

بررسی مقایسه‌ای دیدگاه ملاصدرا و جان هیگ در باب کیفیت بدن اخروی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۷/۳۰ تاریخ تأیید: ۱۳۹۶/۰۷/۲۶

محمدرضا اسدی *

حمیدرضا اسکندری **

مژگان پوریسی ***

طاهره کردی ****

چکیده

ملاصدرا بر اساس اصولی از جمله اصل جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء، حرکت جوهری و سیر نفس بین عوالم سه گانه و اثبات تجرد قوه خیال، ضرورت وجود بدن اخروی و نحوه پیدایش آن و همچنین کیفیت آن را بیان می‌کند. طبق دیدگاه او بدن اخروی بدنی مثالی است که عینیت آن با بدن دنیوی بر اساس ملاک این همانی شخصی روشن می‌گردد. در این دیدگاه بدن مثالی بدنی جسمانی با ماده متفاوت و متناسب با عالم خیال است که با فاعلیت نفس خلق می‌شود. جان هیگ نیز با اعتقاد به بازآفرینی انسان به عنوان واحد جسمی - روانی توسط قدرت پروردگار و ارائه نظریه بدل، وجود بدن اخروی را اثبات و آن را بدلی مشابه بدن دنیوی با ماده متفاوت، اما غیرروحانی معرفی می‌کند. او ملاک این همانی شخصی را حافظه می‌داند و به همین سبب بدن اخروی را بدنی جدید و غیر از بدن دنیوی تلقی می‌کند. در مقام مقایسه، دو دیدگاه دارای نقاط اشتراک و افتراقی هستند که بر اساس آنها می‌توان دیدگاه جان هیگ از فیلسوفان سنت دینی مسیحی را به دیدگاه صدرالمتألهین، بزرگ‌ترین فیلسوف اسلامی، نزدیک دانست.

واژگان کلیدی: ملاصدرا، جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء، بدن مثالی، عینیت

بدن اخروی و دنیوی، هیگ، این همانی شخصی، بدل، واحد جسمی - روانی.

* دانشیار گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی. asadi@atu.ac.ir

** دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی. hamid.eskandari65@gmail.com

*** دانش‌آموخته کارشناسی ارشد فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی. pourveysimojgan@yahoo.com

**** دانش‌آموخته کارشناسی ارشد فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی. kordyardakany@yahoo.com

مقدمه

مسئله جاودانگی نفس و به تبع آن، کیفیت زندگی پس از مرگ، یکی از مسائل مهم و در عین حال پیچیده در تاریخ تفکر فلسفی و دینی بوده است. جاودانگی به معنای دوام و بقا و همیشه بودن است. در یک تقسیم‌بندی کلی دو نوع جاودانگی و بقا برشمرده می‌شود: ۱. بقای شخصی؛ ۲. بقای غیرشخصی. بقای غیرشخصی از لحاظ نوع بقا به دو نوع تقسیم می‌شود که نوع اول آن بقا در یادها و خاطره‌هاست؛ به این معنای انسان‌ها با کارهای بزرگی که کرده‌اند یا آثار بزرگی که به جا گذاشته و نام خود را جاودان ساخته‌اند. نوع دوم بقای غیرشخصی فانی شدن در خدا و اتحاد با اوست. در ادیان شرقی مانند بودیسم، هندوئیسم و جینیسم اعتقاد بر این است که نفس پس از چرخه تولدهای مجدد (تناسخ) سرانجام در خدا جذب می‌شود. اما آنچه از جاودانگی در این مجال مد نظر است، جاودانگی نفس و بقای شخصی است. اگرچه این نوع جاودانگی دارای سابقه‌ای بس کهن است و به گفته الیاده «از دوره نوسنگی به بعد، اعتقاد به نوعی از حیات پس از مرگ، به روشنی در متن ادیان کیهانی و پرستش الهه‌های مادر به ظهور می‌رسد» (الیاده، ۱۳۷۹، ص ۲۳۵)، اما به باور برخی از متفکران جاودانگی به معنای فلسفی و دینی آن، با افلاطون آغاز می‌شود و تا پیش از افلاطون، فیلسوفان به جاودانگی و تجرد روح باور نداشتند (کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۳۴)؛ از این رو در هنگام تحلیل مفهوم نامیرایی روح، کسی نمی‌تواند مرگ سقراط را که در رساله فاییدن افلاطون شرح داده شده است، نادیده بگیرد. بحث افلاطونی از مرگ در فایدون مستلزم جدایی روح از بدن است. از نظر افلاطون انسان کاملاً میراست و چیزی که نامیراست، خود انسان نیست، بلکه عنصر الهی در او، یعنی روح، است و انسان پس از مرگ به دیدار خدایان و مردمان عادل و نیکبخت می‌رود و در آن زندگی، نیکان سرانجامی بهتر از بدان دارند (افلاطون، ۱۳۸۰، ص ۵۲۹).

این رهیافت جدید که با افلاطون آغاز شده، به شیوه افلاطونی - دکارتی مشهور است که تا مدت‌ها در عرصه تفکر فلسفی و دینی پیشتاز بود؛ اما در دوره جدید با

نقدهای صورت گرفته به شیوه افلاطونی - دکارتی، دو شیوه بدن آسمانی یا اثیری و شیوه بازآفرینی شخصی روح - بدن به عنوان شیوه‌های جدیدتر درباره جاودانگی و کیفیت زندگی پس از مرگ مطرح گردیدند. برای فهم بهتر شیوه بدن آسمانی و اثیری، ذکر تفاوت‌های این شیوه و نگرش با شیوه افلاطونی - دکارتی ضروری می‌نماید. «در روش افلاطونی - دکارتی مفروض این بود که روح ذاتاً غیر جسمانی است؛ اما در نظریه بدن آسمانی، روح جسمانی است و بدن لطیف ویژگی جسمانی دارد، گرچه از یک نوع متفاوت‌تر و به نحوی سایه‌ای و اثیری‌تر از ماده تشکیل یافته است. به عبارتی از روح افلاطونی نمی‌توان پرسید طول و عرض و بزرگی آن چیست؛ اما در بدن آسمانی حداقل بیان برخی از این پرسش‌ها معقول خواهد بود (Flew, 1995, pp.397-399).

