

صور جاودانگی

رضا اکبری

مقدمه

شاید بتوان جاودانگی را مهم‌ترین دغدغه بشر دانست، لذا کم‌تر کسی را می‌توان یافت که به این مسئله نیندیشد. توجه به تاریخ بشر نشان می‌دهد که او از دیرباز سودای جاودانه بودن را در ذهن خود می‌پرورانده است.

با نگاه به کشفیات باستان‌شناسان در باب انسان‌های ماقبل تاریخ و تمدن‌های یونان، بین‌النهرین، ایران، هند، چین، ژاپن، آفریقا و آمریکای جنوبی درمی‌یابیم که اعتقاد به جاودانگی در میان مردم این تمدن‌ها امری فراگیر بوده است (نک: Ries). وجود اسم‌های مختلف برای اشاره به جاودانگی انسان در زبان‌های مختلف نشان‌دهنده این واقعیت است که در باب چگونگی جاودانگی بشر نظریات مختلفی وجود داشته است. کلمه‌هایی همچون «جاودانگی»، «زندگی پس از مرگ» و «بی‌مرگی» در زبان فارسی؛ «خلود»، «الیوم الآخر»، «یوم القيامة»، «یوم الحشر»، «یوح البعث»، «یوم النشور»، «یوم الحساب» و «معاد» در زبان عربی و «immortality»، «survival»، «resurrection»، «afterlife» و «life afterdeath» در زبان انگلیسی به چشم می‌خورند که حکایت از جاودانگی دارند.

اما سؤال این است که این نظریات کدامند. آنچه مدنظر ماست، مفهوم فلسفی جاودانگی است. اما جاودانگی دارای کاربردهای عرفی نیز می‌باشد. انسانی که منشأ آثار خیر در جامعه

می‌شود، در یادها زنده می‌ماند. این نوع جاودانگی را می‌توان «جاودانگی در خاطره‌ها» نامید. نویسنده‌ای که کتابی ارزش‌مند می‌نویسد، تا هنگامی که اثرش باقی است، جاودانه است. سعدی یا حافظ برای ایرانیان و همه علاقه‌مندان به شعر زنده‌اند، اما این جاودانگی به دلیل طراوت و تازگی شعر این دو شاعر است. شاید بتوان این نوع جاودانگی را «جاودانگی از طریق آثار» نامید. عرف، نسل یک فرد را ادامه‌ی حیات او تلقی می‌کند. این نیز نوعی جاودانگی است که می‌توان آن را «جاودانگی از طریق اعقاب و ذراری» نام نهاد. «جاودانگی در خاطره‌ها»، «جاودانگی از طریق آثار» و «جاودانگی از طریق اعقاب و ذراری»، مفاهیم عرفی جاودانگی بوده، متمایز از معنای فلسفی آن هستند. البته شاید غیر فلسفی قلمداد کردن این سه معنا، سخن دقیقی نباشد، زیرا نظریه‌ی جاودانگی در اندیشه‌ی فیلسوفانی همچون فیلیپس (نک: Philips)، دارای همین معنای عرفی است، اما در عین حال، هدف این مقاله بررسی این سه معنا نیست.

مباحث مرتبط با جاودانگی

پیش از آن که به ذکر نظریات مربوط به جاودانگی بپردازیم، دانستن مباحث مرتبط با جاودانگی دارای اهمیت است. دو بحث مهم، این‌همانی شخصیت^۱ و شعور^۲ بر نظریات مربوط به جاودانگی تأثیر گذارند.

تحقق هر نوع جاودانگی مستلزم آن است که شخص پس از مرگ، استمرار شخص پیش از مرگ باشد. ما تنها هنگامی می‌توانیم از جاودانگی یک شخص (الف) سخن بگوییم که شخص پس از مرگ نیز همان (الف) باشد. به بیان دیگر، پذیرش جاودانگی مستلزم پذیرش این‌همانی شخص پیش از مرگ و شخص پس از مرگ است. اما سؤال این است که چه ملاکی برای پذیرش این‌همانی شخص پیش از مرگ و پس از مرگ وجود دارد. در این باره سه نظریه عمده وجود دارد که از آنها تحت عنوان «ملاک بدنی»،^۳ «ملاک نفس»^۴ و «ملاک حافظه»^۵ یاد می‌شود. براساس ملاک بدن، شخص در زمان t_2 همان شخص در زمان t_1 است، اگر و فقط اگر دارای همان بدن باشد. براساس ملاک نفس، شخص در زمان t_2 همان شخص در زمان t_1 است اگر و فقط اگر دارای همان نفس باشد و براساس ملاک حافظه، شخص در زمان t_2 همان شخص در زمان t_1 است، اگر و فقط اگر حافظه کارهایی را که در زمان t_1 انجام داده یا شاهد آنها بوده است، داشته باشد. یک طرف‌دار جاودانگی بسته به این که کدام یک از این سه نظریه را اتخاذ کند، نظریه‌ای

متناسب با آن را، در حیطه جاودانگی برخواهد گزید؛ برای مثال، نباید توقع داشت کسی که قائل به ملاک بدن است، به جاودانگی نفس مجرد، بدون همراهی با بدن، اعتقاد داشته باشد. پذیرش ملاک بدن در باب این همانی شخصیت سبب خواهد شد که وجود بدن، یکی از مقومات نظریه جاودانگی باشد.

