

## تحلیل انتقادی نظریه لین رادر بیکر در تبیین رستاخیز با رویکرد اجمالی به حکمت متعالیه

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۳/۲۲

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۵/۲

علی سنایی \*

رستم شامحمدی \*\*

### چکیده

لین رادر بیکر درصدد است که آموزه رستاخیز در مسیحیت را با ماده‌گرایی سازگار کند. او مدعی است که با تکیه بر نظریه تقوّم به عنوان یک نظریه مادی انگارانه، می‌توان تبیین کلامی و فلسفی شایسته‌ای از کیفیت زندگی پس از مرگ ارائه کرد. بیکر، به جای ارائه تبیین فلسفی از نسبت حیات ذهنی با بدن اخروی، به شیوه‌ای متکلمانانه، رستاخیز را فعل اعجازی خدا می‌داند. یکی از لوازم نظریه تقوّم، عدم اهمیت این‌همانی عددی بدن دنیوی و اخروی است. در حالی که به نظر می‌رسد بدون در نظر گرفتن این‌همانی بدن دنیوی و اخروی، نمی‌توان تبیین معقولی از امکان حیات پس از مرگ ارائه کرد؛ زیرا علاوه بر این‌که انسان یک حقیقت نفسانی - جسمانی است، بین نفس و بدن هر شخص، رابطه ضروری و نه امکانی، برقرار است. در مقام مقایسه، ملاصدرا استمرار وجودی شخص دنیوی و اخروی را با توسل به وحدانیت نفس (در عین پذیرفتن بدن‌های مختلف) توضیح می‌دهد؛ به طوری که نفس ناطقه، در هر مرتبه به نوعی ماده تعیین می‌بخشد و با توجه به حرکت جوهری، بدن دنیوی و اخروی، دو جنبه از یک واقعیت واحد اما ذومراتب هستند.

### واژگان کلیدی

رستاخیز، بدن مثالی، نظریه تقوّم، مسیحیت، لین رادر بیکر، ملاصدرا

## مقدمه

از جمله مسائل مهم در حوزه آخرت شناسی، امکان معاد است. لین رادر بیکر<sup>۱</sup> درصدد است که این مسئله را در بستر آموزه‌های مسیحی پاسخ بگوید. او مدعی است که در عین التزام به ماتریالیسم، می‌توان تبیین فلسفی شایسته‌ای از کیفیت زندگی پس از مرگ ارائه کرد. در آخرت شناسی، این مسئله مطرح است که بر اساس چه ملاکی، شخص اخروی همان شخص دنیوی محسوب می‌شود. بیکر، ملاک این‌همانی شخص دنیوی و اخروی را حیات ذهنی می‌داند که این حیات ذهنی، محصول فرآیند زیستی است. به نظر بیکر، در آخرت، بنا به فعل اعجازی خداوند، حیات ذهنی هر انسان با یک بدن اخروی خاص به حیات خود ادامه می‌دهد و همین حیات ذهنی یکسان است که معیار این‌همانی شخص اخروی با شخص دنیوی است. او، این دیدگاه را با ارائه یک الگوی متافیزیکی تحت عنوان نظریه تقوّم<sup>۲</sup> تبیین می‌کند. در این نوشتار، با بهره‌گیری از مبانی فکری ملاصدرا، رویکرد فلسفی بیکر به آموزه رستاخیز، مورد تحلیل انتقادی قرار می‌گیرد. البته از آن‌جا که طرح و نقد نظریه بیکر در ادبیات فلسفی ما تازگی دارد، بیشتر حجم این نوشتار به دیدگاه‌های او اختصاص می‌یابد و برای نقد آرای بیکر، اشاراتی مختصر به دیدگاه‌های حکیم ملاصدرا خواهیم داشت.

### ۱. رابطه واقعیت، فلسفه و علم

بیکر، با التفات به تمایز میان طبیعت‌گرایی قوی و ضعیف، به تبیین رابطه علم و فلسفه می‌پردازد. بنا به طبیعت‌گرایی قوی<sup>۳</sup>، واقعیت منحصر به جهان طبیعی است و علم، یگانه منبع معرفت بشری است که با آن می‌توان همه چیز را شناخت. بیکر معتقد است که طبیعت‌گرایی قوی، مبنی بر علم‌باوری<sup>۴</sup> است:

«منظور من از علم‌باوری، دیدگاهی است که تنها علم تجربی را قادر به شناخت واقعیت می‌داند. بر اساس این دیدگاه، علم تجربی باید تمام ادعاهای دانش را اعتبار ببخشد و اگر علم نتواند به پرسشی درباره واقعیت پاسخ گوید، آن پرسش مشکل دارد. خود علم‌باوری یک ادعای علمی نیست؛ بلکه ادعایی فلسفی درباره

علم است.» (Baker, 2003, p.165)

طبیعت‌گرایی قوی، با این گزاره که «واقعیت منحصر به جهان طبیعی است»، به گزاف وارد مباحث مابعدالطبیعی می‌شود؛ زیرا صدق یا کذب مدعای فوق را نمی‌توان با علم

طبیعی تعیین کرد؛ بلکه این گزاره، از سنخ سخنان فلسفی است که از مشاهدات جزئی فراتر می‌رود و دیدگاهی کلی را نسبت به واقعیت در پیش می‌گیرد. ولی بر اساس طبیعت‌گرایی ضعیف،<sup>۵</sup> واقعیت منحصر به جهان طبیعی نیست؛ بلکه سطوح متعددی دارد؛ بنابراین علاوه بر علوم طبیعی، مطالعات انسانی در حوزه تاریخ، هنر، فلسفه و ... امکان‌پذیر است. در این رویکرد، با این‌که علم و مابعدالطبیعه از حیث روش و موضوع مستقل‌اند، ولی دانشمند و فیلسوف درباره واقعیتی واحد سخن می‌گویند. دانشمند با ابزارهای تجربی، فقط سطح طبیعی واقعیت را بررسی می‌کند؛ ولی فیلسوف واقعیت را به مثابه کل در نظر می‌گیرد.

بیکر، در عین این‌که طبیعت‌گرا است، به خاطر مسیحی بودن، دوگانگی طبیعت و ماورالطبیعه را می‌پذیرد اما معتقد است که برای تبیین واقعیت مادی، نیازی به دخالت دادن عوامل مجرد از ماده نیست (Baker, 2009, p.501). بدین ترتیب، فیلسوف نباید فرضیه‌ای طرح کند که آشکارا در جامعه علمی طرد شده باشد؛ زیرا علم منبعی موثق برای شناخت طبیعت است و طبیعت نیز سطحی از واقعیت به شمار می‌آید. فیلسوف، که رویکرد جامعی به تمام سطوح واقعیت دارد، نباید به چیزی ملتزم شود که با یافته‌های علمی هم‌خوان نیست.

## ۲. منظر اول شخص ضعیف و قوی

انسان، مثل حیوانات، منظر اول شخص دارد؛ اما تفاوت آن‌ها در این است که حیوانات، از منظر اول شخص ضعیف برخوردارند و انسان‌ها منظر اول شخص قوی دارند. در اندام‌واره حساس،<sup>۶</sup> منظر اول شخص ضعیف، مبدأ جهت‌گیری‌های ادراکی است؛ مثلاً رفتار حیوانی مثل سگ در حفر زمین، بدین نحو قابل توضیح است که سگ، از چشم اندازی خاص جهان را تجربه می‌کند و حالتی ذهنی شبیه به تمایل و باور دارد؛ زیرا اگر باور نداشت که استخوان در گوشه‌ای از زمین حفر شده و متمایل به خوردن آن نبود، این گونه رفتار نمی‌کرد. با این وجود، حیوان، شناخت مفهومی از خود ندارد؛ ولی انسان خودش را به عنوان فاعل شناسای تجربه درک می‌کند؛ با جملاتی مثل «آرزو دارم که معلم شوم» یا «به این می‌اندیشم که چگونه خواهم مرد»، فاعل شناسایی، به نحو اول شخص به خود ارجاع می‌دهد (Baker, 1998, pp.328-331). بیکر، فاعل شناسایی را نفس مجرد از ماده نمی‌داند؛ اما برای اجتناب از دیدگاه سنتی که به ذهن، شیئیت می‌داد، توانایی‌هایی مثل اندیشیدن، به یاد آوردن، استدلال آوردن و ارزیابی کردن را به شخص

نسبت می‌دهد (Baker, 2011, p.51). بیکر، درک مفهومی انسان از خودش را منظر اول شخص قوی می‌داند که به واسطه آن، انسان می‌تواند با افعال زبانی یا روان‌شناختی درباره خودش صحبت کند. در واقع، جملاتی مثل «من آرزو دارم که ...» متضمن دو ضمیر اول شخص است که گویی ساحتی از ذهن، درباره ساحتی دیگر از خود می‌اندیشد؛ یا به تعبیر دیگر، آگاهی از خودش آگاه می‌شود. منظر اول شخص ضعیف، شرط لازم برای منظر اول شخص قوی است؛ ولی آنچه انسان را شخص می‌کند، خودآگاهی یا منظر اول شخص قوی است. در ادامه، هر وقت سخن از منظر اول شخص به میان می‌آید، مراد منظر اول شخص قوی است.

### ۲-۱. اهمیت وجودی منظر اول شخص

در نظر بیکر، انسان به خاطر داشتن بدن، بخشی از جهان طبیعی است؛ ولی به لحاظ وجودی، منحصر به فرد است؛ زیرا روابط اجتماعی، مسئولیت اخلاقی، درک زیبایی شناختی و تنوع یا پیچیدگی تولیدات، او را از سایر موجودات متمایز می‌کند. شخص اهمیت وجودی دارد؛ زیرا زندگی خود را تغییر می‌دهد؛ برای آینده طرح‌ریزی می‌کند؛ و ابزار می‌سازد (Baker, 2007, pp.28-31). اگر انسان خود را جدا از هر نام و توصیف در نظر بگیرد، رابطه‌ای اول شخص با خود برقرار کرده است (Baker, 2008, pp.20-21). منظر اول شخص، از نظر وجودی خاصیتی پایه است؛ زیرا آنچه از حیث وجودی من را من می‌کند، منظر اول شخص است. بیکر معتقد است که منظر اول شخص، اهمیت معرفت شناختی نیز دارد؛ زیرا آنچه ابتدا و همیشه موضوع معرفت قرار می‌گیرد، منظر اول شخص است؛ مثلاً کسی که حافظه خود را از دست داده، باز می‌داند که وجود دارد؛ هر چند نتواند هویت خود را به طور سوم شخص تشخیص دهد (Baker, 2003, pp.173-179).

### ۳. نظریه تقوّم

بیکر معتقد است که نظریه تقوّم متفاوت است با رویکردهای مابعدالطبیعی معاصر مثل الگوی کل - جزء<sup>۷</sup> نظریه این‌همانی<sup>۸</sup> و نظریه تبعیت<sup>۹</sup>. او، با طرح نظریه تقوّم به عنوان یک الگوی مابعدالطبیعی جامع، می‌خواهد تمام سطوح واقعیت را تبیین کند. صورت منطقی نظریه تقوّم این است که  $x$  از  $y$  تقوّم می‌یابد، اگر هر یک از  $x$  و  $y$  نوعی اولیه<sup>۱۰</sup> باشند که خواص ذاتی مستقل دارند (Baker, 2002-a, p.593). در سطح پدیده‌های طبیعی، بیکر مثال رودخانه را می‌آورد که هر لحظه، متشکل از توده‌ای مولکول است؛

ولی چون رودخانه خواصی دارد که در مجموعه مولکول‌ها دیده نمی‌شود، پس رودخانه با توده‌ای از مولکول‌های آب رابطه‌ی این‌همانی ندارد. در سطح آثار هنری نیز رابطه‌ی تقوّم برقرار است؛ مثلاً یک مجسمه با این‌که از قطعه‌ی برنز ساخته شده، ولی نوع اولیه‌ای متمایز از قطعه‌ی برنز است؛ زیرا مجسمه به عنوان یک هویت هنری، خاصیت زیبایی‌شناختی دارد که قطعه‌ی برنز فی‌نفسه فاقد چنین خاصیتی است (Baker, 2005, pp.382-383). در مورد شخص انسانی نیز رابطه‌ی تقوّم صدق می‌کند؛ زیرا می‌توان گفت که انسان، منظر اول شخص است که از بدن زنده انسانی ساخته شده است. منظر اول شخص و بدن زنده انسانی، هر کدام یک نوع اولیه به شمار می‌آیند؛ زیرا منظر اول شخص، خواصی چون خودآگاهی و تفکر عقلانی دارد و بدن زنده انسانی نیز دارای عملکردهای خاص حیاتی است. وقتی اندام‌واره انسانی، رشد و تکامل می‌یابد، یک هویت جدید، یعنی شخص، ایجاد می‌شود که منظر اول شخص دارد؛ یعنی می‌تواند خودش را به عنوان خودش درک کند (Baker, 2011, p.49).

منظر اول شخص و بدن انسان، هر کدام خواص ذاتی<sup>۱۱</sup> خود را دارند؛ ولی چون این دو در وحدت با یکدیگرند، خواص اشتقاقی<sup>۱۲</sup> نیز می‌یابند. مثلاً وقتی کسی می‌گوید: «من گرسنه‌ام»، به طور ذاتی خودش را «من»؛ و به طور اشتقاقی خودش را «گرسنه» می‌داند؛ زیرا او خاصیت گرسنگی را از بدن اخذ می‌کند (Baker, 2001, p.170). در این رویکرد، هر چیزی که از امر مادی تقوّم یابد، مادی است؛ بنابراین شخص انسانی که از بدن زنده تقوّم می‌یابد، موجود مادی به شمار می‌آید. این‌که بیکر فقط خداوند را موجودی مجرد می‌داند و حتی انسان را مادی می‌انگارد، شبیه نظریه برخی از متکلمان مسلمان است.<sup>۱۳</sup>

بنا بر نظریه تقوّم، بین منظر اول شخص و بدن انسان، رابطه‌ی امکانی وجود دارد؛ یعنی ضروری نیست که شخص، بدن فعلی را داشته باشد؛ زیرا اجزای بدن مدام در حال تغییر و جای‌گزینی هستند ولی وقفه‌ای در حیات ذهنی شخص ایجاد نمی‌شود. بر همین اساس، بیکر نتیجه می‌گیرد که اگر اجزای بدن ارگانیکی یک انسان را برداریم و تدریجاً جای آن سیلیکون بگذاریم؛ به طوری که وقفه‌ای در حیات ذهنی فرد ایجاد نشود، او همان شخص قبلی است (Baker, 2007, pp.337-339). در واقع، برای شخص بودن ضروری است که حیات ذهنی از بدن تقوّم یابد؛ ولی ضرورتی ندارد که این بدن، بیونیک یا سیلیکونی

باشد.<sup>۱۴</sup> بنابراین شخص بودن، مختص انسان نیست و حتی یک موجود مریخی یا روبات را می‌توان شخص دانست؛ مشروط به این‌که منظر اول شخص قوی داشته باشد. در این‌جا، رویکرد بیکر، شبیه کیت مسلین است که با خوانشی نو از فلسفه ارسطو، برای توضیح ماهیت انسان، به جای استفاده از الگوهایی مثل دوگانه انگاری جوهری، این‌همانی نوعی و دوگانه انگاری ویژگی‌ها، به مفهوم شخص متوسل می‌شود. به نظر مسلین، بر اساس علم النفس ارسطو<sup>۱۵</sup> می‌توان گفت که مغز عامل تفکر نیست؛ بلکه شخص به عنوان یک موجود صاحب گوشت و خون، عامل تفکر است (مسلین، ۱۳۸۸، ص ۳۱۸).

#### ۴. نقد بیکر بر نظریات سنتی درباره این‌همانی شخصی

۱- در مسیحیت اولیه، این عقیده وجود داشت که حقیقت انسان، نفس مجرد از ماده است (Louis, 2003, p.46). بنابراین ملاک این‌همانی شخص دنیوی و اخروی این است که همان نفسی که زندگی دنیوی داشته است، بعد از مرگ ادامه حیات می‌دهد. نقد بیکر بر این رویکرد این است که شخص را نمی‌توان مساوی و مساوق با نفس دانست؛ زیرا انسان موجودی روان-تنی است و نفس تنها بخشی از حقیقت انسان است؛ نه این‌که تمام حقیقت آن باشد. از سوی دیگر، اگر ملاک تفرد<sup>۱۶</sup> برای انسان مادی بدن است، ملاک تفرد برای نفس مجرد چیست؟ (Baker, 2005, p.375).

۲- نظریه دیگر مربوط به توماس آکوئینی است که انسان را یک کل ترکیبی متشکل از نفس و بدن می‌دانست ولی در عین حال معتقد بود که پس از مرگ، انسان با نفس مجرد از ماده زندگی می‌کند که اراده و فعالیت عقلانی دارد، ولی ادراک حسی ندارد (Aquinas, 1947, Ia, 77, 8). به نظر بیکر، این تعارض در اندیشه توماس هست که از یک‌سو، برای انسان به عنوان ترکیبی از نفس و بدن، تقدم وجودی قائل است؛ و از سوی دیگر، برای نفس، حیثیت وجودی مستقل از بدن در نظر گرفته است (Baker, 2005, p.376).

۳- رویکرد دیگر این است که این‌همانی شخصی را با ملاک بدن تبیین کنیم؛ یعنی شخص دنیوی همان شخص اخروی است، اگر بدن یکسان داشته باشند (Schärtl, 2010, pp.103-106). بدین ترتیب، خداوند در رستاخیز اجزای تشکیل دهنده بدن هر کس را جمع‌آوری می‌کند و به حالت اول درمی‌آورد. بیکر شبهه آکل و مأکول<sup>۱۷</sup> را به عنوان نقدی بر این رویکرد مطرح کرده و سپس با رجوع به قدرت مطلق خدا بدان پاسخ می‌دهد (Baker, 2005, p.377). از سوی دیگر، به نظر بیکر، حتی اگر خداوند بنا به

قدرت مطلق خود تمام اجزای بدن هر انسان را جمع‌آوری کند و به حالت اول درآورد، بدن جدید عین بدن قبلی نیست؛ بلکه المثنی آن است. به نظر بیکر، لازمه این‌همانی بدن، حیوان‌گرایی<sup>۱۸</sup> است؛ به این معنا که شرایط پایدار شخص انسانی، همان شرایط پایدار اندام‌واره زنده انسانی است؛ پس شخص در زمان‌های مختلف، بدن‌های متعدّد متمایز ندارد. لازمه حیوان‌گرایی مسیحی این است که اندام‌واره زنده که شرایط پایدار زیستی دارد، پس از مرگ، کارکردهای زیستی خود را حفظ کند؛ یعنی عمل گوارش و ... داشته باشد؛ در حالی که منطقاً چیزی که شرایط پایدار زیستی دارد، نمی‌تواند در شرایط غیر فیزیکی به حیات خود ادامه دهد (Baker, 2005, pp.377-378).

۴. جان لاک، ملاک این‌همانی شخص را آگاهی یا حالات روان‌شناختی دانسته؛ به طوری که شخص (الف) همان شخص (ب) است، اگر (الف)، عمل (ب) را به خاطر بیاورد؛ یعنی عمل (ب) علت یادآوری (الف) باشد (Lock, 1979, Ch.27, s9-10). در این رویکرد، شرط اصلی این است که رابطه علیّی درستی بین «عمل» و «یادآوری آن» باشد؛ یعنی در زنجیره عللی که منجر به یادآوری می‌شود، شخص دیگری مثل (ج) مداخله نکند. از آن‌جا که این نظریه مقید به این‌همانی بدن نیست، با مشکل تضاعف مواجه می‌شود. تضاعف یعنی منطقاً امکان دارد که شخص (الف) در زمان ۱ با شخص (ب) در زمان ۲ یکی باشد، مشروط به این‌که بین حالات ذهن (الف) و (ب) تداوم روان‌شناختی به روش علیّی درست باشد، که در این صورت، دو شخص به صرف داشتن حالات ذهنی واحد، یک شخص محسوب می‌شوند. به تعبیر دیگر، یک شخص هم‌زمان دو شخص خواهد بود (Baker, 2005, p.379).

##### ۵. رستاخیز بر اساس نظریه تقوّم

به نظر بیکر، تمام نظرات مسیحی درباره رستاخیز، این سه ویژگی را دارند: ۱) تجسّم مادی: <sup>۱۹</sup> انسان موجودی روان-تنی و رستاخیز مستلزم نوعی حیات جسمانی است. حتی توماس آکوئینی که نفس را در برزخ، فاقد بدن می‌داند، سرانجام می‌پذیرد که نفس در رستاخیز، بدنی فسادناپذیر، <sup>۲۰</sup> روحانی <sup>۲۱</sup> و باشکوه <sup>۲۲</sup> دارد. <sup>۲۳</sup> (۲) این‌همانی: <sup>۲۴</sup> صرف تشابه روان‌شناختی بین شخص دنیوی و اخروی کافی نیست، بلکه بین آن دو رابطه این‌همانی برقرار است؛ یعنی همان شخصی که حیات مادی داشته، بعد از مرگ نیز وجود دارد. <sup>۲۵</sup> (۳) معجزه: برخلاف این نگرش فلسفی در یونان باستان که فنا ناپذیری را

خاصیت طبیعی نفس می‌دانستند، در مسیحیت،<sup>۲۶</sup> زندگی پس از مرگ، هدیه‌ی الهی است و معجزه تلقی می‌شود (Baker, 2005, p.368).

بیکر معتقد است که نظریه‌ی تقوّم می‌تواند این سه ویژگی را پوشش دهد. نظریه‌ی تقوّم، اولین ویژگی رستاخیز یعنی تجسم مادی را دارد. در نظریه‌ی تقوّم، اشخاص انسانی ذاتاً تجسم مادی دارند ولی رابطه‌ی شخص با بدن، امکانی و نه ضروری است؛ یعنی در هر زمان شخص می‌تواند از بدنی خاص تقوّم یابد. بنابراین منطقی‌مکن است شخصی که امروز با بدن زمینی تقوّم یافته است، در برزخ یا رستاخیز، بدنی متناسب با آن نشئه داشته باشد.

ویژگی دوم، این‌همانی است؛ یعنی شخص اخروی همان شخص دنیوی است. بیکر معتقد است که آنچه شخص را شخص می‌کند، منظر اول شخص اوست؛ پس باید همان منظر اول شخصی که حیات دنیوی داشته، تا رستاخیز تداوم وجودی داشته باشد. نقد ون اینواگن<sup>۲۷</sup> این است که اگر مثل بیکر بگوییم (الف) با (ب) این‌همانی دارد؛ چون هر دو منظر اول شخص یکسان دارند، هیچ ملاک غیر دوری<sup>۲۸</sup> و معرفت‌بخشی<sup>۲۹</sup> ارائه نکرده‌ایم. بیکر در پاسخ می‌گوید: ماهیت منظر اول شخص به گونه‌ای است که نمی‌توان ملاک غیر دوری و معرفت‌بخشی برای تعیین این‌همانی آن ارائه کرد. توضیح این‌که درباره‌ی اشیای انضمامی و خواص فیزیکی، می‌توان از این‌همانی عددی سخن گفت؛ ولی برای منظر اول شخص که مجموعه‌ای از خواص و توانایی‌های ذهنی است، این‌همانی عددی معنا ندارد (Baker, 2011, p.58). وقتی شما خاطره‌ی دو سال پیش را به ذهن می‌آورید، این خاطره هر چند وضوح یا شدت خود را از دست داده، ولی به نوعی صورت خیالی از همان خاطره‌ی سابق است. از حیث مابعدالطبیعی، در حیات ذهنی کسی که می‌میرد، وقفه‌ای ایجاد نمی‌شود؛ زیرا جریان سیال آگاهی امری مستمر است و شخص بی‌واسطه خودش را همان کسی می‌یابد که پنجاه سال پیش زندگی دنیوی داشته است.

#### ۱-۵. مزیت نظریه‌ی تقوّم در تبیین رستاخیز از دیدگاه بیکر

کتاب مقدس، کتاب فلسفی نیست و فرد مسیحی، الزامی برای پذیرفتن یک نظریه‌ی فلسفی مثل دوگانه انگاری جوهری ندارد (Baker, 2004, p.328). دو معیار برای ارزیابی نظرات فلسفی در حوزه‌ی رستاخیز هست: یکی این‌که کدام نظریه، امکان



رستاخیز را بهتر تبیین می‌کند؛ و دیگر این‌که کدام نظریه، با آموزه‌های کلامی مسیحیت سازگاری بیشتر دارد. بیکر معتقد است که نظریه تقوّم، دو معیار فوق را تأمین می‌کند. مزایای فلسفی: (۱) برخلاف تومیس و حیوان‌گرایی، نظریه تقوّم با مسئله این‌همانی عددی بدن فساد پذیر دنیوی و بدن فساد ناپذیر اخروی مواجه نیست؛ زیرا بین منظر اول شخص و بدن، رابطه امکانی برقرار است و در هر موقعیت زمانی، حیات ذهنی می‌تواند از بدن جدیدی ساخته شود. (۲) نظریه تقوّم، نفس مجرد از ماده را مفروض نمی‌گیرد؛ پس مثل دوگانه انگار جوهری با مشکل تعیین جایگاه نفس در عالم مادی روبه‌رو نیست. (۳) برخلاف حیوان‌گرا و موافق با دوگانه انگاری جوهری، نظریه تقوّم هویت انسان را صرفاً با بدن تعیین نمی‌کند؛ زیرا برای منظر اول شخص، اهمیت وجودی قائل است. (۴) برخی از فلاسفه سعی می‌کنند که ملاک حافظه در این‌همانی شخصی را طوری تقریر کنند که با مشکل تضاعف مواجه نشود؛ مثلاً ماتیوز<sup>۳۰</sup> با استفاده از چند پیش‌فرض دینی می‌گوید: از حیث مابعدالطبیعی ممکن نیست که یک نفر با دو شخص در آینده این‌همانی داشته باشد؛ زیرا خداوند ضرورتاً عادل است و اجازه نمی‌دهد که دو شخص، خاطرات یک نفر را داشته باشند. در غیر این صورت، اگر خداوند یکی را مجازات کند و دیگری را ببخشد، این از انصاف و عدالت به دور است؛ و اگر هر دو را مجازات کند، در قبال یک عمل بد، دو بار مجازات کرده است، که این هم عادلانه نیست. بیکر نیز مثل ماتیوز معتقد است که با این پیش‌فرض‌های دینی می‌توان نظریه حافظه را از اتهام تضاعف تبرئه کرد، ولی با این حال، نسبت به این‌همانی حافظه، نظریه تقوّم از نظر مابعدالطبیعی جامع‌تر است؛ زیرا نظریه تقوّم تمام سطوح واقعیت را پوشش می‌دهد (Baker, 2007, pp.344-346).

مزایای کلامی: (۱) نظریه تقوّم سه ویژگی کلی رستاخیز مسیحی را - یعنی تجسّم مادی، این‌همانی، و معجزه بودن - شامل می‌شود. تجسّم مادی به این معناست که در رستاخیز، بدن دنیوی هر چند که پوسیده و متلاشی شده است، به حالت اولیه درمی‌آید. منظور از این‌همانی این است که همان شخص دنیوی، در آخرت زنده می‌شود. و نهایتاً در مسیحیت، رستاخیز معجزه الهی است؛ یعنی نتیجه فرآیندهای طبیعی نیست، بلکه در اثر مداخله مستقیم خداوند تحقق می‌یابد. (۲) در مسیحیت، حیات اخروی مستلزم احساس رضایت یا پشیمانی از اعمال است؛ بنابراین شخص اخروی باید حیات

ذهنی داشته باشد. نظریه تقوّم، با طرح منظر اول شخص می‌تواند آگاهی انسان در حیات پس از مرگ را تبیین کند (Baker, 2005, pp.385-387). (۳) نظریه تقوّم، در مقایسه با دوگانه انگاری، تبیین بهتری از آموزه تجسّد ارائه می‌دهد؛ زیرا لازمه دوگانه انگاری این است که مسیح، دو ذهن مجرد از ماده داشته باشد که یکی انسانی و دیگری الهی است؛ ولی در نظریه تقوّم، مسیح، نفس الهی است که با بدن انسانی تقوّم می‌یابد (Baker, 2011, p.53).

#### ۶. نقد و بررسی

در این مجال تلاش می‌شود تا دیدگاه بیکر، از دو منظر مورد نقد قرار گیرد: نخست از منظری عام؛ و دوم از منظر نگرش صدرایی به معاد جسمانی.

#### ۶-۱. نقد درون متنی

نقد اول: به نظر می‌رسد که بیکر، اصطلاح «تقوّم» را در مورد حیات مادی و حیات اخروی، به یک معنا استعمال می‌کند؛ حال آن‌که حتی با دقت در فلسفه او می‌توان دریافت که تقوّم در حیات مادی با تقوّم در حیات اخروی متفاوت است. در حیات مادی، تقوّم به این معناست که حیات ذهنی، طی فرآیند زیستی، از اندام‌واره زنده انسانی ایجاد می‌شود؛ ولی تقوّم در حیات اخروی، به معنای پیوستن حیات ذهنی به بدن اخروی است. از آن‌جا که در فلسفه بیکر نمی‌توان حیات ذهنی را نتیجه عملکرد بدن اخروی دانست، پس بهتر است به جای «تقوّم» از اصطلاح «منضم شدن» استفاده کنیم؛ یعنی حیات ذهنی به بدن اخروی منضم می‌شود.

نقد دوم: بیکر ذات‌گرا نیست؛ بلکه منظر اول شخص را ویژگی می‌داند. ولی باید توجه داشت که بیکر، خودآگاهی یا درک خود به عنوان خود را یک خاصیت وجودی پایه و منحصر به فرد می‌داند. این نکته‌ای در خور تأمل است که بیکر، برخلاف بسیاری از متفکران معاصر، مثل چرچلند و ادلمن که درصدد تبیین خودآگاهی با پدیده زبان هستند،<sup>۳۱</sup> بر حیث وجودی منظر اول شخص در انسان اصرار می‌ورزد. او معتقد است که از حیث وجودی، آنچه من را من می‌کند، خودآگاهی است؛ و از حیث معرفت‌شناختی هم اولین روش برای کسب معرفت، منظر اول شخص است؛ به طوری که حتی اگر در فراموشی مطلق باشم، باز خودم را به عنوان خودم درک می‌کنم. بیکر تلویحاً وجود خود یا من اندیشنده را مفروض می‌گیرد ولی بر اساس التزام به ماده‌گرایی، هویت

مابعدالطبیعی فاعل شناسایی را انکار می‌کند. این در حالی است که منظر اول شخص، علم حضوری هر کس به خودش است، که فقط با من اندیشنده امکان پذیر می‌شود.<sup>۳۲</sup> بین دوگانه انگار جوهری و بیکر، این وجه اشتراک هست که منظر اول شخص پس از مرگ می‌تواند مستقل از بدن به فعالیت خود ادامه دهد. حال این منظر اول شخص، که بدون بدن فیزیکی قادر به فعالیت است، ذات است یا ویژگی؟ اگر صرفاً بر الفاظ تکیه کنیم، مطمئناً باید در پاسخ بگوییم که منظر اول شخص، ویژگی است؛ چون بیکر چنین می‌گوید. ولی نزاع ما بر اساس الفاظ و تعابیر نیست؛ بلکه می‌خواهیم لوازم مابعدالطبیعی یک دیدگاه را بررسی کنیم. حاصل سخن این که بیکر، منظر اول شخص را ذات یا جوهر نمی‌داند ولی به لحاظ متافیزیکی، آنچه می‌تواند مستقل و قائم به خود فعالیت کند، ذات است نه ویژگی.

نقد سوم: این ادعای بیکر را که آنچه از نظر مابعدالطبیعی ممکن نیست، موضوع قدرت مطلق خدا هم نیست، می‌توان علیه خودش استفاده کرد. توضیح این که چون حیات ذهنی نتیجه‌ی فرآیند زیستی است، از حیث مابعدالطبیعی نمی‌توان حیات ذهنی را با بدن اخروی هماهنگ کرد؛ بنابراین آنچه از حیث مابعدالطبیعی ممکن نیست، موضوع قدرت مطلق خدا هم نیست. معمولاً پاسخ بیکر این است که حیات اخروی معجزه الهی است و خداوند، به نحوی از انحاء، حیات ذهنی را با بدن اخروی هماهنگ می‌کند. این رویکرد نشان می‌دهد که بیکر، ضعف خود در تبیین فلسفی رستاخیز را با رجوع به قدرت مطلق خدا پوشانده است.

نقد چهارم: این که بیکر امور مربوط به طبیعت را از امور مربوط به خدا جدا می‌کند یادآور تصوّر خدا به عنوان ساعت‌ساز لاهوتی در دوره‌ی مدرن است که طبیعت را با قوانین منظمی آفریده و به حال خود رها کرده است. این در حالی است که در فضای الهی دوره‌ی قرون وسطی، خداوند هر لحظه در قلمرو طبیعت حضور دارد و هر وقت که اراده کند، نظم طبیعی امور را به حالت تعلیق درمی‌آورد. بیکر می‌گوید: حیات اخروی، معجزه‌ی الهی است و نقش او به عنوان فیلسوف، نشان دادن این است که حیات اخروی، فعل اعجازی خداوند است. اگر حکمای قرون وسطی می‌خواستند به بهانه‌ی معجزه بودن آخرت، هیچ تبیین فلسفی از زندگی پس از مرگ ارائه ندهند، پس نباید در آثار آنها، نشانی از مباحث آخرت شناسی یافت.

#### ۲-۶. نقد برون‌متنی (نقد از منظر صدرایی)

ملاصدرا اصولی چند را برای تبیین عقلانی معاد جسمانی ارائه کرده که تعداد آن‌ها، در آثار مختلف او، بین شش تا دوازده اصل متغیر است؛ البته در روند استدلال، برخی از این اصول نقش محوری و برخی دیگر نقش توضیحی دارند. البته با حذف موارد تکراری، تعداد اصول ملاصدرا در تبیین معاد جسمانی، به شانزده مورد می‌رسد که این اصول، منطقی‌مبتنی بر اصالت وجود هستند (اکبری و مؤمنی، ۱۳۹۰، ص ۱۰).<sup>۳۳</sup> در ادامه، بر اساس جلد نهم کتاب «اسفار»، به فراخور بحث، اشاره‌ای مختصر به اصول یازده‌گانه وی خواهیم داشت.

نقد اول: بر اساس حرکت جوهری، انسان جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء است؛ یعنی ابتدا صورت طبیعی نطفه را دارد و به تدریج صورت معدنی و نباتی می‌یابد و سپس واجد احساس و صور ادراکی می‌شود و نفس حیوانی در آن ظاهر می‌شود. روند حرکت جوهری در مرتبه نفس حیوانی ادامه پیدا می‌کند به طوری که ابتدا ادراکات حسی و سپس قوای باطنی، از جمله قوه خیال، در آن ایجاد می‌شود. اولین مرحله از نفس انسانی مقارن با تولد نوزاد است که در ادامه می‌تواند مراحل چهارگانه عقل را - اعم از بالقوه، بالملکه، بالفعل و بالمستفاد - طی کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، صص ۲۷۱-۳۰۸). نفس ناطقه، به واسطه تجردی که دارد، می‌تواند در نهایت بدون بدن عنصری به حیات خود ادامه دهد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، صص ۳۳۲). البته حرکت جوهری تا زمانی ادامه دارد که نفس ناطقه، در مرحله طبیعت به کمال شایسته خود نرسیده است؛ یعنی با جدایی نفس از بدن عنصری، حرکت جوهری - که ذاتی ماده است - متوقف می‌شود.

اکنون این سؤال مطرح است که چگونه می‌توان نفس ناطقه‌ای را که فاقد بدن عنصری است، انسان نامید؟ ملاصدرا و بیکر، در این نکته اشتراک نظر دارند که چون انسان یک حقیقت روان-تنی است، نمی‌توان نفس نامتجسد را شخص انسانی تلقی کرد. به نظر ملاصدرا، نفس ناطقه هیچ‌گاه بدون بدن نیست و به محض مفارقت از بدن عنصری نیز بدنی متناسب با آخرت خواهد داشت. در نظام صدرایی، با توجه به این اصل که تمام مراتب هستی منطوی در وجود انسان است،<sup>۳۴</sup> جوهر وجودی انسان اشتداد می‌یابد؛ به طوری که ابتدا واجد بدن طبیعی می‌شود و آنگاه انسان نفسانی با

اعضای نفسانی، و سپس انسان عقلانی با اعضای عقلانی می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹، ج ۹، ص ۱۹۴).

ملاصدرا در پاسخ به این سؤالات که بدن اخروی چگونه ایجاد می‌شود و چه نسبتی با نفس دارد، از این اصل استفاده می‌کند که خیال، قوه‌ای مجرد و خلّاق است و تنها چیزی که نفس ناطقه همراه خود به سرای آخرت می‌برد، قوه خیال است. پس از مرگ، تجرّد و خلاقیت قوه خیال ظهور تامّ می‌یابد؛ به طوری که نفس ناطقه، به واسطه قوه خیال، بدن دنیوی خود را تصوّر می‌کند و صرف این تصور، موجب تحقّق قالب مثالی می‌شود.<sup>۳۵</sup> البته این بدن مثالی متناسب است با ملکات خوب یا بد قوه خیال (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹، ج ۹، صص ۱۸-۱۹، ۱۹۲، ۲۲۱).

بیکر، به تمایز وجودی حیات ذهنی از بدن اخروی قائل است ولی به نظر ملاصدرا، بدن اخروی تقدّم وجودی بر نفس ناطقه ندارد که در یک موقعیت خاص، نفس ناطقه به آن پیوندد؛ بلکه بدن اخروی از شئونات نفس ناطقه است. به دیگر سخن، بدن اخروی نسبت به نفس ناطقه وجود ظلّی دارد؛ زیرا با توجه به جهات فاعلی و بدون دخالت جهات قابل، از نفس صادر می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰، ص ۴۶۱). در حکمت متعالیه، ملاک این‌همانی بدن دنیوی و اخروی با این اصل تبیین می‌شود که در امور مرکّب، تشخّص با صورت است. بدین ترتیب، ملاک تشخّص انسان به نفس ناطقه است؛ زیرا ماده امری مبهم است که با نفس ناطقه تعین و تحصّل می‌یابد. با این تمهید، ملاک این‌همانی بدن دنیوی و اخروی این است که هر دو، از حیث صورت، و نه ماده یا جرم، عینیت دارند؛ که این امر، با تمایز دنیا و آخرت از حیث لوازم و آثار نیز هم‌خوانی دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ص ۴۲۹؛ همو، ۱۳۶۳، صص ۵۹۱-۵۹۲). البته در ادامه توضیح می‌دهیم که چون در فلسفه ملاصدرا، انسان حرکت استکمالی دارد، مسئله این‌همانی تشخّص دنیوی و اخروی با استمرار وجودی تبیین می‌شود؛ زیرا هر لحظه انسان نوعی منحصر به فرد است و نمی‌توان گفت شخص (الف) در لحظه ۱ عین شخص (الف) در لحظه ۲ است، بلکه باید بگوییم که شخص (الف) در زمان ۱ و ۲ استمرار وجودی دارد.

بیکر، ملاکی برای این‌همانی تشخّص دنیوی و اخروی معرفی نمی‌کند؛ زیرا معتقد است که نمی‌توان هیچ ملاک غیر دوری و معرفت‌بخشی برای این‌همانی منظرهای اول

شخص ارائه کرد. بیکر، این همانی بین دو شخص - یعنی دو منظر اول شخص - را امری ابتدائی می‌داند؛ یعنی امری که نیاز به تحلیل ندارد. از سوی دیگر، بیکر معتقد است که مسئله این همانی عددی بین شخص دنیوی و اخروی اهمیت ندارد؛ زیرا اصولاً بین حیات ذهنی و بدن، خواه دنیوی و خواه اخروی، رابطه امکانی برقرار است. منظور از رابطه ضروری بین نفس ناطقه و ابدان دنیوی و اخروی این است که نفس ناطقه، با بدن‌های خود سنخیت و تناسب وجودی دارد؛ نه این‌که نفس ناطقه، با هر بدن اخروی یا دنیوی ممکن هم‌هنگ می‌شود.<sup>۳۶</sup> در واقع، به نظر ملاصدرا، بین نفس ناطقه در حیات اخروی و نفس ناطقه در حیات دنیوی، استمرار وجودی برقرار است و این طور نیست که بدن اخروی، نسبتی با نفس ناطقه در حیات دنیوی نداشته باشد.

اگر بیکر همچون ملاصدرا رویکرد وجودی به مراتب انسان را در پیش می‌گرفت، می‌توانست نسبت بدن دنیوی و اخروی را به نحو معقولی تبیین کند. در فلسفه ملاصدرا، بدن دنیوی و اخروی، دو جنبه از یک واقعیت واحد ولی ذومراتب هستند؛ زیرا تعین ابدان، اعم از عنصری و اخروی، در گرو نفس ناطقه است که در تمام مراتب هستی انسان به عنوان امری ثابت باقی می‌ماند. شخص دنیوی، امری بیگانه با شخص اخروی نیست؛ بلکه شخص اخروی جنبه استکمالی همان شخص دنیوی است و این، بهترین ملاک برای استمرار وجودی انسان در دنیا و آخرت به شمار می‌آید. به نظر بیکر، حیات ذهنی می‌تواند از بدن‌های مختلفی تقوّم یابد و در عین حال، به وحدت شخصی انسان لطمه‌ای وارد نشود؛ و ملاصدرا نیز معتقد است که هر چند نفس ناطقه در مراتب مختلف هستی، بدن‌های گوناگونی می‌پذیرد؛ می‌توان انسان را یک شخص واحد اما ذو مراتب دانست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۴، ص ۶۰۰).

نقد دوم: بیکر معتقد است که نباید از مابعدالطبیعه انتظار داشت که چگونگی یا سازوکار وقوع رستاخیز را بازگو کند؛ زیرا رستاخیز معجزه الهی است. بدون تردید، از مابعدالطبیعه نباید انتظار داشت که سازوکار را بگوید، ولی باید انتظار داشت که طرحی معقول، منسجم و سازگار از امکان زندگی پس از مرگ ارائه دهد. با توجه به ملاحظات زیر، به نظر می‌رسد که ملاصدرا، در مقایسه با بیکر، طرح معقول و منسجمی از حیات پس از مرگ ارائه می‌دهد. بیکر معتقد است که بین حیات ذهنی و بدن زنده، رابطه علی برقرار است؛ ولی بین حیات ذهنی و بدن برزخی یا رستاخیزی، جز آنچه خداوند بنا به

دانش آزاد خود از حالات ممکن امور تعیین می‌کند، نسبتی وجود ندارد. این در حالی است که ملاصدرا هم رابطه‌ی علی بین نفس و بدن مادی را لحاظ می‌کند و هم رابطه‌ی علی بین نفس با بدن اخروی را در نظر می‌گیرد. در فلسفه‌ی ملاصدرا، بین نفس و بدن مادی رابطه‌ی علی وجود دارد؛ زیرا نفس در مرتبه‌ی حدود، جسمانی است و تا زمانی که در نشئه‌ی دنیوی بسر می‌برد، اشتغال به بدن، ذاتی آن است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹، ج ۹، ص ۳۸۳). در واقع، بدن علت مادی نفس و نفس هم علت صوری بدن است و تمامیت بدن در گرو نفس و قوای آن است و بدون نفس، بدن چیزی جز چندین اجزاء و عناصر پراکنده نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹، ج ۹، ص ۳۲۹). از سوی دیگر، نفس علت ایجاد بدن اخروی است؛ زیرا قوه‌ی خیال پس از مرگ، بدن اخروی خود را ایجاد می‌کند. نقد سوم: در حکمت متعالیه، نسبت بین بدن دنیوی و نفس ناطقه متفاوت از نسبتی است که بین بدن اخروی و نفس ناطقه وجود دارد. در واقع، نفس ناطقه، بر اساس حرکت جوهری، از ماده ایجاد می‌شود؛ و به تعبیر دیگر، می‌توان گفت که ماده از حیث امکان و استعداد، قابل نفس ناطقه است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۴، ص ۷۷۲). در این نکته نیز به تسامح<sup>۳۷</sup> شباهتی بین نظریه‌ی ملاصدرا و بیکر دیده می‌شود؛ زیرا بیکر حیات ذهنی را نتیجه‌ی تکامل طبیعی ماده می‌داند و ملاصدرا نیز نفس ناطقه را محصول حرکت جوهری قلمداد می‌کند.

نقد چهارم: بیکر، در وصف بدن اخروی، تنها به این جمله کفایت می‌کند که بدن اخروی، امری لطیف، باشکوه و روحانی است؛ در حالی که ملاصدرا، به تفصیل در باب ویژگی‌های بدن اخروی در مقایسه با بدن عنصری سخن به میان آورده است. به نظر ملاصدرا، از جمله خواص بدن اخروی این است که: (۱) کمال بدن دنیوی به شمار می‌آید (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۴، ص ۶۰۰؛ ۲) همچون سایه‌ی نفس ناطقه و از لوازم نفس ناطقه است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹، ج ۹، ص ۳۲؛ ۳) از شئون نفس است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹، ج ۹، ص ۳۳۸؛ ۴) مرگ و فنا و پیری و مرض نمی‌پذیرد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۲۵۰؛ ۵) متناسب با صفات و ملکات نفوس است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰، ص ۴۶۰؛ ۶) مدرک بالفعل، عین حیات است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ص ۴۶۰؛ ۷) با نفس معیت وجودی دارد و متحد با نفس و باقی به بقای نفس است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹، ج ۹، ص ۳۱؛ ۸) جامع تجرد و تجسم

است؛ یعنی هم واجد ویژگی‌های مجردات است و هم برخی ویژگی‌های ماده، مثل بعد و شکل، را دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۳۰۰)؛ ۹) با حواس ظاهری آخرتی قابل درک است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹، ج ۹، ص ۲۵۴)؛ زیرا محسوسات عالم آخرت صورت عینی و جوهری‌اند که با حواس اخروی درک می‌شوند (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹، ج ۹، صص ۱۷۴-۱۷۶).

ملاصدرا، در آثار مختلف خود، دربارهٔ وجوه تفاوت بدن اخروی با بدن دنیوی نیز سخن به میان آورده است: اول از حیث تعامل با نفوس؛ زیرا در طبیعت، نفس بنا به حرکت جوهری از بدن ناشی می‌شود، مثل ظهور شعلهٔ آتش از فتیله، ولی در آخرت، بدن از نفس ایجاد می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۹، ج ۵، ص ۴۰۰). دوم این‌که برخلاف بدن دنیوی، بدن اخروی عین نفس است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹، ج ۹، ص ۱۸۴). سوم، تفاوت در ثبات است؛ یعنی بدن اخروی، برخلاف بدن دنیوی، امری ثابت است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰، ص ۵۵۲). چهارم این‌که حدوث بدن دنیوی تدریجی و حدوث بدن اخروی دفعی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۴، ص ۷۷۲). پنجم این‌که ابدان اخروی، به جهت بساطت، نامتناهی‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ص ۳۸۳). ششم این‌که بدن اخروی، روح را از درک شایستهٔ خود محروم نمی‌کند ولی بدن دنیوی، گاه روح را از ادراک شایستهٔ خود غافل می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۹، ج ۶، ص ۲۳۸). هفتم این‌که برخی از اجساد دنیوی فاقد روح‌اند، ولی تمام ابدان اخروی دارای روح و حیات‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ص ۲۵۱). و هشتم این‌که لوازم و ویژگی‌های مادی، از بدن اخروی سلب شده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰، ص ۵۵۲).

نقد پنجم: بیکر معتقد است که خداوند، عالم طبیعت را با قوانین مادی آفریده و به حال خود رها کرده و حیات اخروی هم در زمرهٔ معجزات است؛ ولی در بینش دینی، معقول‌تر این است که، مثل ملاصدرا، هستی را ذومراتب بدانیم؛ به طوری که مشیت الهی در تمام سطوح آن جاری و ساری است. در واقع، ملاصدرا با اصول برگرفته از عقل مابعدالطبیعی، دنیا و آخرت را دو روی یک سکه نمی‌داند؛ بلکه معتقد است که از پایین‌ترین سطح خلقت یعنی ماده تا بالاترین سطوح آن هیچ طفره‌ای نیست. شایان ذکر است که ماده و حرکت جوهری در فلسفهٔ ملاصدرا، موضوع مابعدالطبیعه و نه علم



طبیعی است؛ ولی بیکر ماده را موضوع علم طبیعی می‌داند. ماده‌ای که درجه‌ای از تجرد دارد، موضوع مابعدالطبیعه است و از چنین ماده‌ای، بنا به حرکت جوهری نفس، آگاهی و تمام خواص شگفت‌انگیز طبیعی ایجاد می‌شوند:

«به تعبیر مابعدالطبیعی، هر چه در نقطه پایان وجود دارد، باید از پیش در نقطه آغاز وجود داشته باشد. هیچ مقدار از تقدم و تأخر یا تبدل مادی نمی‌تواند باعث پدید آمدن هوش از ماده بی‌شعور گردد. به همین ترتیب، هیچ گاه امر مهتر از کهنتر تکامل نمی‌یابد؛ مگر این‌که به نحوی از انحاء، از قبل در آن وجود داشته باشد.» (نصر، ۱۳۸۲، صص ۱۷۱-۱۷۲)

### نتیجه‌گیری

به نظر می‌رسد که برخلاف نظر بیکر، نه تنها بین حیات ذهنی و بدن زنده، رابطه ضروری برقرار است؛ بلکه پس از مرگ نیز باید تناسبی بین بدن دنیوی و اخروی باشد تا بتوان شخص اخروی را همان شخص دنیوی دانست. نظریه تقوّم توان لازم را برای تبیین مسئله این‌همانی شخص دنیوی و اخروی ندارد. ملاصدرا که بدن برزخی و رستاخیزی را شأنی از شئون نفس می‌داند، تبیین معقول‌تری از نسبت وجودی بین شخص دنیوی و اخروی ارائه می‌دهد. البته با توجه به این‌که بدن اخروی، جنبه استکمالی نفس ناطقه است، بین شخص دنیوی و اخروی، استمرار وجودی هست. بنابراین مسئله این‌همانی شخصی، در فلسفه ملاصدرا، به مسئله استمرار وجودی تبدیل می‌شود و همین استمرار وجودی، شخص اخروی را - هم از حیث آگاهی و هم از حیث بدن - به شخص دنیوی مرتبط می‌کند. بیکر مدعی است که رستاخیز در مسیحیت معجزه است و هدف او، ارائه تبیین فلسفی از معجزه بودن رستاخیز است. او، با جدا کردن قلمرو طبیعت به عنوان حوزه عمل مخلوقات و ماوراءالطبیعه به عنوان حوزه عمل خداوند، با خوانشی مدرن از معجزه، راه را برای ارائه تبیین فلسفی از حیات اخروی مسدود می‌کند. اما ملاصدرا حداقل تلاش کرده است تا به لحاظ فلسفی، نحوه ارتباط نفس ناطقه با بدن اخروی و چگونگی حیات پس از مرگ را تبیین کند.

### یادداشت‌ها

2. Theory Constitution
3. Robust Naturalism
4. Scientism
5. Weak Naturalism
6. Sentient

۷. به نظر بیکر، نظریه تقوّم بهتر از الگوی کلّ - جزء (Mereological) می‌تواند سطوح مختلف واقعیت را تبیین کند. در نظریه تقوّم، شخص با مجموعه اجزای بدن این‌همان نیست؛ بلکه منظر اول شخص، پدیده‌ای نوظهور است که در فرآیند تکامل زیستی ایجاد می‌شود (Baker, 2011, p.50).

۸. بیکر معتقد است که این‌همانی، متفاوت از تقوّم است؛ زیرا این‌همانی، رابطه‌ای ضروری و متقارن است ولی تقوّم، رابطه‌ای امکانی و نامتقارن است (Baker, 2005, p.383). گزاره این‌همانی مثل «آب H<sub>2</sub>O است»، متضمّن این است که اولاً آب، چیزی جز H<sub>2</sub>O نیست؛ و ثانیاً همان‌طور که آب H<sub>2</sub>O است، H<sub>2</sub>O هم آب است؛ یعنی این دو، رابطه‌ای متقارن دارند. در نظریه تقوّم، رودخانه با توده‌ای از ذرات آب این‌همان نیست؛ زیرا رودخانه، هر لحظه با توده‌ای جدید از ذرات آب ساخته می‌شود. از سوی دیگر، رابطه تقوّم نامتقارن است؛ زیرا می‌توان گفت که رودخانه از ذرات آب ساخته شده؛ ولی نمی‌توان گفت که توده ذرات از رودخانه ساخته می‌شود.

۹. بر اساس نظریه تبعیت (Supervenience)، پدیده‌های سطح ماکرو تابع خواص میکرو است؛ مثلاً خواص زیبایی‌شناختی مجسمه، از خواص فیزیکی سنگ، مثل شکل و اندازه، تبعیت می‌کند (Kim, 1998, p.222). ولی بر اساس نظریه تقوّم، آنچه مجسمه برنزی را مجسمه می‌کند، خواص ارتباطی یا التفاتی است. تصوّر کنید قطعه برنزی که فی‌نفسه هزار تومان ارزش دارد، با تبدیل شدن به مجسمه، ارزشی معادل ده هزار تومان پیدا کند. این ارزش، تابع خواص فیزیکی برنز نیست؛ بلکه تابع هویت هنری مجسمه است (Baker, 2009, p.494-495).

#### 10. Primary Kind

۱۱. بیکر بین دو دسته از خواص، یعنی ذاتی/ارتباطی و ضروری/امکانی فرق می‌گذارد. خواص ذاتی یک قطعه برنز، اتم‌ها و جرم آن است؛ ولی مجسمه، خواص ارتباطی یا التفاتی دارد؛ یعنی هویت آن در رابطه با جامعه هنری، سلیقه و ابداعات ذهنی هنرمند تعیین می‌شود. قطعه برنز و مجسمه، خواص ذاتی فیزیکی یکسان دارند ولی مجسمه، خواص ارتباطی یا التفاتی دارد که برنز فاقد آن است. خواص ارتباطی مجسمه برای مجسمه ضروری است ولی خواص ارتباطی مجسمه، برای برنز امکانی است؛ زیرا ممکن است که قطعه برنز، صورت‌های هنری مختلفی بپذیرد (Baker, 2001, p.170). بیکر، بین خواص ذاتی و اشتقاقی نیز فرق می‌گذارد (Baker, 2002-b, pp.36-37).

## 12. Derivative Property

۱۳. برخی متکلمان مسلمان، مثل نظام، باقلانی، ابن حزم و جوینی، فقط خدا را مجرد از ماده دانسته‌اند. علامه مجلسی نیز چنین دیدگاهی دارد (مجلسی، ۱۴۱۰، ج ۲۲، ص ۱۰۱).

۱۴. انسان به عنوان شخص، توانایی ارزیابی عقلانی، درک مسئولیت اخلاقی و فعالیت هنری دارد. از آن‌جا که بدون حیات ذهنی، شخص تحقق نمی‌یابد و حیات ذهنی نیز محصول کنش و واکنش‌های زیستی بدن است، پس برای انسان بودن، داشتن بدن ضروری است. بدین ترتیب، انسان به عنوان شخص، همان ارگانیسم گوشت و پوست و خون داری است که راه می‌رود، غذا می‌خورد و می‌اندیشد.

۱۵. به نظر ارسطو، «جسم نمی‌تواند کمال نفس باشد، بلکه نفس است که کمال جسمی با طبیعت معینی است. ... نفس، نه بدون بدن می‌تواند باشد و نه خود بدن؛ زیرا نفس بدن نیست؛ بلکه چیزی از بدن است و به همین دلیل است که در بدنی است. ... نه بدان‌سان که پیشینیان ما، آن را منضم به بدن می‌شمردند» (ارسطو، ۱۳۷۸، صص ۹۱-۹۲).

## 16. Criterion of Individuation

۱۷. در مسیحیت، شبهه آکل و مأكول تحت عنوان «Cannibalism» شهرت دارد. در این زمینه، نک: (Gasser, 2010, p.5).

## 18. Animalism

## 19. Embodiment

## 20. Incorruptible

## 21. Spritual

## 22. Glorified

۲۳. در این باره، نک: (کتاب مقدس (عهد جدید)، ۲۰۰۲، اول قرن‌تین، ۱۵: ۴۲-۴۴).

## 24. Identity

۲۵. در این باره، نک: (کتاب مقدس (عهد جدید)، ۲۰۰۲، اول قرن‌تین، ۱۵: ۱۲-۱۹).

۲۶. شاهد اصلی مسیحیان بر رستاخیز به عنوان معجزه این است که مسیح، سه روز پس از دفن شدن، از قبر برمی‌خیزد (Russell, 2010, p.242)؛ و به نظر پولس، رستاخیز مسیح، پایه و مبنای مسیحیت است (نک: کتاب مقدس، قرن‌تین، ۱۵: ۴-۷ و ۲۰).

## 27. Inwagen

## 28. Noncircular

## 29. Informative

## 30. Matthew

۳۱. برای مطالعه بیشتر در باب تبیین زبان‌شناختی ادلمن از خودآگاهی، نک: (Edelman, 2006, p.38).

درباره دیدگاه زبان‌شناختی پاتریشا چرچلند درباره خودآگاهی نیز نک:

(Churchland, 2006, p.162).

۳۲. مبنای مابعدالطبیعه و معرفت‌شناسی، علم حضوری است: «علم حضوری به ذات، متوقف بر هیچ علم دیگری نیست» (فناپی اشکوری، ۱۳۸۸، ص ۱۷۲). همچنین «واقعیت بسیطی را

که به علم حضوری می‌باییم و با (من) از آن تعبیر می‌کنیم، یک هستی متعین است. ... از حقیقت هستی نفس به وجود و از تعین خاصش به نفس تعبیر می‌شود» (فناپی اشکوری، ۱۳۸۸، ص ۲۱۵).

