

خلود نفس بدون بدن

امیر دیوانی

چکیده: در این مقاله کوشش می‌شود پس از به میان آوردن بحث از اصلی‌ترین مسائل در باب جاودانگی و بقاء زندگی انسان پس از مرگ، یکی از کهن‌ترین نظریه‌های جاودانگی و بقاء، یعنی خلود و زندگی نفس بدون بدن، در فلسفه و الاهیات اسلامی و مسیحی شرح و تبیین شود. این نظریه در فلسفه و الاهیات، صورت‌های مختلفی را پذیرفته است.

آیا انسان پیش از زندگی این جهانی، اساساً زندگی نفسانی بدون بدن را تجربه کرده است یا نه؟ گذشته از چگونگی پاسخ به این پرسش، آیا آدمی پس از زندگی این جهانی، زندگی نفسانی بدون بدن را نیز تجربه خواهد کرد؟ کسانی که به این پرسش پاسخ مثبت می‌دهند دو دسته‌اند: دسته اول، زندگی نفسانی بدون بدن پس از این جهان را ابدی و دائمی می‌دانند، به گونه‌ای که نفس و بدن دیگر با هم همسایه و هم‌نشین نخواهند شد و نفس دیگر چنین لباسی را در بر نخواهد کرد، اما دسته دیگر این مفارقت و جدایی را موقتی دانسته و معتقدند که بار دیگر نفس و بدن، اما این بار به طور ابدی، با هم مقرون گشته و دیگر جدایی از یکدیگر را نخواهند دید. آنها که به پرسش

پیش گفته پاسخ منفی داده‌اند مصاحبت نفس و بدن را قوی‌تر از آن می‌دانند که یکی بدون دیگری امکان بقاء داشته باشد، از این رو معتقدند که نفس، هیچ‌گاه طعم جدایی از بدن را نخواهد چشید؛ این دو با هم آمده‌اند، با هم خاموش می‌شوند و سرانجام بار دیگر با یک‌دیگر به زندگی ابدی دست خواهند یافت.

کلیدواژه‌ها: فلسفه اسلامی، معاد، معاد جسمانی، خلود نفس، خلود نفس بدون بدن.

خلود نفس بدون بدن

تردیدی نیست که انسان‌ها همیشه مشتاق شنیدن سروش جاودانگی و فناپذیری بوده‌اند. برخی چنین گمان برده‌اند که به جاودانگی در این جهان می‌توان امید داشت، همان‌گونه که به یافتن آب حیات و یا به پیشرفته‌تر شدن علوم مختلف زیستی می‌توان امیدوار بود. اما تقسیم زندگی بشری به دو مرحله زندگی ناپایدار این جهانی و زندگی پایدار آن جهانی از جمله آموزه‌های انبیای الهی است. در این آموزه‌ها و تعلیمات، نه برای امید به فناپذیری زندگی این جهانی مجالی قرار داده شده و نه خواب آن به حقیقت تعبیر شده است. گیریم که بتوان بازه عمر را به سمت سالیان بیشتری میل داد، اما هر زندگی این جهانی چون آغاز دارد، پایانی نیز دارد و سرانجام مرگ به سراغ هر موجود زنده‌ای خواهد آمد.

آنچه مسلم است، اعتقاد به زندگی پس از مرگ همواره در تاریخ بشری وجود داشته است و مرگ مشهود، پایان مطلق زندگی آدمی به حساب نیامده است. اما به واقع، کیفیت این زندگی چگونه است؟ ما از چیستی و چگونگی زندگی خود در جهان طبیعت در دو مقطع جنینی و پس از آن کم و بیش آگاهیم و بر آن اتفاق نظر داریم. اما درباره کیفیت زندگی پس از مرگ، آراء و نظار گوناگونی در میان فیلسوفان و الهی‌دانان وجود دارد. آنها در تعیین کیفیت زندگی پس از مرگ همواره با دو مسئله مهم روبرو بوده‌اند.

مسائل بنیادین

الف) مقومات چیستی انسان؛ تاکنون کسی با بسنده کردن به صرف مقوله‌های جسمانی نتوانسته است وجود آدمی را توضیح دهد. ویژگی‌های روحی یا نفسانی یا ذهنی انسان نه قابل انکارند و نه قابل تحویل و فروکاستن به ویژگی‌های جسمانی. با این همه، غایت تلاش نظریه‌های تک‌انگارانه به این سمت و سو است که ویژگی‌های ذهنی یا روحی سرانجام بر ویژگی‌های جسمانی تکیه دارند و بدون آنها و به استقلال، هیچ‌گونه تقویمی ندارند. نظریه‌های دوگانه‌انگار فاصله دور و دراز میان ویژگی‌های جسمانی و روحی را دلیل بر وجود دو ساحت جوهری روح و بدن می‌دانند که به طور اسرارآمیزی با یک‌دیگر در ارتباطند، هرچند این ارتباط برای نظریه‌های تک‌انگار هم به صورت معما جلوه می‌کند.

ب) هویت شخصی؛ اگر آدمی دو زندگی این جهانی و آن جهانی را تجربه می‌کند، هویت واقعی او باید در هر دو جهان بی‌کم و کاست حاضر باشد. اما هویت هر شخص انسان را چه چیزی تامین می‌کند؛ بدن، روح یا هر دو؟ روشن است که پاسخ به این مسئله پس از پاسخ به مسئله اول است، اما در این جا باید میان دو بحث وجودشناختی و معرفت‌شناختی تفکیک کرد. بحث وجودشناختی هویت شخصی این است که ملاک هویت چیست و بحث معرفت‌شناختی آن این است که ما چگونه می‌فهمیم که این ملاک استیفا شده است.