بحث شعور، پیش رفتی در بحث رابطه نفس و بدن^۶ است. بحث رابطه نفس و بدن، بحثی بسیار دیرپاست، اما در دوران جدید با توجه به مباحث فلسفی دکارت اهمیتی ویژه یافته است. سؤال این است که چگونه نفسی مجرد با بدنی مادی در ارتباط متقابل است. دیدگاه دکارت که به نظریه «تأثیر و تأثر متقابل»^۷ معروف است و نیز اشکالات وارد بر آن، راه را برای ارائه نظریات جدید فراهم ساخت. در حالی که دکارت بر وجود دو جوهر متمایز؛ یعنی نفس و جسم تأکید می‌ورزید، نظریات تحویل‌گرایانه^۸ به نوعی وحدت‌انگاری^۹ تن دادند که در آن یا نفس به بدن و یا بدن به نفس فروکاسته می‌شد. اما بحث رابطه نفس و بدن در دوران معاصر نشان داد که بحث جدی‌تر، بحث شعور است، لذا توجه فیلسوفان معاصر، خصوصاً فیلسوفان تحلیلی به شناخت و تبیین مسئله شعور معطوف شد. چگونه شعور در انسان حاصل می‌شود و آیا شعور امری مادی است یا مجرد؟ پاسخ به این دو سؤال در تلقی فرد از جاودانگی اثرگذار است؛ برای مثال، اگر کسی شعور را امری مجرد تلقی کند، جاودانگی را جاودانگی نفس مجرد بدون بدن یا در معیت با بدن خواهد دانست. اما اگر کسی شعور را امری مادی بینگارد، وجود بدن را در جاودانگی شرط می‌داند.

با این توضیحات می‌توان به معرفی نظریات ارائه شده در باب جاودانگی پرداخت. این نظریات را در تقسیمی کلی می‌توان به جاودانگی دنیوی و جاودانگی اخروی تقسیم کرد. البته باید تذکر داد که تقسیمی حصرگرایانه از نظریات جاودانگی امکان‌پذیر نیست و هر نوع تقسیم حصرگرایانه، گرفتار مغالطات تقسیم خواهد بود. از سوی دیگر، ارائه تقسیم استقرایی از نظریات این حیطه، ما را گرفتار سردرگمی خواهد کرد، لذا بهتر است از تقسیمات حصرگرایانه استفاده کنیم، در عین حال، به اشتباهاتی که از این تقسیم حاصل می‌شود، توجه داشته باشیم.

جاودانگی دنیوی

مقصود از جاودانگی دنیوی آن است که استمرار حیات انسان در همین دنیا باشد. شاید بتوان نظریه‌های «تناسخ»^{۱۰} «تولد مجدد»^{۱۱} و «کور و دور»^{۱۲} را انواع جاودانگی دنیوی تلقی کرد.

بر اساس نظریه کور و دور که در نظریات فیلسوفانی همچون افلوپین (افلوپین، ج ۲ و ۷، ۱-۳) دیده می‌شود، کل جهان در هر چند هزار سال مجدداً تکرار می‌شود. بدین معنا که من که در حال نوشتن این مقاله هستم، در چند هزار سال دیگر مجدداً در حال نوشتن این مقاله خواهم بود و شما نیز که در حال خواندن این مقاله هستید، در چند هزار سال آینده مجدداً در حال خواندن این مقاله خواهید بود. نظریه کور و دور حتی در اندیشه فیلسوفان ملحدی همچون نیچه (Nietzche, III, 2/2) نیز دیده می‌شود.

نظریه تناسخ با پذیرش وجود نفس، معنا می‌یابد. بر اساس این نظریه، روح انسان در هنگام مرگ وارد بدن دیگری می‌شود. در این جا نظریات متعددی وجود دارد، اما شاید وجه مشترک تمام نظریات مختلف، مفهوم کارما^{۱۳} باشد. مقصود از کارما، اعمالی است که شخص در یک دوره از زندگی خود انجام داده است. انجام کارهای خوب سبب می‌شود که زندگی بعدی شخص، زندگی بهتری باشد و انجام کارهای بد، سبب ساز پست تر بودن زندگی بعدی می‌شود. اما این که نفس انسان وارد چه بدنی می‌شود، محل تضارب آرا بوده است. بر اساس یک نظریه، نفس انسان فقط در بدن انسان‌ها حلول می‌کند، اما بر اساس نظریات دیگر، ممکن است نفس انسان در بدن حیوانات، گیاهان و حتی جمادات نیز حلول کند. به همین دلیل، شاهد اصطلاحاتی همچون مسخ، فسخ و رسخ هستیم که به ترتیب، به معنای حلول نفس انسان در حیوانات، گیاهان و جمادات هستند. اندیشه تناسخ در آیین هندو و تائو جایگاه ویژه‌ای دارد. یکی از دلایل صحت آن، خاطره زندگی‌های پیشین است. این رویداد فراروان‌شناسانه^{۱۴} در هند بسیار گزارش شده است، اما دقت در این گزارش‌ها و توجه به تحقیقات فراروان‌شناسان خبر از نادرست بودن این گزارش‌ها می‌دهد (نک: Baker). در آیین هندو، حلول روح انسان در بدن‌های انسانی، حیوانی، نباتی و جمادات مورد پذیرش است، حال آن‌که در آیین تائو، حلول روح تنها در بدن انسان دیگر، مقبول است.

