابدی» (دانیال ۱۲: ۲). از نظر ابن میمون این آیه به معنای واقعی‌اش مربوط است که روح به بدن بر می‌گردد و قابل شرح و تفسیر نیست و تنها باید به آن باور و ایمان داشت.

بنابراین، رستاخیز - همچون معجزه - موضوعی خارج از قوانین طبیعت است که به شیوهٔ عقلانی قابل اثبات نیست و از طریق نقل باید به آن باور داشت. رستاخیز همچون معجزات از امور ماوراء الطبیعی و خارج از طبیعت است. معجزات از امور ماوراء الطبیعی‌اند که وقوعش ممکن است و رستاخیز نیز چون معجزات رخ خواهد داد.

به نظر او، خداوند هر وقت بخواهد و هر کسی را بخواهد رستاخیز خواهد کرد (ابن میمون، ۱۹۸۳، ص ۳۷). همچنین رستاخیز را اصل و اساس تورات موسی می‌داند. ادلهٔ دیگری که برای اثبات رستاخیز بیان کرده اعتقاد به خلقت دوبارهٔ جهان است که با اعتقاد به آغاز مجدد جهان، امکان رستاخیز مردگان نیز وجود خواهد داشت (همان، ص ۴۱-۴۲).

در کتاب میثنا توره، اعتقاد به رستاخیز از اصول اساسی تورات است که خدا هر وقت بخواهد محقق خواهد ساخت (Rudvsky, 2010, p. 104). بنابراین، اصل کلام ابن میمون این است که آموزهٔ رستاخیز جسمانی از نظر فلسفی قابل دفاع و اثبات نیست. او آن را به عنوان دیدگاهی که خارج از حوزهٔ عقلانیت است بیان می‌کند و هیچ استدلال عقلانی برای آن عرضه نمی‌کند.

لذت و آلم اخروی

ابن میمون به دلیل ابهام و پیچیدگی جهان آتی و آخرت، به طور مفصل به این مبحث پرداخته و چنین بیان کرده است:

در جهانی آتی چیز جسمانی وجود ندارد و هیچ چیز مادی هم وجود ندارد، تنها ارواح نیکوکار وجود دارند که بدون بدن‌هایشان هستند، مثل فرشتگان نجات و رحمت. نظر به این که در آن جهان هیچ بدنی وجود ندارد، پس نه خوردنی و نه آشامیدنی و نه هیچ چیز دیگری که موجودات انسانی روی زمین نیازمندند، وجود ندارد. در آنجا هیچ ناراحتی و بیماری رخ نمی‌دهد؛ چون لازمه‌اش بدن‌های مادی است که در این جهان است از قبیل نشستن، ایستادن، خوابیدن، مرگ، غم و غصه، شادی و... به طوری که علمای قدیم می‌گفتند: «در زندگی پس از مرگ، هیچ خوردنی، نوشیدنی، آمیزش جنسی وجود ندارد، اما نیکوکاران با تاج‌هایی که بر سرشان است، می‌نشینند و از تالؤلُ شخینا لذت می‌برند» (اشعیا، ۳۵: ۱۰).

ابن میمون در تفسیر این آیه چنین گفته است:

این قطعه آشکارا نشان می‌دهد که هیچ خوردنی و آشامیدنی وجود ندارد و هیچ بدن جسمانی بعد از مرگ وجود ندارد. این عبارت «نیکوکاران می‌نشینند» تمثیل‌گونه است و به این معناست که ارواح نیکوکاران در آنجا بدون کارکردن یا خستگی زندگی می‌کنند. عبارت «تاج‌ها بر سرشان» اشاره دارد به معرفتی که آن‌ها به دست آورده‌اند و به همین خاطر است که آن‌ها به زندگی در جهان آتی نائل می‌شوند و دقیقاً در متن شادی ابدی و بی‌پایان بر روی سرشان خواهد بود. این شادی‌ای که فهمیده می‌شود مثل چیز مادی نیست که بر سر واقعاً قرار بگیرد؛ بنابراین، تاجی که علما در موردش صحبت می‌کنند در معنای واقعی تلقی نمی‌شود، بلکه اشاره به شناخت و معرفت دارد. عبارت «آن‌ها از تالؤلُ شخینا لذت می‌برند» معنایش این است که نیکوکاران به شناخت خدا دست می‌یابند و حقیقت الهی را ادراک می‌کنند، ولی اگر آن‌ها در بدنی کثیف و پست باشند به حقیقت خدا دست نمی‌یابند (ابن میمون، ۱۹۸۲، بخش ۸).