عنوان این مقاله یکی از صور جاودانگی و زندگی پس از مرگ را در بردارد. این عنوان دست کم به این مطلب اشاره دارد که آدمی در زندگی این جهانی بدنی دارد و نفسی و در زندگی بعدی فقط با یک ساحت، یعنی ساحت نفس یا روح، به سر خواهد برد. این طرح می‌رساند که نفس، موجود زنده است که می‌تواند بدون بدن و با بدن برقرار باشد و چون بدن با فرا رسیدن مرگ نابود و متلاشی می‌شود، نفس بدون آن به زندگی ادامه می‌دهد. زندگی بدن بواسطه اقتران به نفس تامین می‌شود. خلاصه این که، عنوان یاد شده نظریه‌ها و دیدگاه‌های مختلفی را پیش می‌کشد:

الف) آدمی در زندگی این جهانی خود موجودی دو ساحتی است که یک ساحت آن را بدن و ساحت دیگرش را نفس تشکیل می‌دهد. درباره این دیدگاه، استدلال‌های مختلفی ارائه شده است:

۱. گاهی انسان از بدن و اعضا و جوارح خود غافل است و در عین حال به خود آگاه است. ابن سینا برای نخستین بار با طرح وضعیت تخیلی «انسان معلق در فضا» استدلالی را ترتیب می‌دهد که سرانجام بر امکان غفلت از بدن و اعضای آن و عدم امکان غفلت از نفس - که «خود» معرفی می‌شود - تکیه می‌زند.^۱

۲. اگر ثابت کنیم که نفس مجرد است یا ثابت کنیم که علم مجرد است، آنگاه ثابت کرده‌ایم که نفس غیر از بدن است و البته، بر مجرد نفس یا مجرد علم استدلال‌های قابل توجهی وجود دارد.^۲

۳. رنه دکارت، در قطعه معروفی، با روش خاص خود و از راه قسمت‌پذیری جسم (از جمله بدن) و قسمت‌ناپذیر بودن نفس، به تمایز آنها حکم می‌کند.^۳

ب) نفس ساحتی است که می‌تواند با بدن و بدون بدن زیست کند. این دیدگاه اولاً، بیان می‌کند که نفس موجودی وابسته به بدن و برخاسته از آن نیست. از این رو، نفس، برای مثال، غیر از مزاج فراهم آمده از عناصر متضاد است؛ تقدم علی نفس بر مزاج، متفاوت بودن اقتضائات این دو و ملازم نبودن آنها در بطلان و ثبوت، شاهد این مدعا است.^۴

ثانیا، این دیدگاه نشان می‌دهد که سنخ دو ساحت نفس و بدن به یکسان نیست و از همین جهت است که در احکام تفاوت‌های فراوانی دارند. اگر این دیدگاه پذیرفته شود، راه برای این که حقیقت انسان و هویت شخصی هر انسانی بر عهده نفس یا روح او قرار داده شود بیشتر هموار می‌شود؛ مسئله‌ای که به هر حال، می‌تواند هرگونه نقش‌آفرینی برای بدن را در این دو مسئله کنار بگذارد و از این جهت مخالفت بسیاری از فیلسوفان و الاهی‌دانان مسلمان و مسیحی را برانگیزد. مخالفان این دیدگاه بر دو دسته‌اند: برخی مانند آنتونی فلو، برنارد ویلیامز، ترنس پنلهم و جان پری بر این عقیده‌اند که مسئله بقاء نفس بدون بدن از انسجام و هماهنگی لازم برخوردار نیست.^۵ اما برخی دیگر همانند نیلسن، هرچند این قسم از بقا و جاودانگی را نمی‌پذیرند اما آن را از نظر منطقی ممکن می‌دانند.^۶

طرفداران این دیدگاه پس از عبور از منطقه امکان منطقی، استدلال‌هایی بر وقوع تصویر نفس بدون بدن فراهم آورده‌اند که همه به گونه‌ای به مجرد نفس از ماده و فسادناپذیری آن اشاره دارند:

۱. استدلال از راه تجربه دینی؛ یعنی تجربه‌ای که متعلق آن خداوند است که موجودی مافوق

طبیعی است، نشان می‌دهد که ساحتی فراتر از دستگاه بدنی عهده‌دار آن است.^۷

۲. احساس‌کننده درد، بخش حاکم بر تمام بدن است. از این رو وقتی که عضوی به درد می‌آید، تمام روح آن درد را احساس می‌کند بنابراین، باید بپذیریم که ادراک‌کننده چنان ذاتی است که در همه اعضا و اجزای بدن عین خود اوست و چنین چیزی نمی‌تواند جسم باشد.^۸

افزون بر این، ما با شهود قوی احساس می‌کنیم که به هیچ وجه جسمانی نیستیم و می‌توانیم به سهولت وجود نامتجسد خود را در غیاب هرگونه جهان جسمانی تصور کنیم. دانش فرا روانشناسی نیز بر این شهود دامن می‌زند، زیرا آزمایش‌ها و گزارش‌های معتبر این رشته از واقعیت داشتن ادراکات غیرحسی همچون تله‌پاتی، پیش‌گویی و دورجنبانی روانی و وقوع اکثری آنها حکایت دارند.^۹

ناگفته نماند که در میان الاهی‌دانان مسلمان، برخی با این دیدگاه موافق نیستند و اعتقاد به بقای نفس پس از مرگ بدن، در نظر قدیم‌ترین آباء کلیسا اگر منتفی نبوده دست‌کم مبهم بوده است.^{۱۰}

ج) زیست بدن و فعالیت‌های بدنی بدون اقتران به نفس ممکن نیست. عنوان زندگی، بقاء یا خلود نفس بدون بدن در میان الاهی‌دانان و فیلسوفان صور مختلفی را می‌پذیرد؛ روشن است که بنا به دوگانه‌انگاری جوهری، انسان موجود در این جهان، موجودی جسمانی-نفسانی است؛ اما آیا جنبه نفسانی او پیش از بدن موجود بوده است؟ تشکیل بدن هر شخص انسانی تاریخ مشخصی دارد و به اسباب و علل این جهانی وابسته است. آیا پیش از این تاریخ مشخص، نفس با استقلال و بدون نیاز به بدن وجود داشته است؟ برخی به این پرسش، پاسخ مثبت داده‌اند و البته بسیاری نیز پاسخ منفی به آن داده‌اند.

