

## ارتباط نفس و بدن از دیدگاه ابن‌میمون و اسپینوزا

<sup>۱</sup> عباس فنی اصل

<sup>۲</sup> یوسف نوظهور

<sup>۳</sup> مرتضی شجاری

### چکیده

در تفکر یهودی آدمی موجودی است مرکب از نفس و بدن. موسی بن میمون معتقد است نفس از دو نوع عقل متمایز با نام‌های «نشامه» (بخش جسمانی نفس) و «نفس یا روخ» (بخش غیرجسمانی نفس) تشکیل یافته است. وی در تبیین رابطه نشامه با بدن، دیدگاه ارسطویی دارد و به اتحاد جوهری آن دو-از نوع اتحاد ماده و صورت- معتقد است و در تبیین رابطه نفس با بدن، دیدگاه سینایی داشته، رابطه میان آن دو را رابطه ابزاری می‌داند که در آن بدن ابزاری است برای رسیدن عقل بالقوه به فعلیت و کسب

❖ تاریخ دریافت: ۹۵/۵/۳۰؛ تاریخ پذیرش: ۹۵/۹/۱۴

<sup>۱</sup>. استادیار دانشگاه محقق اردبیلی، (نویسنده مسئول)، [fanniasl@yahoo.com](mailto:fanniasl@yahoo.com).

<sup>۲</sup>. دانشیار گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی ره (اصلاحیه: در نسخه قبلی، محل خدمت مؤلف دانشگاه تبریز ذکر شده بود که بنابر درخواست مؤلف به این وسیله اصلاح می‌گردد)، [nozehor@tabrizu.ac.ir](mailto:nozehor@tabrizu.ac.ir).

<sup>۳</sup>. استاد گروه فلسفه دانشگاه تبریز، [mortezashajari@gmail.com](mailto:mortezashajari@gmail.com).



شایستگی افاضه عقل اکتسابی از طریق عقل مفارق. اسپینوزا نیز به ترکیب موجودات از روح و جسم معتقد است ولی مباینتی بین آن دو قائل نیست؛ چون از نظر وی روح و جسم به دو جنبه مختلف حقیقت واحد اشاره دارند که باطن آن روح و ظاهر آن جسم است. هر دو فیلسوف یهودی، تمایز جوهری نفس و بدن را رد کرده‌اند؛ ولی در تبیین رابطه آن دو، ابن‌میمون معتقد به تأثیر و تأثر متقابل نفس و بدن است؛ در حالی که اسپینوزا رابطه میان آن دو را همانند ارتباط تصورات با ذهن می‌داند.

**واژگان کلیدی:** نفس، ثنویت‌گرایی، عقل فعال، عقل مفارق، تصورات تام.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

## مقدمه

آدمی موجودی است که علاوه بر بدن مادی و محسوس، دارای لطیفه‌ای است که در ادیان آسمانی «روح» نامیده شده است. فیلسوفان یهودی، از جمله ابن‌میمون و اسپینوزا، همچون فلاسفه مسیحی و مسلمان، به تبیین مسئله بدن و نفس (روح) علاقه نشان داده‌اند. تأثیرپذیری عمیق و وسیع این دو فیلسوف از اندیشمندان مسلمان موجب شباهت‌های زیادی میان نظرات آن‌ها با نظرات مسلمانان شده است؛ به نحوی که برخی از اندیشمندان ابن‌میمون را مسلمان و اسپینوزا را نیز شبیه‌ترین فیلسوف جدید غرب به مسلمانان دانسته‌اند. آشنایی با دیدگاه این دو فیلسوف یهود، ضمن توسعه تبادلی فکری میان ملل مختلف، گامی در شناخت اندیشه‌های مسلمانان و میزان تأثیر آن‌ها بر تفکرات سایر ملل است.

معتقدان به تمایز نفس و بدن را «ثنوی‌گرا» می‌نامند که هر دو فیلسوف یهودی مورد بحث از آن جمله‌اند. ثنویت‌گرایی در مقابل «وحدت‌گرایی» است. وحدت‌گرایان معتقد به یک حقیقت در وجود آدمی هستند که عده‌ای از ایشان حقیقت آدمی را بُعد مادی وی دانسته، روح را نیز امری مادی می‌دانند<sup>۱</sup> و عده‌ای دیگر حقیقت آدمی را بُعد غیرمادی (روح) او دانسته، بدن را مانند قفسی برای روح می‌دانند.<sup>۲</sup> ثنوی‌گرایان که آدمی را مرکب از دو امر اصیل نفس و بدن می‌دانند، در تبیین رابطه میان آن دو با مشکلاتی مواجه بوده‌اند.

ابن‌میمون و اسپینوزا، ضمن باور به ثنویت آدمی از نفس و بدن، در ارائه طریق برای حل مشکل رابطه این دو امر اصیل با یکدیگر اختلاف داشته‌اند. به باور ابن‌میمون، بخش

<sup>۱</sup> در عالم اسلام عده‌ای از صوفیان اشعری‌مذهب و اخباریون و در غرب ماتریالیست‌ها معتقد به این دیدگاه هستند.

<sup>۲</sup> افلاطون و بسیاری از حکمای باطنی قبل و بعد از او، بدن را زندان واقعی نفس می‌پنداشتند و آن را شیء زمختی از گل رس می‌دانستند که نفس همچون پرنده‌ای که از قفس می‌پرد یا چون ماری که پوستش را می‌افکند، روزی شادمانه از قید آن رها می‌شود تا زندگی خویش را مستقل از بدن و فارغ از قیدوبندهای آن سپری کند (تیلور،

جسمانی نفس با بدن ذاتاً و فعلاً مرتبط است و آن دو تأثیر متقابل در یکدیگر دارند؛ اما اسپینوزا با ارائه تئوری «توازی روانی - فیزیکی»، مشکل رابطه نفس و بدن را حل کرده است و اعتقاد دارد همان طور که بدن نمی تواند ذهن را به تفکر وادارد، ذهن نیز نمی تواند بدن را به حرکت و سکون وادارد. این دو فیلسوف در تبیین بحث نفس و بدن و نحوه ارتباط آن دو، نه تنها تحت تأثیر نگرش های فلسفی خود و فلاسفه پیش از خود بوده اند، بلکه از تأثیر گرایش های دینی نیز بی بهره نبوده اند. ارتباط وثیق مباحث مذکور با تعالیم دینی، از جمله اعتقاد به جهان آخرت و جاودانگی نفس، موجب شده است این دو اندیشمند یهودی نظرات خود را به نحوی بیان دارند که تعارضی با باورهای دینی خودشان و اعتقادات جامعه نداشته باشد.

مسئله اصلی این پژوهش بررسی تبیین رابطه نفس و بدن از دیدگاه دو فیلسوف بزرگ یهودی است. ابن میمون و اسپینوزا، گرچه هر دو نفس و بدن را متمایز از یکدیگر می دانند، اما ابن میمون با ثنوتی مواجه است که در آن نفس و بدن مرتبط با همدیگر می باشند؛ در حالی که اسپینوزا به سبب مشکل باقی مانده از دکارت، با ثنوتی مواجه است که در آن نفس و بدن دو جوهر متمایز از همدیگر تلقی شده اند و تبیین رابطه این دو جوهر متمایز، پیروان دکارت را با مشکل جدی مواجه کرده است.

ابن میمون در تبیین رابطه «بدن» با «بخش جسمانی نفس» دیدگاه ارسطویی دارد و در تبیین این رابطه با «بخش غیر جسمانی نفس» (قوة عقل)، پیرو ابن سینا است. از نظر وی بخش جسمانی نفس با بدن ذاتاً و فعلاً مرتبط است و آن دو تأثیر و تأثر متقابل دارند؛ در حالی که بخش عقلانی نفس، پس از فعلیت یافتن و بدل شدن به عقل اکتسابی به واسطه عقل فعال، بی نیاز از بدن شده، پس از فنای بدن، باقی می ماند و جاودان می شود.