او اعتقاد به جسمانیت جهان آتی را به اعرابی که نادان دانسته، نسبت می‌دهد که به تلذذ از نعمات جسمانی و مادی جهان آتی اعتقاد داشتند و این عقیده را گزاف و پوچ دانسته و در نظرش شخص حکیم و عاقل باید این لذات را واهی بداند که هیچ هدفی و نفعی دربر ندارد (Rudvsky, 2010, p. 102).

لذات جسمانی تنها در این جهان برای ما سودمنداند؛ چون ما بدن و صورت جسمانی داریم و همه این امور (لذات جسمانی) به بدن نیازمند است، در حالی که در جهان آتی چنین نیست. از نظر ابن میمون اشتباه است که بیندازیم جسمانیت در جهان آتی وجود دارد در حالی که این اعضا در آنجا هیچ هدفی ندارند و بیخودند و خدا کار عبث انجام نمی‌دهد و چیزی را پوچ و بیخود نمی‌آفریند. اگر شخصی دهان و شکم و اندام‌های تناسلی داشته باشد، ولی نه بخورد، نه بیاشامد و نه تولیدمثل بکند، پس وجودش کاملاً پوچ و بیخود خواهد بود. به اعتقاد او، شخص نباید به بحث درباره این اصول پردازد. او این موضوعات را رد می‌کند و این‌ها را سخنان بیهوده‌ای می‌داند که در محافل زنان گفته می‌شود (ابن میمون، ۱۹۸۳، ص ۲۶). «در جهانی آتی جسمانیت وجود ندارد و هیچ خوردنی، آشامیدنی و آمیزش جنسی نیست و بدنی در آنجا وجود ندارد» (همان، ص ۳۴).
ابن میمون در میشتا توره، می‌نویسد:

جهان آتی، عاری از شادی‌ها و لذایذ جسمانی است چون این امور مربوط به این جهان است» خوشی‌ها و خوبی‌های زندگی در جهان آتی به نیکوکاران اختصاص داده شده است و این زندگانی جاودانی بدون شر و بدی خواهد بود. چنانچه در تورات نوشته شده است «آن خوبی و خوشی‌ها به تو داده خواهد شد و تو سال‌های طولانی زندگی خواهی کرد» (تثنیه، ۲۲: ۷).

ابن میمون در تفسیر این آیه چنین بیان می‌کند:

عبارت اول «که آن خوشی‌ها با تو خواهد بود» یعنی در جهانی که تماماً خوبی است و عبارت دوم «تو زمانی طولانی زندگی خواهی کرد»، یعنی در جهانی که پایان‌ناپذیر که جهان آتی است. پاداش نیکوکاران این است که آن‌ها به این سعادت دست خواهند یافت و در این وضعیت شادمان باقی می‌مانند؛ مردگان به این زندگی دست

نخواهند یافت و خواهند مرد و تا ابد زنده نخواهند شد و هیچ گاه دوباره زنده نخواهد شد، بلکه به خاطر شرارتش از بین خواهد رفت و مثل حیوان نابود می شود (ابن میمون، ۱۹۸۲، ص ۳-۴: ۴).

از مشخصه‌های دیگر جهان آتی این است که در زندگی آتی هیچ مرگی وجود ندارد؛ چون هیچ بدن مادی وجود ندارد. او بیان می کند ما کاملاً به این باور به این باور اعتقاد داریم و هر شخص عاقلی هم اعتقاد دارد که در جهان آتی ارواح بدون بدن‌ها مثل فرشتگان وجود خواهند داشت. در دوره مسیحایی گفته شد که ارواح با بدن‌هایشان دوباره یکی می شوند، اما در جهان آتی تنها وجودهای روحانی خواهند بود (همان، ص ۳۳).

او به آنچه که علما تلمودی اشاره کرده‌اند استناد کرده: «در زندگی پس از مرگ، هیچ خوردن و آشامیدن و آمیزش جنسی وجود ندارد، اما نیکوکاران با تاج‌هایی بر سرشان می نشینند و از تالو شخینا لذت می برند». ابن میمون این عبارت را به صورت تمثیلی تفسیر می کند. او بیان می کند که از این عبارت می توان دریافت که بدن جسمانی در آن جهان وجود ندارد و تنها ارواح نیکوکاران به معرفت دست می یابند و به همین دلیل به زندگی در جهان آتی نائل می شوند و لذا آن دنیا مادی نیست و تاج را به معرفت تعبیر می کند و لذت از تالو شخینا، معنایش این است که نیکوکاران به شناخت خدا دست یابند و حقیقت الهی را درمی یابند. برای شخص عاقل و حکیم لذت جسمانی را واهی می دانست و تلذذ از نعمات مادی را به اعراب نسبت می دهد. لذت جسمانی نیازمند بدن است در حالی که بدنی در جهان آتی نیست (ابن میمون، ۱۹۸۲، ص ۳۶).