از میان این دو شیوه جدید، روش بازآفرینی به سبب سازگاری با کتاب مقدس و برگرفتن از گفتارهای آن، مقبولیت و پیروان بیشتری یافت (پورحسن، ۱۳۸۸، ص ۷-۳۰). بر اساس این نظریه روح وجود ندارد و بدن اخروی از هر حیث مثل و شبیه بدن دنیوی است. در میان متفکران اسلامی کسی به این نظریه قایل نیست؛ ولی در میان متفکران غربی افرادی مانند جان هیک (John Hick) این نظریه را قبول دارند. هیک با مهم‌دانستن بعد جسمانی انسان، به باور یهودی - مسیحی در باب زندگی پس از مرگ یعنی دیدگاه بازآفرینی نزدیک می‌شود؛ زیرا او این دیدگاه را با مفهوم انسان به عنوان واحد جسمی - روانی سازگارتر می‌داند (Hick, 1976, p.278).

وی در نظریه بازآفرینی متأثر از پولس قدیس بود و از دو جنبه در مورد زندگی پس از مرگ از او تأثیر پذیرفته است: معنای رستخیز و قدرت لایتناهی. از نظر پولس این رستخیز و بازآفرینی به معنای احیای اجساد از گور با همان اجزای مادی نیست، بلکه به معنای آفرینش دوباره توسط خداوند است (هیک، ۱۳۷۶، ص ۳۰۱). در این دیدگاه از آن جهت که چیزی به عنوان روح باقی نمی‌ماند، برای قایل شدن به وجود حیات پس از مرگ باید خدایی قادر مطلق و عالم مطلق وجود داشته باشد که به خلق مجدد شخص نابودشده پردازد (پترسون و دیگران، ۱۳۷۶، ص ۳۲۶).

از این رو این نوشتار می‌کوشد دیدگاه هیک در این خصوص را با دیدگاه یکی از

فیلسوفان اسلامی که اکثر آنها نیز به معاد معتقدند، مقایسه کند و قبل از آن نیز ابتدا به‌طور کلی و به‌اجمال مبانی کیفیت زندگی پس از مرگ را توضیح داده و سپس مبانی و دیدگاه هر کدم از دو فیلسوف را در خصوص این موضوع روشن کرده و مقایسه نماید.

مبانی کیفیت زندگی پس از مرگ

پرسش اصلی که بعد از قبول اصل معاد مطرح می‌گردد، این است که اگر معادی هست، کیفیت آن چگونه است؟ پاسخ به این پرسش مستلزم پاسخ‌گویی به دو پرسش مبنایی است:

۱. باید ابتدا پرسید که حقیقت انسان چیست؟
 ۲. دیگر اینکه ملاک این‌همانی میان بدن دنیوی و بدن اخروی چیست؟
- در اینجا به شرح این دو پرسش و اهمیت آنها در رابطه با کیفیت زندگی پس از مرگ می‌پردازیم.

۱. حقیقت انسان

انسان بودن انسان به چیست؟ آیا انسان همان بدن و اجزایش است یا روح و نفسی و یا بعد غیرمادی نیز دارد؟ میان پاسخ به این پرسش و بحث کیفیت زندگی پس از مرگ رابطه‌ای مستقیم وجود دارد و با توجه به پاسخی که در رابطه با حقیقت انسان داده می‌شود، می‌توان سه دیدگاه مهم را درباره معاد شخصی مطرح نمود:

- | | | |
|--|---|-----------|
| <ol style="list-style-type: none"> ۱. صرفاً جسمانی ۲. صرفاً روحانی ۳. جسمانی و روحانی | } | معاد شخصی |
|--|---|-----------|

بنابراین تقسیم‌بندی مذکور مبتنی بر اقوال مختلفی است که در مورد حقیقت انسان وجود دارد. کسانی که انسان را همین بدن می‌دانند، قایل به معاد صرفاً جسمانی هستند.

کسانی که انسان را فقط روح می‌دانند، به معاد صرفاً روحانی معتقدند. کسانی که انسان را مجموع روح و بدن می‌دانند معاد را روحانی و جسمانی می‌دانند.

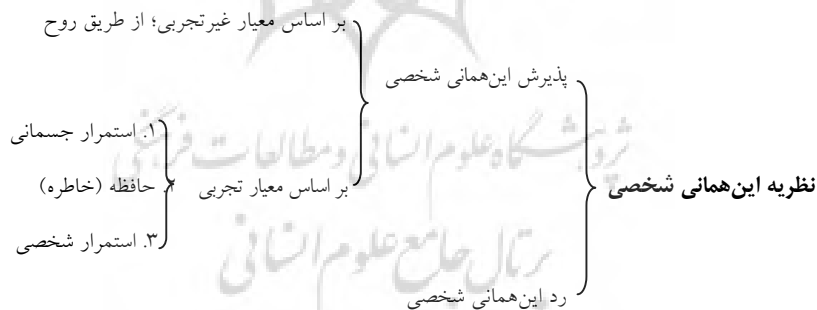
۲. این‌همانی شخصی (Personal identity)

تمام افراد انسانی در طول عمر خود، تغییرات و تحولات گوناگونی را چه از نظر جسمانی و چه از نظر روان‌شناختی، پشت سر می‌گذارند؛ اما باز هم توسط دیگران همان شخص شناخته می‌شوند. آنچه مورد سؤال است، این است که چه چیزی باعث می‌شود ما علی‌رغم تمام تغییرات، شخص را همان شخص بدانیم؟ در واقع ملاک این‌همانی شخصی در طول عمر یک فرد چه خواهد بود؟ در بحث از معاد، این‌همانی بین بدن دنیوی و بدن اخروی چگونه قابل اثبات است؟ پرداختن به این‌همانی شخصی و مسائل مربوط به آن از عهده این نوشتار بیرون است و نیازمند تحقیقی مفصل و مجزا می‌باشد، اما در اینجا لازم است درباره دسته‌بندی‌های مطرح در این زمینه به‌طور کلی توضیحاتی ارائه گردد. نظریات گوناگون درباره این‌همانی شخصی را می‌توان به صورت زیر دسته‌بندی کرد:

۱۵۳

پیش

بررسی مقایسه‌ای دیدگاه ملاصدرا و جان هیگ در باب کیفیت بدن



دیوید هیوم (Hume David) از جمله کسانی است که این‌همانی شخصی را رد کرده و معتقد است انسان مرکب از فهم‌ها و ادراکات متعدد است و چیزی که بتواند وحدتی میان ادراکات جزئی ایجاد کند و امری مجرد و مستقل باشد که این‌همانی را سبب شود،

وجود ندارد (Hume, 1978, pp.254-260)؛ در نتیجه چیزی به عنوان عامل وحدت بخش میان ادراکات پراکنده و مستقل انسان وجود ندارد، بلکه توسل به خاطره و حافظه است که همه را کنار هم جمع می کند و یک حقیقت در نظر می گیرد.