نظریه تولد مجدد، تفاوت چندانی با نظریه تناسخ ندارد. کافی است که مفهوم نفس از نظریه تناسخ گرفته شود. بر اساس نظریه تولد مجدد، هر انسانی که می‌میرد، مجدداً متولد می‌شود. چنین نیست که نفس شخص مرده در بدن شخص دیگری حلول کند. مرگ انسان به معنای نابود شدن شخص است و با تولد مجدد، شخص پیشین مجدداً زنده می‌شود. شاید بتوان نظریه تولد مجدد را اعاده معدوم دنیوی نام نهاد. در هر حال، در نظریه تولد مجدد نیز این

اختلاف دیده می شود که آیا فرد متولد شده، انسان است یا این که تولد مجدد می تواند در قالب حیوان، گیاه و جماد نیز باشد. نظریه تولد مجدد، مورد پذیرش بوداییان است.

جاودانگی اخروی

مقصود از جاودانگی اخروی، استمرار حیات انسان در جهان یا جهان های دیگر است. نظریات مربوط به این حیطة، اعم از نظریاتی است که زندگی اخروی را بلافاصله در استمرار زندگی دنیوی می دانند یا نظریاتی که آن را با فاصله ای زمانی، کوتاه یا بلند، بعد از زندگی دنیوی فرض می کنند. از سوی دیگر، پذیرش جاودانگی اخروی لزوماً مستلزم پذیرش خداوند نیست. برخی از فراروان شناسان معتقدند که انسان بعد از مرگ حیات جدیدی را آغاز می کند. دلیل آنها، ارتباط مردگان با افراد زنده^{۱۵} است که در خلال آن، مردگان بیان کرده اند که خود زندگی بعدی خود را انتخاب می کنند (نک: Kubler-ross). چنین گزارش هایی، همانند گزارش های مربوط به خاطرات از زندگی های پیشین، نادرست است.

به هر حال، با دقت در نظریاتی که جاودانگی اخروی را تأیید می کنند، طیفی از نظریات را مشاهده می کنیم. شاید بهترین تقسیم از این نظریات، قرار دادن آنها تحت عناوین ذیل باشد: جاودانگی در پرتو بدن مادی، جاودانگی در پرتو بدن مثالی، جاودانگی در پرتو نفس مجرد و بدن و جاودانگی در پرتو نفس مجرد. هر یک از این عنوان ها، دربرگیرنده دو یا چند نظریه اند.

جاودانگی در پرتو بدن مادی

اندیشمندانی که دارای دغدغه های دینی بوده، و ملاک این همانی شخصیت را بدن دانسته اند و یا شعور را امری مادی تلقی کرده اند، جاودانگی را در پرتو بدن مادی پذیرفته اند، اما مقصود از بدن مادی چیست؟ در برخی نظریات، بدن مادی همان بدن قدیم دانسته شده است. بعد از مرگ، بدن متلاشی شده، به اجزای مختلف تبدیل می شود، اما خداوند قادر است که مجدداً اجزای بدن مردگان را گرد آورده و آنها را زنده سازد. بسیاری از عبارات های قرآن در چنین نظریه ای ظهور دارد (بقره: ۲۵۹-۲۶۰؛ یس: ۷۸). طرفداران این نظریه، دو گروه را تشکیل می دهند: عده ای از آنها معتقدند که خداوند تمام اجزای پراکنده بدن شخص مرده را در قیامت گرد می آورد (نک: صدر المتألهین، ۱۶۵/۹). در مقابل، عده ای بر این عقیده اند که فقط برخی از اجزای بدن شخص

در قیامت گردآوری شده و شخص مجدداً به قدرت خداوند زنده می‌شود.

مفهوم «اجزای اصلی بدن»، مفهومی است که در نظریه دوم از سوی افرادی مانند خواجه نصیرالدین طوسی، آگوستین و آکوئینی مطرح شده و مقصود از آن این است که بدن انسان از ابتدای تولد تا هنگام مرگ دارای اجزای اصلی است که کم یا زیاد نمی‌شوند و مکلف اصلی همین اجزا هستند (نک: طوسی، ۳۰۰). آن چه سبب ارائه مفهوم «اجزای اصلی بدن» شده، اشکال مشهور آکل و ماکول بوده است. هنگامی که انسان می‌میرد، اجزای او جزء خاک شده، سپس از طریق خاک وارد اندام گیاهان و بدن حیوانات می‌شود و انسان با خوردن گیاهان و حیوانات، آنها را جزء اعضای خود می‌سازد (نک: همان، ۴۰۶-۴۰۷؛ صدرالمتألهین، ۳۰۰/۹؛ Wolfson, 64-72). حال این سؤال پیش می‌آید که در قیامت این اجزا، جزء بدن کدام انسان خواهند بود؟ و اگر مسئله را این گونه مطرح کنیم که یکی از دو انسان مؤمن و دیگری کافر باشد، مشکل دوچندان خواهد شد. پذیرش «اجزای اصلی بدن»، مکلف دانستن آنها و فرعی دانستن دیگر اجزای بدن، راه فراری را از این اشکال باز می‌کند، اما ما را با این سؤال بی‌جواب وامی‌نهد که اجزای اصلی بدن کدامند. شاید یک راه، همان گونه که پیتر وین و گن گفته، آن باشد که فقط خداوند می‌داند که این اجزا کدامند (Invagen, 392). اما اگر از این اشکال بگذریم، گرفتار اشکال دیگری خواهیم شد مبنی بر این که فاصله‌ای میان مرگ و زندگی مجدد انسان وجود خواهد داشت که با ظاهر برخی از آیات قرآن و انجیل که در آنها زندگی اخروی، استمرار زندگی دنیوی دانسته شده (آل عمران: ۱۶۹؛ لوقا: ۲۳/۳۹، ۴۳)، در تعارض خواهد بود.