به نظر او، اگر جسمانیت در جهان آتی باشد، اعضای بدن هدفی را ندارند و از طرفی خدا کار عبث انجام نمی دهد، پس جهان آتی، روحانی است (همان، ص ۳-۴).

برای انسان معمولی لذت روحانی قابل درک نیست و ابن میمون می گوید که دقیقاً همان طور که یک نابینا هیچ تصویری از رنگ‌ها نمی تواند داشته باشد، یک انسان کر هم نمی تواند صداها را فهم کند و یک انسان خنثی احساس برقراری ارتباط جنسی ندارد، همین طور بدن‌ها نمی توانند درکی از لذایذ روح داشته باشند؛ زیرا ما در جهان مادی زندگی می کنیم و تنها لذت‌هایی را می توانیم درک کنیم که مربوط به بدن باشد.

بنابراین، ابن میمون، پاداش و مجازات را تمثیلی می داند و پاداش را برخورداری از جهان آتی و

مجازات را محروم شدن از آن دانسته است و این مفاهیم را روحانی می‌داند. افراد بدکار و شریر محروم از جهان آتی‌اند که همچون حیوانات نابود و فانی می‌شوند. ابن سینا نیز لذت‌الم را ابدی دانسته است و سعادت و شقاوت را متعلق به نفس می‌داند. او لذت عقلی را فناپذیر دانسته که در معاد، پس از حصول کمال به دست خواهد آمد. او غایت لذت را نظر به ذات باری تعالی و ملائکه دانسته و ابن میمون نیز غایت لذت را رؤیت شخینا می‌داند که آن را به معرفت تعبیر می‌کند.

جاودانگی غیر فردی

ارسطوییان افراطی به نظریه علم النفس ابن رشد جلب شدند که بر طبق آن عقل بشری قادر است جاودانگی را به وسیله ارتباط عقلانی با عقل فعال به دست آورد. پس جاودانگی وصفی است که از طریق فعالیت عقلانی به دست می‌آید، ولی غیر شخصی است. بسیاری از مفسران یهودی قرون وسطی از جمله ابن تبون^۱ و ناربونی^۲ این را بیان کردند که این نظریه ابن میمون در دلالة الحائرين است؛ هرچند ابن میمون هیچ بحث صریحی از این مبحث ارائه نداده است. مبسوط‌ترین چیزی که می‌توان در دلالة الحائرين پیدا کرد جایی است که او به فلاسفه این نظریه را نسبت می‌دهد. او آشکارا می‌گوید که این نظریه بر جاودانگی اشاره می‌کند (Rudvsky, 2010, p. 104).

ارواح هستند که بعد از مرگ باقی می‌مانند نه آن روحی که در انسان در زمانی که او خلق می‌شود.... چیزی که بعد از مرگ از ماده جدا می‌شود به چیزی حقیقی تبدیل شده است و به فعلیت رسیده است و آن روحی که در زمان خلقت به وجود آمده، نیست (ابن میمون، بی تا، ۱: ۷۰).

بر اساس این دیدگاه، روحی که با آن انسان متولد می‌شود تنها استعداد بالقوه است که در طول حیات آن بالفعل می‌شود وقتی که روح به فعلیت رسید آن (روح) با مرگ بدن باقی می‌ماند، اما روح باقی و جاودان تنها برای کسانی است که به فعلیت رسیده‌اند و متفکران را در برمی‌گیرد (همان) و حیات و سعادت ابدی را مبتنی بر معرفت عقلانی دانسته و صورت‌بندی متفاوت از

1. Ibn Tibbon

2. Narboni

عقیده پیشینیان و آنچه در میشنا تورا آمده بود که منکرین رستاخیز و اپیکوریان از جهان آتی محروم می‌شوند (Sanhedrin, 1961, p. 1-10) و شرط سعادت ابدی و بهره‌مندی از نعمت حیات در جهان آینده را معرفت عقلانی می‌داند (Epstein 1985, p. 295). لازمه رسیدن به معرفت خدا، معرفت عقلانی است و همین معرفت است که سبب پیوند با خدا می‌شود و سعادت حیات در جهان آخرت را فراهم می‌کند (همان، ص ۱۴۰) و هر انسانی نوعی سرمایه عقلانی کسب می‌کند که در میان افراد تفاوت دارد و پس از مرگ به عقل فعال پیوسته و افراد می‌بایست بر اساس توانشان عقل خود را از طریق پرداختن به فلسفه غنی کنند.