در مقابل دیدگاه کسانی که این همانی شخصی را رد کرده اند، دیدگاه کسانی قرار دارد که معتقد به اصل این همانی شخصی هستند که خود به دو گروه کلی تقسیم می شوند: ۱. کسانی که به ملاک غیر تجربی برای این همانی قایل اند و این ملاک، بعد غیرمادی انسان می باشد. از این منظر اینکه گفته می شود «من این کار را کرده ام» منظور از من روح است و هویت من روح است. اگر معیار را جسم بدانیم، نمی توانیم این همانی را اثبات کنیم. در زندگی اخروی نیز چنین است؛ چون روح ملاک این همانی است، با از بین رفتن جسم مشکل ایجاد نخواهد شد. ۲. دیدگاه کسانی که ملاک های تجربی را برای این همانی معرفی کرده اند که به طور کلی تحت سه ملاک مطرح می شود: حافظه، استمرار جسمانی و استمرار روان شناختی (هیک، ۱۳۷۶، ص ۳۲۱-۳۲۴).

با توجه به این توضیحات، روشن است که نوع پاسخ به این دو پرسش گامی است در جهت پاسخ به پرسش اصلی نوشتار، یعنی کیفیت زندگی پس از مرگ؛ لذا برای پرداختن به دیدگاه های دو فیلسوف درباره کیفیت زندگی پس از مرگ، لازم است ابتدا به دیدگاه هر دو فیلسوف درباره حقیقت انسان و ملاک این همانی بپردازیم.

مبانی زندگی پس از مرگ از دیدگاه دو فیلسوف

۱. دیدگاه دو فیلسوف درباره حقیقت انسان

۱-۱. دیدگاه ملاصدرا درباره حقیقت انسان

ملاصدرا بر خلاف برخی فیلسوفان اسلامی که معتقدند انسان دارای روح یا نفس مجرد قدیم است که به بدن تعلق می گیرد، اولاً قایل به حدوث نفس و ثانیاً معتقد به جسمانیت آن در ابتدای حدوث است؛ به این معنا که در پیدایش انسان، ابتدا ماده

جسمانی بدون آنکه نفسی داشته باشد، به وجود می‌آید و آن‌گاه نفس در شرایط معین به تدریج از خلال ماده و حرکت جوهری آن پدید می‌آید (صدرالمألهین، ۱۹۹۰، ج ۸، ص ۱۳۷).

ملاصدرا دلایلی را در اسفار برای حدوث نفس و رد قدیم‌بودن آن و همچنین جسمانیت آن در ابتدای حدوث ذکر می‌کند. از جمله دلایل وی برای اثبات حدوث نفس و در واقع ابطال نظریه قدم نفس، این است که اگر نفس قدیم و مجرد باشد، جوهر کاملی خواهد بود که هیچ ماده و استعداد و نقص و نارسایی‌ای ندارد و به همین دلیل نیازی به بدن و تعلق به آن برای رسیدن به کمال نخواهد داشت؛ اما نفس این‌گونه نیست که کامل باشد. نفس نقص و قوه دارد و به همین دلیل به ابزار و قوا، یعنی همان نفوس نباتی و حیوانی نیازمند است تا به سوی کمال حرکت کند (همان، ص ۳۳۱). همچنین یکی از استدلال‌های ملاصدرا برای اثبات جسمانیت نفس و نه اثبات حدوث آن، این است که اگر نفس در ابتدای حدوث مجرد باشد و به ماده تعلق گیرد، در این صورت باید گفت نوع طبیعی مادی از ارتباط یک امر مجرد و یک امر مادی که هیچ سنخیتی با هم ندارند، حاصل خواهد شد؛ درحالی‌که چنین امری باطل است؛ زیرا «ممکن نیست از یک امر مجرد و یک امر مادی، ضرورتاً نوع طبیعی مادی حاصل شود»* (همان، ص ۱۲)

در نتیجه نفسی که جسمانی‌الحدوث است، از بطن ماده به وجود آمده و در تکامل خود نیز محتاج ماده است؛ زیرا نحوه وجود نفس طوری است که تعلق به بدن مقوم ذاتی اوست؛ به طوری‌که اگر این تعلق از او گرفته شود دیگر نفس نخواهد بود. اما این تعلق و وابستگی تنها تا رسیدن آن به مرتبه روحانیت باقی است و بعد از رسیدن به مقام روحانیت و استقلال، بی‌نیاز از ماده و تعلق به آن می‌گردد. از طرف دیگر ماده نیز در فعلیت و تکامل خود محتاج نفس است؛ به عبارت دیگر «ماده نفس قائم به وجود نفس است، بدین معنا که طبق اصول فلسفی محال است فعلیت و حصول ماده نبات و

* ولایمکن أن یحصل من مجرد و مادی نوع طبیعی مادی بالضرورة.

حیوان قبل از تعلق نفس نباتی و نفس حیوانی موجودی کامل در نوع خویش و قائم به ذات خویش باشد و سپس نفس به او تعلق گیرد؛ بنابراین «نفس مقوم بدن و از اسباب فعلیت و حصول آن است»؛ به طوری که با مفارقت آن از بدن، ماده دچار فساد می‌شود (همو، ۱۳۵۱، ص ۴۱)؛ به همین سبب نفس و بدن بر اساس رابطه تام و کامل و ترکیب اتحادی‌ای* که باهم دارند، به موازات یکدیگر مسیر کمال را طی می‌کنند.