اما برخی از نظریاتی که جاودانگی را در پرتو بدن مادی پذیرفته‌اند، از بدنی جدید سخن به میان آورده‌اند. نظریه بدل جان هیک، یکی از این نظریات است (Hick, ch.15). هیک با پذیرش دیدگاه کارکردگروی^{۱۶} در حیطه نظریات شعور، آن را صفتی می‌داند که با توجه به کارکرد بدن، به انسان اسناد داده می‌شود. براساس این نظریه، کارکرد یک دستگاه سبب امکان اسناد شعور به آن دستگاه می‌شود نه مجرد یا مادی بودن آن. با چنین دیدگاهی است که او در باب این همانی شخصیت، ملاک حافظه را می‌پذیرد. هیک با ارائه وضعیت‌های فرضی تلاش می‌کند تا نشان دهد که آن چه در این همانی شخصیت اهمیت دارد، حافظه است. تأکید او بر حافظه و اتخاذ نظریه کارکردگروی در باب شعور، سبب شده است که او از شخص روان‌شناختی^{۱۷} سخن بگوید. نظریه بدل بیان می‌کند که پس از مرگ انسان در دنیا، شخص روان‌شناختی در جهانی

دیگر تحقق می‌یابد که «عین» شخص از دنیا رفته است. جفری اولین نیز دیدگاهی شبیه دیدگاه هیک را که در آن بر نظریه کارکردگروی تأکید شده، پرورانده است. (Olen, 379-389)

اما در کنار نظریات ذکر شده با نظریه‌ای مواجه می‌شویم که به «اعاده معدوم» شهرت یافته است. عده‌ای از متکلمان همچون ابوالحسن اشعری، باقلانی، ابوالعباس قلانسی، عبدالقاهر بغدادی و امام الحرمین جوینی از میان اشاعره و ضرار بن عمرو، کعبی، محمد بن شیبب، ابوعلی جبّایی و ابوهاشم جبّایی از میان معتزله، قائل به امکان اعاده معدوم هستند (بغدادی، ۲۳۰-۲۳۴). براساس این نظریه، با معدوم شدن بدن مادی خداوند مجدداً آن را در قیامت اعاده می‌کند. در نظریاتی که معتقدان به امکان اعاده معدوم پرورانده‌اند، تفاوت‌هایی وجود دارد. این تفاوت‌ها را می‌توان در دو حیطه بررسی کرد: نخستین تفاوت در باب کیفیت معدوم شدن شیء است. ابوالحسن اشعری و ضرار بن عمرو استمرار حیات موجودات را ناشی از عرضی به نام «بقا» می‌دانند که خداوند آن را لحظه به لحظه در شیء ایجاد می‌کند. معدوم شدن شیء هنگامی رخ می‌دهد که خداوند عرض بقا را در شیء ایجاد نکند. در مقابل، افرادی همچون ابوالعباس قلانسی و محمد بن شیبب معتقدند که معدوم شدن شیء به واسطه خلق عرضی به نام «فنا» است. دومین تفاوت به این سؤال رجوع می‌کند که اعاده کدام معدوم‌ها ممکن است؟ ابوالحسن اشعری و امام الحرمین جوینی معتقد به امکان اعاده هر امر معدوم، اعم از جسم و عرض هستند، اما ابوالعباس قلانسی اعاده جسم معدوم را ممکن می‌داند، با این حال، معتقد به محال بودن اعاده اعراض معدوم است.

با توجه به این تفاوت‌ها معلوم می‌شود که بنا بر نظریه اعاده معدوم، خداوند با ایجاد عرض فنا، یا عدم اعطای عرض بقا، انسان را معدوم می‌کند و مجدداً در قیامت، همه یا بخشی از انسان معدوم را اعاده می‌کند.

طرف‌داران نظریه اعاده معدوم، دلایلی را در صحت نظریه خود اقامه کرده‌اند. مهم‌ترین دلیل، دلیلی است که به خلقت نخستین انسان به دست خداوند استناد می‌کند. میان خلقت نخستین و خلقت بعدی، تفاوتی وجود ندارد و اگر خداوند قادر بر خلقت نخستین بوده است، بر خلقت مجدد نیز قادر خواهد بود (نک: قوشچی، ۶۵). در مقابل، منتقدان این نظریه معتقدند که محال بودن اعاده معدوم، امری بدیهی است (المباحثات، ۱۵۴-۱۵۵؛ رازی، ۱/۱۳۸). اگر یک شخص (الف) در زمان t_1 نابود شود و مجدداً در زمان t_2 اعاده شود و همان شخص

(الف) باشد، لازم می‌آید که عدم، میان وجود شیء قرار گیرد و چنین چیزی ممکن نیست (طوسی، ۶۲؛ صدرالمتهین، ۹/۳۵۶). گاهی نیز چنین استدلال می‌شود که پذیرش اعاده معدوم منجر به تسلسل می‌شود (محمدتقی آملی، ۱۷۳). اگر اعاده معدوم ممکن باشد، لازم می‌آید که خداوند در قیامت بی‌نهایت انسان را که همگی الف هستند، بیافریند. علت آن است که همه انسان‌های اعاده شده، الف هستند و اگر اعاده یکی از آنها ممکن باشد، اعاده بقیه نیز ممکن خواهد بود. لذا اعاده یکی از بی‌نهایت الف ممکن به دست خداوند، به معنای ترجیح بلا مرجح است که امری محال است.