بنابر این، ابن میمون جاودانگی فردی ابن سینا را نمی‌پذیرد و قائل به جاودانگی غیر فردی است. ابن میمون همچنان با ابن سینا در امکان پیشرفت مداوم روح در آخرت مخالفت می‌کند و در مقابل، ابن سینا نیل نفوس متوسط به نفوس عالی را ممکن می‌داند، در حالی که ابن میمون به وضعیت ثابت و لایتغیر نفوسی که به جاودانگی نائل شده‌اند قائل است. به نظر او امکان تغییر تنها برای موجودات این دنیا ممکن است و هر مسئله‌ای پس از مرگ اصلاح‌ناپذیر است، اما در بقیه مسائل به‌ظاهر ابن میمون تحت تأثیر روان‌شناسی و متافیزیک ابن سینا بوده است. شولموپاینز می‌گوید بحث ابن میمون درباره پرستش عقلانی در دلالت سوم حاکی از مفهوم نمازگزار روحانی ابن سیناست. به واقع، نفوذ ابن سینا بر ابن میمون در این فصل (دلالت سوم) آشکار است.

نتیجه‌گیری

هر دو فیلسوف در معرض اتهام انکار رستاخیز جسمانی قرار دارند. ابن سینا به‌رغم اقرار به تبعیت از نص‌گرایی‌اش در پذیرش معاد جسمانی، در معرض تیغ نقد غزالی و امثال او قرار گرفت و تکفیر شد. ابن میمون نیز از طرف مخالفانش به انکار رستاخیز جسمانی متهم شد. او در رساله رستاخیز خود را از این اتهام مبرا می‌داند و آن را به دلیل تبعیتش از دین یهود، به‌گونه‌ای تعبدی می‌پذیرد، همان‌طور که در قبول معجزه نیز این‌گونه بوده است.

او رستاخیز را اصل اساسی تورات می‌داند که اعتقاد به آن برای همه یهودیان (اسرائیلیان) واجب است. اتهامی که بر ابن میمون وارد شده، ناشی از این است که در کتب تفسیری‌اش آیات را تفسیر

کرده است، ولی به رستاخیز نپرداخته است و به جای این مبحث به جهان آتی و حیات روحانی در آن جهان توجه داشته است، اما در رساله رستاخیزش، خود را از این اتهامات مبرا دانسته و به دفاع از موضع خود می‌پردازد. او به وجوب اعتقاد به رستاخیز پرداخته و تا آنجا پیش می‌رود که با استناد به تلمود، منکر رستاخیز را از جهان آتی بی‌بهره می‌داند و انکار رستاخیز را انکار معجزه و انکار معجزات را انکار خدا دانسته است.

به نظر ابن میمون جاودانگی مربوط به روح است که این روح مثل فرشتگان و عقول مجرد است. روح که در زمان تولد بالقوه است در طول حیات بالفعل می‌شود و در این صورت است که به جاودانگی می‌رسد. تنها عقل نامیراست و حیات و سعادت ابدی مبتنی بر معرفت عقلانی بوده و همین مستلزم رسیدن به معرفت خدا و سعادت‌مندی در حیات اخروی است.

به اعتقاد ابن میمون، پاداش و مجازات تمثیلی است. پاداش، برخوردار از جهان آتی و مجازات، محروم شدن از آن است. همه مفاهیم آلم و لذت و پاداش و عقاب روحانی‌اند و غایت لذت رؤیت شخیناست. افراد بدکار و شریر، محروم از جهان آتی‌اند که همچون حیوانات نابود و فانی می‌شوند.