از این رو از دیدگاه ملاصدرا نفس و بدن حقیقت واحدی هستند که در هم تنیده‌اند و در مسیر حرکت جوهری به موازات یکدیگر تکامل می‌یابند. نفس پس از تکامل ماده از بطن آن حادث می‌شود و سپس حرکت جوهری خود را همراه ماده جسمانی به سوی کمال ادامه می‌دهد؛ اما از آنجاکه نفس در مسیر حرکت خود به درجات بالاتری نایل می‌شود و نمی‌تواند در سطح بدن عنصری باقی بماند، با مرگ، بدن مادی و دنیوی را رها کرده، با خروج از عالم طبیعت و ورود به عالم دیگر و رسیدن به درجاتی از تکامل و روحانیت، توانایی خلق بدنی متناسب با عالم را می‌یابد و با خلق بدن مثالی به ادراک امور اخروی می‌پردازد؛ زیرا به دلیل اینکه نفس هنوز به درجه کامل روحانیت و بی‌نیازی از بدن نرسیده، محتاج بدن است. بنابراین در دیدگاه ملاصدرا بدن اخروی بدنی مجزاً و از پیش ساخته شده نیست که نفس به آن تعلق گیرد.

۲-۱. حقیقت انسان از دیدگاه هیک؛ انسان به مثابه واحدی جسمی - روانی

هرچند هیک درباره کیفیت زندگی پس از مرگ، دیدگاه برخی دوگانه‌انگاران را که قایل به بقای روح و نابودی جسم هستند، رد می‌کند، اما نگاه طبیعت‌انگارانه به انسان را که دیدگاه غالب فکری قرن بیستم جهان غرب به حساب می‌آید، نمی‌پسندد. وی بیان می‌کند که گرچه نظریه بقای روح و اعتقاد به بهشت و دوزخ ابدی دارای مشکلات عظیمی است که پذیرش آن را دشوار می‌کند، اما این مسئله به معنای پذیرش دیدگاه

* ملاصدرا ترکیب نفس و بدن را ترکیبی اتحادی مانند ترکیب ماده و صورت می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۹۹۰، ج ۵، ص ۱۵۱-۱۴۴. این دیدگاه ملاصدرا در مقابل دیدگاه ابن‌سینا و مشائیان است که ترکیب ماده و صورت را انضمامی می‌دانستند (مصطفوی، ۱۳۸۵، ص ۱۲۸).

طبیعت‌انگاران که بر اساس آن، انسان چیزی جز ارگانیسم مادی نیست و با مرگ بدن نابود می‌شود، نخواهد بود (هیک، ۱۳۸۲، ص ۴۱۲).

لذا هیک در این باره دیدگاه فیلسوفان مکتب تحلیلی معاصر و دیدگاه دکارت در رابطه با دوگانگی ذهن و ماده را مورد انتقاد قرار می‌دهد و بر جسمانیت انسان تأکید می‌کند و این‌گونه می‌گوید:

آنها استدلال می‌کنند کلماتی که بر کیفیات و افعال ذهنی نظیر باهوش، متفکر، شاد و حسابگر و مانند آن، دلالت می‌کنند، در عمل در مورد انواع رفتار انسانی و گرایش‌های رفتاری به کار می‌روند. این کیفیات و افعال ذهنی به فرد تجربی و موجود انسانی قابل مشاهده اشاره می‌کنند که به دنیا می‌آید، رشد می‌کند، احساس می‌کند، می‌میرد، نه به کارکردهای شبح‌گونه نوعی «روح ماشینی» اسرارآمیز. بنابراین فرد واقعاً همان چیزی است که به نظر می‌رسد آن طور باشد؛ موجودی از گوشت و خون که قادر است به شیوه‌های مختلف رفتار کند و نه یک روح غیرمادی که به صورت غیرقابل درکی با بدن جسمانی به فعل و انفعال می‌پردازد (هیک، ۱۳۷۶، ص ۲۸۸-۲۸۹).

همچنین جان هیک در تبیین نظریه‌های طبیعت‌گرایانه اشکالات اساسی بدان‌ها می‌گیرد و و پذیرش چنین نظریه‌هایی را از طرف برخی متفکران مسیح که به دنبال طرد و انکار دیدگاه دووجهی بودن وجود انسان مطرح شده، بسیار خام و ناپخته و فاجعه‌آمیز می‌داند؛ برای مثال در خصوص نظریه همسانی ذهن - مغز، اشاره می‌کند که اشکال اول نظریه همسانی ذهن و مغز این است که دیدگاهی نیست که از طریق استدلال در یکی از علوم خاص یا تحقیقات علمی در مورد مغز به اثبات رسیده باشد، بلکه تنها فرضیه‌ای است که در یک افق فکری طبیعت‌گرایانه مسلم گرفته می‌شود و حتی از طرف برخی پیشگامان این رشته، به نفع نظریه دوگانه‌انگاری ذهن - مغز کنار گذاشته شده است. نکته دوم اینکه این نظریه یک سری مشکلات و مسائل فلسفی عمیق دارد؛ از جمله این تناقض که اگر ذهن و مغز همسان باشند و ذهن و حالات ذهنی انسان چیزی جز عملکرد فیزیکی مغز یا بازتابی از آن نباشد، در این صورت اعتقادداشتن،

اثبات کردن، قضاوت کردن و موارد دیگر از این قبیل، همگی رویدادهای فیزیکی یا بازتابی از آنها خواهند بود که از لحاظ علی معین هستند. بر این اساس تمام باورها و عقل‌ورزی‌های ما فقط در حد رویدادهای فیزیکی بالضروره علی اهمیت خواهند داشت و نظریه همسانی ذهن و مغز چیزی جز یک جریان فیزیکی با تعیین علیتی نخواهد بود. در نتیجه وقتی عقل‌ورزی‌های ما نمایشگر حالت علت‌مندی از بخش خاصی از ماده باشد، انسان انتخاب و ترجیح خود را تا سطح بخشی از ماده تقلیل داده است (همو، ۱۳۸۷، ص ۲۲۴-۲۲۶).