دسته اول می‌توانند مقارنت نفس با بدن را یک حادثه گذرا و موقت بدانند که نفس، پس از سپری شدن مدتی معین و ناپایدار، به وضعیت پیش از مقارنت - یعنی به زندگی بدون بدن - باز می‌گردد. بنابر این دیدگاه، زندگی این جهانی انسان مسبوق و ملحق به حیاتی کاملاً نفسانی و روحی است. بدن هیچ‌گونه نقشی در حدوث و بقای نفس ندارد و مرگ بدن، مرگ شخص انسانی به حساب نمی‌آید. روح یا نفس هم مقوم چپستی انسان در حدوث و بقاست و هم تامین‌کننده هویت هر شخص انسانی. آری، بدن تنها شرط حضور روح در زندگی این جهانی است. در نوشته‌های فلسفی، این دیدگاه برای نخستین بار در آثار افلاطون به چشم می‌خورد،

کسی که بسیاری از فیلسوفان و الهی‌دانان مسیحی و مسلمان، به آرا و افکار وی در این زمینه توجه داشته‌اند، و نظریه او را درباره زندگی انسانی، خواه به صورت کامل یا به صورت جزئی، پذیرفته و بسط و تفصیل دادند. ماجرای هبوط و تشبیه‌هایی همانند این تشبیه که بدن را هم چون قبر یا قفس یا ابزار نفس معرفی می‌کند، نشان می‌دهد که افلاطون رابطه نفس و بدن را رابطه‌ای عرضی می‌داند.^{۱۱} همین نفس پس از مرگ بدن، آن را چونان لباسی به دور افکنده به عالم خود باز می‌گردد. البته، این بخش از دیدگاه‌های او، یعنی وجود نفس پیش از بدن، چندان مقبول نظر فیلسوفان و الهی‌دانان مسیحی و مسلمان قرار نگرفت. اما در این میان عده‌ای از محققان مسلمان، برای توضیح عالم ذر، که در آن خداوند از انسان‌ها پیمان گرفته است و برای تفسیر پاره‌ای از روایات به این دیدگاه افلاطون^{۱۲} توجه و تمایل پیدا کردند. این دیدگاه گاه چنان جذاب به نظر می‌آید که نشانه‌هایی از آن در اشعار عارفان نیز یافت می‌شود و یا این که اشعار عارفانه بر این اساس تفسیر می‌شوند، برای مثال مولوی می‌گوید:

مرغ باغ ملکوتم نیم از عالم خاک چند روزی قفسی ساخته‌اند از بدنم
و یا می‌گوید:

کز نیستان تا مرا ببریده‌اند از نفیرم مرد و زن نالیده‌اند

در میان مسیحیان، هیچ‌کس به اندازه اوریگن خود را با دیدگاه افلاطون هماهنگ نکرده است. او معتقد بود که روح انسان پیش از بدن در حوزه‌ای آسمانی موجود بوده است و حضور او در بدن این جهانی نشانه و نماد گناه و هبوط اوست، هبوطی که بازگشت آن به کار گرفتن نابجای آزادی اراده است. البته، این آموزه اوریگن هیچ‌گاه مقبولیت عام و حتی قابل توجه پیدا نکرد؛ بلکه در سال ۵۴۰ میلادی، از طرف شورای کلیسای قسطنطنیه طرد شد.^{۱۳}

اما در فلسفه و کلام اسلامی، افزون بر اشکالاتی که بر نظریه وجود نفس قبل از بدن وارد شد، استدلال‌هایی نیز در رد و ابطال این نظریه ارائه شده است. چگونه ممکن است موجودی مجرد که جوهری فعلیت یافته و بی‌بهره از قوه است از عالم مفارقات فاصله گرفته و به بدن مادی تعلق گیرد و محل حوادث شود؟ در حالی که نسبت موجود مجرد به جمیع اجسام و اوقات یکسان است، اختصاص یافتن هر نفسی به بدنی معین و خاص چگونه توجیه می‌شود؟

افزون بر این، اگر نفوس انسانی که وحدت نوعی دارند پیش از بدن‌ها موجود می‌بودند تکثرشان ممتنع بود، زیرا تکثر نفوس انسانی فقط از جهت نسبتی که با ماده پیدا می‌کنند

امکان‌پذیر است. پس یا باید به این دیدگاه روی آورد که انسان‌های مختلف قابل مشاهده در نفس، با یک‌دیگر فرقی ندارند و همگی در یک نفس واحد که پیش از بدن‌ها موجود بوده است، شریک و مشترک‌اند و یا نفس واحد پیش از بدن با تشکیل بدن‌های مختلف میان آنها قسمت شده است. و بی‌شک، هیچ‌یک از این نظریه‌ها قابل پذیرش نیست، بلکه به راحتی می‌توان مردود بودن آنها را نشان داد.^{۱۴}

در میان دسته دوم، یعنی کسانی که وجود نفس پیش از بدن را بر نتافته و رد کرده‌اند، فیلسوفان مسیحی، هرچند بر اهمیت روح و نفس به عنوان تنها راه ارتباط با خداوند تاکید کردند، اما به جز افراد معدودی، راضی نشدند که به کلی از سهم بودن بدن در حقیقت انسانی و سعادت او چشم‌پوشی کنند. از این موارد اندک می‌توان به آگوستین، و همانطور که گذشت، به اورینگن اشاره کرد. اینان با خواندن رسایل افلاطون، به ویژه رساله «فایدون» این بخش از آرای او را با عقاید مسیحیان موافق دیدند. ادعا شده که اگر این رساله نبود، کتاب آگوستین درباره بقای نفس نگاشته نمی‌شد.^{۱۵} آگوستین با صرف نظر از رأی افلاطون مبنی بر وجود نفس قبل از بدن، با او و اورینگن در این نظریه موافق است که انسان این ویژگی را دارد که پس از این زندگی و پس از مرگ بدن به وجود خود بدون مقارنت با بدن ادامه دهد. واضح است که طبق این دیدگاه نیز روح در نهایت تامین‌کننده هوویت و شخصیت انسانی است و از همین روی مسئول، مأجور به نیکی‌ها و مأخوذ و معذب به بدی‌هاست. بدن حداکثر ابزاری برای روح یا لباسی برای اوست. آدمی دست‌کم از آن لحاظ که ملحوظ خود است نفس ناطقه‌ای است که تن خاکی فناپذیرش را به کار می‌گیرد.

همان‌طور که ملاحظه می‌شود طبق این نگرش، پس از مرگ بدن روح همیشه بدون آن باقی خواهد بود. آنچه گذشت را می‌توان در این قطعه از اثر افلاطون دید، آن‌جا که کرایتون از سقراط می‌پرسد: چگونه تو را به خاک بسپاریم و او در پاسخ می‌گوید:

اگر توانستید مرا نگاه دارید و از چنگ شما نگریختم هر گونه می‌خواهید به خاک بسپارید... دوستان گرامی، نمی‌توانم کرایتون را مطمئن سازم که سقراط منم که با شما سخن می‌گویم... او می‌پندارد من آن نعشی هستم که بزودی پیش چشم خواهد داشت... من پس از نوشیدن زهر در میان شما نخواهم بود، بلکه رهسپار کشور نیک‌بختان خواهم شد...^{۱۶}

اما فقره‌هایی در انجیل بود که وقتی امکان تفسیری آن با آموزه‌های فلسفی دیگر همچون

آموزه‌های ارسطو فراهم آمد، فیلسوفان مسیحی را به روایت دیگری از جاودانگی رهنمون ساخت. از گزارش صدرالمتألهین چنین برمی آید که پاره‌ای از فیلسوفان مسلمان نیز جاودانگی را صرفاً روحانی می‌دانند و بس. این گروه می‌پذیرند که بسیاری از آیات قرآنی درباره حشر اجسام و لذت و درد جسمانی صراحت کامل دارند ولی این دسته آیات را به امور روحانی تأویل می‌کنند. وی می‌گوید:

بر قلب پاره‌ای از فیلسوفان مسلمان، در تأویل گشوده شده است؛ از این رو آیاتی را که در حشر اجسام صراحت دارند، تأویل می‌کنند و احکام اخروی حاکم بر اجسام را به امور روحانی تحویل می‌برند و دلیلشان این است که خطاب این دسته از آیات به کسانی است که از امور روحانی حظ و بهره‌ای ندارند، مثل عامه مردم.^{۱۷} ملاصدرا هم علت این تأویل را ناتوانی از اثبات عقلانی جاودانگی جسمانی و حتی اثبات عقلانی امکان آن می‌داند و معتقد است که اگر راه عقلی این مسئله باز شود دلیلی برای این گونه تأویل‌ها وجود ندارد.

غزالی نیز در تہافت الفلاسفه خود را با فیلسوفانی درگیر می‌کند که به گمان وی عذاب و ثواب جسمانی و بعث بدن‌ها را انکار کرده و معاد را یکسره به جاودانگی روحانی تأویل و تحویل برده و ثواب و عقاب را نیز منحصر در ثواب و عقاب روحانی دانسته‌اند.^{۱۸} در میان صاحب‌نظران مشهور فلسفه و الاهیات در جهان اسلام و مسیحیت، عده‌ای هستند که فقط فی‌الجمله نوعی زندگی نفسانی یا روحانی محض را پس از این جهان و نه پیش از آن مطرح کرده‌اند. این گروه از آن جهت که بدن را دست‌کم شرط حدوث روح یا نفس دانسته‌اند، زندگی نفسانی پیش از این جهان را نمی‌پذیرند، هرچند بپذیریم که نفس بتواند پس از حدوث، بدون بدن به زندگی ادامه دهد. اما این گروه از آن جهت که آموزه‌های انبیای الهی را دلیلی بر جاودانگی جسمانی می‌دانند زندگی جاوید را بدون بدن تفسیر نمی‌کنند. حداکثر چیزی که درباره زندگی روحانی بدون بدن می‌توان گفت این است که این زندگی میان زندگی اول و زندگی سوم قرار دارد که هر دو جسمانی و روحانی‌اند. آموزه‌های دینی نیز زندگی پس از مرگ را به دو زندگی برزخی و اخروی تقسیم می‌کنند. زندگی دوم که بنا بر این دیدگاه، کاملاً روحانی و نفسانی است مانند زندگی اول، یعنی زندگی این جهانی مرز و پایانی دارد و زندگی نهایی که دیگر انتقالی از آن وجود ندارد به مانند زندگی اول یک زندگی جسمانی و روحانی است.

بیرون آوردن این طرح از میان نوشته‌های کلامی و فلسفی نیاز به تأمل و اعمال نظر دارد. در میان فیلسوفان مسلمان، ابن سینا به کفایت در این باره سخن گفته است. نوشته‌های وی دربارهٔ مسایل نفس عموماً به این صورت تنظیم شده است که نخست با تمایز نهادن میان نفس و بدن، وجود نفس به اثبات می‌رسد و سپس با بیان ویژگی‌هایی که موضوع و محمول آنها نمی‌تواند جسم فیزیکی و مادی باشد، به تجرد روح به عنوان ساحتی جوهری حکم می‌شود. ویژگی‌هایی همچون علم کلی، ابن سینا را بر آن می‌دارد تا افزون بر حدوث نفس به حدوث بدن، تجرد نفس را از حین حدوث بپذیرد. مسلم است که چنین موجود مجردی از فاعلی صادر نمی‌شود که در چارچوب طبیعت و فضا - زمان قرار گرفته است، بلکه مبادی عالی‌ه عهده‌دار این خلقت اند.

البته، در این جا با مشکلی روبرو می‌شویم که ابن سینا خود را قادر به پاسخ‌گویی دقیق به آن نمی‌بیند: چه امری سبب می‌شود که یک نفس مجرد در این بدن حادث شود و نه در بدن دیگر؟ چرا نفس A_1 و نفس A_2 از طرف مبادی عالی‌ه به ترتیب به بدن B_1 و بدن B_2 افاضه می‌شود و ترتیب آن دگرگونه نشده است؟ اگر در ساز و کارهای طبیعت در ایجاد نفوس، دخالتی داشتند، می‌توانستیم اختلاف شرایط طبیعی را عامل تعیین نفوس نسبت به ابدان خاص تصور کنیم، اما دیدیم که آنچه جهان طبیعت متکفل و دست اندر ساخت آن است ابدان هستند نه نفوس.

با پذیرش متوقف بودن حدوث نفوس بر حدوث ابدان می‌توان با ارایهٔ یک شرطی خلاف واقع بگوییم «اگر بدن‌های انسانی موجود نبودند، نفوس انسانی وجود نمی‌داشتند.» این مسئله از طریق مابعدطبیعی مراحل اثبات خود را پشت سر می‌گذارد و تجربه به معنای مصطلح در آن راه ندارد. اما تجربهٔ عامی پیش روی ماست و آن این‌که بدن‌های انسانی هر کدام در بازهٔ محدودی از زمان فراز آبدانی را درنوردیده به نشیب فرسودگی و خرابی افتاده و سرانجام به حضیض تباهی و نابودی کشیده می‌شوند. در این میان نفس مجرد انسانی چه وضعیتی پیدا می‌کند؟ آیا احوالات نشیب یاد شده در بقاء نفس هم اختلال ایجاد می‌کند؟

پاسخ چندان ناپیدا نیست: اگر اصل حدوث نفس به سازوکارهای طبیعی وابسته نیست، بقای نفس هم به آنها سپرده نشده است. بقای نفس به بقای علت وجودی آن است و علت وجودی آن، یعنی مبادی عالی‌ه، بیرون از حیطهٔ کون، فساد و تغیر و تدریج اند. تعلق نفس به بدن پذیرفته می‌شود اما این تعلق از آن‌گونه تعلقاتی نیست که سرنوشت یک طرف، یعنی نفس به طرف دیگر (یعنی بدن) وابسته باشد و با از میان رفتن یکی وجود دیگری به مخاطره افتد.

پس نفس بدون بدن باقی می ماند. اکنون با این پرسش مواجه می شویم که آیا نفوس انسانی که به تعداد ابدان انسانی هستند، پس از مرگ بدن، تعدد خود را حفظ می کنند یا همگی به نفس واحد باز می گردند؟ فرض دوم قابل قبول نیست که اگر چنین می بود، وجود نفس پیش از بدن، مردود اعلام نمی شد. اما اگر تکثر و تعدد نفوس انسانی بعد از مرگ بدن های متناظر با آن را بپذیریم، این اشکال پیش می آید که چگونه تکثر نفوس مجرد را، که از نوع واحداند، بدون تکثر ابدان بپذیریم، در حالی که این اصل ما بعد طبیعی که «هر موجود مجرد نوعش منحصر در فرد است»، این تکثر را در وجود نفوس پیش از ابدان نفی کرده و همان ملاک در این مقطع هم موجود است. ابن سینا در پاسخ اشکال اول به مناسبات در نفوس تمسک می کند که هر کدام را به بدنی خاص پیوند می دهد و منشاء این خصوصیات همان مبادی عالی هستند، هر چند همان طور که پیش از این گفته شد، نمی تواند کیفیت این مناسبات را شرح دهد. اما اشکال دوم، که از سنخ اشکال اول است، پاسخ خود را راحت تر می یابد، زیرا به میان ابدان مختلف، اکنون با نفوسی سر و کار داریم که هر یک ذاتی مستقل از دیگری دارند و اختلاف نفوس هم با اختلاف ابدان، هم با اختلاف زمان حدوث و هم با اختلاف حالت هایی که با بدن های مختلف خود دارند و هیئت هایی متفاوت که در نفوس به سبب فعل و انفعالات نطقی مستقر می شود، قابل تبیین است.^{۱۹}

تا این جا معلوم شد که نفوس پس از قطع علاقه از بدن باقی می مانند و بدن ها به تباهی و اضمحلال سوق داده می شوند.

ابن سینا زندگی و مرگ اول را این گونه ترسیم می کند: در زندگی اول ما آدمیان نفس هستیم و بدن، و در مقطعی از زمان، مرگ فرا می رسد اما نه مرگ نفس و بدن؛ بلکه فقط بدن که از سنخ عالم عناصر است می میرد و مرگ به حریم نفس، که از سنخ مجردات و به دور از ماده، استعداد و تغییر است راه نمی یابد. زندگی سوم یا زندگی اخروی هم که مرگی برای آن تصور نمی شود یک زندگی جسمانی و روحانی است که هر دو ساحت بدن و نفس در جاودانگی سهیم اند. در این جا آنچه مشکل می نماید، اثبات جاودانگی برای نفس نیست؛ بلکه مشکل در اثبات جاودانگی ابدان جسمانی برانگیخته شده از خاک، در عین حفظ هویت شخصی آنهاست. ابن سینا از جهت بحث و استدلال، در این جا سکوت اختیار می کند و در قطعه معروفی می گوید:

در این جا شایسته است که در حال نفوس انسان در هنگامی که از ابدان فارغ و جدا می شوند تحقیق کنیم. پس می گوئیم واجب است دانسته شود که بخشی از

معاد، آن بخشی است که از طرف شرع نقل شده است و هیچ راهی برای اثبات آن نیست مگر طریق شریعت و تصدیق خبر نبوی. این بخش از معاد ناظر به بدن است در هنگام برانگیخته شدن. سعادت و شقاوت یا خیر و شرّ بدنی واضح و روشن است و نیازی به تعلّم ندارد و شریعت حقّ که پیامبر، آقا و مولای ما، محمد(ص) برای ما آورده است حال سعادت و شقاوت بدنی را مبسوطاً بیان کرده است. ۲۰

اکنون واضح است که زندگی میانی یا زندگی دوم زندگی کاملاً روحانی یا نفسانی است و بدن در آن هیچ حضوری ندارد. البته، کسانی هستند که در زندگی میانی روح را قرین با بدن مثالی یا غیر عنصری می‌دانند اما این سینا نه تنها دلایل ارائه شده بر وجود چنین موجوداتی را ردّ می‌کند، بلکه بر امتناع وجود آن نیز برهان اقامه کرده است. ۲۱

با در نظر داشتن مدل ابن سینا، اگر به کتاب‌های کلامی کسانی چون خواجه نصیرالدین طوسی مراجعه کنیم با وضعیت مشابهی روبرو می‌شویم. وی، در بحث جواهر مجرد، نفس ناطقه انسانی را مغایر با مزاج و بدن معرفی کرده و بر تجرّد آن از هفت جهت دلیل اقامه می‌کند. ۲۲ در مباحث ناظر به رابطه نفس و بدن تعداد نفوس را مساوی تعداد بدن‌ها می‌داند، به طوری که هر نفسی یک و فقط یک بدن و هر بدنی یک و فقط یک نفس دارد، اما این ارتباط شدید تناظری موجب نمی‌شود که با مرگ و تباهی بدن، مرگ و تباهی نفس پیش آید. محقق طوسی اعاده معدوم را محال می‌داند و از همین روی، معاد را مصداق اعاده معدوم به حساب نمی‌آورد. وی اجزای ابدان را به اجزای اصلی و غیر اصلی تقسیم می‌کند و در زندگی جاوید آخروی اجزای اصلی را تشکیل دهنده بدن هر فرد انسانی می‌داند و بدین ترتیب پاسخ شبهه معروف آکل و مأکول را تدارک می‌بیند. اما اگر قرار باشد نفس بسیط مجرد با مرگ بدن معدوم شود و دوباره در زندگی نهایی حاضر گردد، با مسئله و مشکل اعاده معدوم روبرو می‌شویم. ۲۳ بنابراین، محقق طوسی نیز به ظاهر، از نظر بحثی، زندگی میانی را زندگی روحانی و نفسانی بدون حضور بدن معرفی می‌کند.

غزالی نیز با یک جدل تمام عیار به نقد ادله نفی بعث ابدان می‌پردازد و نشان می‌دهد که او نیز از زندگی پس از مرگ، همان تصویری را دارد که ابن سینا و محقق طوسی دارند، لیکن او به گمان خود، خواسته تا مسئله‌ای را که ابن سینا فقط از راه وحی پذیرفته است، با به میان آوردن

یک جدل مبرهن نشان دهد. او می گوید:

چه اشکال دارد که بگوییم نفس پس از مرگ باقی است و آن جوهری است قائم به نفس... با این همه [متون دینی] به بعث و نشور نیز دلالت می کند و آن برانگیخته شدن بدن است و این ممکن است با برگردانیدن نفس به بدن، هر بدنی که باشد، خواه از ماده بدن اول باشد یا غیر آن، یا از ماده ای که جدیداً آفریده شده است، اما او، او است به نفس خویش نه به خاطر بدنش.^{۲۴}

اما تأمل در گفتار این سه، نشان می دهد که حقیقت انسان به نفس است نه بدن و از این رو، نفس شرط لازم برای هویت شخصی هر انسانی است، اما در این که نفس شرط کافی هویت است یا نه، میان ابن سینا و محقق طوسی از یک طرف و غزالی از طرف دیگر اختلاف رأی وجود دارد.

به هر حال، در نوشته های هیچ فیلسوف و الهی دان نامداری در جهان اسلام، ملاحظه نشده است که قائل به جاودانگی روحانی محض و فارغ از بدن باشد و حداکثر از نظر بحثی در بازه میان زندگی اول و زندگی سوم، بقاء نفس بدون بدن را مطرح کرده اند. اما اثبات خلود نفس با بدن را در زندگی سوم حتی اگر از نظر بحثی میسر نمی دانستند یا بر سر اثبات آن مانعی می دیدند، از نظر معرفت حاصل از وحی به آن باور داشتند. اساساً فیلسوفان مسلمان با التزام به حفظ و نگهداری اصول دین اسلام در تمام قسمت ها، فلسفه های خود را بر پا داشته و تأسیس کرده اند. آرای این فیلسوفان به گونه ای طراحی و عرضه شده است که دست کم در مرتبه اول با اصول یاد شده تقابل نداشته باشد و در مرتبه بعد با استفاده از آن اصول به تکمیل و بسط آرای فلسفی خود دست یابند. مسئله جاودانگی جسمانی از آیات فراوانی در قرآن کریم به دست می آید و مردم زمان نزول وحی هم از شنیدن این آیات همین دریافت را با عملکرد خود اعلام می کردند. برای مثال فردی همین استخوانهای پوسیده را در محضر پیامبر اکرم (ص) حاضر کرده است، چون از دعوت پیامبر (ص) چنین تلقی کرده است که خداوند در قیامت که دست کم این بدن هم سهمی از آن دارد، ما را از خاک بر می انگیزد. و از همین رو، خداوند متعال، در قرآن کریم می فرماید:

وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا
أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ.^{۲۵}

همان طور که گذشت، فقره‌هایی از انجیل و امکان تفسیر عقلی آنها فیلسوفان مسیحی را نیز به این روایت از جاودانگی سوق داد که بر اساس آن هر شخص اتحادی از روح و بدن است و بقای او پس از مرگ به این صورت است که در رستاخیز بدن، روح بار دیگر با آن متحد می‌شود. البته، در این جا هم روح پس از مرگ بدن موجود است و تجربه‌هایی را مستقل از بدن، خواهد داشت. ۲۶.

از میان فقره‌های انجیل که بر این وضعیت دلالت می‌کند می‌توان به این نظر پولس اشاره کرد که او برخاستن مسیح پس از مرگ را نمونه‌ای از رستاخیزی می‌داند که خواهد آمد:

برخی از شما با این که در ضمن مواعظ می‌شنوند که مسیح از میان مردگان برخاست، چگونه می‌توانند گفت که رستاخیز مردگان نخواهد بود؟ اگر مردگان نتوانند به پا خیزند مسیح نیز نمی‌بایست برخاسته باشد. اما اگر بر آن باشید که مسیح نیز برخاسته است، ارشاد شما بیهوده و ایمانتان بی‌معنا خواهد بود. ۲۷.

و در جای دیگر آمده است:

مردگان بی‌آن که فسادپذیرند به پا خواهند خواست و ما دگرگونه خواهیم شد؛ زیرا این جسم فسادپذیر باید پوشش فسادناپذیر به خود بگیرد و این جسم فانی رنگ بقا یابد. ۲۸.

استیفین تی. دیویس نیز این دیدگاه را بسط و از آن دفاع می‌کند. او در صدد بر می‌آید که این همانی بدن کنونی و بدن رستاخیزی را نیز به اثبات رساند. در واقع، هویت شخص بنابراین مبنای کاملاً بر عهده روح نیست، هر چند در برهه‌ای از زمان، ما بدون بدن خواهیم بود. همین باور نیز بر این باور مبتنی است که انسان موجودی فراهم آمده از جسم مادی و روح مجرد است، به طوری که روح می‌تواند بدون بدن باشد اما هیچ یک به تنهایی یک انسان کامل به شمار نمی‌آیند. نفس انسان، انسان نیست؛ بدن انسان هم انسان نیست؛ این دو هر یک جزئی از انسانند و انسان با تمام ساحت‌های وجودی خود در زندگی آغازین پای نهاده و در زندگی نهایی مستقر خواهد شد. بنابراین زندگی میانی، که در آن نفس بدون بدن است، شکل ناقصی از وجود انسانی است.