۳۳. ملاصدرا، با استفاده از ادبیات و زبان وجودمحور، این اصول را مطرح می‌کند. در واقع، اصول ملاصدرا در تبیین معاد جسمانی، منطقاً مبتنی بر اصالت وجود هستند که ارتباط منطقی این اصول را می‌توان به ترتیب زیر نشان داد: ۱) وجود اصیل و ماهیت اعتباری است؛ ۲) وجود حقیقتی واحد است؛ ۳) وجود حقیقتی بسیط است؛ ۴) وجود به ثابت و متغیر تقسیم می‌شود؛ ۵) وجودهای متغیر حرکت اشتدادی دارند؛ ۶) انسان، وجودی بسیط و متغیر است؛ ۷) حقیقت هر وجود متغیر با مرتبه اخیر آن فهمیده می‌شود؛ ۸) حقیقت وجود انسان با مرتبه بالاتر او یعنی نفس تعیین می‌شود؛ ۹) انسان در مرحله‌ای که تجرد خیالی از آن صادر می‌شود، از بدن مادی بی‌نیاز می‌شود؛ ۱۰) عوالم وجود به حسن و خیال و عقل تقسیم می‌شود؛ ۱۱) انسان به عنوان وجود متغیر، در این عوالم سه‌گانه حیات دارد؛ ۱۲) ادراک انسان از راه اختراع صور ادراکی است؛ ۱۳) شدت وجودی صور ادراکی به مرتبه وجودی انسان بستگی دارد؛ ۱۴) صورتهای ادراکی قوه خیال، در زندگی مادی ضعیف و در زندگی اخروی قوی‌تر هستند؛ ۱۵) ملکات اخلاقی در حرکت اشتدادی نفس و فعلیت آن موثر است؛ ۱۶) بین علت و معلول سنخیت وجود دارد؛ ۱۷) با توجه به موارد ۱۵ و ۱۶، ملکات خوب و بد صورتی متناسب با خود را اقتضا می‌کنند، به طوری که گروه اول اهل سعادت و گروه دوم اهل شقاوت‌اند؛ ۱۸) بهشت همان لذت و جهنم همان رنج است (اکبری و مومنی، ۱۳۹۰، صص ۲۵-۲۷).

۳۴. در نظر صدرا، نفس انسانی مراتب سه‌گانه هستی را دارد. هستی دارای سه مرتبه طبیعت، مثال و عقل است که مرتبه مادون، سایه و تجلی مرتبه مافوق محسوب می‌شود. این سه عالم در انسان حضور دارند؛ به طوری که انسان بنا به حرکت جوهری، با گذر از مرتبه حسّی به تجرد خیالی راه می‌یابد و سپس وجود عقلانی پیدا می‌کند. دنیا و آخرت در طول و نه عرض یکدیگرند و انسان بر اساس حرکت جوهری اشتدادی، مراتب کمال را طی می‌کند تا این که مستحق مقام قرب الاهی شود (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹، ج ۹، ص ۱۹۶).

۳۵. توانایی قوه خیال در ایجاد بدن مثالی به این دلیل است که این قوه، حتی در نشئه طبیعی نیز صور خیالی را از جهات فاعلی و بدون استمداد از ماده یا جهات قابل ایجاد می‌کرده ولی در آخرت، خلایق آن به درجه‌ای می‌رسد که هر آنچه را تصور کند، تحقق می‌یابد.

۳۶. به نظر ملاصدرا، «جسمی که نفس به آن تعلق می‌گیرد، باید از لحاظ نسبت و تناسب، نزدیک‌ترین اجسام به افق نفس و این جوهر قدسی ملکوتی باشد» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ص ۳۸۹).

۳۷. این که شباهت دیدگاه ملاصدرا و بیکر را بر سبیل تسامح بیان می‌کنیم به این دلیل است که نظریه ملاصدرا مشحون است از مفاهیم مابعدالطبیعی مانند نفس مجرد، قوای نفس، حرکت جوهری و ...؛ ولی بیکر درصدد است که بدون التزام به مفاهیم مابعدالطبیعه سنتی، مثل نفس مجرد، بین ماتریالیسم و ایمان به آخرت سازگاری ایجاد کند.

### کتابنامه

- کتاب مقدس (عهد جدید) (۲۰۰۲م)، ترجمه دکتر بروس، بی‌جا: بی‌نا.
- ارسطو (۱۳۷۸ش)، درباره نفس، ترجمه علیمراد داودی، تهران: حکمت.
- اکبری، رضا؛ مؤمنی، سیدعلی (۱۳۹۰ش)، «واکاوی اصول مورد استفاده ملاصدرا در تصویر معاد جسمانی»، مجله فلسفه دین، سال هشتم، ش ۱۰.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۳ش)، رساله الحشر، ترجمه محمد خواجوی، تهران: انتشارات مولی.
- همو (۱۳۶۶ش)، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، ترجمه جواد مصلح، تهران: سروش.
- همو (۱۳۷۹ش)، تفسیر القرآن کریم، تصحیح محمد خواجوی، قم: انتشارات بیدار، ج ۵ و ۶.
- همو (۱۳۸۰ش)، المبدأ و المعاد، مقدمه و تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- همو (۱۳۸۱ش)، زاد المسافر، تحقیق سید جلال‌الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب قم.
- همو (۱۳۸۴ش)، مفاتیح الغیب، ترجمه محمد خواجوی، بی‌جا: چاپخانه ایران مصور.
- همو (۱۴۱۹ق)، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ج ۹.
- فناهی اشکوری، محمد (۱۳۸۸ش)، علم حضوری، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۱۰ق)، بحار الانوار، بیروت: مؤسسه آل‌البیت، ج ۲۲.
- مسلین، کیت (۱۳۸۸ش)، درآمدی به فلسفه ذهن، ترجمه مهدی ذاکری، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- نصر، حسین (۱۳۸۲ش)، نیاز به علم مقانس، ترجمه حسن میانداری، قم: طه.

- Aquinas, Thomas (1974), *Summa Theologica*, Trans. by Fathers of the Dominican province, Petersburg: Benziger Bros.
- Baker, Lynne Rudder (1998), "The First-Person Perspective: A Test for Naturalism", *American Philosophical Quarterly*, Vol. 35.
- Ibid (2001), "Materialism with a Human Face", *Body, Soul and Survival*, Kevin Corcoran (ed.), Cornell University Press.
- Ibid (2002-a), "Précis of Persons and Bodies", *Philosophy and Phenomenological Research*, Book Symposium on Persons and Bodies, Cambridge: Cambridge university press, Vol. LXIV.

- Ibid (2002-b), "On Making Things: Constitution and its Critics", *Philosophical Topics: identity and individuation*, Vol. 30.
- Ibid (2003), "First person knowledge", *The Nature and Limits of Human Understanding*, Anthony J. Stanford (ed.), University of Glasgow.
- Ibid (2004), "Christians Should Reject Mind-Body Dualism", *Contemporary Debates in the Philosophy of Religion*, Michael L. Peterson & Raymond J. VanArragon (eds.), Blackwell Publishing.
- Ibid (2005), "Death and the Afterlife", *the Oxford Handbook for the Philosophy of Religion*, Oxford: Oxford University Press.
- Ibid (2007), *Persons and the Metaphysics of Resurrection*, Cambridge University Press.
- Ibid (2008), "Persons: Natural, Yet Ontologically Unique", *Encyclopaideia: rivista di fonemenologia, pedagogia, formazione, pedagogia, Formazione* (Journal of phenomenology and education), Vol. XII.
- Ibid (2009), "Need a Christian Be a Mind-Body Dualist", *Oxford Readings in Philosophical Theology*, Michael Rea (ed.), Oxford: Oxford University Press, Vol.2.
- Ibid (2011), "Christian Materialism in a Scientific Age", *International Journal for Philosophy of Religion*, No. 70.
- Churchland, Patricia. Smith (2006), "Reductionism and Anti-reductionism in Functional theories of Mind", *Philosophy of Mind: Classical Problem, Contemporary Issues*, Brian Beakley & Peter Ludlow (eds.), Mit Press.
- Edelman, Gerald (2006), *Second Nature; Brain science and Human Knowledge*, New Haven & London: Yale University Press.
- Gasser, George (ed.) (2010), *Personal Identity and Resurrection: How do We Survive Our Death?*, Farnham: Ashgate Publishing Company.
- Kim, Jaegwon (1998), *Philosophy of Mind*, Oxford: Westview Press.
- Louis, Berkhof (2003), "Manual of Christian Doctrine", Arlington: Christian Library Press.
- Russell, Robert. John (2010), "Scientific Insights into the Problem of Personal Identity", *Personal Identity and Resurrection: How do We Survive Our Death?*, George Gasser (ed.), Farnham: Ashgate Publishing Company.
- Schärtl, Thomas (2010), "Bodily Resurrection: When Metaphysics Needs Phenomenology?", *Personal Identity and Resurrection: How do We Survive Our Death?*, George Gasser (ed.), Farnham: Ashgate Publishing Company.