بنابراین هیک با رد دیدگاه بقای روح و طبیعت‌گرایی به دیدگاه متعادل‌تری در مورد زندگی پس از مرگ می‌رسد که در آن، حقیقت انسان را واحد جسمی - روانی (Psycho-physical unity) می‌داند. هیک از آن جهت حقیقت انسان را روح و یا ماده صرف نمی‌داند که از یک طرف دیدگاه بقای روح را رد می‌کند و از طرف دیگر دیدگاه طبیعت‌گرایان را به دلیل منجر شدن به انکار وجود زندگی پس از مرگ، به‌طور کامل نمی‌پذیرد. به همین دلیل هیک فقط بخشی از دیدگاه طبیعت‌گرایی را در مقابل دیدگاه بقای روح پذیرفته و بر اساس آن انسان را موجودی جسمانی می‌داند؛ ولی به سبب اعتقاد به عواملی دیگر، زندگی پس از مرگ را غیرممکن تلقی نمی‌کند. هیک در توصیف چیستی حقیقت انسان و تأکید بر جسمانی بودن انسان چنین می‌گوید:

تنها خودی که ما می‌شناسیم، خود تجربی (Empirical self) است که راه می‌رود، سخن می‌گوید، عمل می‌کند، می‌خواهد، احتمالاً شخصت تا هشتاد سال زندگی می‌کند و پس از آن می‌میرد. وقایع و خصایص ذهنی، انواعی از رفتار یا حالات رفتاری این خود جسمانی است. انسان به عنوان ارگانیسمی توصیف می‌شود که می‌تواند اعمالی را در سطح عالی انجام دهد و به واسطه‌ی این توانایی است که انسان را با اوصافی همچون هوشمند، شوخ‌طبع و محاسبه‌گر می‌خوانیم. به این ترتیب انسان مفهوم ذهن یا روح در ماشین بدن نیست، بلکه شیوه‌های منعطف‌تر و پیچیده‌تری است که افراد بشر به آن شیوه‌ها رفتار می‌کنند یا اینکه آن روح را برای چنین رفتاری در درون خود دارند (Hick, 1976, p.278).

۲. ملاک این‌همانی شخصی در دیدگاه دو فیلسوف

چنان‌که قبلاً نیز ذکر شد، یکی از مسائل مهم درباره کیفیت زندگی پس از مرگ پرداختن به ملاک این‌همانی میان بدن اخروی و بدن دنیوی است. در اینجا به دیدگاه هر دو فیلسوف در این باره می‌پردازیم.

۲-۱. دیدگاه ملاصدرا درباره این‌همانی شخصی

در دیدگاه ملاصدرا ملاک این‌همانی شخصی نفس و ماده مبهم است. ملاصدرا استدلال می‌کند همچنان‌که در دنیا بدن نمی‌تواند ملاک این‌همانی باشد، در جهان دیگر نیز نمی‌تواند ملاک قرار گیرد. بدن انسان در عالم طبیعت از بدو تولد تا زمان مرگ دچار تغییرات و تحولات زیادی می‌شود؛ اما با وجود تمام این حالات، ما هیچ‌گاه نه یک شخص در دوران پیری را شخصی غیر از دوران کودکی و جوانی او می‌دانیم و نه اینکه شخصی را به سبب نقص عضو یا آسیب‌دیدن بدنش شخصی دیگر لحاظ می‌کنیم؛ «زیرا اگرچه خصوصیات و ویژگی‌های بدن در طول زمان، از جهت مقدار و وضع و غیر آن دگرگونی و تغییر می‌یابد، ولی در این‌همانی او خللی وارد نمی‌شود و ما می‌توانیم انسانی را که قبلاً دیده‌ایم و سپس بعد از زمان درازی درحالی‌که حالات و خصوصیات جسم او دگرگون شده دوباره می‌بینیم، همان انسان بدانیم» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳) (ب)، ص ۷۷۰؛ زیرا بدن ملاک این‌همانی شخصی نیست که با تغییر آن، هویت شخصی فرد هم تغییر کند یا از بین برود.

ملاصدرا با تکیه بر اصولی، نفس را ملاک این‌همانی می‌داند. از جمله آن اصول این دو اصل است؛ اصل اول: شیئیت شیء به صورت است نه ماده و اصل دوم: تشخیص بدن به نفس است. بر اساس اصل اول هویت و حقیقت هر چیزی به صورت آن است؛ یعنی آنچه مقوم حقیقت شیء است، صورت است نه ماده. «هر حقیقت نوعیه به صورت خود آن، حقیقت نوعیه است نه به ماده آن؛ چه ماده شیء قوه‌ای است که حامل حقیقت ذات آن است؛ پس شیء شیء است به صورتش و نه به ماده‌اش» (همو، ۱۳۶۲، ص ۴۴۴)؛ زیرا از نظر ملاصدرا رابطه ماده و صورت رابطه نقص به کمال است.

ماده ناقص و صورت کمال ماده است.

علاوه بر اصلی که بیان شد، ملاک بودن نفس در این همانی شخصی را می توان با توجه به اصل تشخیص بدن به نفس نیز دریافت؛ زیرا از آنجاکه در این اصل تشخیص بدن به نفس دانسته می شود، باید نتیجه گرفت که وقتی هویت خود بدن به امر دیگری یعنی نفس است، بدن نمی تواند ملاک این همانی باشد؛ بنابراین تا وقتی نفس باقی است، وجود و تشخیص یک شخص استمرار خواهد داشت، هر چند ظواهر جسمانی او از قبیل کم و کیف، زمان و مکان و... تغییر کند. پس حتی اگر صورت طبیعی انسان تغییر کرده، به صورت مثالی یا صورت عقلی تبدیل شود، این همانی شخصی محفوظ است (همو، ۱۹۹۰، ج ۹، ص ۹۸).

با توجه به ملاک بودن نفس در این همانی شخصی و بی تأثیر بودن بدن در آن، این مسئله مطرح می شود که چگونه یک بعد حقیقت انسان، یعنی بدن در هویت و تشخیص او نقش ندارد؟ اگر چنین است، چرا بدن را جزئی از حقیقت انسان می دانیم و حضور آن در جهان پس از مرگ را به علت تعلق ذاتی نفس به بدن و رابطه اتحادی اش با آن ضروری می شمیریم؟ آیا با ملاک بودن نفس به تنهایی در این همانی شخصی، تعلق ذاتی نفس به بدن و ضرورت وجود بدن در جهان پس از مرگ بی معنا نخواهد بود؟

این پرسش ها نیز با دقت در اصول و مبانی ملاصدرا قابل پاسخ گویی است. در اصل هفتم از اصول ملاصدرا در اثبات بدن اخروی اشاره شده است که ماده در یک شیء مرکب از ماده و صورت به دو حیث لحاظ می شود: حیث بشرط لا و حیث لابشرط و همچنین اینکه ماده بشرط لا ماده متعین است و ماده لابشرط ماده به اعتبار جنسیت و ابهام است. در بیان نوع تعلق نفس به بدن نیز گفته شد که مقصود از تعلق نفس به بدن و نیازمندی نفس به ماده برای تشخیص یافتن، ماده مبهم و غیر متعین است نه ماده متعین؛ بنابراین با در نظر گرفتن ماده به دو اعتبار مبهم و متعین، مقصود ملاصدرا از این اصل که شیئیت به صورت است نه ماده، باید ماده متعین باشد نه ماده مبهم و لابشرط که ترکیب اتحادی با نفس دارد و متعلق ذاتی آن است؛ از این رو ماده مبهم، به سبب ترکیب اتحادی اش با نفس، جزو حقیقت انسان است و وجود آن به همراه نفس در تمام عوالم

ضروری خواهد بود. بر این اساس باید گفت که ترکیب اتحادی بین نفس و بدن اولاً و بالذات بین نفس و «بدن‌ما» است و ثانیاً و بالعرض بین نفس و بدن متعین؛ زیرا «بدن‌ما» در ذات و وجود نفس مأخوذ است و به همین سبب رابطه ذاتی نفس با بدن متعین دنیوی و مدبریت نفس نسبت به آن، بالعرض است. بدن حقیقی انسان نیز همین «بدن‌ما» است که به سبب تعلق ذاتی به نفس، حیات آن مانند نفس بالذات است؛ پس از آنجاکه ماده متعین و بدن متعین نفس در هر عالم، حیات بالعرض دارد و تنها «بدن‌ما» به سبب اینکه شأنی از شئون نفس است، مستحق اتصاف به حیات بالذات است، «در تمام مراحل نفس و سیر او بین عوالم فقط «بدن‌ما» باقی است و آنچه زایل و نابودشدنی است، بدن متعین است» (همان)؛ بنابراین چون ماده متعین جزو حقیقت انسان نیست، تغییر آن از عنصری به مثالی و برزخی هیچ تأثیری در این همانی شخصی انسان نمی‌گذارد؛ اما ماده مبهم بخشی از حقیقت انسان محسوب می‌شود و بنابراین وجود آن در جهان پس از مرگ ضرورت دارد.

۲-۲. دیدگاه جان هیک درباره این همانی شخصی

هیک درباره این همانی در این جهان معتقد است با توجه به این تغییرات عمده جسمانی و روان‌شناختی به نظر نمی‌رسد که کسی مثلاً هیک شصت‌ساله را شخصی غیر از هیک دوساله بداند؛ بنابراین بدون شک عوامل و ملاک‌هایی وجود دارند که باعث یکی‌دانستن این دو می‌شوند. هیک به سه ملاک به عنوان سه جریان استمرار شخص و هویت فرد طی زمان معتقد است: حافظه، استمرار جسمانی و استمرار روان‌شناختی (هیک، ۱۳۷۶، ص ۳۲۱-۳۲۴).

در اینجا به توضیح مختصری درباره هر سه ملاک می‌پردازیم:

الف) جریان اول که ظاهراً از نظر هیک مهم‌ترین جریان است، حافظه می‌باشد. در واقع حافظه و یادآوری خاطرات گذشته عاملی برای اعتقاد به استمرار شخص در طول زمان است؛ مثلاً علی‌رغم تفاوت‌های جسمی و روان‌شناختی‌ای که بین هیک در دوسالگی و شصت‌سالگی وجود دارد، می‌توان از حافظه به عنوان یک جریان

استمرار شخص در زمان سخن گفت.

ب) جریان دوم استمرار جسمانی است. در این جریان وقتی استمرار وجود دارد که جسم انسان در ظرف زمان و مکان از دوران کودکی تا پیری، با وجود تغییراتی که در آن ایجاد می‌شود، امتداد داشته باشد؛ زیرا ممکن است هیچ یک از اتم‌هایی که در ابتدا بدن از آنها ترکیب یافته، اکنون بخشی از بدن انسان بزرگسال نباشند؛ اما نوعی ارگانسیم جسمی که دائماً در حال دگرگونی است و لحظه به لحظه از توده‌های کم و بیش متفاوت اتم‌ها ترکیب می‌یابد، وجود دارد که با اتصال و تداخل مناسب توده اتم‌ها و تجمع توده‌ها از لحظه‌ای به لحظه دیگر به گونه‌ای که امکان تشکیل همان ارگانسیم فراهم گردد، تداوم می‌یابد.

ج) جریان سوم استمرار روان‌شناختی که الگویی از گرایش‌های ذهنی است، می‌باشد. با توجه به اینکه فرد به لحاظ روان‌شناختی دچار تغییرات بسیاری شده، گرایش‌هایی که شخصیت فردی او را تشکیل می‌دهند با وجود تغییر ذهنیت و خودآگاهی‌اش استمرار می‌یابند.