جاودانگی در پرتو بدن مثالی

نظریه‌ای که جاودانگی را در پرتو بدن مثالی می‌پذیرد، بر دو امر تأکید می‌کند: نخست آن که در درون بدن هر انسان، موجود دیگری با همان بدن و البته مجرد از ماده و جرم وجود دارد. بر اساس این دیدگاه، بدن مثالی نسخه دوم و حقیقی هر انسانی است که در جهان مادی زندگی می‌کند. هنگام مرگ بدن مثالی از بدن خارج می‌شود و در عالمی قرار می‌گیرد که همانند عالم طبیعی است و تنها از حیث نداشتن ماده و جرم با آن متفاوت است (Lamont, 48).

دلایل متعددی سبب ایجاد این تلقی از انسان شده است. دلایل زبانی و تجربه‌های دینی مهم‌ترین دلایل در این حیطه هستند؛ برای مثال، ابوعلی جبّایی دلیلی زبانی را در اختیار ما می‌نهد. او علت پذیرش بدن مثالی را عبارت‌هایی می‌داند که مردم هنگام مرگ شخص بر زبان می‌آورند، از جمله عبارت «خَرَجَتْ رُوحُ الْإِنْسَانِ». بنابر دیدگاه او، خروج فقط در باب اجسام قابل تصور است (اشعری، ۳۳۴). با استناد به برخی آیات قرآن همچون آیه ۳۶ سوره «القیامه» نیز می‌توان دلیلی از این نوع ارائه کرد. از سوی دیگر، ترتولیان دلیلی مبتنی بر تجربه دینی ارائه کرده است (Tertullian, ch.6). او در کتاب درباره نفس از خواهری روحانی سخن می‌گوید که روحی را به صورت بدنی کاملاً مشابه بدن انسان مشاهده کرده است، با این تفاوت که فاقد ویژگی‌های ماده، همچون جرم بوده است. همین نوع استدلال را در آثار شیخ اشراق نیز می‌توان مشاهده کرد (سهروردی، ۲۱۳). او از تجربه خلع سخن می‌گوید که در آن حال، بدن خود را که فارغ از جرم بوده، ولی شکل و شمایل بدن خود را داشته، مشاهده کرده است.

جاودانگی در پرتو نفس مجرد و بدن

اندیشمندانی که دارای دغدغه‌های دینی بوده و شعور را امری مجرد تلقی کرده‌اند، یا ملاک این همانی شخصیت را نفس دانسته‌اند، جاودانگی را در پرتو نفس مجرد و بدن پذیرفته‌اند. آگوستین (Agustin, LXXXVII) و آکوئینی (Aquinas, art.I, Q8, IIIa) معتقدند که آنچه در قیامت دارای حیات است، نفس مجرد و اجزای اصلی بدن مادی است. براساس این نظریه، زندگی انسان در جهان دیگر استمرار زندگی دنیوی بوده و دارای دو مرحله است: در مرحله نخست، فقط نفس مجرد است که به حیات خود ادامه می‌دهد، اما با حصول قیامت کبرا که زمان آن نامعلوم است، اجزای اصلی بدن برانگیخته می‌شود و با الحاق اجزای دیگر به آنها و حصول بدن اخروی، نفس به آن تعلق می‌گیرد. در مرحله دوم، زندگی اخروی آغاز می‌شود. در این جا نیز شبههٔ آکل و مأکول سبب شده است که به جای پذیرش برانگیخته شدن کل بدن مادی، برانگیخته شدن اجزای اصلی بدن پذیرفته شود.

در اندیشهٔ ابن سینا نیز به نوعی شاهد پذیرش جاودانگی در پرتو نفس مجرد و بدن مادی هستیم، اما نکتهٔ قابل ذکر در نظریهٔ ابن سینا آن است که او، پذیرش جاودانگی در پرتو بدن را مستند به آیات قرآن می‌کند (الشفاء، الالهیات، ۴۲۳)، اما بحثی فلسفی در باب آن ارائه نمی‌دهد. با این حال، جاودانگی در پرتو نفس مجرد را مفصلاً بررسی کرده است که ما در توضیح نظریات جاودانگی در پرتو نفس مجرد به آن می‌پردازیم.

اما نظریاتی که جاودانگی را در پرتو نفس مجرد و بدن پذیرفته‌اند، به نظریات ذکر شده خلاصه نمی‌شود. غزالی در تهافت الفلاسفة نظریه‌ای را می‌پروراند که می‌توان آن را جاودانگی در پرتو پذیرش نفس مجرد و بدن جدید نام نهاد (غزالی، ۲۴۵-۲۴۷). از دیدگاه غزالی، بدن انسان در دنیا تغییرات زیادی پیدا می‌کند، در عین حال، این همانی شخصیت انسان از میان نمی‌رود. لذا همان‌گونه که تغییر بدن در دنیا سبب از بین رفتن این همانی شخصیت نمی‌شود، تغییر بدن در قیامت نیز چنین است. او نفس را ملاک این همانی شخصیت قلمداد می‌کند و از آن جا که نفس، هم در زندگی دنیوی و هم در زندگی اخروی حضور دارد، سبب حفظ این همانی شخصیت می‌شود. خلاصه این که او نفس را برای تحقق این همانی شخصیت و تحقق عذاب و لذت برزخی - آن‌چنان که در قرآن و روایات آمده - لازم می‌داند. از سوی دیگر، برای تحقق لذت‌ها و عذاب‌های جسمانی مطرح در قرآن، بدن را نیز لحاظ می‌کند، اما چون ملاک این همانی شخصیت

را نفس دانسته و معتقد است که اعاده بدن دنیوی یا جمع اجزای پراکنده آن گرفتار مشکلات فراوانی است، بدن جدید را برای تحقق این عذاب‌ها و لذت‌های جسمانی، کافی می‌داند. شاید بتوان دیدگاه سوئین برن را نیز در دوران معاصر به نوعی در این عنوان قرار داد (Swinburn, 431-442). سوئین برن میان وجود یک شیء و کارکرد آن تمایز می‌نهد؛ برای مثال، وجود ساعت با کارکرد ساعت متفاوت است؛ یعنی می‌توان ساعت داشت، اما ساعتی خراب که کار نکند. وجود لامپ نیز با کارکرد آن که نورافشانی است، تفاوت دارد. قبل از آن که جریان الکتریسیته به لامپ وارد شود، لامپ موجود است، اما کارکرد ندارد و با رسیدن جریان الکتریکی به لامپ، لامپ کارکرد خود را که همان روشنایی دادن است، به ظهور می‌رساند. سوئین برن با ذکر مثال‌هایی، میان وجود نفس و کارکرد آن تمایز می‌گذارد و معتقد است که نفس در فاصله مرگ تا قیامت وجود دارد، هرچند فاقد کارکرد است. او ادامه می‌دهد که در قیامت خداوند به روش دیگری که شاید خلق بدنی جدید باشد، مجدداً فعالیت نفس را که همان شعور است، متحقق می‌سازد.

جاودانگی در پرتو نفس مجرد

می‌توان نظریاتی که جاودانگی را در پرتو نفس مجرد می‌پذیرند، در دو دسته قرار داد: از دسته اول تحت عنوان نظریه افلاطونی-دکارتی و از دسته دوم تحت عنوان نظریه صدرایی نام می‌برم. ارائه تصویری خاص از تجرد نفس در نظریه افلاطونی-دکارتی، سبب ارائه تصویری خاص از جاودانگی شده است. اگر دیدگاه ابن سینا را در باب معاد جسمانی رها کنیم و به توضیحات او در باب معاد روحانی توجه نماییم، می‌توانیم او را مهم‌ترین نماینده نظریه افلاطونی-دکارتی بدانیم. ابن سینا قائل به تجرد قوه عقل است و قوای حس و خیال را مجرد نمی‌داند. از دیدگاه او، با مرگ بدن حس و خیال نیز نابود می‌شوند و آنچه باقی می‌ماند، قوه عقل است. بر این اساس، لذت‌ها و عذاب‌های انسان، لذت و عذاب جسمی نیست، بلکه لذت و عذابی روحی است. ابن سینا در دو کتاب الشفاء (الشفاء، الاهیات، ۴۲۳-۴۳۲) و النجاة (النجاة ۲۹۱-۲۹۸) توضیح می‌دهد که نفس انسان دارای قوایی است که هر یک دارای لذت و اذیت و خیر و شر مخصوص به خود هستند. از سوی دیگر، تفاوتی از حیث کمال و نقص میان این قوا وجود دارد. او توضیح می‌دهد که لذت امری نفس‌الامری است و عدم ادراک لذت به

عدم وجود قوای ادراکی یا بد کار کردن آنها و یا وجود مانعی بر سر راه کارکرد مناسب قوای ادراکی باز می‌گردد. از این رو، فردی که طعم دهانش تلخ است، هر چیزی را تلخ احساس می‌کند، لذا لذت غذاهای مطبوع را ادراک نمی‌کند، اما این مسئله به معنای لذیذ نبودن غذاهای مطبوع نیست. او با توضیحات ذکر شده به سراغ قوه عقل می‌آید. از دیدگاه او، قوه عقل دارای کمال مخصوص به خود است که اکمل، اتم و افضل از سایر قواست. اما اگر چنین است، چرا بسیاری از انسان‌ها توجهی به کمالات قوه عقل ندارند. از دیدگاه ابن سینا، توجه انسان‌ها به امور دنیوی همچون مانعی بر سر راه قوه عقل، سبب می‌شود تا لذات کمالات این قوه ادراک نشود، اما زمان مرگ، زمانی است که قوه عقل، جدا از بدن و به صورت مجرد به حیات خود ادامه می‌دهد. این همان وضعیتی است که فرد به نقص‌های خود پی می‌برد. نفس‌هایی که به امری ضد آن چه ملأتم قوه عقل است، خو کرده باشند، با از دست دادن آن و مشاهده حقیقت، گرفتار دردی جان‌کاه می‌شوند و انسان‌هایی که در سیر استکمال قوه عقل قدم برداشته‌اند، با جدایی از بدن، در لذاتی که حد و حصر ندارند، منتعم می‌شوند.

اما نظریه صدرایی با تأکیدی که بر مجرد بودن همه قوای نفس دارد، نظریه دیگری را سامان می‌دهد. ملاصدرا در الحکمة المتعالیة با پذیرش یازده اصل، (صدر المتألهین، ۹/۱۸۵-۱۹۶) نظریه‌ای را در باب جاودانگی ارائه می‌کند که می‌توان آن را دیدگاهی بالنسبه منسجم دانست. وی با پذیرش اصالت، وحدت و تشکیک وجود و حرکت جوهری، مرگ را ناشی از تقویت نفس و اشتداد وجودی آن می‌داند. اشتداد نفس و قوی شدن جنبه تجردی آن، سبب تضعیف تعلق نفس به بدن می‌شود و در نهایت، با قطع تعلق نفس از بدن، زمان مرگ فرامی‌رسد. با مرگ انسان، قوه خیال که اشتداد وجودی پیدا کرده است، کارکرد قوه حس را نیز بر عهده می‌گیرد. قوه خیال که در زمان حیات دنیوی ضعیف بود، اکنون قوی می‌شود و تصورات خیالی فرد، تحقق عینی پیدا می‌کند. نداشتن ماده، وجه تمایز صورت‌های خیالی از صورت‌های مادی است. از سوی دیگر، شدت وجودی صورت‌های خیالی بیش از صورت‌های حسی است. صورت‌های خیالی متناسب با خلُق و خویی که نفس در حیات دنیوی کسب کرده و ملکاتی که برای نفس حاصل شده است، متحقق می‌شوند. این بدان معناست که چه بسا افراد در زندگی اخروی بدن‌های خود را به صورت حیوانات گوناگون تخیل کنند و دارای بدن‌های حیوانی شوند. قیامت کبر زمانی است که فرد از مرتبه خیال به مرتبه عقل نایل می‌شود و ادراکاتی متناسب با آن پیدا می‌کند.

رگه‌های اندیشه‌های افلاطونی و افلوپینی در آرای ملاصدرا دیده می‌شود. افلوپین، نفس را موجودی واحد و در عین حال، دارای قوای متعدد می‌داند (افلوپین، ۱/۵۰۴-۵۰۵). این قاعده در فلسفه ملاصدرا به عنوان قاعده «النفس فی وحدتها کل القوی» جلوه می‌کند (صدرالمتألهین، ۸/۵۱-۵۲). از سوی دیگر، پذیرش عوالم سه‌گانه که به صورت جدی نخستین بار در فلسفه افلوپین دیده می‌شود، در فلسفه ملاصدرا نیز تلقی به قبول شده است. ملاصدرا انسان را در عالم دنیا، گرفتار عالم حس می‌داند. کسانی که در مرتبه خیال باشند، در عالم خیال که عالم صورت‌های فاقد ماده است، حضور دارند و کسانی که به مرتبه عقل رسیده‌اند، هم صحبت موجودات عقلی می‌شوند. ملاصدرا رابطه این عوالم را رابطه‌ای طولی می‌داند، به گونه‌ای که عالم حس از حاضران در عالم خیال پنهان نیست، کما این که دو عالم حس و خیال از حاضران در عالم عقل پنهان نیستند. اما در مقابل، عالم خیال و عقل از حاضران در عالم حس پنهانند و عالم عقل نیز از چشم کسانی که در عالم خیال حضور دارند، پنهان است. شاید نظریه پرایس را در دوران معاصر بتوان به نظریه ملاصدرا شبیه دانست (نک: Price). پرایس با تکیه بر صورت‌هایی که انسان در عالم خواب می‌بیند، جهان دیگر را جهانی همچون جهان خواب می‌داند، هر چند تصاویری که انسان در عالم خواب می‌بیند نسبت به آن چه در زندگی روزمره اتفاق می‌افتد، از واقعیت برخوردار نیست، در عین حال، نباید آن را امری خالی از بهره وجودی دانست. تصاویری که انسان در خواب می‌بیند واقعیت مخصوص به خود دارند. پرایس جهان دیگر را نیز جهانی همچون خواب می‌داند که دارای قوانین خاص خود است. در جهان مادی حرکت انسان از مکانی به مکان دیگر نیازمند حرکت مکانی و صرف وقت و انرژی است، اما چه بسا حرکت افراد در جهان دیگر مستلزم هیچ یک از این موارد نباشد. آیا می‌توان نظریاتی که جاودانگی را در پرتو نفس مجرد پذیرفته‌اند، مقبول دانست؟ این امر در گام نخست نیازمند ارائه دلیلی قوی بر وجود نفس مجرد است. از سوی دیگر، باید نشان داد که بدن مادی در این همانی شخصیت و شعور، نقشی ندارد. هم‌چنین لازم است آن دسته از آیات قرآنی را که به عذاب‌ها یا نعمت‌های جسمی اشاره دارند، تأویل کرد.

در هر حال بحث جاودانگی، بحثی همیشگی است و امکان ارائه نظریات جدیدتر در باب آن وجود دارد. به نظر می‌رسد بشری که دغدغه جاودانگی دارد، در آینده نظریات جدیدتری را در این باره ارائه کند.