ابن سینا معتقد است نفس امر مجرد و از ماده و عوارض آن میراست و پس از فنای بدن به اتکای علل مجرد از ماده خود که از جواهر عقلی است، باقی می‌ماند. به نظر او لذت و الم ابدی و سعادت و شقاوت ابدی و روحانی‌اند. نفس پس از جدایی از تن، نیکبخت یا بدبخت است. لذت عقلی از لذت حسی شریف‌تر است؛ زیرا لذت حسی فناپذیر و لذت عقلی فناپذیر است. لذتی که در معاد پس از حصول کمال به دست می‌آید، لذت عقلی و جاودانه است. غایت لذت نظر به ذات باری تعالی و ذات ملائکه روحانی است و غایت شقاوت، محروم شدن از این امر است.

ابن سینا به جاودانگی فردی قائل است، اما ابن میمون به جاودانگی غیر فردی اعتقاد دارد و در دلالة الحائرین تصریح می‌کند که تنها عقل، جاودانه باقی می‌ماند. ابن میمون با ابن سینا در امکان پیشرفت مداوم روح در آخرت مخالفت می‌کند به وضعیث ثابت و لایتغیر نفوسی که به جاودانگی نائل شده‌اند، قائل است و در مقابل، ابن سینا نیل نفوس متوسط به نفوس عالی را ممکن می‌داند.

فهرست منابع

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۵۰). رساله اضحویه. تصحیح و تعلیقات: حسین خدیو جم. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳). المبدأ و المعاد. به اهتمام عبدالله نورانی. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی
مک گیل با همکاری دانشگاه تهران.

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۴). نجات. با مقدمه محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: دانشگاه تهران.

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵). الاشارات و التنبیها. قم: نشر بلاغه

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴). التعلیقات، تحقیق و مقدمه از عبدالرحمن بدوی. قم: مکتب الاعلام.

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۵). الشفاطبیعیات، مقالة ششم و مقالة نهم. قم: منشورات مکتبة آية الله مرعشی نجفی.

اپستاین، ایزیدور (۱۳۹۳). یهودیت. ترجمه بهزاد سالکی. تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

ادریس، محمد جلاء (بی تا) التأثير الاسلامی فی فکر الدینی اليهودی، مصر. القاهرة: مکتبة مدبولی.

ارشاد ریاحی، علی (۱۳۹۳). حدوث نفس انسانی از دیدگاه فلاسفه اسلامی و سازگاری آن با عالم ذر.
پژوهش‌های فلسفی کلامی. دوره ۱۳. شماره ۵۲. ص ۶۲-۴۳.

دقیقیان، شیرین دخت (۱۳۷۸). نردبانی به آسمان نیایشگاه در تاریخ و فلسفه یهود. تهران: نشر ویدا.

دیوانی، امیر (۱۳۷۶). حیات جاودانه، تهران: معاونت نهاد نمایندگی رهبری،

زریاب، عباس (۱۳۷۴). ابن میمون. دایرة المعارف بزرگ اسلامی. زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی. تهران: بنیاد
دایرة المعارف بزرگ اسلامی.

صابری، ملیحه (۱۳۸۱). بررسی جاودانگی انسان از منظر ملاصدرا. نشریه شناخت، ش ۳۶، ص ۳۳-۵۴. دانشگاه
شهید بهشتی.

قندیل، عبدالرزاق احمد (۱۹۸۴). الاثرالاسلامی فی الفكرالدینی اليهودی، قاهره: دارالتراث.

کتاب مقدس، انتشارات ایلام، چاپ چهارم ۲۰۰۵.

موسی بن میمون. (بی تا). دلالة الحائرین، محقق: حسین آتای. قاهره: مکتبة الثقافة الدینیة.

ولفسن، هری اوسترین (۱۳۶۸). فلسفة علم کلام. ترجمه: احمد آرام. تهران: انتشارات الهدی.

هنداوی، ابراهیم موسی (۱۹۶۳م) الاثر العربی فی الفكر اليهودی، مصر القاهرة، مکتبة الانجلو المصریة.

Epstein, I. (ed.), seder Nazikin, Sanhedrin , *Babylonian Talmud*, trans. H. Freedman, London: Socino Press, 1961.

Idem, seder Zera im, Berachot , *Babylonian Talmud*, trans. Maurice Simon, London: Socino Press, 1961.

Rudvsky, *Maimonides*, UK, Blackwell, 2010.

Lener, R., Maimonides Treatise on Resurrection , *History of Religion*, University of Chicago press, 1983.

Mishneh Torah, Sefer Madda, *Hilchot Yesodey Ha Torah*, (1982) New York, Jerusalemes, Moznaim, 1982.



پروفیسر شگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی