



پژوهشهای فلسفی

سال ۸ / شماره مسلسل ۱۵ / پاییز و زمستان ۱۳۹۳

جاودانگی نفس از دیدگاه ابن میمون و اسپینوزا^۱

مرتضی شجاری^۲

دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه تبریز (نویسنده‌ی مسئول)

یوسف نوظهور

دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه تبریز

عباس فنی اصل

دانشجوی دکتری فلسفه، دانشگاه تبریز

چکیده

آرزوی جاودانگی را می‌توان در نهاد آدمی مشاهده کرد. از این‌رو ادیان مختلف و متفکران آن‌ها به این بحث و تبیین آن اهتمام داشته‌اند. فیلسوف بزرگ یهودی ابن میمون به سبب تعلق خاطر عمیق به دین یهود، سعی کرده است مباحث خود را به نحوی مطابق با کتب مقدس و باور جامعه خود بیان کند وی معتقد به سه مرحله اساسی در بحث معاد شده است: دوره مسیحا، رستاخیز و عالم آخرت. از نظر وی جاودانگی، مختص به جهان آخرت است و فقط با عمل کردن به دستورات و تعالیم کتاب مقدس و پرهیزکاری پیشه کردن می‌توان جاودانه شد. اسپینوزا - فیلسوف دیگر یهودی - نیز همانند ابن میمون سعادت نهایی را رسیدن به جاودانگی دانسته که از طریق «عشق غیرقابل تغییر و ابدی به خداوند» حاصل می‌گردد. از نظر او انسان زمانی به این مرحله می‌رسد که بتواند عاقلانه بر شهوات و عواطف خود چیره شود و در نتیجه نسبت به قدرت و خشم و اهانت و بی‌اعتنایی دیگران با عشق و کرامت پاسخ دهد و بدین ترتیب است که آدمی به کمال لایق خود رسیده و جاودان می‌گردد. تفاوت این دو فیلسوف در این است که ابن میمون معتقد است به واسطه «عقل بالفعل» گشتن که فیضی از عقل فعال است، می‌توان جاودانه شد و اسپینوزا جاودانگی را به واسطه کسب تصورات تام می‌داند.

واژه‌های کلیدی: جاودانگی، نفس، عقل مفارق، عقل فعال، تصورات تام، عالم آخرت.

^۱ - تاریخ وصول: ۹۳/۳/۱۹ تأیید نهایی: ۹۳/۱۲/۱۲

^۲ E_mail: mortezashajari@gmail.com

مقدمه

مرگ یکی از دغدغه‌های دائمی آدمی است و هر انسانی به یقین می‌داند که باید بمیرد؛ اما آیا با «مرگ» آدمی به پایان می‌رسد یا بعد از مرگ و در دنیایی دیگر جاودانه خواهد ماند. ادیان آسمانی به جاودانگی آدمی وعده داده‌اند و از این‌رو تمامی پیروان این ادیان به زندگی اخروی باور دارند؛ لذا اعتقاد به جاودانگی را می‌توان یکی از بزرگ‌ترین آرزوها و امیدهای انسان دانست. فیلسوفان متدین عموماً با اعتقاد به وجود «نفس» در آدمی - هر یک بر مبنای تفکر خاص خویش - تبیینی برای جاودانگی آن بیان کرده‌اند.

دیدگاه یهود در خصوص حیات پس از مرگ، بسیار مبهم و پیچیده است. مهم‌ترین علت اختلاف نظر و پیدایش باورهای مختلف در میان یهود، عدم تبیین شفاف بحث عالم آخرت در پنج کتاب تورات است. این عدم شفافیت موجب سردرگمی و اختلاف علمای یهود در فهم و تبیین مباحث مربوط به معاد شده است (تیواری، ۱۳۷۸: ۱۳۴). دامنه اختلاف دیدگاه یهودیان از انکار جدی بقای نفس و انکار حضور در عالم آخرت تا اهتمام جدی به آن و باور عمیق به بقای انسان و حضور در عالم داوری نهایی گسترده است. ابن‌میمون و اسپینوزا به سبب علاقه و وابستگی به دین، سعی کردند بحث خود در خصوص فرجام انسان را به نحوی مطرح کنند تا با مباحث دینی و باور رایج مردم جامعه خود تعارض آشکار نداشته و به اختلافات و بیشتر منجر نگردد.

ابن‌میمون در اشاره به آنچه در مقابل بدن قرار دارد، از عنوان‌های «نفس» و یا «روح» استفاده کرده و اسپینوزا از اصطلاح دکارتی «ذهن» که به کلمه یونانی «NOUS» نزدیک‌تر است. هر دو معتقدند از میان قوای متعدد نفس، تنها قوه عقلانی به شرط تکامل، به جاودانگی می‌رسد. با این تفاوت که ابن‌میمون - تحت تأثیر فیلسوفان مسلمان - با استفاده از آموزه عقل فعال به تبیین جاودانگی آدمی پرداخته ولی اسپینوزا از طریق باور به «تصورات تام» در آدمی، جاودانگی را تبیین می‌کند. از سوی دیگر ابن‌میمون راه رسیدن به جاودانگی را عمل به دستورات دینی دانسته و اسپینوزا کسب علم و تصورات تام را راه وصول به کمال و جاودانگی دانسته است و از دیدگاه هر دو جاودانگی در همین عالم قابل دسترسی است. در این پژوهش با اشاره به دیدگاه یهود در خصوص آخرت به تبیین دیدگاه ابن‌میمون و اسپینوزا در این خصوص پرداخته و با توجه به مبانی این دو فیلسوف یهودی، به تبیین دیدگاه آن دو در خصوص جاودانگی و نحوه اکتساب خواهیم پرداخت.

آخرت از دیدگاه یهود

یکی از باورهای مهم ادیان ابراهیمی، بحث از آخرت و رسیدن انسان به جاودانگی است. در دین یهود، خصوصاً میان یهودیان قدیم، این باور عمومیت نداشته و دیدگاه‌های متعددی در این خصوص به ظهور رسیده و با مرور زمان دچار تحولات زیادی شده است. یهودیان باستان به رستاخیز باور نداشتند ولی پس

از بازگشت از بابل، اعتقاد به جاودانگی روح با عقیده به جاودانگی قوم و قیام مسیحا پیوند خورده و اعتقاد به رستاخیز مردگان را پدید آورده است.

مهم‌ترین علت اختلاف نظر یهود در خصوص عالم آخرت و پیدایش باورهای مختلف، عدم تبیین شفاف این بحث در پنج کتاب تورات^۱ می‌باشد. در این کتب تقریباً ذکر از قیامت نیست مگر یکی دو اشاره مبهم، مثلاً تثنیه ۱۶:۸. هرتزبرگ در این خصوص در کتاب یهودیت بیان می‌دارد: «در کتاب مقدس، محدوده‌ی زندگی انسان به همین دنیا خلاصه می‌شود. در آنجا اصل بهشت و دوزخ وجود ندارد و فقط مفهوم رو به گسترش رستاخیز نهایی مرده در قیامت، به چشم می‌خورد.» (تیواری، ۱۳۷۸: ۱۳۴). این عدم شفافیت موجب شده است علمای یهود در فهم و تبیین مباحث مربوط به آن دچار سردرگمی و اختلاف شده و در نتیجه نظرات غیر دقیقی در خصوص عبارات و اصطلاحات مربوط به عالم آخرت ارائه کرده و به دنبال آن نظرات مختلفی در میان آنان به ظهور رسیده است که دامنه آن از انکار جدی بقای نفس و انکار حضور در عالم آخرت تا اهتمام جدی به آن و باور عمیق به بقای انسان و حضور در عالم داوری نهایی، گسترده است. این دو دیدگاه در اغلب نوشته‌های روحانیون یهودی به صورت ترکیبی و مغشوش ارائه می‌شود (Spitz, 2009: 35)؛ بر همین اساس ایده‌های یهودیان در مورد زندگی پس از مرگ چندان روشن نبوده و مبهم و مغشوش است (تیواری، ۱۳۷۸: ۱۳۴).

عالم آخرت و دیدگاه ابن میمون و اسپینوزا

ابن میمون به سبب تعلق خاطر عمیق به دین یهود، بحث معاد و باور به جاودانگی را به عنوان اصل اساسی دین دانسته و منکر آن را کافر و غیر یهودی دانسته است. وی سعی کرده است مباحث خود را مطابق با کتب مقدس و باور جامعه یهود بیان کند؛ لذا در بحث فرجام شناسی ابن میمون به سه دوره متفاوت اشاره داشته است که عبارتند از دوره مسیحا و به دنبال آن - حدود چهارصد تا پانصد سال بعد - وقوع رستاخیز و آماده سازی زمینه لازم برای مرحله سوم یعنی عالم آخرت. وی ضمن تمایز میان مراحل مختلف معاد شناختی، جاودانگی را مختص به جهان آخرت دانسته که در این عالم روحانی، ارواح نیکوکاران حاضر شده و به سبب فعلیتشان، به طور جاودان بقا پیدا می‌کنند؛ لذا «زندگی که به دنبال آن مرگی نیست، عبارت است از زندگی در جهان آینده» (Maimonides, 1985: 220). وی اهمیت بسیاری به جهان آخرت و نائل شدن به جاودانگی قائل شده و از آن با عنوان «اصل بزرگ» و «رکن قانون» یاد کرده است (Nadler, 2001: 64). در این دیدگاه راه یافتن به این اصل، امری دشوار نبوده و دلیل آن مرتبط بودن این مباحث با بحث ایمان به خدا است که این ایمان، ما را به اصل جاودانگی روح رهنمون می‌سازد (Nadler, 2001: 81).

دیگر فیلسوف مورد بحث ما باروخ اسپینوزا، نه تنها به اندازه ابن میمون خود را متعهد به دین نشان نداده بلکه چه بسا انتقادات تندی نیز مطرح کرده است؛ لذا وی در تبیین دیدگاه خود، به جای تلاش در

تبيين فرجام شناسی دینی (دوره مسیحا، رستاخیز و عالم آخرت) و تطبیق دادن نظرات خود با آنها، تنها به تبیین بحث جاودانگی بسنده کرده است.

معانی نفس، روح و ذهن

الف. معانی روح و نفس از دیدگاه ابن میمون

ابن میمون در کتاب *دلالة الحائرین* کلمه روح را اسم را مشترکی می‌داند که به معانی متعددی به کار می‌رود، وی به پنج مورد از این معانی اشاره می‌کند: روح به معنی هوا آمده است که یکی از عناصر اربعه می‌باشد، روحی که خدا می‌دمد و همچنین اسم باد وزنده است؛ روح به معنی روح حیوانی؛ که همان روح حیات است؛ روح به معنی شیئی که بعد از مرگ از انسان باقی می‌ماند و فاسد نمی‌شود و به سوی خدایی که آن را بخشیده بازمی‌گردد؛ روح به معنای فیض عقلی الهی که به پیامبران افزوده می‌شود و به واسطه آن ادعای نبوت می‌کنند؛ روح به معنای غرض و اراده (ابن میمون، ۱۹۷۲: ۹۲). از سوی دیگر از دیدگاه وی کلمه «نفس» نیز به معانی متعددی به کاررفته است که وی به پنج معنی اشاره داشته است (ابن میمون، ۱۹۷۲: ۹۳). با دقت در معانی متعددی که ابن میمون برای «نفس» و «روح» بیان می‌دارد، متوجه می‌شویم که وی تمایز خاصی میان نفس و روح قائل نبوده، ولی با این حال در به‌کارگیری صحیح این واژه‌ها تأکید دارد.

ابن میمون نفس را دارای پنج قوه دانسته - قوای غذایی، حساسه، متخیله، نزوعیه و عاقله - خود این قوا نیز به دو قسم تقسیم شده‌اند که به برخی از آن‌ها قوانین جسمانی حاکم است که به سبب ارتباط با جسم و عدم جدایی از آن، با فنای جسم، فانی می‌شوند؛ و به برخی دیگر قوانین غیرجسمانی حاکم است که به سبب غیرمادی بودن و استقلال از بدن، می‌تواند پس از فنای جسم، فانی نشده و به حیات خود ادامه می‌دهد. وی بر اساس دیدگاه دینی و اصطلاحات توراتی و تلمودی خود، به دو قسم از قوای نفس با عناوین «نشامه» و «نفس» اشاره کرده (Mishneh Torah, 'Hilchot Yesodei Hatorah', 4: 8-9) و در آثاری که به شیوه حکما و فلاسفه تألیف کرده با عناوین «ماده» و «صورت» از آن دو قسم یاد کرده است. از دیدگاه وی - در کتاب *هشت فصل - نشامه* (neshamah) قوایی را شامل می‌شود که به بدن تحرک و جان بخشیده و امور مادی و جسمانی همانند گوارش، دفع و تولیدمثل؛ این نفس، احساس و ادراک بدنی را به عهده دارد را اداره می‌کنند (Nadler, 2001: 71) این قسم از نفس ذاتاً و فعلاً مرتبط با بدن بوده و فنای بدن، هستی و وجود نشامه هم متوقف می‌شود. از سوی دیگر وی نفس را دارای بخش عقلانی می‌داند با عنوان نفس (nephesh) که مستقل از بدن بوده و با فنای بدن حیات نفس قطع نمی‌شود (Idem: 72) وی همچنین در آثاری که به شیوه حکما و فلاسفه تألیف کرده «نشامه» را همان «صورت» دانسته و در تعریف نفس بیان می‌دارد: «نفس هر جسم عبارت است از صورتی که به وسیله خدا داده شده است.» و معتقد است که این صورت، نباید با

شکل ظاهری بدن اشتباه گرفته شود؛ و همچنین آن همانند صورت‌های ساده نباتی و حیوانی که کارکرد موجودات غیر انسان را تبیین می‌کند نیست (Idem: 70).

ب) نفس «Soul» و ذهن «mind» از دیدگاه اسپینوزا

در فلسفه یونانی در خصوص نفس به دو لغت متفاوت برمی‌خوریم - «پسوخه - خاص نفس» و «نوس - خاص روح و ذهن» - که غالب اوقات این دو لفظ را به معنای بسیار نزدیک به هم به کار می‌برند (ژان وال، ۱۳۸۰: ۱۱۰).

یونانیان و اندیشمندان قرن هفدهم برای اشاره به چیزی که در مقابل بدن مطرح بود از کلمه «Soul» استفاده می‌کردند، اما در مباحث جدید از کلمه «mind» که به کلمه یونانی «nous» نزدیک‌تر است استفاده می‌شود؛ بنابراین اصطلاح «ذهن»، جدید است و صرفاً در مقابل بدن مطرح می‌باشد (اکبری، ۱۳۷۶: ۸). دکارت در فلسفه خود از نفس به معنای ارسطویی («فعلیت نخستین» یا «صورت اصلی انسان») به نظریه دکارتی یعنی نفس به معنای ذهن گذر کرده. دکارت می‌گوید: پس باید این اصطلاح را چنان بفهمیم که فقط بر مبدأ اندیشه در ما اطلاق پذیر باشد؛ و من برای پرهیز از ابهام، حتی‌الامکان به جای «نفس» اصطلاح «ذهن» را به کار برده‌ام چرا که ذهن را نه همچون بخشی از نفس، بلکه به منزله نفس اندیشنده در تمامیتش در نظر می‌گیرم (به نقل از شهر آیینی، ۱۳۸۹: ۳۹۷).

اسپینوزا فقط نفس انسانی را تعریف کرده است و به تعریف سایر نفوس اعم از نفس نباتی و حیوانی نمی‌پردازد (اکوان، ۱۳۸۸: ۳۸) از سوی دیگر وی به مسائل مربوط به ماهیت نفس هیچ توجهی نشان نمی‌دهد (پارکینسون، ۱۳۸۶: ۹۶). در فلسفه اسپینوزا، نفس از طریق تعداد معینی از کارکردها از جمله تغذی، نمو، احساس، تخیل، حافظه، آگاهی، اراده، عقل یا ترجیحاً فاهمه شناخته می‌شود؛ که بخشی از این کارکردها چون تغذی و نمو مشترک میان انسان و حیوان و گیاهان است که اسپینوزا خود را چندان درگیر آن‌ها نمی‌کند، بلکه وی خود را محدود به کارکردهایی چون احساس، تخیل، حافظه، آگاهی اراده و عقل می‌کرد که مختص انسان است و در تحت اصطلاح «ذهن یا نفس انسانی» بحث می‌شود (ولفسون، ۱۳۶۸: ۷۸)؛ بنابراین اسپینوزا وقتی از نفس صحبت می‌کند منظورش بعد عقلانی آن می‌باشد که با عنوان ذهن از آن یاد می‌کند.

نفس، تصور و تفکر از دیدگاه اسپینوزا

اسپینوزا همانند ارسطو نفس را صورت بدن دانسته (ژان وال، ۱۳۸۰: ۱۱۱) و در کتاب اخلاق به تعریف پرداخته بیان می‌دارد: «نخستین شیء ای که مقوم وجود بالفعل نفس انسانی است همان تصور شیء جزئی (بدن) است که بالفعل موجود است» (اسپینوزا، ۱۳۸۸: ۸۵) اما تصور موجود و متناهی لذا «نفس» عبارت است از تصور که در موجودات متفکر، از واقعیت‌اشیایی که در طبیعت وجود دارند ناشی می‌شود» (Spinoza, 1941: 136). بنا به گفته او، ذهن ما پاره‌ای از قدرت نامتناهی تفکر است و متعلقی که

این ذهن تصور آن است، چیزی جز بدن انسان نیست. (هریس، ۱۳۸۹: ۷۹) با توجه به مطالب مذکور، نفس انسان، صرفاً شماری از تصورات است که به نحو خاصی نظام یافته‌اند (پارکینسون، ۱۳۸۶: ۹۶) مقصود وی از «تصور» صورتی عقلی است که ذهن، به دلیل آنکه یک شیء متفکر است، آن را شکل می‌دهد. وی همچنین ادامه می‌دهد: من می‌گویم «صورت عقلی» و نه «صورت حسی»، زیرا واژه صورت حسی ظاهراً دلالت می‌کند بر اینکه ذهن نسبت به متعلق خود منفعل است، در صورتی که واژه «صورت عقلی» از فعالیت آن حکایت می‌کند (همان، ۱۳۸۸: ۷۱). از تعریف مذکور چنین برمی‌آید فکر کردن و تشکیل تصور یکی است، زیرا در نظر وی نفس صرفاً شماری از تصورات است و چیزی غیر از آن‌ها نیست (همان، ۱۳۸۶: ۹۴).

سعادت انسان در تکامل و رسیدن به جاودانگی

آدمی همواره در پی کسب کمال برتر و رسیدن به بقا و جاودانگی بوده است. ابن‌میمون در تأکید بر این امر بیان می‌دارد: «هدف و غرض تمامی شریعت دو چیز است، کمال نفس و کمال بدن» (ابن‌میمون، ۱۹۷۲: ۵۷۵). وی با استناد به نظر فیلسوفان مختلف، به چهار نوع کمال انسانی اشاره می‌کند که پست‌ترین آن‌ها در خصوص مال است، نوع دوم با جسم انسان ارتباط دارد. نوع سوم کمال که با خود انسان ارتباط دارد، همان کمال اخلاقی است؛ و نوع چهارم را عالی‌ترین نوع کمال و کمال حقیقی انسان دانسته که مختص به او بوده و به واسطه آن وی به فنا ناپذیری رسیده و انسان به معنای واقعی خوانده می‌شود. (ابن‌میمون، ۱۹۷۲: ۷۳۵-۷۳۷)

توضیح اینکه «چیزی به طور ابدی باقی نمی‌ماند مگر شناخت خالق جهان» چون شناخت خداوند منجر به عشق و محبت به او می‌شود و از دیدگاه ابن‌میمون، تنها عشق الهی است که برای همیشه در دل انسان ماندنی می‌باشد. وی کسب این عشق را به کوشش مداوم انسان در حد توان و رها کردن هر چیز دیگر غیر خدا مبتنی دانسته و معتقد است این عشق و محبت به دست آمدنی نیست مگر با تلاشی با تمام دل، با تمام جان و با تمام توان (Maimonides^۲, 2010: 48). از این‌رو مقصود اصلی بحث‌ها و نوشته‌های هلاخایی^۲ ابن‌میمون، رسیدن به جهان آخرت و کسب جاودانگی است که به سبب بهره‌مندی از زندگانی اخلاقی و مهم‌تر از آن، تکامل عقلانی و اکتساب وجود روحانی محض به دست می‌آید (Nadler, 2001: 75). در هلاخه‌ها بیان شده که تکامل واقعی انسان در تکامل عقلی؛ یعنی همان «اکتساب فضایل عقلانی» است (Maimonides^۲, 2010: 49).

بر این اساس برای اینکه انسان‌ها به جاودانگی دست یابند لازم است که تمامی قوای خود را مطیع عقل کرده و عقل را نیز متمرکز شناخت خدا کند. وی در بخش پنجم مقدمه خود بر رساله *آووت* (Avot)^۳ می‌نویسد: «وظیفه انسان این است که تمامی قوای نفس خود را مطیع عقلش بگرداند. او باید چشم عقل خود را همواره به سوی یک هدف ثابت نگه دارد، یعنی دستیابی به شناخت خدا تا آن حد که برای انسان فانی امکان‌پذیر است.» (Quoted from Dobbs, 2009: 56)

اسپینوزا نیز همانند ابن میمون سعادت نهایی را رسیدن به جاودانگی دانسته که از طریق «عشق غیرقابل تغییر و ابدی به خداوند»^۴ (EVP 16) حاصل می‌گردد. وی ضمن باور به تأثیر عشق عقلانی به خداوند در سعادت انسان و رسیدن وی به جاودانگی، معتقد است انسان زمانی به این مرحله می‌رسد که خود را طوری پرورش دهد که عاقلانه بر شهوات و عواطف خود چیره شود و در نتیجه نسبت به قدرت و خشم و اهانت و بی‌اعتنایی دیگران با عشق و کرامت پاسخ دهد و بدین ترتیب است که آدمی به کمال لایق خود می‌رسد. (اکوان، ۱۳۸۸: ۴۹). در واقع، میزان وصول انسان به سعادت و نائل شدن به جاودانگی، بر میزان غلبه وی بر شهوات و پیشه کردن کرامت مبتنی است؛ بنابراین مرتبه آدمیانی که در ابدیت حضور دارند، توسط تقوای فرد در طول عمرش تحت تأثیر قرار می‌گیرد. (Nadler, 2001: 122)

جاودانگی و فنا: پاداش نیکوکاران و جزای شریران

اشاره شد که از دیدگاه ابن میمون برخی از انسان‌ها توفیق سهیم شدن در جهان آتی را پیدا کرده و برخی دیگر از آن محروم شده و حیات خود را از دست خواهند داد. «برابر این دیدگاه، جهان آخرت فقط به نیکان و پرهیزکاران تعلق دارد و آنان در آن جهان، همواره در کنار فرشتگانش خواهند بود و از تمام لذایذ و شادمانی‌ها بهره خواهند برد. از سوی دیگر انسان‌های شریر، پس از مرگ، برای همیشه نابود خواهد شد.»^۵ (Hilkhot Teshvah⁵, 8). (به نقل از تیواری، ۱۳۷۸: ۱۳۴)

الف. پاداش نیکوکاران

ابن میمون در طی آثار متعدد خود در تبیین پاداشی که به یهودیان می‌رسد، بیان می‌دارد که آن دسته از یهودیانی که به دستورات و تعالیم کتاب مقدس عمل کرده و پرهیزکاری پیشه کرده‌اند، علاوه بر پاداش دنیوی، از پاداش اخروی هم بهره‌مند می‌گردند، لذا شرط بهره‌مندی از جهان آخرت اطاعت از دستورات تورات و عمل نیک انجام دادن است (Maimonides^۶, 2010: 42) و در صورت عمل به این شرط، فرد شایستگی برای دریافت برترین پاداش اخروی را پیدا می‌کند که عبارت است از عدم قطع حیات به واسطه مرگ و اخذ جواز ادامه حیات در عالم دیگر می‌باشد؛ لذا ابن میمون در *میشنا توراه* بیان می‌دارد: «عمل نیکی که برای درستکار ذخیره می‌شود، زندگی پس از مرگ او را در عالم بعدی تشکیل می‌دهد، حیاتی که مرگی همراه آن نیست و جهان خیری که شری در آن وجود ندارد» (Hilkhot, Teshvah:8) (به نقل از تیواری، ۱۳۷۸: ۱۳۴)؛ لذا نفس برای همیشه با خداوند خالق همراه می‌شود و با به دست آوردن این هم‌نشینی متعالی، در این شکوه و عظمت والا سهیم می‌شود و بدین شیوه نیکی و خوشی نهایی را به دست آورده و به هدف غایی خود نائل می‌شود. (Maimonides, 1972: 412) و به همین خاطر است گفته شده است که: پاداش نیکوکاران عبارت است شایستگی یافتن آن‌ها برای

دریافت خوشی و بهره‌مندی از این حالت شاد می‌باشد (Yad HaHazaka⁷, Teshubah VIII, (Cohen, 1927: 231).i).

ب. جزای شیریان

همان‌طور که نیکوکاران بهره‌کارهای نیک خود را دریافت کرده و به سعادت ابدی نائل می‌شوند، انسان‌های شرور نیز نتیجه عمل خود را دریافت کرده و جزای عصیان خود را تحمل خواهند کرد. کسانی که از احکام تورات و فرمان‌های آن پیروی نکرده و ضمن عصیان، به شرارت بپردازند، سرنوشت بسیار تیره و ملالت‌باری خواهند داشت. چون نه تنها به واسطه این گناهان، در زندگی زمینی خود مستوجب تحمل عذاب الهی خواهند شد، بلکه سرنوشت بدتر دیگری دامن آن‌ها را خواهد گرفت و آن عبارت است از عدم دریافت جواز ورود به عالم آخرت و در نتیجه قطع شدن حیات آن‌ها و فنا شدنشان همانند حیوانات چهارپا.

بنابراین نتیجه عدم اطاعت و شرارت این است که انسان‌ها «شایستگی حیات ابدی را از دست بدهند و با مرگ خود کاملاً از بین بروند. کسی که استحقاق چنین حیاتی را نداشته باشد، وجود مرده‌ای است که هرگز زندگی نخواهد کرد؛ بلکه به دلیل شرارت خود همانند حیوانات از حیات دیگر محروم شده و نابود خواهد شد» (Maimonides⁹, 2010: 37). این مهم‌ترین مجازات شیریان است که آن‌ها شایستگی حالت برتر زندگی را نداشته و حیات آن‌ها قطع شده و می‌میرند. آن‌هایی که شایستگی این زندگی را پیدا نمی‌کنند، به مرگ تن می‌دهند بدون اینکه بتواند دوباره به زندگی بازگردند. آن‌ها به خاطر شرارت خود، قطع حیات شده و مانند چهارپایان نابود می‌شوند (Maimonides, 1972: 412). بر همین اساس از دیدگاه ابن‌میمون افراد شیرین شایستگی و لیاقت بقا را نمی‌تواند کسب کند و از رسیدن به جهان آخرت محروم شده و فانی می‌گردند. در هلاخوت در این خصوص بیان شده است: «مجازات افراد شیرین آن است که آنان لیاقت زندگی پس از مرگ را نخواهند داشت و با مرگشان نابود خواهند گشت. کسی که شایسته زندگی اخروی نیست، مرده‌ای است که هرگز زندگی نخواهد کرد، بلکه در شرارت خود غوطه‌ور شده و همانند حیوان، هلاک خواهد شد» (تیواری، ۱۳۷۸: ۱۳۴).

لازم به توضیح است ابن‌میمون محرومیت گناهکاران از جهان آتی را بی‌قید و شرط نمی‌داند. بلکه از دیدگاه وی این محرومیت به شرطی عملی خواهد بود که فرد گناهکار توبه نکند. ولی اگر این فرد، از گناه خود بازگردد، اگرچه در تمام عمر خود، اصلی از اصول یهودیت را انکار کرده باشد، بازهم مجاز به ورود به جهان آخرت خواهد بود. کوهن در کتاب «تعالیم ابن‌میمون» در تبیین شرط حضور گناهکاران و شروران در جهان آخرت، به مطالبی از «کتاب ید» استناد کرده است که ابن‌میمون بیان می‌دارد: «این سخن ما در خصوص اینکه هیچ‌یک از گناهکاران مذکور در جهان آینده سهیم نخواهند بود زمانی کاربرد دارد که آن‌ها بدون توبه بمیرند. ولی اگر او از شرارت و گناه خود بازگردد و توبه‌کار بمیرد، از فرزندان جهان آینده خواهد بود، چون هیچ چیزی وجود ندارد که در مقابل توبه ایستادگی کند. حتی اگر فردی در

طول تمام زندگی خود، یک اصل اساسی دین را انکار کند ولی نهایتاً توبه نماید، او در جهان آتی سهیم خواهد بود» (Cohen, 1927: 232).

محرومین از بقا و جاودانگی

از دیدگاه ابن میمون محرومین از حضور در جهان آخرت عبارتند از: منکرین اصول یهودیت^۸ تمامی اشرار و تمامی منکران خداوند (سنهدرین^۹، ۱۳: ۲)، کافران و رافضی‌ها، کسانی که تورات را انکار نمایند، آن‌هایی که منکر رستاخیز مردگان هستند، آن‌هایی که نجات‌دهنده (مسیح) را انکار کنند، مرتدان از دین یهودیت، آن‌هایی که باعث گناه مردم شده‌اند، آن‌هایی که از قبول آداب و رسوم جامعه منحرف شده‌اند، آن‌هایی که گستاخانه مرتکب گناه می‌شوند، جاسوسان، آن‌هایی که موجب ترس جامعه می‌شوند، آن‌هایی که خونریزی می‌کنند، افترا زندگان، کسی که می‌گوید رستاخیز مردگان توسط کتاب تورات تعلیم داده نشده است، کسی که می‌گوید تورات آسمانی نیست، همچنین ملحدان نیز در جهان آینده سهیم نخواهند بود. (Maimonides, 1972: 402)

اسپینوزا و بهره‌مندی و محرومیت از جاودانگی

اسپینوزا نیز جاودانگی را ذاتی انسان‌ها ندانسته و آن را امری اکتسابی می‌داند (Turner, 2007: 424). وی میزان توفیق و عدم توفیق در جاودانگی را مبتنی بر میزان عشق به خدا و تقوا پیشه کردن و غلبه بر شهوات و برخورد کریمانه با دیگران دانسته است. با توجه به اینکه وی بخش باقی نفس را فقط بخش حاوی «تصورات تام» به همراه «تصورات ذات بدن» می‌داند، لذا معتقد است تلاش برای افزایش ذخیره از تصورات تام، تلاش برای افزایش شرکت در جاودانگی است (Nadler, 2002: 237); لذا کسی که ذهن او تا حد زیادی با تصورات تام تشکیل یافته، در مقایسه با کسی که ذهن او تا حد زیادی با تصورات ناقص تشکیل یافته، به طور کامل در ابدیت شرکت می‌کند.

نحوه اکتساب جاودانگی

از دیدگاه ابن میمون، انسان با عبودیت و عمل به فرامین الهی، صاحب صورت الهی می‌گردد. چنین صورتی، غیرمادی است و نمی‌تواند در معرض فساد باشد که در ماده اثر می‌گذارد (Nadler, 2001: 72). این شباهت میان خالق و مخلوق موجب شده است که تداوم حیات نفس انسان نیز شبیه به حیات خالق باشد و لذا ابن میمون در این خصوص در مقدمه^{۱۰} (Helek) بیان می‌دارد: «تداوم حیات نفس، بی‌پایان است همانند ادامه حیات خالق. ستایش بر او باد، کسی که علت تداوم حیات آن است از این حیث که آن (نفس) او را ادراک می‌کند، همان‌طور که در فلسفه‌های اولیه توصیف شده است. این سعادت بزرگی است که هیچ سعادت با آن قابل مقایسه نیست و هیچ لذتی هم شبیه آن نیست» (Hartman, 2001: 79).

از دیدگاه اسپینوزا نفس انسان به عنوان امری است که دو نوع سرنوشت متفاوت برایش متصور می‌باشد. بر اساس یک سرنوشت، آدمی فنا شده و از بین می‌رود و بر اساس سرنوشت دیگر به بقا رسیده و جاودانه می‌گردد. اسپینوزا معتقد است نفس انسان برای وجود یافتن و قابل فهم شدن، نیازمند متحد شدن با امر دیگر است. این امر دیگر یا بدن است و یا خدا: «نفس می‌تواند یا با بدنی که تصور آن است، متحد شود و یا با خدا که بدون آن‌ها نه وجود دارد و نه قابل فهم است.» (Nadler, 2001: 109) نفس بر اساس اینکه با کدام یک از دو گزینه مطرح شده (بدن یا خدا) متحد شود، سرنوشتی کاملاً متفاوت پیدا می‌کند.

اگر (نفس) تنها با بدن متحد شود و بدن فانی شود، بنابراین نفس نیز باید نابود شود. چون اگر آن بدن را از دست بدهد که به عنوان اساس عشق و محبت آن می‌باشد، آن باید با بدن فانی بشود؛ و اگر آن با چیز دیگر متحد شود که بدون تغییر باقی می‌ماند، در مقابل، نفس نیز بدون تغییر باقی خواهد ماند (Spinoza, 1941: 136). در این صورت نفس با اتحاد با خدا، بخشی از ایده نامحدودی می‌شود که بدون واسطه از خدا ناشی می‌شود (Nadler, 2001: 109)؛ و با این اتحاد، در ثبات او سهیم شده و جاودانه می‌گردد (Taylor, 1896, 2: 146-7).

بنابراین از دیدگاه اسپینوزا روح می‌تواند با تن یگانه شود یا با خدا. اگر تنها با تن یگانه شود، باید با تن نابود گردد. ولی اگر با چیزی یگانه شود که تغییر ناپذیر است و همیشه باقی می‌ماند، خود نیز ناچار باید تغییر ناپذیر گردد و همیشه باقی بماند و این وضع آن زمان روی می‌نماید که با خدا یگانه شود؛ در این حال روح برای دومین بار، در عشق به خدا که در عین حال شناخت خداست، تولد می‌یابد. نخستین تولد روح یگانه شدنش با تن بود؛ و در تولد دوم به جای تأثیرهای تن، تأثیر عشق را تجربه می‌کنیم و این تجربه با شناخت آن موضوع بی جسم یکی است (یاسپرس، ۱۳۸۷: ۷۳).

تصورات تام واسطه رسیدن به جاودانگی

کسب توفیق اتحاد با خدا، مستلزم این است که ابتدا «تصورات تام» کسب کنیم؛ چون تصورات تام چیزی نیستند جز دانش ابدی از چیزها، مجموعه‌ای از حقایق ابدی که ما می‌توانیم در طول زندگی آن‌ها را به دست آورده یا از آن‌ها بهره‌برداری کنیم (Nadler, 2002: 229). بسیاری از تصورات تام که ما در زندگی دنیوی خود به عنوان سازنده بخشی از ذهنمان کسب می‌کنیم - بیشتر ما هم‌اکنون در ابدیت «مشارکت» می‌کنیم - موجب می‌شود که بسیاری از ما پس از مرگ بدن و پایان بُعد دیمومت‌مان، (durational aspect) باقی بمانیم... آن‌ها برای ما نشان‌دهنده نزدیک‌ترین چیزهای در دسترس می‌باشند که معمولاً «جاودانگی» نامیده می‌شود. چون همه «تصورات تام»، دائمی بوده‌اند و همیشه خواهند بود و چیزی بیش از تصورات نامحدود در عقل بی‌نهایت خدا نمی‌باشند، حالت‌هایی از صفت فکر هستند (Idem: 237-243).

بر این اساس «تصورات تامی» که فرد دارا می‌شود ابدی هستند، آن‌ها توسط مرگ بدن و اتمام وجود موقتی و دیمومی ما یا هر چیز دیگر، تحت تأثیر قرار نمی‌گیرند. به عبارتی دیگر، دانش تامی که ما داریم، بیشتر درجه‌ای از ابدیت در ذهن ماست (Nadler, 2002: 237) و ذهن انسان به واسطه این تصورات تام است که با ذهن خداوند یکی است و در پرتو همان معرفت است که هر رفتار آزاد و فضیلت‌مندانه، کاملاً رضایت‌بخش و به لحاظ احساسی و نیز اخلاقی و عقلی، تام و تمام خواهد بود... در این صورت است که ما دیگر چندان مشغول امور موقتی نیستیم و مصائب نامایمات روزگار نامساعد پریشانمان نمی‌کند. (هریس، ۱۳۸۹: ۲۲۴)

نوع جاودانگی

تعیین نوع جاودانگی - جسمانی و یا روحانی بودن آن - از مباحثی اختلافی است که نظرات متعددی در خصوص آن مطرح شده است. با توجه به اینکه در کتب مقدس در طی موارد متعددی بر لذت‌های جسمانی پرهیزکاران در عالم آخرت اشاره شده است، لذا عموم متدینان یهود، معتقد به حضور جسمانی و روحانی انسان در جهان آخرت بوده و جاودانگی را جسمانی و روحانی می‌دانند. با این حال فلاسفه یهود نظرات دیگری در این خصوص ارائه کرده‌اند که چایدستر دلیل این امر را تأثیرپذیری آن‌ها از فلاسفه یونانی دانسته و بیان می‌دارد: «فلاسفه یهود، تحت تأثیر نظام‌های فلسفی یونانی افلاطون و ارسطو به حیات پس از مرگ بر اساس جاودانگی روح نگاه می‌کردند» (۱۳۸۰: ۳۱۳).

با عنایت به تأثیرپذیری ابن میمون از فلاسفه یونان و فلاسفه مسلمان از جمله فارابی و ابن سینا، وی معاد جسمانی را قبول نداشته و سخنان کتب مقدس در خصوص لذایذ جسمانی در جهان آخرت را سخنان استعاره‌ای می‌داند که جهت قابل فهم کردن این لذایذ برای عوام، از محسوسات استعانت جسته است. از سوی دیگر وی این مباحث را مرتبط با رستاخیز دانسته که پس از دوران مسیحا و پیش از جهان آخرت وقوع خواهد یافت. ابن میمون در مقدمه تفسیر *میشنا تورا* با تأکید بر این که آنچه به ابدیت می‌رسد فقط نفس انسانی است و نه جسم وی، بیان می‌دارد:

«هدف دین، آن است که هم نفس را با دانش‌ها و خصلت‌های شایسته تهذیب کند و هم جسم را بر اساس نیازهایش به طور صحیح پرورش دهد. این باعث ایجاد جامعه‌ای مطلوب می‌شود که انسان‌هایی عالی مرتبه را در خود بپروراند، انسان‌هایی که، هم دارای خصایل عقلانی و هم کمالات اخلاقی هستند. نفس (روح) چنین افرادی پس از مرگ، مانند فرشتگان در ابدیت خواهد زیست» (Maimonides, 1972: 21).

ابن میمون در تایید دیدگاه خود، مبنی بر عدم حضور بدن در جهان آتی، تمامی عقلای عالم را شاهد گرفته و بیان می‌دارد:

در جهان آینده، نفس بدون بدن است. این نظر من است. یک فرض معتبر همراه با تمامی افراد عاقل که جهان آینده از نفوس بدون بدن، شبیه فرشتگان تشکیل یافته است» (1985: 220).

دیدگاه اسپینوزا در خصوص مشخص کردن کدام بعد از وجود انسان که به جاودانگی می‌رسد، مبهم و غیر روشن بوده لذا اندیشمندان بعدی نظری واحدی در این خصوص ارائه نکرده‌اند. برخی با قاطعیت تمام معتقد شده‌اند از دیدگاه وی بخشی از بدن به همراه بخشی از نفس به جاودانگی می‌رسد، برخی دیگر نیز با همان قاطعیت معتقد شده‌اند اسپینوزا جاودانگی بدن انسان را رد کرده و تنها بخشی از نفس را جاوید می‌داند. هردو گروه از اندیشمندان در تبیین و اثبات دیدگاه خود به آثار اسپینوزا استناد کرده‌اند. بر اساس دیدگاه اول، لازمه باور اسپینوزا به وحدت روح و تن و توازی آن دو این است که جسم همانند متحد خودش (روح)، از دو بخش فانی و باقی تشکیل یابد؛ لذا بدن انسان از دو امر زمانمند و غیر زمانمند تشکیل یافته که بخش زمانمند فانی شده و از بین می‌رود، و بخش غیر زمانمند غیر فانی بوده و می‌تواند باقی بماند. تارنر با استناد به کتاب/خلاق در تبیین دو بخش متفاوت بدن بیان می‌دارد: بدن انسان حالتی از امتداد است و مشروط به زمان و مکان. آنچه باقی می‌ماند جوهر بدن است که تحت شکل سرمدیت ادراک شده است (Turner, 2007: 424).

با توجه به توازی عمومی اسپینوزا بین صفات امتداد و تفکر - که به موجب آن هر حالت از امتداد (هر بدن و هر کیفیت بدن) حالت مطابقی در فکر دارد- و با توجه به نتیجه آن، توازی خاصی در انسان مابین آنچه از بدن واقعی است و آنچه از نفس واقعی است وجود دارد؛ بنابراین ضرورتاً نفس انسانی دو جنبه خواهند داشت. اول، آن جنبه از نفس که به وجود استمرار بدن مربوط است؛ و دوم آن جنبه از نفس به وجود سرمدی بدن مربوط است (Nadler, 2002: 230)؛ لذا لازمه وحدت روح و تن این است که همانند بدن، نفس نیز از دو بخش باقی و فانی تشکیل یابد... آن بخش از نفس که مبین وجود بدن است، فانی می‌شود و بخش دیگر که مبین جوهر بدن است، بعد از مرگ و فناى بدن باقی می‌ماند؛ و بر همین اساس است گفته می‌شود، بخش حساس و تصویری نفس با بدن بالفعل نابود می‌شود. درحالی که بخش عقلانی آن، سرمدی بوده و جاودان باقی می‌ماند (Donagan, 1994: 107).

بر اساس دیدگاه دوم تفسیر عادلانه سخنان اسپینوزا این است که وی جاودانگی بدن را رد کرده و تنها نفس را جاودان می‌داند. فالرتون در این خصوص بیان می‌دارد: «من فکر می‌کنم، هرگونه تفسیر عادلانه سخنان اسپینوزا باید به این منجر شود که او جاودانگی را به نفس نسبت می‌دهد و نسبت به بدن آن را انکار می‌کند. وی در این امر از سنت پیروی می‌کند و نه از آموزه‌های خود به عنوان روابط افکار و اشیا؛ و آنچه او در بخش پنجم/خلاق می‌گوید با آن آموزه‌ها هماهنگ نیست» (Fullerton, 1899: 115)، بنابراین منصفانه این است بگوییم: اسپینوزا حداقل در کتاب/خلاق خود «نه تنها از بخش جاودان

ذهن انسان که پس از مرگ بدن باقی می‌ماند، صحبت کرده بلکه از استمرار بقای ذهن بدون ارتباط با بدن نیز صحبت کرده است» (Donagan, 1994: 98).

جاودانگی شخصی یا غیر شخصی

با عنایت به دیدگاه ابن میمون در خصوص جاودانگی نفس و راه‌یابی بخش عقلانی نفس به عالم آخرت، می‌توان گفت دیدگاه وی با جاودانگی شخصی سازگاری ندارد. چون بخشی از نفس که به جهان آخرت راه پیدا می‌کند، همان نفسی نیست که در ابتدای خلقت بدن به او بخشیده شده، بلکه از نوع خاصی از روح که وابسته به عقل فعال است برخوردار شده و به خاطر این برخوردارگی، بخش عقلی روح، از خصوصیتی همچون خصوصیت عقل فعال برخوردار شده و همانند آن هیچ خصوصیت شخصی نخواهد داشت. (Rudavsky, 2010:102)

از سوی دیگر ابن میمون، کثرت و تعدد را در شأن امور مادی و جسمانی دانسته لذا معتقد است با توجه به وحدت عقول و عدم کثرت آن‌ها، جاودانگی شخصی نمی‌تواند مورد قبول واقع گردد (۱۹۷۲: ۲۵۶). و اما ابهام و پیچیدگی بحث اسپینوزا در خصوص تبیین نوع جاودانگی، باعث اختلاف نظر جدی اندیشمندان بعدی شده به نحوی که دو نظر کاملاً متضاد- هر دو با استناد به آثار اسپینوزا- ارائه شده است. بر اساس دیدگاهی وی را معتقد به جاودانگی شخصی دانسته‌اند و بر اساس دیدگاهی دیگر، وی جاودانگی شخصی را رد کرده و به جاودانگی غیرشخصی معتقد است. این اختلاف در تاریخ ادامه داشته به نحوی که تا به امروز اتفاق نظر در این خصوص پدید نیامده است (Nadler, 2001: 105). بنابراین عده‌ای بقای مورد نظر وی را به معنای حسن شهرت گرفته‌اند، برخی دیگر خلود مورد نظر وی را بقای شخصی دانسته‌اند. (ویل دورانت، ۱۳۶۹: ۱۷۱)

در داوری میان دو دیدگاه ارائه شده در خصوص تبیین نوع جاودانگی، می‌توان گفت با در نظر گرفتن مجموع سخنان اسپینوزا و با توجه به تبیین عقل‌گرایانه وی از جاودانگی، همچنین اتفاق جمع‌کنندگی از اندیشمندان اسپینوزا شناس در تأیید نظریه دوم، می‌توان گفت تفسیر دیدگاه وی به غیر شخصی بودن جاودانگی، قرین به صواب بوده و می‌توان این نتیجه را گرفت که اسپینوزا همانند ابن میمون معتقد به بقای بخش عقلانی نفس بوده و لازمه آن اعتقاد به جاودانگی غیر شخصی است.

نتیجه‌گیری

- مهم‌ترین علت اختلاف نظر و پیدایش باورهای مختلف در خصوص عالم آخرت در میان قوم یهود، عدم تبیین شفاف این بحث در پنج کتاب تورات است. عوامل متعددی موجب تحول در باور یهودیان اولیه شده از جمله نفوذ افکار اقوام بیگانه، انهدام موجودیت سیاسی قوم یهود و آمدن مباحث مربوط به حیات آخرت و بقای روح در کتاب‌های مقدس بعدی.

- هر دو فیلسوف بر این باورند که تنها گروهی از آدمیان، به جاودانگی دست پیدا می‌کنند؛ ابن‌میمون این گروه را کسانی می‌داند که به فرامین تورات عمل کرده و از نظر علمی به مرتبه عقل بالفعل برسند؛ اما اسپینوزا «اتحاد آدمی با خدا» را موجب جاودانگی می‌داند. چنین اتحادی با کسب «تصورات تام» یعنی حقایق ابدی که در طول زندگی دنیوی حاصل می‌شود، امکان‌پذیر است.
- ابن‌میمون برخلاف دیدگاه سستی یهود، به صراحت و با قاطعیت تمام بقا و جاودانگی بدن را رد کرده و آن را منحصر در بعد غیر جسمانی بشر (نفس) دانسته است. در حالی که اسپینوزا سخن روشن و صریحی در این خصوص ارائه نکرده به همین خاطر برخی با قاطعیت معتقد شده‌اند وی جاودانگی بدن را رد کرده و تنها بخشی از نفس را جاوید می‌داند؛ ولی برخی دیگر با همان قاطعیت معتقد شده‌اند لازمه باور وی به وحدت روح و تن و توازی آن دو، این است که بخشی از بدن به همراه بخشی از نفس جاوید باشد.
- در تبیین قوه جاوید نفس، ابن‌میمون با تقسیم قوه عقل به «بالقوه» و «بالفعل»، معتقد است تنها «عقل بالفعل» است که شایستگی بقا پیدا می‌کند؛ و اسپینوزا نیز با تقسیم نفس به «منفعل» و «فعال»، تنها «عقل فعال» را سرمدی دانسته است؛ لذا در هر دو دیدگاه، از قوای متعدد نفس تنها «قوه عقلانی» می‌تواند با تکامل به جاودانگی برسد.
- با توجه به باور هر دو فیلسوف به بقای قوه عقلانی - اعم از «عقل اکتسابی» یا «تصورات تام» - در مورد شخصی یا غیر شخصی بودن بخش بقا یافته نفس نظرات متفاوتی بیان شده است که در داور می‌توان گفت هم ابن‌میمون و هم اسپینوزا معتقد به بقای بخش عقلانی نفس بوده و لازمه این اعتقاد، باور به جاودانگی غیر شخصی از دیدگاه هر دو فیلسوف است.
- هر دو فیلسوف جاودانگی را اکتسابی می‌دانند و نه ذاتی و هر دو معتقدند نائل شدن به این سعادت مستلزم کسب کمالات است؛ که به واسطه آن توفیق اتحاد با خدا محقق می‌شود. بدین نحو که از دیدگاه ابن‌میمون با عمل به فرامین تورات و همچنین تبدیل «عقل بالقوه» به «عقل بالفعل» به واسطه اکتساب صور و معارف عقلانی، قوه عقل انسان تکامل یافته و شایستگی جاودانگی پیدا می‌کند و از دیدگاه اسپینوزا با کسب «تصورات تام» که همان دانش ابدی است، این سعادت حاصل می‌گردد.

پی‌نوشت‌ها

۱. تورات یکی از قدیمی‌ترین کتاب مقدس یهودیان است. تقریباً همه اهل کتاب مولف آن را موسی (ع) می‌دانند. هرچند برخی یهودیان، از جمله اسپینوزا این نظر را قبول ندارند. در این کتاب، احکام و قوانین فراوانی بیان شده است و به همین خاطر، «تورات» یعنی «قانون» و یا «شریعت» نام‌گذاری شده است (توفیقی، ۱۳۸۵: ۶۹).

۲. هلاخا(عبری: הלכות) به مجموعه قوانین شریعت یهود گفته می‌شود، قوانینی که از تنخ، تلمود و حاخام‌ها و همچنین آداب و رسوم یهودیان ناشی می‌گردد.

۳. در معنای تلمودی کلمه (avot) به معنای «پدر» است که به اصول، و یا دسته‌بندی‌های اصلی اشاره می‌کند.

۴. این نحوه ارجاع مبتنی بر ارجاع رایج پژوهشگران در خصوص کتاب اخلاق اسپینوزا می‌باشد که در آن حرف E به (Ethic) یعنی کتاب اخلاق اشاره دارد؛ حرف بعدی به صورت عدد رومی به شماره فصل اشاره دارد. حرف P (Proposition) به قضیه اشاره می‌کند و شماره پس از آن نیز به شماره قضیه اشاره دارد؛ حرف D (Definition) به تعریف‌های ارائه شده در کتاب اشاره دارد. حرف A (Axiom) به اصل‌ها اشاره می‌کند و حرف d (demonstration) به اثبات قضیه اشاره دارد.

۵. کلمه تشوه (Teshvah) کلمه ای عبری است که به معانی متعددی به کار رفته از جمله بازگشت - بازگشت از شر و بازگشت به نیکی و خداوند - می‌باشد. این کلمه به چهل روز توبه و کفاره گناهان اشاره دارد که در اصل ده روز بوده و یهودیان سنتی این ایام را توسعه داده‌اند تا تمامی یهودیان با توبه و بازگشت به سعادت برسند؛ و «هلاخه تشوه» به معنای قانون و دستورالعمل توبه می‌باشد.

۶. در قرن دوم میلادی، دانشمندان یهود به تألیف کتاب‌هایی پرداختند که به میشنای کبیر مشهور شد. «مشنا» یعنی «المثنی» مجموعه‌ای است در شش باب و مشتمل بر قریب چهار هزار مسئله از مسائل دینی در تفسیر و ترجمه متن تورات. لذا میشنا شامل فتاوی و احکام علما و ربانیان اعصار گذشته و همچنین تأویلات و شروح و حواشی علمای آن عصر بود. موسی بن میمون اقدام به تفسیر میشنه یا کتاب السراج (هشت فصل) نمود که فهرستی از سیزده اصل ایمان یهودی است که تحت دو عنوان میشنه تورات (Mishneh Torah) و یادها هازاکا (Yad Ha Hazakah) شهرت یافته‌اند. (حمید، ۱۳۷۶: ۲۹۳) این تفسیر در چهارده جلد بوده مشهورترین و بزرگ‌ترین کتاب فقهی است.

7. The Mishneh Torah (also known as the Yad HaHazaka for its 14 volumes; "yad" has a numeric value of 14), by Maimonides (Rambam; 1135–1204. This work encompasses the full range of Talmudic law; it is organized and reformulated in a logical system — in 14 books, 83 sections and 1000 chapters — with each halakha stated clearly.

۸. ابن میمون ضمن تفاوت قائل شدن میان گناهکاران و منکرین اصول یهودیت، تنها انکارکنندگان را محروم از حیات ابدی دانسته و بیان می‌دارد: «اگر فرد یهودی، حتی هر یک از این اصول را رد کند، خودش را از طبقه اسرائیل منزوی کرده است. وی اصول یهودیت را

انکار کرده و رافضی و بی‌ایمان است و قطع کننده شجره می‌باشد؛ و وظیفه است نسبت به او

نفرت داشته باشیم و وی فنا خواهد شد.» (Yellin, 1903: 93)

۹. گرچه مسائل حقوقی در همه بخش‌های میشنا پراکنده است، بخش نزیقین بیشتر به این مباحث پرداخته است. این بخش از رساله‌های متعددی تشکیل یافته است که رساله سنهدرین (محکمه عالی) یکی از این رساله‌ها است که به جرایم مستوجب اعدام و شیوه اجرای این مجازات، دادگاه‌ها، شهادت و اثبات جرم می‌پردازد.

10. The helek (Hebrew חלק meaning "portion", plural halakim) is a unit of time used in the calculation of the Hebrew calendar. The hour is divided into 1080 halakim.

منابع

- ابن‌میمون، موسی (۱۹۷۲)، *دلالة الحائرین*، قدم له حسین آتای، آنکارا، مکتبه الثقافه الدینییه.
- اکوان، محمد و توکلی، مهناز (۱۳۸۸)، «چیستی و جاودانگی نفس از منظر ملاصدرا و اسپینوزا»، فصلنامه پژوهش ادبی، ش ۱۶.
- اسپینوزا، باروخ (۱۳۸۸)، *اخلاق*، ترجمه‌ی دکتر محسن جهانگیری، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- تیواری، کداریت (۱۳۸۱)، *دین‌شناسی تطبیقی*، ترجمه‌ی مرضیه لوئیز (لوئیز) شنکایی، نشر سمت، چاپ اول.
- چایدستر، دیوید (۱۳۸۰)، *شور جاودانگی*، ترجمه‌ی غلامحسین توکلی، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، قم، چاپ فاضل، نوبت اول.
- شهرآیینی، سیدمصطفی (۱۳۸۹)، «امکان یا امتناع جاودانگی نفس در مابعدالطبیعه دکارت»، مجموعه مقالات همایش فرجام‌شناسی، دانشگاه آزاد تهران مرکزی.
- کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۹۰)، *تاریخ فلسفه*، ج ۴، ترجمه‌ی غلامرضا اعوانی، تهران، انتشارات علمی فرهنگی.
- مشکور، محمدجواد (۱۳۶۸)، *خلاصه ادیان در تاریخ دین‌های بزرگ*، تهران، نشر شرق.
- ویل دورانت (۱۳۶۹)، *تاریخ فلسفه*، ترجمه‌ی عباس زریاب، چاپ هشتم، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- یاسپرس، کارل (۱۳۸۷)، *اسپینوزا (فلسفه، الهیات و سیاست)*، ترجمه‌ی محمدحسن لطفی، چاپ سوم، انتشارات طرح نو.
- هریس، ارول (۱۳۸۹)، *طرح اجمالی فلسفه اسپینوزا*، ترجمه‌ی مصطفی شهرآیینی، تهران، نشر نی.
- Cohen, Rev.A, (1927), *The Teachings of Maimonides*, London. George routledge and sons, LTD
- Dobbs-Idit, Weinstein, Lenn E. Goodman, (2009), *Maimonides and his Heritage*, Albany, State University of New York Press

- Donagan, Alan, (1994), *The Philosophical Papers of Alan Donagan*, edited by J.E.Malpas, V1, Chicago, The University of Chicago.
- Dutton, Blake D. (2005), Benedict De Spinoza, *Eternity of the Mind*, Loyola University Chicago, Internet Encyclopedia of Philosophy website
- Fullerton, George Stuart, (1899), *On Spinozistic immortality*, Philadelphia: University of Pennsylvania, americana
- Hartman, David, (2001), Maimonids: *Torah and Philosophic Quest*, Copyright © by Varda Books.
- Maimonides, Rabbi Moses, (1972), Introduction to Perek Helek: *Introduction to Chapter ten of Mishna Sanhedrin*, Isadore Twersky, A Maimonides Reader, library Of Jewish student, Published by Behrman Huse, Inc.U.S.A
- Maimonides, Rabbi Moses, (1985), *Epistles of Maimonides: Crisis and Leadership*, Abraham S. Halkin, the jewish publication society of America
- Maimonides, Rabbi Moses, (2010), Hilchot Teshuvah, “*The Rules of Repentance*”, Translated by Rabbi Yaakov Feldman .Internet
- Nadler, Steven, (2001), Spinoza's Heresy: *Immortality and the Jewish Mind*, Oxford University Press, Reviewed by Martin Lin, University of Toronto
- Nadler, Steven, (2002), *Eternity and Immortality in Spinoza's Ethics, The Renaissance A Short History*, Paul Johnson, Oxford: Midwest Studies in Philosophy, vol. 26, 224-244
- Spinoza, Benedictus de, (1941), *Spinozas Short Treatise on God, Man & His Well Being*, translated and Edited A. (Abraham) Wolf, London, Adam and Charles.Blak.
- Spitz, R. Elie Kaplan, (2009), *Does the Soul Survive? Jewish Lights Publishing*, Fourth Printing
- Turner, William, (2007), *History of Philosophy*, V3, Global Vision Publishing House, University of Notre Dame
- Taylor. A. E. (1896), *The conception of immortality in Spinoza's Ethics, Mind a Quarterly Review of Psychology and Philosophy*, Edited by G.F. Stout. Collection: robarts; toronto Volume: 5, Publisher: Edinburgh [etc.] T. Nelson [etc.], Cambridge
- Yellin, David. Abrahams, Israel, (1903), *Maimonids*, Philadelphia, The Jewish Publication Society of America.