۱-۲-۲. این همانی شخصی در جهان پس از مرگ

هیک در پاسخ به مسئله این‌همانی در جهان اخروی، سه حالت فرضی مطرح می‌کند. او با بیان این سه حالت علاوه بر توضیح ملاک این‌همانی، در صدد معقول جلوه‌دادن ایده بازآفرینی بدن نیز می‌باشد. هیک این سه حالت را در اکثر آثار خود می‌آورد. وی این سه حالت را بسیار عجیب، اما به لحاظ منطقی ممکن می‌داند و در این رابطه می‌گوید:

اجازه دهید، امری ممکن اما بسیار عجیب را مطرح کنم (البته من می‌خواهم بیش از آنکه عجیب‌بودنش را مورد تأکید قرار دهم، بر ممکن‌بودنش تأکید کنم) و سپس ببینیم که تا چه حد می‌توان آن را برای تبیین مفهوم جسم بازآفرینی‌شده بسط داد. بسط آن امر ممکن، بر غرابتش می‌افزاید؛ اما من می‌خواهم نشان دهم که آن امر به رغم غرابت، منطقی‌مکن باقی می‌ماند. این امر ممکن را در قالب سه فرض بسط می‌دهم. این سه فرض به‌گونه‌ای تنظیم شده‌اند که خود، مبین خویش هستند (هیک، ۱۳۸۴، ص ۱۱۰-۱۱۱).

حالت اول: فردی ناگهان در مکان خاصی از این جهان معدوم می‌شود و لحظه‌ای بعد در مکان دیگری که نزدیک مکان اول نیست، موجود می‌شود. او از نقطه A به نقطه B می‌رسد؛ اما نه به این صورت که فاصله مکانی بین این دو نقطه را با طی کردن مسیر می‌پیماید. بلکه او در نقطه A ناپدید شده و در نقطه B پدیدار می‌شود. در واقع تمام ویژگی‌ها بین دو فرد یکسان است. فقط مکان، مکان قبلی نیست و فرد استمرار مکان خود را حفظ نکرده است. هیچ بعد از ذکر این حالت بیان می‌کند که چنین حالتی تا کنون در جهان کنونی واقع نشده؛ زیرا تا وقتی که ماده مطابق با قوانین کنونی عمل می‌کند، چنین رویدادهایی اتفاق نخواهد افتاد؛ با وجود این ما می‌توانیم با فرض تغییراتی در رفتار ماده، چنین رویدادی را ممکن بدانیم. در نتیجه باید این فرض را به لحاظ منطقی ممکن دانست؛ اما آنچه در اینجا مطرح می‌شود، مسئله چگونگی توجیه این همانی شخص در صورت اتفاق افتادن چنین فرضی است؟ هیچ معتقد است با توجه به شباهت‌هایی که وجود دارد، باید فرد پدیدار شده را همان فرد ناپدید شده بدانیم. وی بیان می‌کند با توجه به تمام این موارد، دیگران او را به عنوان همان شخص ناپدید شده شناسایی می‌کنند و جامعه نیز در رابطه با موضوعاتی مانند مالکیت، حقوق قانونی و ازدواج به تأیید این همانی او حکم می‌کند (Hick, 1976, p.280).

حالت دوم: در این حالت فرض می‌کنیم که آنچه در حالت اول اتفاق می‌افتد، ناپدید شدن ناگهانی نیست، در واقع اصلاً ناپدید شدن نیست، بلکه مرگ ناگهانی، اتفاق می‌افتد و فرد در لندن می‌میرد و بدلی از او با تمام ویژگی‌های مشابه در نیویورک پدیدار می‌شود. در این حالت باید مفهوم «همان شخص» را چنان بسط دهیم که با وجود جنازه در مقابل مان بتوانیم بگوییم فردی که در لندن مرده، همان شخصی است که به نحو معجزه‌آسایی در نیویورک مجدداً خلق شده است. این حالت، بسیار عجیب‌تر از حالت اول است؛ زیرا با وجود شخص زنده در نیویورک، یک جنازه نیز در لندن وجود دارد؛ اما علی‌رغم عجیب بودن، این حالت نیز مانند حالت اول به لحاظ منطقی ممکن است. هیچ در این مورد هم معتقد است با توجه به این شواهد، آنها بدل پدیدار شده را به عنوان دوست و همکار خودشان شناسایی

می‌کنند و با او چنان رفتار می‌کنند که گویی همان همکار متوفاست. در این مورد نیز عواملی که ما را وا می‌دارند تا فرد ظاهر شده را همان شخص ناپدید شده بدانیم، قوی‌تر از عواملی هستند که ما را به یکی نشمردن آن دو وا می‌دارند؛ بنابراین باز هم باید نحوه کاربرد عبارت «همان شخص» را چنان بسط دهیم که این مورد جدید را هم در بر بگیرد (Hick, 1976, p.284).

حالت سوم: در این حالت بدل فرد مرده، نه در نیویورک، بلکه در جهانی کاملاً متفاوت ظاهر می‌شود. در جهانی که موقعیت مکانی آن با موقعیت جهان کنونی ما متفاوت است. مطابق نظر هیک در این حالت، مسئله این‌همانی شخصی اندکی تغییر می‌کند. آنچه مطرح می‌شود این است که چگونه خود فرد، می‌تواند تشخیص دهد که همان شخص در دنیا است؛ در حالی که در دو حالت قبل آنچه اهمیت داشت، این بود که دیگران این‌همانی شخص پدیدار شده را تشخیص دهند؛ بنابراین در اینجا مسئله این‌همانی از منظر سوم شخص به اول شخص تغییر می‌کند. در حالت فرضی سوم، آقای X می‌میرد و بدل او با همان مشخصات و صفات در جهانی کاملاً متفاوت و در مکانی کاملاً مجزاً از مکان این جهان، پدیدار می‌شود. هیک از منظر فردی که در جهان دیگر پدیدار می‌شود می‌گوید:

من خود را به عنوان یک ارگانیسم جسمانی - روانی و نه صرفاً یک شعور و آگاهی غیرمادی و بدون بدن می‌یابم. وجودی جسمانی - روانی دقیقاً شبیه آنچه قبل از مرگ بودم. هرچند اکنون در مکان متفاوتی هستم. همان‌طور که من در دنیا وقتی از خواب بر می‌خیزم، در حالی که هیچ شعوری به اطراف ندارم؛ در اینکه من همان شخص قبل از خواب هستم، شکی ندارم. در حالت خلق مجدد یافتن در جهان دیگر نیز از حالت عدم شعور برخاسته‌ام و هیچ شبهه‌ای در اینکه همان موجود سابق هستم، ندارم. در این حالت من بلافاصله یا لحظه‌ای بعد پی می‌برم که مرده‌ام؛ زیرا لحظه مرگ خود را به خاطر می‌آورم و همچنین خود را در مکان متفاوتی می‌یابم که تمام کسانی که می‌دانم مرده‌اند، آنجا هستند (Hick, 1976, pp.284-285).