نکته دیگری که در نظریه دیویس وجود دارد این است که هر چند او بدن رستاخیزی را همان بدن دنیوی خاکی می‌داند، اما معتقد است که بدن‌های خاکی ما به بدنی شکوهمند تبدیل می‌شود و با روح ما پیوند دوباره پیدا می‌کند. این تبدیل از آن جهت است که بدن رستاخیزی جاودانه و

فسادناپذیر است؛ نه پیر می شود و نه فرسودگی و ضعف آن را فرا می گیرد. این بدن جدید موجودی غیر مادی نیست بلکه جسم ماده ای است که به مانند ارتباط دانه گندم با ساقه آن، با بدن سابق ارتباط پیدا می کند. ۲۹

تبدیل بدن دنیوی به بدن اخروی در عین برقراری این همانی میان آنها مورد توجه صدر المتألهین نیز بوده است. به باور او، معنایی که بیشتر متکلمان از حشر اجساد می فهمند این است که معاد و رستاخیز بدن عبارت است از جمع اجزای مادی پاشیده و پراکنده اعضای اصلی بدن و پیوستگی آنها به صورت موجود در دنیا. اما باید توجه داشت که احکام جهان دیگر با عالم ماده فرق دارد و از این رو نمی شود آخرت را تجدید بنای همین عالم در نظر گرفت. ۳۰

اما فرق فلسفه اسلامی با فلسفه مسیحی در این جا، از این قرار است که فلسفه اسلامی اصولی را مقرر می دارد که بر اساس آنها فرایند تبدیل بدن حاضر به بدن زندگی دیگر تبیین می شود و در عین حال هویت شخصی آنها محفوظ می ماند.

اما قول دیگری هم به مسیحیان به ویژه به آباء کلیسا - در دوره های متقدم - نسبت داده می شود که بر اساس آن، روح هیچ گاه بدون بدن زیست نخواهد کرد و بقا نخواهد داشت. بر این اساس، تن انسان می میرد و حتی اگر روح او هم بمیرد باز می توان گفت که انسان؛ یعنی موجودی که روح و بدنش متحداند، دوباره برمی خیزد و به سوی زندگی جاوید روانه می شود. طبق این دیدگاه که البته در تاریخ تفکر مسیحیان چندان دوام نیاورد، عنوان «بقای نفس بدون بدن»، چه به صورت دائمی و چه به صورت موقت، هیچ گاه از واقعیت بهره ای نخواهد برد.

پاره ای از کلمات مسیحیان می تواند این تفسیر را بپذیرد، هر چند در آن متعین نیست. یوستینوس می گوید:

همان گونه که انسان تا ابد وجود ندارد و جسم همواره با بدن متحد نیست بلکه آن گاه که می بایست این ائتلاف از میان رود نفس از بدن مفارقت می جوید و انسان دیگر وجود ندارد، به همان ترتیب وقتی که وجود نفس باید از میان برود، روح حیات از آن سلب می شود، نفس دیگر وجود ندارد و به نوبت خود به جایی باز می گردد که از آن جا به در آمده بود. ۳۱

تاتیانوس هم می گوید:

نفس انسان فی نفسه فسادناپذیر نیست. ای یونانیان! بدانید که نفس می میرد و

لکن همین نفس می‌تواند فسادناپذیر نیز باشد. اگر حقیقت را نشناسد با مرگ تن می‌میرد و به تحلیل می‌رود و لکن باید در پایان جهان از این مرگ برخیزد تا همراه با تن خویش فساد لایزال را به جزای عمل بپذیرد.^{۳۲}

در میان مسلمانان نیز عده‌ای از متکلمان و مفسران، زندگی میانه را نپذیرفته‌اند. ضرار بن عمرو، بشر المریسی، بلخی و طایفه‌ای از کرامیه به این نظریه تمایل دارند^{۳۳} و بعضی از ایشان به آیه شریفه «لایدوقون فیها الموت الا الموتة الاولى»^{۳۴}؛ در آن جا جز مرگ نخستین، مرگ نخواهد چشید، توسل جسته و می‌گویند: اگر انسان‌ها در قبر [= برزخ] زنده بودند بایستی دو مرگ را می‌چشیدند ولی آیه یاد شده فقط یک مرگ را تذکر می‌دهد.

در پایان لازم است به پرسش‌هایی که این نظریه پیش می‌آورد و برای هر فیلسوف و متکلمی جالب است اشاره شود؛ پرسش‌هایی از قبیل:

۱. آگاهی بدون بدن چگونه ممکن است؟

۲. در وضعیت بدون بدن، به فرض که آگاهی وجود داشته باشد، متعلق آگاهی چیست؟

۳. انسان‌های مختلف در حالت نامتجسد چگونه یک‌دیگر را می‌شناسند؟

۴. انسان‌های در حالت نامتجسد چگونه می‌توانند با یک‌دیگر ارتباط برقرار می‌کنند؟

البته، فیلسوفانی چون پرایس به این قبیل پرسش‌ها توجه کرده و می‌کوشند پاسخی برای آنها دست و پا کنند. پرایس در مقاله «بقاء پس از مرگ بدن و ایده جهان دیگر» نظریه خود را در این باره در سه مرحله ارائه می‌دهد.

الف) ادراکات حسی پس از مرگ از نوع ادراکات موجود در خواب است؛ این ادراکات فقط وابسته به نفس اند و بس. این ادراکات از تصورات ذهنی‌ای که در طول زندگی جسمانی فراهم آمده تشکیل می‌شوند.

ب) در حالی که رؤیاها و خواب‌ها تجربیات خصوصی‌اند. در جهان پس از مرگ ممکن است میان نفوس ارتباطی واقعی به مثابه آنچه که امروزه «ادراکات فرا حسی» می‌خوانیم برقرار باشد.