پی نوشت ها:

1. personal identity
2. consciousness
3. body criterion
4. soul criterion
5. memory criterion
6. mind-body problem
7. interaction
8. reductionistic
9. monism
10. transmigration
11. rebirth
12. recurrence
13. Karma
14. parapsychological
15. after death communication
16. functionalism
17. psychological person

کتاب نامه:

- الأملى، محمدتقى، دُررُ الفوائد، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، قم [بی تا].
- ابن سینا، شیخ الرئیس حسین بن عبدالله، الشفاء، الالهیات، چاپ اول، انتشارات ناصرخسرو، تهران، ۱۳۶۳هـ. ش.
- _____، النجاة، الطبعة الثانية، المكتبة المرتضوية، طهران، ۱۳۶۴هـ. ش.
- _____، المباحثات، تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر، الطبعة الاولى، انتشارات بیدار، قم، ۱۴۱۳هـ. ق.

- بغدادی، عبدالقادر، اصول الدين، الطبعة الاولى، تحقيق و تعليق محسن بيدارفر، انتشارات بيدار، قم، ۱۴۱۳هـ.ق.
- الاشعري، ابوالحسن، المقالات الاسلاميين و اختلاف المصلين، تصحيح هلموت ريتز، انتشارات اسلامية، ۱۴۰۰هـ.ق.
- افلوطين، دوره آثار افلوطين، ترجمه محمدحسن لطفی، چاپ اول، انتشارات خوارزمی، تهران ۱۳۶۶هـ.ش.
- القوشچی، علاءالدين على بن محمد، شرح تجريد العقائد، تصحيح هلموت ريتز، انتشارات اسلامية، ۱۴۰۰هـ.ق.
- الرازی، فخرالدين محمد بن عمر، المباحث المشرقية في علم الالهيات والطبيعات، تحقيق و تعليق محمد المعتصم بالله البغدادي، الطبعة الاولى، دارالكتاب العربي، بيروت ۱۴۱۰هـ.ق.
- السهروردي، شهاب الدين يحيى، حكمة الاشراف در مجموعه مصنفات شيخ اشراق، ج ۲، تصحيح هانري كُربن، انجمن حكمت و فلسفه ايران، تهران ۱۳۹۷هـ.ق.
- الشيرازي، صدر المتألهين، الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ۱، ۸، ۹، الطبعة الرابعة، دار احياء التراث العربي، بيروت ۱۴۱۰هـ.ق.
- الطوسي، الخواجه نصيرالدين، تجريد الاعتقاد، در كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، صححه و قدم له و علّق عليه الاستاذ حسن حسن زاده الاملي، مؤسسة النشر الاسلامي، قم ۱۴۰۷هـ.ق.
- الغزالي، ابوحامد محمد، تهافت الفلاسفة، دراسة الدكتور ماجد فخري، الطبعة الرابعة، دارالمشرق، بيروت ۱۹۹۰م.
- Aquinas, Thomas, *Summa Theologica*, trans. Fathers of the English Dominican Province, Westminster, MD: Christian Classis, 1981.
- Agustin, Aurelius, *The Enchiridion of Faith, Hope and Love*, London, Routledge and Kegan Paul, 1961.
- Baker, Robert A., *Hidden Memories: Voices and Visions From Within*, Buffalo, N.Y.: Prometheus Books, 1992.
- Hick, John, *Death and Eternal Life*, New York, Hagerstown, San Francisco, London: Harper and Row Publisher, 1976.

- Invagen, Peter Van, "The Possibility of Resurrection" in *Philosophy of Religion: An Anthology*, ed. by Louis P. Pojman, 2nd ed., Belmont, California: Wadsworth pub. Co., 1994.
- Kubler-Ross, Elisabeth, *On Life After Death*, Celestial Arts, 1991.
- Lamont, Corliss, *The Illusion of Immortality*, 5th ed., New York: Unger/Continuum, 1990.
- Nietzsche, Friedrich, *Thus Spake Zarathustra*, trans. By R. J. Holligdale, New York: Penguin Books, 1978.
- Olen, Jeffrey, "Personal Identity and Life After Death" in *Philosophy of Religion: An Anthology*, ed. by Louis P. Pojman, 2nd ed., Belmont, California: Wadsworth Pub. Co., 1994.
- Phillips, D. Z., *Death and Immortality*, London, Macmillan, 1970.
- Price, H. H., "Survival and the Idea of "Another World", in *Proceedings of the Society for Psychological Research*, vol.50, part2, London.
- Quintus Septimus Florens Tertullian, *De Animo*; Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, vol.20.
- Ries, Julen, "Immortality", trans. By David M. Weeks, in *Encyclopedia of Religion*, ed. by Mircea Eliade, Vol.7, New York: Macmillan Publishing Co., 1987.
- Swinburn, Richard, "The Soul Needs a Brain to Continue to Function", in *Philosophy of Religion, Selected Readings*, ed. by M. Peterson, W. Hasker, B. Reichenbach, D. Basinger, New York, Oxford, Oxford University Press, 1996.
- Wolfson, Hary A., "Immortality and Resurrection in the philosophy of the church fathers" in *Immortality and Resurrection*, ed. by Krister Stendahl, New York: 1965.