## ۱. حقیقت آدمی (نفس و بدن)

تاریخ فلسفه همواره شاهد دو گونه تفسیر و تبیین واقعیت آدمی است: یا در قالب یگانه‌گرایی (وحدت‌گرایی) و باور به وجود جوهر یگانه؛ یا در قالب دوگانه‌گرایی (ثنویت)؛ یعنی باور به وجود دو جوهر اصلی متضاد: ماده و روح؛ عین و ذهن.

### ۱.۱. وحدت‌گرایی و تبیین‌های مختلف از آن

وحدت‌گرایی (Monism) دیدگاهی است که براساس آن، از دو امرِ نفس و بدن، تنها وجود یکی از اصالت برخوردار است و وجود دیگری انکار شده، یا در پرتو امر اصیل تبیین می‌شود. از مهم‌ترین معتقدان به این نظریه ارسطو است که از دیدگاه وی هیولی و صورت اتحاد جوهری باهم داشته، از وجودی واحد برخوردارند (مصطفی ابراهیم، ۲۰۰۱، ص. ۱۱۰). این نماینده اصلی دیدگاه یگانه‌گرایی نظر جدیدی درخصوص نفس عرضه کرد که مبتنی بر تمایز میان قوه و فعل است. وی با استنتاج دو مفهوم «ماده» و «صورت»، صورت را فعلیت شیء دانست که با ماده تلازم دارد (ارسطو، ۱۳۶۳، ص. ۱۲). در این دیدگاه ماده بدون صورت، قوه محض است و فعلیت خود را در تلازم با صورت به دست می‌آورد (ارسطو، ۱۳۶۶، ص. ۲۲۷). وی اتحاد آن دو را اتحاد جوهری می‌داند که منطقاً غیرقابل تفکیک از همدیگر هستند و تحقق یکی بدون دیگری ممکن نیست.

معتقدان به نظریه «وحدت‌گرایی» نیز خود به دو گروه تقسیم شده‌اند که عبارت‌اند از: الف - یگانه‌گرایی ماتریالیستی (Materialism)؛ در این دیدگاه وجود بدن مادی پذیرفته شده، نفس غیرمادی انکار می‌شود؛ به این معنی که ماده به تنهایی دارای واقعیت است و عنصر اساسی وجود آدمی را تشکیل می‌دهد. غیر از ماده عدم و پوچ است و حقیقتی بر آن مترتب نیست. لنین می‌گوید: «ممکن نیست چیزی بیرون از ماده، بیرون از این عالم خارجی طبیعی - که همگان با آن آشنا هستیم - موجود شود».

وجه اشتراک دیدگاه‌های متعدد مطرح شده درخصوص ماده‌گرایی این است که همه آن‌ها به این اذعان دارند که جز ماده هیچ چیز دیگری وجود ندارد.

ب- یگانه‌گرایی ایدئالیستی (Idealism)؛ دیدگاهی است که وجود نفس را پذیرفته است و وجود بدن را در پرتو آن معنادار می‌داند. در این دیدگاه برخلاف دیدگاه پیشین، از میان دو امر ماده و نفس، فقط وجود نفس پذیرفته شده، هرگونه ماده و امر مادی رد می‌شود. «فیخته»، «بارکلی»، «هگل» و «وایتهد» از جمله اندیشمندان قرون متأخر معتقد به یگانه‌گرایی ایدئالیستی هستند (نیکالایویچ، ۱۳۵۹، ص. ۶ و ۵).

### ۲.۱. ثنویت‌گرایی و تاریخچه مختصر

در دیدگاه ثنوی‌گرایی (dualism) دو بعد وجودی انسان، نفس و بدن، هر دو امری واقعی و اصیل به حساب آمده است و مشخصه اصلی این نظریات عبارت است از این که ماده و ذهن نه تنها در معنا، بلکه در منشأ و خاستگاه نیز متفاوت با همدیگرند (Robinson, ۲۰۱۱, On line Stanford Encyclopedia).

دو دیدگاه یگانه‌گرایی و ثنوی‌گرایی، همواره در طول تاریخ در میان اندیشمندان مطرح بوده است؛ به نحوی که گاهی جنبه وحدت‌گرایی برجسته و مسلط شده است؛ چنانکه در نظام النائیان مشاهده می‌شود؛ و گاهی نظریه کثرت‌گرایی پررنگ‌تر شده و بر دیدگاه‌های عصر خود غلبه یافته است؛ چنانکه در فلسفه اتمی لوکیوس (بنیان‌گذار نحله اتمی اهل میلوس) و دموکریتوس (۴۶۰-۳۷۰ ق. م) به چشم می‌خورد. این تغییر نگرش همواره مطرح بوده است. لذا فلاسفه نخستین یونانی ماتریالیست و مونیست بودند؛ ولی بعدها فیثاغورس و هوادارانش راه دوم را پیش گرفتند و فلسفه خود را بر بنیاد جدایی کامل عین از ذهن یا جسم از روح بنا کردند و دوباره هراکلیت در نوشته‌هایش به جدل با فیثاغوریان پرداخت و مکتب «یگانه‌گرایی» را در برابر «دوگانه‌گرایی» قرار داد و بر یگانگی کل طبیعت تأکید کرد (سپهر، ۱۳۹۲، ص. ۱۵۸).

سابقه دیدگاه‌های ساده و مجمل درخصوص تمایز نفس و بدن، به قرن سیزده پیش از میلاد برمی‌گردد که معتقدان به آیین اُرفه‌ای، ضمن اعتقاد به نفس، آن را از عالم قدسی و علوی می‌دانستند و بدن را گوری برای نفس به شمار می‌آوردند (راسل، ۱۳۸۸، ص.

۴۸). سپس فیثاغوریان<sup>۱</sup> با بحث دربارهٔ عدد، از یک طرف به واقعیت می‌رسیدند و از طرف دیگر به عالم ماورای حس وارد می‌شدند و از آنجایی که تحت تأثیر آیین ارفه‌ای بودند، نفس را نامیرا می‌دانستند (خراسانی، ۱۳۷۰، ص. ۱۸۵).

آناکساگوراس و یا افلاطون بحث‌های جدی و مفصل در خصوص تمایز نفس و بدن مطرح می‌کنند. برخی معتقدند آناکساگوراس (۵۰۰ - ۴۲۸ ق.م)، فیلسوف یونانی، اولین کسی است که با اعتقاد به ثنویت، بحث نوس (Nous) یا عقل را، به‌عنوان اصل حاکم بر همه چیز، مطرح می‌کند و به این وسیله عقل را از ماده متمایز می‌گرداند (کلباسی، ۱۳۷۸، ص. ۱۷). برخی دیگر از اندیشمندان افلاطون را آغازکنندهٔ بحث فلسفی ثنویت روح و ماده دانسته‌اند (چایدستر، ۱۳۸۰، ص. ۳۰۸) و وی را اولین کسی می‌دانند که به‌صورت روشن و دقیق بین نفس و بدن تمایز قائل شد است. چون افلاطون ادعا کرده است نفس جوهری است که قبل از پیدایش بدن وجود داشته است و پس از تشکیل جسم، از مرتبهٔ خود نزول یافته و در بدن قرار گرفته است (افلاطون، ۱۳۸۰، ج. ۲، ص. ۵۲۹).

## ۲. ابن‌میمون و اسپینوزا، دو فیلسوف ثنوی‌گرا

ابن‌میمون و اسپینوزا هر دو معتقدند که تمامی موجودات عالم مادی، خصوصاً انسان، متشکل از ماده و صورت بوده، این دو بعد وجودی، در عین تمایز از همدیگر، باهم متحد هستند و امکان تصور جدایی آن دو در عالم خارج وجود ندارد. اسپینوزا در تبیین بحث ثنویت، با مشکل موروثی تمایز جوهری ماده و صورت مواجه است. وی تلاش می‌کند تمایز را به‌نحوی تبیین کند که ضمن پایبندی به ثنویت، با مشکل رابطهٔ نفس و بدن مواجه نشود.

۱- اعضای انجمن دینی که فیثاغورس در نیمهٔ دوم قرن ششم ق.م. بنیاد نهاده بود (کاپلستون، ۱۳۷۵، ص. ۴۰).

## ۱.۲. نگرش دینی و فلسفی ابن میمون به بحث ثنویت

فیلسوف ثنوی گرا، موسی بن میمون، علاوه بر وجود بدن مادی، به وجود نفس مجرد نیز معتقد است که این دو بعد از دیدگاه وی متمایز از یکدیگر هستند و تمایزشان از نوع تمایز منطقی است و نه فیزیکی (Roth, ۱۹۶۳, p. ۱۲۹)، وی ضمن تأثیرپذیری از اندیشمندان پیش از خود، خصوصاً ارسطو و ابن سینا، نه تنها انسان بلکه تمامی مخلوقات عالم مادی- اعم از حیوانات، نباتات، مواد معدنی، افلاک و ستاره‌ها- را مرکب از ماده و صورت می‌داند و معتقد است تنها فرشتگان، به سبب غیر جسمانی بودن، یک بعدی بوده، فقط بهره‌مند از صورت هستند.

فیلسوف یهودی، با تبعیت از نقطه شروع ارسطو در بحث ماده و صورت، در میسنا توراه می‌گوید: «هر ماده و هر موجود فردی، از دو جزء ماده و صورت تشکیل یافته» (Nadler, ۲۰۰۱, p. ۶۹) «و انسان نیز به عنوان یکی از موجودات مادی، از دو جزء نفس مدرکه و جسم تشکیل یافته است» (ابن میمون، ۱۹۷۲، ص. ۱۲۳).

ابن میمون به عنوان فیلسوفی معتقد و پایبند به دین یهود، بخش اعظم تلاش خود را بر تبیین تعالیم این دین بر اساس برداشت‌های فلسفی اش متمرکز کرده است و در این زمینه به مباحث مهم، از جمله بحث ثنویت، از دو افق دین و فلسفه نگریسته است. در نگرش فلسفی، از تمایز دو بعد وجودی انسان با عنوان «ماده و صورت»، و در نگرش دینی، با عنوان «نفس و بدن» بحث کرده است (Nadler, ۲۰۰۱, p. ۷۰). این دو نحوه نگرش، علی‌رغم تفاوت در اصطلاح، از لحاظ معنا و مقصود، مشترک هستند و هماهنگ باهم در تأیید یکدیگر پیش رفته‌اند که به مواردی اشاره می‌شود:

الف- ابن میمون در نگرش دینی خود، از بُعد جسمانی انسان با عنوان «بدن» یاد کرده است و در نگرش فلسفی، با عنوان «ماده»، که این دو اصطلاح در عین تفاوت ظاهری، به یک معنا به کار برده شده است. هر دو اصطلاح به بُعد متشکل از عناصر مادی اشاره دارد که متغیر است و پس از مرگ متلاشی شده، به عناصر متعددی که از آن‌ها ترکیب یافته است تجزیه می‌شود.



ب- در خصوص بعد غیر جسمانی انسان نیز ابن‌میمون دو اصطلاح متفاوت به کار برده است که در نگرش دینی با عنوان «نفس» یا «نفیش» و در نگرش فلسفی با عنوان «صورت» از آن یاد می‌کند. مقصود وی در هر دو اصطلاح، اشاره به جزء غیر مادی است که در عین تمایز از بدن، با آن آمیخته شده است تا شخص حاصل آید. وی در نوشته مذهبی خود، میثنا توره، در اشاره به این دو اصطلاح متفاوت، بیان می‌کند: «نفس هر جسم عبارت است از صورتی که خدا داده» (Nadler, ۲۰۰۱, p. ۷۰) و آمیخته با بدن است. با متلاشی شدن ماده، صورت نیز همانند موضوعش متلاشی شده، فنا می‌گردد.

ج- هم در نگرش دینی و هم در نگرش فلسفی، ابن‌میمون دو بُعد وجودی را متمایز از همدیگر دانسته است و تمایز آن دو را نیز تمایز منطقی در نظر گرفته و نه فیزیکی. توضیح این که «نفس و بدن» و یا همان «ماده و صورت»، در عین حالی که بر اساس نگرش ثنوی، متمایز از همدیگر در نظر گرفته شده‌اند، این تمایز همراه با اتحاد است و امکان تصور جدایی این دو بُعد در عالم خارج وجود ندارد؛ چون جدایی هر کدام به ناپودی دیگری منجر می‌شود و دلیل عدم جدایی این دو بُعد متمایز این است که تمایز مورد نظر در اینجا تمایز منطقی است و نه فیزیکی (Roth, ۱۹۶۳, p. ۱۲۹) و این تمایز به سبب منطقی بودن، همیشه در سرنوشت آن دو ماندگار است و تا زمان مرگ امکان جدایی فیزیکی وجود نخواهد داشت (Cohen, ۱۹۲۷, p. ۲۲). به همین دلیل «شما هرگز نمی‌توانید ماده را بدون صورت ببینید و هر بدنی که مشاهده می‌شود، ترکیبی است از ماده و صورت» (Maimonides, ۲۰۰۷, ۴: ۷).

## ۲.۲. نگرش فلسفی اسپینوزا به بحث ثنویت

تلاش اسپینوزا در تبیین بحث ثنویت، یافتن پاسخ برای مشکلی است که دکارت ایجاد کرد. دکارت معتقد بود که نفس و بدن انسان دو جوهر متمایز و مستقل از همدیگر است و واقعیت وجود انسان را نفس یا فکر تشکیل می‌دهد. وی با ارائه این نگرش، در تبیین رابطه میان نفس و بدن ناکام ماند (Nadler, ۲۰۰۲, p. ۲۳۲)؛ چون وقتی اندیشه و «امتداد» دو جوهر متفاوت در نظر گرفته می‌شوند، توضیح دادن چگونگی

یگانه شدن آن‌ها در انسان ناممکن می‌شود و این شکست مشکلاتی را برای اندیشمندان بعدی به ارث گذاشت.

پیروان دکارت در تقلاي حل این مشکل، دیدگاه‌های متعددی ارائه دادند. برخی، از جمله مالبرانش، ضمن تمرکز بر روح، آن را تنها واقعیت وجودی دانسته، با روی گردانی از بدن، تفکر درباره آن را تصویری بیش ندانستند (نظریه ایدئالیستی). برخی نیز همچون هابز، موضع مخالف موضع قبلی اتخاذ کرده، با انکار روح، تمام هم خود را در نظریه ماده‌انگاران متمرکز کردند (نظریه ماتریالیستی) (Frost, ۱۹۸۹, p. ۱۳۰).

اسپینوزا علی‌رغم تأثیرپذیری از دکارت، نه تنها نحوه تبیین وی از بحث ثنویت را قبول نکرد، بلکه راه‌حلی را که پیروان وی ارائه کرده بودند نیز صحیح ندانست و در نقد آن‌ها بیان داشت: اشکال راه‌حل ایدئالیستی نادیده گرفتن بدن است و اشکال راه‌حل ماتریالیستی هم نادیده گرفتن روح؛ لذا هر دو راه‌حل اشکال دارد. وی تلاش کرد مسئله را به نحوی حل کند که ضمن حفظ هر دو بُعد وجودی، معضلات و مشکلات موروثی دیدگاه دکارتی را هم پاسخ دهد.

### ۱،۲،۲. اعتقاد به جوهر واحد و ثنویت‌گرایی اسپینوزا

طبق فلسفه اسپینوزا، جوهر یکی بیش نیست و میان جسم و روح جدایی و مباینتی وجود ندارد؛ چون دو جنبه مختلف چیز واحدی هستند که باطن آن روح و ظاهر آن جسم است (Nadler, ۲۰۰۲, p. ۲۳۲). وی این دیدگاه را در مورد همه جهان و موجودات آن ساری و جاری دانست که به درجات و مراتب مختلف زوج ترکیبی از روح و جسم هستند (بریه، ۱۳۸۵، ص. ۲۱۱) و انسان نیز ترکیبی است از حالتی خاص از «امتداد» که ما بدن می‌نامیم و همچنین حالتی خاص از «فکر» که تصور بدن است و ما نفس می‌نامیم (Turner, ۲۰۰۷, p. ۴۱۹). بنابراین از دیدگاه اسپینوزا «انسان مرکب است از نفس و بدن» (اسپینوزا، ۱۳۸۸، ص. ۹۷)؛ «ولی جوهر نیست؛ چون جوهریت مستلزم ضرورت وجودش است، درحالی که وجود انسان ضروری نیست. ذات انسان متقوم از بعضی از احوال صفات خداست» (اسپینوزا، ۱۳۸۸، ص. ۸۴). وی در عین اعتقاد

به وجود یک جوهر واقعی، معتقد به دوآلیسم یا دیدگاه ثنوی گرابی نیز هست که برطبق آن تمامی اشیای عالم را متشکل از نفس و بدن می‌داند؛ به نحوی که هر دو امر، حقیقی است و واقعیت هیچ کدام قابل انکار نیست. وی تن را واقعیت معنی‌دار دانسته، بیان می‌دارد: «تن آدمی بدانسان که درکش می‌کنیم، وجود دارد.» نه روحی بی‌تن و نه تنی بی‌روح ممکن است؛ بلکه پایه وجود آدمی در وحدت آن دو می‌باشد که بر وحدت وجود خدا استوار است (یاسپرس، ۱۳۸۷، ص. ۶۷).

### ۲،۲،۲. رد دوگانگی واقعی نفس و بدن

اسپینوزا در حل مشکل باقی‌مانده از دکارت در خصوص ثنویت، تلاش زیادی به کار بست و در آثار خود به رد تمایز حقیقی میان دو امر ماده و صورت پرداخت. این بحث نقطه آغازین مهم‌ترین اثر اسپینوزا، کتاب/اخلاق، قرار گرفت. هالینگ ویل می‌نویسد: نقطه آغاز بحث اسپینوزا در کتاب/اخلاق مسئله حل‌نشده دوگانگی ماده و روح است (خراسانی، ۱۳۷۰، ص. ۱۴۷). اسپینوزا حتی علت طرح بحث فیزیک در کتاب/اخلاق را هم زمینه‌سازی برای تبیین رابطه نفس و بدن می‌داند (اسپینوزا، ۱۳۸۸، ص. ۷۰). اهتمام وی به حل این مشکل به حدی اساسی و مهم است که ولفسن، بحث اسپینوزا در رابطه با جدایی‌ناپذیری نفس از بدن را یکی از چهار بحث اساسی وی به شمار آورده است که امهات فلسفه او را تشکیل می‌دهند (ولفسون، ۱۳۶۸: ۸۳).

اسپینوزا سعی می‌کند با تبیین دیدگاه خود، بحث مشکل‌آفرین دوگانه‌انگاری دکارتی را، که اندیشه و امتداد را دو جوهر می‌دانست، به‌طور کلی کنار بگذارد. از دیدگاه اسپینوزا خدا، هم بُعد است و هم فکر که باهم اتصال دارند و تفکیک در آنها راه نمی‌یابد (ولفسون، ۱۳۶۸، ص. ۷۸). اندیشه و امتداد نیز دو تجلیان یک جوهر یا جلوه‌های هستی اصلی‌اند که این جوهر یا هستی، خداست. خدا همه چیز است و نامتناهی و جلوه‌های هستی او بی‌نهایت است که ما از این جلوه‌ها تنها اندیشه و امتداد را می‌شناسیم (هالینگ ویل، ۱۳۷۰، ص. ۱۴۷). لذا وی ذهن و ماده را دو صفت برای یک جوهر، یعنی خداوند، می‌دانست؛ درعین حال این دو صفت را بالکل مستقل از یکدیگر

در نظر می‌گرفت که هیچ‌یک از آن‌ها بر دیگری اثر نمی‌گذارد (Frost, p.۱۸۶).  
(۱۹۸۹) و انسان را نیز چیزی جز حالتی از خداوند نمی‌دید.

### ۳،۲،۲. وحدت نفس و بدن در عین تمایز از دیدگاه اسپینوزا

اسپینوزا با عنایت به هدف متعالی خود - انحلال هر گونه کثرت و ثنویت در وحدتی جامع، به نحوی که هیچ موجودی خارج از آن قرار نگیرد - تلاش کرد تا ضمن نفی هر گونه کثرتی که مشکلات اساسی در فلسفه دکارت ایجاد کرده بود، به اثبات وحدت نفس و بدن پردازد؛ به نحوی که همه ثنویت‌ها در یک وحدت اساسی و بنیادین مستحیل می‌شوند. وی با معرفی وجود یک جوهر و رد هر گونه جوهر متمایز دیگر (اسپینوزا، ۱۳۸۸، ص. ۲۸)، همه موجودات دیگر را از حالات صفات آن جوهر یگانه دانست (اسپینوزا، ۱۳۸۸، ص. ۵۰). برای اساس اسپینوزا در اثبات اتحاد نفس و بدن، در عین استقلال آن دو، معتقد شد نفس و بدن را می‌توان بدون یکدیگر درک کرد؛ لذا مستقل از همدیگر هستند. از سوی دیگر چون آن دو، جوهرهای متمایز از همدیگر نیستند، غیرقابل تفکیک از هم بوده، متحد با هم هستند و این اتحاد به این نحو است که نفس و بدن از لحاظ وجودی امری یگانه هستند. بنابراین نفس و بدن حالت جوهرند که در صفات متفاوت ظاهر شده‌اند و تنها از نظر مفهومی دو چیزند که باهم مغایرت دارند.

بنابراین اسپینوزا ثنویت و دوگانگی نفس و بدن را قبول نداشته است (اکوان، ۱۳۸۸، ص. ۳۷) «و اعتقاد ندارد که هم جوهر جسمانی و هم جوهر نفسانی وجود دارند؛ بلکه نظر او بر این است که به یک معنا نفس و بدن هر دو به‌طور یکسان، واقعی و کاملاً متمایزند» (پارکینسون، ۱۳۸۱، ص. ۸۲). وی در بخش دوم کتاب اخلاق طی قضیه ۲۱، در اثبات وحدت نفس با جسم بیان می‌دارد: «ما نشان دادیم که نفس با جسم متحد است؛ زیرا همان جسم است که موضوع نفس است (قضایای ۱۲ و ۱۳ بخش دوم). به همین دلیل باید تصور نفس نیز با موضوعش، یعنی خود نفس، متحد باشد؛ به همان صورتی که نفس با جسم متحد است. مطلوب ثابت شد» (اسپینوزا، ۱۳۸۸، ص. ۱۰۳).

## ۴،۲،۲. نحوه تمایز نفس و بدن در عین اتحاد

اسپینوزا در عین باور به اتحاد نفس و بدن، آن دو را به واسطه عواملی -در عالم تصور و نه در عالم خارج- متمایز از همدیگر می‌داند. از دیدگاه وی این تمایز به این معنا نیست که هر کدام از روح و تن ماهیت جداگانه دارند و دو ذات متمایز به حساب می‌آیند؛ بلکه یک ذات است از دو نظرگاه و یکی بی دیگری نیست و این در مورد همه چیز صادق است. همه اجسام روحانی اند و همه روح‌ها جسمانی اند (یاسپرس، ۱۳۸۷، ص. ۶۵). بنابراین «این نظام نامتناهی نظامی واحد است. دو نظام مختلف، یعنی نظام نفوس و نظام ابدان، وجود ندارد؛ ولی از دو وجه می‌توان به این نظام واحد نظر کرد: می‌توان آن را تحت صفت فکر یا تحت صفت امتداد تصور کرد. متناظر با هر حالتی تحت صفت امتداد، حالتی تحت صفت فکر وجود دارد و این حالت دوم را اسپینوزا "تصور" می‌نامد» (کاپلستون، ۱۳۹۰، ص. ۲۸۱).

عواملی چند از دیدگاه اسپینوزا منجر به تمایز نفس و بدن می‌شود؛ از جمله تقدم و تأخر، که تقدم یک بُعد و تأخر بُعد دیگر عامل تمایز آن دو از همدیگر می‌گردد. وی علی‌رغم اذعان به این تأثیر، در تعیین مصداق تقدم و تأخر نظر متفاوتی ارائه کرده است؛ از جمله این که در بخش دوم اخلاق، به‌طور ناخودآگاه بدن را مقدم دانسته است، ولی در بخش پنجم، تقدم را به نفس می‌دهد (Fullerton, ۱۸۹۹, p. ۱۰۹).

عامل دیگر تمایز نفس و بدن، به نحوه توصیف مربوط است که به موجب آن این دو بُعد وجودی، به لحاظ مفهومی، از همدیگر متمایز می‌شوند. در این دیدگاه اسپینوزا یگانگی وجودی را با دوگانگی مفهومی به هم می‌آمیزد. نفس و بدن یک چیز واحدند؛ ولی توصیف این چیز واحد به عنوان نفس و توصیف آن به عنوان بدن، به معنی جای دادن آن در دو نظام جداگانه و غیرقابل قیاس با یکدیگر است (اسکروتن، ۱۳۸۹، ص. ۷۶). در واقع دو دنیای مستقل ولی موازی هم وجود دارد. در مورد اول، بدن‌های محدود فردی است و در دیگری، تصورات محدود فردی که این دو عالم، تمامی موجودات را دربرمی‌گیرد (Fullerton, ۱۸۹۹, p. ۲۴).

در تطبیق دیدگاه ابن میمون و اسپینوزا در خصوص نفس و بدن، می توان گفت هر دو فیلسوف معتقد به ترکیب انسان و تمامی موجودات عالم از دو بعد متمایز ماده و صورت هستند؛ به نحوی که هر دو امر حقیقی بوده، واقعیت هیچ کدام قابل انکار نیست. هر دو فیلسوف، تمایز فیزیکی ماده و صورت را رد کرده اند و آن دو را متحد با همدیگر می دانند و وجود هر گونه ماده بدون صورت در عالم خارج را رد کرده اند و پایه وجود آدمی را در وحدت آن دو می دانند. این دو فیلسوف ثنوی گرا، اتحاد دو بعد وجودی انسان را قبول و تمایز فیزیکی آن دو را رد کرده اند؛ با این تفاوت که ابن میمون تمایز را منطقی دانسته و اسپینوزا تمایز آن دو را از لحاظ تقدم و تأخر و نحوه نگرش و توصیف دانسته است.

### ۳. ثنوی گرایی و مشکل رابطه نفس و بدن

دیدگاه ثنوی گرایانه با مشکل سخت و پیچیده تبیین رابطه نفس و بدن مواجه شده است و معتقدان را در حل این مسئله به تکلف واداشته و به بروز اختلاف نظر فراوان و پیدایش مکاتب متعدد منجر شده است (سیاسی، ۱۳۳۲، ص. ۱۶). این بحث در گذشته با عنوان «مسئله نفس-بدن» (Soul-body problem) و اخیراً در میان غربیان با عنوان «مسئله ذهن-بدن» (mind-body problem) مورد بررسی قرار گرفته است.

#### ۱.۳. ابن میمون و رابطه نفس و بدن

ابن میمون در *میشنا تورا*ه نفس هر جسم را عبارت از صورتی می داند که خدا داده است (Nadler, ۲۰۰۱, p. ۷۰). وی معتقد است در نفس دو نوع عقل متمایز، با نام های «نشامه» و «نفس یا روح» (Maimonides, ۲۰۰۷, ۴: ۸-۹) وجود دارد. او در تبیین رابطه نشامه با بدن متأثر از ارسطو بوده و در تبیین رابطه نفس با بدن از ابن سینا اثر پذیرفته است.

از دیدگاه ابن میمون، «عقل اول» یا «نشامه» امری مادی در حواس موجود زنده و وابسته و تحت نفوذ بدن است و به عنوان صورت انسانی، جزئی غیرمادی بوده، در عین تمایز از بدن، آمیخته با آن است تا شخص حاصل آید. در این دیدگاه، نفس صورت

بدن است که با هم متحدند و در عین اتحاد، تمایز منطقی - و نه فیزیکی - دارند. وی همانند ارسطو، این اتحاد را اتحاد کامل، و تعلق آن دو را تعلق از نوع ماده و صورت می‌داند. دیدگاه ابن‌میمون در این خصوص با دیدگاه ابن‌سینا تفاوتی دارد و آن اینکه ابن‌سینا تمایز نفس و بدن را جوهری و آن دو را کاملاً بی‌نیاز از همدیگر می‌داند؛ درحالی‌که ابن‌میمون این تمایز را جوهری ندانسته، نفس و بدن را نیازمند همدیگر می‌داند. به نظر او با فنای بدن، نفس او نیز فانی شده، از بین می‌رود. بنابراین، این صورت فقط به همراه بدن موجود می‌شود و چون ذاتاً و فعلاً مرتبط با آن است، با تجزیه و فنای بدن، فعالیت آن نیز متوقف می‌شود (Nadler, ۲۰۰۱, p. ۷۱).

عقل دوم یا نفس - همان قوه عقل (ناطقه) - امری غیرمادی و منطقی و تنها یک استعداد است که در ابتدای تولد از جانب خدا به انسان و حیوان بخشیده شده است. این استعداد، نیاز به عنایت و رسیدگی دارد تا به فعلیت برسد. در نتیجه تلاش، این قوه نفس به فعلیت می‌رسد و از ارگانیزم بدن مستقل می‌شود (Jacobs & Brody, ۱۹۰۱, Jewish Encyclopedia, ۱۹۰۶) و به واسطه این فعلیت، تعالی می‌یابد و به بقا می‌رسد. لذا نفس (nephesh) - بخش عقلانی نفس - مستقل از بدن است و با فنای بدن، حیات آن قطع نمی‌شود (Nadler, ۲۰۰۱, p. ۷۲). این عقل اکتسابی را تنها بشر به دست می‌آورد و میرا از ماده و مستقل از بدن است و کسانی که همه علوم را مطالعه کرده‌اند به آن دست می‌یابند (ابن‌میمون، ۱۹۷۲، ص. ۱۹۳).

وی این روح و صورت مجرد را اصل حیاتی تمام بدن می‌داند که از جانب خدا عطا شده، مانند فرشتگان بدون ماده و مجرد است، از عناصر تشکیل نیافته، تجزیه‌ناپذیر و علوی و الهی است و بعد از جدایی از بدن، به خدا برمی‌گردد و جاوید باقی خواهد بود (ابن‌میمون، ۱۹۷۲، ص. ۲۴). بنابراین روحی که پس از مرگ باقی می‌ماند، همان روحی نیست که شخص هنگام تکون دارا شده است؛ چون «آنچه انسان هنگام تکون و وجود صاحب شده، صرفاً استعدادی بالقوه است؛ درحالی‌که شیء مفارق پس از مرگ، چیزی است که بالفعل شده است. این روح با آن روح اولیه یکی نیست» (ابن‌میمون، ۱۹۷۲،

ص. ۱۷۲)؛ چون این روح یا نفس با تلاش خود انسان به فعلیت رسیده و شایستگی دریافت عقل جدید، از عقل فعال را به دست آورده است.

بنابراین ابن میمون در تبیین رابطه بخش جسمانی نفس با بدن، دیدگاه ارسطویی دارد و معتقد است نفس و بدن اتحاد جوهری دارند و این اتحاد از نوع اتحاد ماده و صورت است که با فناى یکی، دیگری نیز نابود می‌شود؛ درحالی که در تبیین رابطه بخش غیرجسمانی نفس (قوة عقل) با بدن، دیدگاه ابن سینایی دارد و نشانه را نه صورت جسم، بلکه صورت نفس می‌داند که رابطه میان آن دو رابطه ابزاری است و نه رابطه ماده و صورت؛ لذا بدن ابزاری است تا عقل بالقوه با دستیابی به کمال، به فعلیت برسد و به این ترتیب، شایستگی دریافت عقل اکتسابی از طریق عقل مفارق را به دست آورد. این بخش از نفس، نه جسمانی است و نه در بقای خود به جسم نیاز دارد.

### ۱،۱،۳. تأثیر و تأثر نفس و بدن

از دیدگاه ابن میمون، نفس و بدن همواره در تأثیر و تأثر از یکدیگر هستند؛ ولی نحوه و میزان این تأثیر و تأثر مابین بدن و بخش جسمانی و بخش عقلانی نفس متفاوت است. رابطه بدن با بخش جسمانی نفس، به سبب اتحاد جوهری، بسیار وثیق و عمیق است؛ به نحوی که به سبب رابطه ذاتی و فعلی آن دو، وجود یا عدم هر یک به وجود یا عدم دیگری منجر می‌شود. بر همین اساس رابطه میان بدن و بخش جسمانی نفس، رابطه وجود و عدمی است و آن دو کاملاً مؤثر بر همدیگر هستند (Cohen, ۱۹۲۷, p. ۲۴)؛ درحالی که بین بدن و بخش غیرجسمانی نفس، به سبب تمایز و استقلال آن دو، نه رابطه ذاتی و فعلی، بلکه تنها رابطه ابزاری وجود دارد و به همین دلیل، آن دو غافل از همدیگر نیستند و تا مدتی تأثیر و تأثراتی دارند.

در تبیین بیشتر این بحث می‌توان به مقدمه مزلر بر رساله صدقه (TZEDAKAH) اشاره کرد که بیان می‌دارد: ابن میمون در این متن نشان می‌دهد که چگونه بدن و شهوات آن مانع رشد عقل می‌شوند. وی با اشاره به نظر فلاسفه گذشته درباره مانع قوای بدنی در جوانی از اکتساب بسیاری از فضایل اخلاقی و تفکر محض، بحث می‌کند. در این



دیدگاه تا زمانی که بدن در جنب و جوش است، اکتساب مفاهیم عقلی غیرممکن می‌باشد و وقتی که قوای بدنی ضعیف و آتش شهوات خاموش می‌شود، عقل قوی‌تر می‌گردد و نور آن گستره وسیعی به دست می‌آورد؛ ادراک آن ناب‌تر شده، از آنچه ادراک کرده شاداب می‌شود (Maimonides, ۲۰۰۳, Xxvi). لذا هر بُعد از انسان بُعد دیگر را نیز تحت تأثیر قرار می‌دهد و لازم است با شناخت بیماری و سلامت نفس و بدن، زمینه تکامل لازم را برای این دو بُعد فراهم کنیم.

بنابراین از دیدگاه ابن‌میمون، نفس و بدن انسان دو امر بی‌ثبات هستند که هر آینه در حال تغییر و تحول‌اند و این تغییر و تحول به کمال و تعالی و یا به نقص و فنا منتهی می‌شود. این تغییرات چه از لحاظ صحت باشد و چه از لحاظ نقص و ضعف، در یک بُعد محصور نمی‌ماند و بُعد دیگر را بی‌نصیب نمی‌گذارد. لذا نه تنها خودش تغییر پیدا می‌کند، بلکه بُعد دیگر را نیز تحت تأثیر قرار می‌دهد.

### ۲،۳. اسپینوزا و تئوری «توازی روانی-فیزیکی»

اسپینوزا ضمن اعتقاد به وحدت نفس و بدن و توازی آن دو، برای تبیین نحوه ارتباط این دو بعد متحد و حل مشکل باقی‌مانده از دکارت، به رد تأثیر و تأثر میان نفس و بدن متوسل شده است (یاسپرس، ۱۳۸۷، ص. ۶۷). از دیدگاه وی ذهن و ماده به یک جوهر، یعنی خداوند، منتهی می‌شوند؛ لذا متحد و یگانه‌اند؛ ولی درعین حال چون این دو صفت به کلی مستقل از یکدیگر هستند، هیچ‌یک از آن‌ها بر دیگری اثر نمی‌گذارد (Frost, ۱۹۸۹, p. ۱۸۶). «نه تن می‌تواند روح را به اندیشیدن وادارد و نه روح تن را به حرکت و سکون» (اسپینوزا، ۱۳۸۸، ص. ۱۴۵)؛ چون نظام کاملی که نفس به آن تعلق دارد دقیقاً همان نظامی است که بدن به آن تعلق دارد (اسپینوزا، ۱۳۸۸، ص. ۱۴۶) و به سبب این وحدت و اتحاد، هیچ‌گونه تأثیر و تأثر و علیتی در میان این دو وجود نخواهد داشت؛ نه حوادث جسمانی رویدادهایی را در ذهن سبب می‌شود و نه رویدادهای ذهنی به تغییرات فیزیولوژیک می‌انجامد (هریس، ۱۳۸۹، ص. ۸۴ و ۸۵)؛ چون رابطه علی میان دو چیز تنها در صورتی وجود دارد که ادراک یکی متضمن ادراک دیگری باشد (اسکروتن،



۱۳۸۹، ص. ۸۲)؛ درحالی که این تضمن میان نفس و بدن وجود ندارد؛ چون «اعمال روحانی و خواهش‌های جسمانی... امر واحدی هستند» (اسکروتن، ۱۳۸۹، ص. ۱۴۵).  
دو چیز مطرح نیست، بلکه یک چیز است که از دو جنبه نگریسته می‌شود (اسکروتن، ۱۳۸۹، ص. ۶۲). لذا نفس انسان با بدن او متضایف (متضایف در فکر) است (پارکینسون، ۱۳۸۱، ص. ۱۰۷) و جوهر متفکر و جوهر ممتد یک چیز، یعنی همان «خدا یا طبیعت»، است (استراتن، ۱۳۷۹، ص. ۳۱) و ارتباط نفس و بدن فقط از طریق جوهر (خدای خالق) برقرار می‌شود.

بر همین اساس اسپینوزا معتقد است اعمال مغزی نه علت اندیشه است و نه معلول آن و نه مستقل و نه موازی هم؛ زیرا اینجا دو سلسله یا دو هویت وجود ندارد؛ فقط یک سلسله موجود است که باطن آن اندیشه و ظاهر آن جنبش و حرکت است (دورانت، ۱۳۶۹، ص. ۱۶۰). این که ظاهراً به نظر می‌رسد که ذهن در بدن نفوذ کرده است، به این سبب است که آن دو حالت‌های صفات خداوند هستند. لذا ما فکر و عمل را در توازی هم مشاهده می‌کنیم. این همان نظریه‌ای است که به تئوری «روانی- فیزیکی» مشهور است و برای اولین بار اسپینوزا آن را مطرح کرد (Wolf, ۱۹۴۱, p. ۲۲۹). «براساس این تئوری، فکر که در توازی با عمل قرار می‌گیرد، به‌طور ظاهری مؤثر در همدیگر مشاهده می‌شود؛ در صورتی که هیچ نفوذ مستقیمی بین این دو وجود ندارد» (Frost, ۱۹۸۹, P. ۱۸۶)؛ چون ذهن و ماده به‌عنوان دو صفت برای یک جوهر مستقل تأثیر و تأثر متقابلی ندارند.

### ۱،۲،۳. علت حرکت بدن خود بدن است و نه روح

از دیدگاه اسپینوزا این پندار که عامل ایجاد حرکت در بدن روح است، پندار غلطی بوده، درواقع عامل اصلی حرکت خود بدن است. توضیح این که عالم جسمانی از بی‌نهایت چیزهای فردی محدود تشکیل یافته است که به‌طور علی باهم مرتبط‌اند. هر تغییری که در آن اتفاق می‌افتد، حاصل وقوع تغییرات قبلی در همان عالم است و بدن انسان‌ها نیز مجموعه بسیار پیچیده‌ای از اجزای مکانیکی است که تنها به‌واسطه علل

فیزیکی تحت تأثیر قرار می‌گیرد (Fullerton, ۱۸۹۹, p. ۲۳)؛ لذا حرکت یا سکون بدن باید از بدن دیگری ناشی شود که آن بدن هم به وسیله بدن دیگری به حرکت و سکون وادار شده است و به طور مطلق هر آنچه در بدن اتفاق می‌افتد باید از خدا ناشی شود (Ratner, ۲۰۱۰, p. ۹۸). بنابراین حرکات تن، که ما می‌پنداریم علتشان روح است، از دیدگاه اسپینوزا علت آن‌ها باید در خود تن باشد (یاسپرس، ۱۳۸۷، ص. ۶۷)؛ چون هر آنچه در بدن رخ می‌دهد، علل جسمانی یا مادی داشته، هر آنچه در ذهن رخ می‌دهد علل روان‌شناختی دارد (هریس، ۱۳۸۹، ص. ۸۴ و ۸۵).

بر همین اساس از دیدگاه اسپینوزا «وقتی انسان‌ها می‌گویند که این فعل یا آن فعل از نفس که به بدن فرمان می‌راند نشأت می‌گیرد، خود نمی‌دانند که چه می‌گویند و کاری جز این انجام نمی‌دهند که با کلمات موجه‌نمایی اعتراف می‌کنند که نه درباره علت فعل خود چیزی می‌دانند و نه در آن چیزی می‌بینند که باعث حیرتشان باشد» (اسپینوزا، ۱۳۸۸، ص. ۱۴۷).

### ۲،۲،۳. نسبت میان نفس و بدن

علی‌رغم اعتقاد اسپینوزا به عدم علیت میان نفس و بدن، وی معتقد است کارهایی که هر لحظه انجام می‌دهیم ما را متقاعد می‌کند که تن با اشاره روح گاه می‌جنبد و گاه ساکن می‌شود. در توجیه این امر گفته می‌شود اسپینوزا میان نفس و بدن و حالات آن‌ها تفاوت قائل شده است. از دیدگاه وی میان نفس و بدن علیت و تأثیر و تأثری نیست؛ ولی درخصوص حالات نفس و بدن وضع فرق می‌کند؛ چون نسبتی ضروری میان حالات بدن انسان و حالات نفس انسان وجود دارد (پارکینسون، ۱۳۸۱، ص. ۱۱۱). لذا همراه با تغییراتی که در روح به وقوع می‌پیوندد، تغییراتی هم در بدن واقع می‌شود که نظیر تغییرات واقع شده در نفس است. در عین حال اسپینوزا معتقد است «کسی نمی‌داند که نفس به چه وسیله‌ای، به چه طریقی و با چه سرعتی می‌تواند بدن را به حرکت درآورد» (اسپینوزا، ۱۳۸۸، ص. ۱۴۷).

اسپینوزا نفس انسان را متقوم از تصور شیء جزئی (بدن) دانسته (اسپینوزا، ۱۳۸۸، ص. ۸۸) و معتقد است هر آنچه در موضوع این ایده - یعنی بدن انسان - رخ می‌دهد، نفس

باید ادراک کند؛ یعنی به ضرورت تصویری از آن دارد - (Turner, ۲۰۰۷, p. ۴۱۹-۴۲۰)؛ لذا ممکن نیست چیزی در آن رخ دهد که نفس آن را درک نکند (اسپینوزا، ۱۳۸۸، ص. ۸۷). بر این اساس اگر ذهن نیت انجام دادن کاری را به شیوه خاصی داشته باشد، بدن متناسب با آن نیت به حرکت درمی آید. اسپینوزا در بخش دوم/اخلاق، تبصره قضیه سیزدهم، می گوید: «از اینجا نه فقط می فهمیم که نفس انسان با بدن او متحد است، بلکه همچنین نحوه این اتحاد نیز فهمیده می شود» (اسپینوزا، ۱۳۸۸، ص. ۸۹).

لذا نفس در قلمرو خود مستقل از بدن است و قدرت خود را از صفت فکر می گیرد و می تواند نظام احوال بدنی را با نظام تصورات خود هماهنگ کند؛ بنابراین عقل می تواند بدن را تحت نظر گیرد و به آن دستور دهد (پارکینسون، ۱۳۸۶، ص. ۹۶). نسبت نفس و بدن صرفاً یک رابطه متضایف نیست، بلکه رابطه ای است همانند رابطه عالم و معلوم (اسپینوزا، ۱۳۸۸، ص. ۸۸) و ارتباط تصورات با ذهن (اسپینوزا، ۱۳۸۸، ص. ۱۰۳). در این رابطه نزدیک، همان طور که افکار و تصورات اشیا در بدن منتظم و مرتبط شده اند، احوال بدن، یعنی صور خیالی اشیا، نیز درست به همان صورت در نفس انتظام و ارتباط یافته اند. با این حال «نه بدن می تواند نفس را به اندیشیدن وادارد و نه نفس می تواند بدن را به حرکت یا سکون وادارد» (اسپینوزا، ۱۳۸۸، ص. ۱۴۵)؛ ولی نسبتی ضروری میان حالات بدن و حالات نفس انسان وجود دارد (اکوان، ۱۳۸۸، ص. ۳۸).

## نتایج

- ابن میمون و اسپینوزا، هر دو، فیلسوف اندلسی معتقد به دین یهود و پایبند به این دین بوده اند.
- هر دو فیلسوف متأثر از اندیشمندان اسلامی بوده اند؛ به حدی که برخی ابن میمون را مسلمان دانسته و برخی دیگر اسپینوزا را شبیه ترین فیلسوف جدید غرب به مسلمانان دانسته اند.
- هر دو فیلسوف معتقد به ترکیب تمامی موجودات عالم، خصوصاً انسان، از دو بعد متمایز ماده و صورت هستند؛ به نحوی که هر دو را امر حقیقی

- دانسته‌اند و واقعیت هیچ کدام را قابل انکار نمی‌دانند.
- هر دو فیلسوف تمایز فیزیکی ماده و صورت را رد کرده‌اند و آن دو را متحد با یکدیگر می‌دانند و معتقدند در عالم خارج هرگز ماده بدون صورت هستی نداشته است و پایه وجود آدمی نیز در وحدت آن دو است.
  - دو فیلسوف ثنوی گرا، در عین قبول اتحاد ماده و صورت، نوعی تمایز میان آن دو در نظر گرفته‌اند که ابن‌میمون این تمایز را منطقی و اسپینوزا از لحاظ تقدم و تأخر و نحوه نگرش و توصیف در نظر گرفته است.
  - ابن‌میمون در تبیین رابطه «بدن» با «بخش جسمانی نفس»، دیدگاه ارسطویی داشته، معتقد است این بخش نفس اتحاد جوهری با بدن دارد و این عقل صورت بدن است؛ در حالی که در تبیین این رابطه با «بخش غیرجسمانی نفس» (قوة عقل)، دیدگاه ابن‌سینایی دارد و معتقد است این عقل نه صورت جسم بلکه صورت نفس است که رابطه آن با بدن رابطه ابزاری است و نه رابطه ماده و صورت.
  - از دیدگاه ابن‌میمون نفس و بدن هر آینه با تغییر و تحولشان، بعد دیگر را تحت تأثیر قرار می‌دهند؛ ولی این تأثیرات یکسان نیست. به سبب رابطه جوهری و ذاتی بدن با بخش جسمانی نفس، تأثیر و تأثر آن دو اساسی و وجودی است؛ در حالی که رابطه ابزاری و نه وجودی بدن با بخش روحانی نفس موجب شده آن دو از هم غافل نبوده، تا زمانی تأثیراتی در همدیگر داشته باشند.
  - دو جوهر متمایز و مستقل دانستن نفس و بدن توسط دکارت، اندیشمندان بعدی را با مشکل تبیین رابطه میان نفس و بدن مواجه کرد که اسپینوزا ضمن رد این تمایز، با ارائه تئوری «توازی روانی- فیزیکی» این مشکل را حل کرده است.
  - ابن‌میمون با تقسیم قوای نفس به جسمانی و عقلانی، معتقد است

بخش جسمانی نفس ذاتاً و فعلاً مرتبط با بدن است و آن دو تأثیر متقابل در یکدیگر دارند؛ ولی بخش عقلانی نفس پس از فعلیت یافتن و تبدیل شدن به عقل اکتسابی - به واسطه عقل فعال - بی‌نیاز از بدن شده، پس از فناء بدن، باقی می‌ماند و جاودان می‌شود؛ در حالی که اسپینوزا ارتباط نفس و بدن و تأثیر آن دو در یکدیگر را رد کرده و معتقد است نفس و بدن دو هویت مستقل از هم نیست، بلکه یک سلسله موجود است که باطن آن اندیشه و ظاهر آن جنبش و حرکت است؛ لذا نه بدن می‌تواند ذهن را به تفکر وادارد و نه ذهن می‌تواند بدن را به حرکت و سکون وادارد. وی حتی تأثیر و تأثر ظاهری آن دو را نیز صحیح ندانسته است.

- اسپینوزا علی‌رغم رد علیت میان نفس و بدن، میان حالات آن دو نسبت ضروری قائل شده است که به نوعی تغییر مبهم در بدن، هم‌زمان با تغییر در روح، اشاره می‌کند.

## منابع

- ابن‌میمون، موسی. (۱۹۷۲). *دلالة الحائرين*، قدم له حسين آتای. آنکارا: مكتبة الثقافة الدينية.
- ارسطو. (۱۳۶۶). *درباره نفس*، ترجمه علی مراد داودی. تهران: انتشارات حکمت، چاپ دوم.
- ----. (۱۳۶۳). *طبیعیات*، ترجمه مهدی فرشاد. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- اسپینوزا، باروخ. (۱۳۸۸). *اخلاق*، ترجمه دکتر محسن جهانگیری. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- استراتن، پل. (۱۳۷۹). *آشنایی با اسپینوزا*، ترجمه شهرام حمزه‌ای. تهران: نشر مرکز.
- اسکروتن، راجر. (۱۳۸۹). *اسپینوزا*، ترجمه اسماعیل سعادت. تهران: انتشارات طرح نو، چاپ دوم.
- افلاطون. (۱۳۸۰). *دوره آثار افلاطون*، ج ۲، ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، چاپ سوم.
- اکوان، محمد؛ توکلی، مهناز. (۱۳۸۸). *چیستی و جاودانگی نفس از منظر ملاصدرا و اسپینوزا*. فصلنامه پژوهش ادبی، شماره ۱۶.
- بریه، امیل. (۱۳۸۵). *تاریخ فلسفه قرن هفدهم*، ترجمه اسماعیل سعادت. تهران: انتشارات هرمس، چاپ اول.
- پارکینسون، جورج هنری ردکلیف. (۱۳۸۱). *عقل و تجربه از نظر اسپینوزا*، ترجمه محمدعلی عبداللهی. قم: بوستان کتاب.
- ----. (۱۳۸۶). *نظریه شناخت اسپینوزا*، ترجمه سید مسعود سیف. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

- چایدستر، دیوید. (۱۳۸۰). شور جاودانگی، ترجمه غلامحسین توکلی. قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، چاپ فاضل، چاپ اول.
- خراسانی، شرف‌الدین. (۱۳۷۰). نخستین فیلسوفان یونان. تهران: شرکت انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، چاپ دوم.
- راسل، برتراند. (۱۳۸۸). تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندری. نشر الکترونیکی، ج ۱.
- سپهر، هوشنگ. (۱۳۹۲). پیدایش و تکوین خرد در تاریخ و زمینه‌های اجتماعی آن، ج ۱. انتشارات پروسه.
- فراست، اس. ای. (۱۳۹۴)، درسهای اساسی فلاسفه بزرگ، ترجمه منوچهر شادان، انتشارات بهجت، چاپ سوم.
- کاپلستون، فردریک چارلز. (۱۳۹۰). تاریخ فلسفه، ج ۴، ترجمه غلامرضا اعوانی. تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
- کلباسی اشتری، حسن. (۱۳۷۸). باروخ اسپینوزا و مسئله ثنویت. نشریه زبان و ادب. پائیز و زمستان: شماره ۹ و ۱۰ و ۱۱ و ۱۲ و ۱۳.
- مصطفی ابراهیم، ابراهیم. (۲۰۰۱). الفلسفة الحديثة من دیکارت الی هیوم. اسکندریه: دارالوفا.
- نیکالایویچ، الکساندر. آفانا سیف. (۱۳۵۹)، اصول فلسفه مارکسیسم، ترجمه حزب توده ایران، تهران: نشر ارس.
- ولسون، هاری آسترین. (۱۳۶۸). مروری بر نتایج اساسی فلسفه اسپینوزا، ترجمه احمد خوانساری، مجله کیهان اندیشه. خرداد و تیر، شماره ۲۴، (ص. ۷۴ تا ۸۸).



- دورانت، ویلیام جیمز. (۱۳۶۹). تاریخ فلسفه، ترجمه عباس زریاب. تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، چاپ هشتم.
- هالینگ ویل، ر.ج. (۱۳۷۰). مبانی و تاریخ فلسفه غرب، ترجمه عبدالحسین آذرنگ. تهران: انتشارات کیهان، چاپ دوم.
- هریس، ارول. (۱۳۸۹). طرح اجمالی فلسفه اسپینوزا، ترجمه مصطفی شهر آیینی. تهران: نشر نی.
- یاسپرس، کارل. (۱۳۸۷). اسپینوزا (فلسفه، الهیات و سیاست)، ترجمه حسن لطفی. انتشارات طرح نو، چاپ سوم.
- Cohen, Rev. A (۱۹۲۷), *the Teachings of Maimonides*, London. George Rutledge and sons, LTD.
- Nadler, Steven (۲۰۰۲), *Eternity and Immortality in Spinoza's Ethics*, *The Renaissance A Short History*, Paul Johnson, Oxford: *Midwest Studies in Philosophy*, vol. ۲۶, ۲۲۴-۲۴۴.
- Fullerton, George Stuart (۱۸۹۹), *On Spinozistic immortality*, Philadelphia: University of Pennsylvania, Americana.
- Jacobs, Joseph & Broydé, Isaac (۱۹۰۱-۱۹۰۶), "*Moses Ben Maimon*", Jewish Encyclopedia article by The Executive Committee of the Editorial Board, and Jacob Zallel Lauterbach.
- Maimonides', Rabbi Moshe (۲۰۰۳), *Treatise on Tzedakah (GIFTS FOR THE POOR)*, Translation and Introduction by Joseph B. Meszler, Edited by Marc Lee Raphael, Department of Religion The College of William and Mary Williamsburg, Virginia.
- -----, (۲۰۰۷), *Mishneh Torah, 'Hilchot Yesodei Hatorah'*, Published by The Neshar Hagodol Legacy Foundation, Boston.



- Nadler, Steven (۲۰۰۱), *Spinoza's Heresy: Immortality and the Jewish Mind*, Oxford University Press, Reviewed by Martin Lin, University of Toronto.
- Ranter, Joseph (۲۰۱۰), *The Philosophy of Spinoza*, Tudor Publishing Company, Printed in the United States of America.
- Roth, Leon (۱۹۶۳), *Spinoza, Descartes & Maimonides*, New York, Copyright status reviewed by UF staff – s.
- Robinson, Howard (۲۰۱۱), *Dualism*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy, editor: Edward N. Zalta, on the World Wide Web: <https://plato.stanford.edu/entries/dualism/>
- Turner, William (۲۰۰۷), *History of Philosophy*, V۳, Global Vision Publishing House, University of Notre Dame.
- Wolf, Abraham (۱۹۴۱), *Spinoza's Short Treatise on God, Man & His Well Being*, translated and Edited Abraham Wolf, London, Adam and Charles. Blake.