ج) موجودات جهان دیگر را قدرت امیال و خاطرات ما فراهم می‌آورد.^{۳۵}

به هر حال، به نظر می‌رسد که فیلسوفان و متکلمان از راه فلسفی و تجربیات فراهم آمده از علوم ناظر به انسان بتوانند پاسخ‌هایی به تدریج دقیق‌تر برای این گونه پرسش‌ها بیابند.

پی نوشت ها

۱. ابن سینا، الاشارات و التنبیها، ج ۲، ص ۲۹۲.
۲. همان، ج ۳، ص ۲۷۵؛ همچنین نک: شهاب الدین سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۱، ص ۷۰-۷۲.
۳. رنه دکارت، تأملات در فلسفه اولی، ترجمه احمد احمدی، ص ۹۷-۹۸.
۴. علامه حلی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ص ۱۸۲-۱۸۳.
5. Stephen T. Davis, "Survival of Death", in *A Companion to Philosophy of Religion*, edited by Philip L. Quinn and Charles Taliaferro, p. 558.
6. Kai Nielson, "The Faces of Immortality" in *Death and Afterlife*, pp. 14-16.
7. Paul Badham, "God the Soul and the Future Life" in *Death and Afterlife*, pp. 43-45.
۸. فلوطین، دوره آثار فلوطین، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۱، ص ۶۲۲-۶۲۳.
۹. نک: جان هیک، فلسفه دین، ترجمه بهرام راد، ص ۲۶۰-۲۶۸.
۱۰. نک: سید شریف جرجانی، شرح المواقف، ج ۷، ص ۲۴۷-۲۵۰، و نیز نک به: اتین ژیلسون، روح فلسفه قرون وسطی، ترجمه ع. داوودی، ص ۲۸۵.
۱۱. برای مثال نک: افلاطون، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۲، ص ۶۷۱-۶۷۳.
۱۲. قطب الدین شیرازی، شرح الحکمة الاشراق، ص ۴۴۷-۴۵۱.
13. John H. Hick, *Death and Eternal Life*, p. 39.
۱۴. ابن سینا، طبیعیات شفا، ج ۲، فن ۶، ص ۱۹۸.
۱۵. اتین ژیلسون، همان، ص ۲۸۲.
۱۶. افلاطون، همان، ج ۱، ص ۵۵۷-۵۵۸.
۱۷. صدر الدین شیرازی، اسفار، ج ۹، ص ۲۱۴-۲۱۵.
۱۸. ابو حامد غزالی، تہافت الفلاسفه، ترجمه علی اصغر حلبی، فصل ۲۰.
۱۹. ابن سینا، همان، فن ۶، مقاله ۵، فصل ۴.
۲۰. ابن سینا، المہیات شفا، مقاله ۹، فصل ۷، ص ۴۲۳.
۲۱. عبدالرزاق لاهیجی، [گزیده] گوهر مراد، تصحیح: ص. موحد، ص ۳۲۲.

۲۲. ابو حامد غزالی، همان.

۲۳. علامه حلی، همان، ص ۱۹۰.

۲۴. ابو حامد غزالی، همان.

۲۵. سوره یس (۳۶) آیه ۷۸-۷۹.

26. Willim Row and William Wanwright, *philosophy of Religion*, p. 460.

۲۷. قرنطیان اول، باب ۱۵؛ آیات ۱۲-۱۹. ترجمه ازع. داوودی است.

۲۸. همان، آیات ۵۲-۵۳.

29. Stephen T. Davis, *Death and Afterlif*, pp. 122.127.

۳۰. صدرالدین شیرازی، همان، حد ص ۱۵۳-۱۵۸.

۳۱. اتین ژیلسون، همان، ص ۳۰۵.

۳۲. همان.

۳۳. میر سید شریف جرجانی، همان، ج ۸، ص ۳۱۹-۳۲۲.

۳۴. سوره دخان (۴۴)، آیه ۵۶.

35. John H. Hick, *Ibid.*, pp. 265-267.

کتاب نامه

ابن سینا، الاشارات و التنبيهات، تهران، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ هـ. ق.

_____، طبيعيات شفا، تصحيح: الأب قنواتی و سعيد زايد، قم، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشى النجفى، ۱۴۰۴ هـ. ق.

ابن سینا، الميهبات شفا، تصحيح: الأب قنواتی و سعيد زايد، قم، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشى النجفى، ۱۴۰۴ هـ. ق.

دکارت، رنه، تاملات در فلسفه اولی، ترجمه احمد احمدی، تهران، انتشارات سمت، ص ۹۷-۹۸.

حلی، کشف المراد، تصحيح استاد حسن زاده آملی، قم، مؤسسة النشر الاسلامی.

فلوطين، دوره آثار فلوطين، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، انتشارات خوارزمی، .

هیک، جان، فلسفه دین، ترجمه بهرام راد، تهران، انتشارات بین المللی الهدی، چاپ اول، ۱۳۷۲.

جرجانی، میر سید شریف، شرح المواقف، ج ۷ و ۸، قم، منشورات الشریف الرضی .
ژیلسون، اتین، روح فلسفه قرون وسطی، ترجمه ع. داوودی، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی -
شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۶۶ .
افلاطون، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۱، تهران، انتشارات خوارزمی، چاپ دوم، ۱۳۶۷ .
شیرازی، قطب الدین، شرح حکمة الاشراق، قم، انتشارات بیدار .
شیرازی، صدر الدین محمدابن ابراهیم، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۹، قم، منشورات
مصطفوی .
غزالی، ابوحامد، تہافت الفلاسفہ، ترجمه علی اصغر حلبی، انتشارات زوار، ...
لاهیجی، عبدالرزاق، گزیده گوهر مراد، تصحیح: ص. موحد، ...
سهروردی، شہاب الدین، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح ہانری کربن، تهران، موسسه طالععات و
تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲ .

Davis, Stephen T., *The Death and Afterlife*, New York, 1989.

Hick, John H., *Death and Eternal Life*, Harper and Row Publishers, New York, 1979.

Row William L. and Wainwright, William J., *Philosophy of Religion*, second edition, Hercourt
Brace Jovanovich Inc., 1989.

Quiun, Philip L. and Taliaferro, Charles, *A Companion to Philosophy of Religion*, 1999.