هیکل معتقد است این فرد در جهان دیگر علی‌رغم آگاهی از مرگ خود، خود را همان شخص قبل از مرگ می‌داند و آگاه است که با مرگ به این‌همانی او لطمه‌ای وارد نشده است؛ بنابراین در این حالت نیز پذیرش این‌همانی کمتر از دو حالت قبل نخواهد بود. بدل‌ها در جهان دیگر به همان اندازه در این‌همانی خود شک دارند که ما اکنون در این‌همانی خود شک داریم. هیکل با بیان این سه حالت فرضی و به‌ویژه حالت سوم، بر این‌همانی شخص دنیوی و شخص اخروی بازآفرینی‌شده، تأکید می‌کند. مطابق با آنچه از این سه فرض بر می‌آید، هیکل ملاک این‌همانی را در جهان دیگر حافظه شخص بازآفرینی‌شده می‌داند. همان‌طور که در دو حالت فرضی اول فرد علاوه بر شناسایی توسط دیگران به عنوان همان شخص، خودش را بر اساس حافظه‌ای که قبل از ناپدیدشدنش داشت، همان فرد می‌داند، در جهان دیگر نیز درحالی‌که دسترسی دیگران به او ممکن نیست، باز هم با ملاک حافظه به این‌همانی خود واقف خواهد بود؛ بنابراین در هر سه حالت فرضی، این‌همانی به لحاظ اول شخص مطرح است؛ اما در حالت سوم این‌همانی به لحاظ اول شخص، از اهمیت بیشتری برخوردار است؛ زیرا به سبب حضور شخص در جهان و مکانی متفاوت، امکان شناسایی این‌همانی به لحاظ سوم شخص وجود ندارد.

از آنجایی که هیکل استدلال خود را بر پایه فرض‌های ممکن در خصوص این‌همانی حافظه بنا می‌نهد، اشکالاتی بر این‌همانی هیکل وارد شده که از جمله آنها اشکال کلارک (J.J.Clark) به این‌که امکان تعدد بدل‌ها وجود خواهد داشت (Clark, 1971, p.1) یا اشکالی که روبرت آودی (Robert Audi) مطرح کرده است، متوجه استدلال هیکل در اثبات این‌همانی شخصی، بین شخص ناپدیدشده و شخص پدیدار شده در دو مکان متفاوت می‌باشد. آودی این‌همانی شخصی بین شخص ناپدیدشده در لندن و شخص پدیدار شده در نیویورک را نفی می‌کند؛ زیرا بدن نمی‌تواند بین دو مکان مختلف حرکت آنی داشته باشد؛ بدین معنا که لحظه‌ای بعد از ناپدیدشدن در مکان دیگری ظاهر شود؛ بنابراین از نظر او شخص در مکان‌های مختلف دارای بدن‌های متفاوت خواهد بود؛ یعنی چنین نیست که شخص در دو

مکان متفاوت دارای یک بدن مشترک باشد. در واقع آودی در این اشکال با اولویت دادن به این همانی عددی بدن، این همانی شخص را رد می‌کند (Audi, 1976, p.395). همچنین آنتونی فلو (Antony Flew) اشکال نسخه بدل را مطرح می‌کند. از نظر او خلق مجدد و بازآفرینی یک انسان پس از مرگ، برابر خواهد بود با ایجاد نسخه بدل نه ایجاد همان شخص؛ زیرا با توجه به اینکه انسان، پس از مرگ کاملاً متلاشی و نابود می‌شود، آنچه دوباره خلق می‌شود، حتی اگر کاملاً و در تمام جنبه‌ها شبیه انسان زمینی باشد، با آن یکی نخواهد بود و تنها نسخه‌ای جدید از آن محسوب خواهد شد. در نتیجه کیفر نمودن نسخه بدل یا پاداش دادن به او در روز قیامت به سبب اعمالی که موجود اول در روی زمین انجام داده است، نامعقول و ظالمانه خواهد بود؛ همان‌طور که کیفر نمودن یا پاداش دادن به یکی از دوقلوهای همسان، به سبب عملی که در واقع دیگری انجام داده است، نامعقول و ظالمانه است (Flew, 1994, p.372).

کیفیت بدن اخروی در دیدگاه ملاصدرا و جان هییک

با توجه به توضیحات ارائه شده درباره دیدگاه دو فیلسوف درباره حقیقت انسان و ملاک این همانی شخصی، در اینجا ادامه نوشتار را با تلاش برای پاسخ‌گویی به این پرسش که از دیدگاه ملاصدرا و جان هییک بدن اخروی چگونه بدنی خواهد بود و کیفیت آن چیست، دنبال می‌کنیم.

۱. دیدگاه ملاصدرا: بدن اخروی مثالی است

از نظر ملاصدرا متناظر با مراتب وجودی نفس، در نظام هستی سه عالم طبیعت (دنیا)، خیال (برزخ) و عقل (آخرت) وجود دارد (صدرالمآلهین، ۱۹۹۰، ج ۹، ص ۳۲۲) که نفس متناسب با مرتبه خود و متناسب با نوع ادراکات و قوای ادراکی‌ای که دارد، در یکی از این عوالم قرار می‌گیرد (همو، ۱۳۸۰، ص ۶۴۷). عالم اول عالم حس یا طبیعت است که

عالم شهادت نیز نامیده می‌شود؛ زیرا از طریق حواس مورد شهود واقع می‌شود و شرور و خیرات آن، مشهود و معلوم برای همه است (اسدی، ۱۳۸۶ الف)، ص ۲۷۷). عالم دوم عالم مثال یا خیال نام دارد که واسطه و حدّ وسط میان عالم حس و عالم عقل است. موجودات در این عالم که عالم غیب و باطن نام دارد، موجوداتی هستند که از حواس ظاهری نفس در عالم طبیعت غایب‌اند و با قوای باطنی نفس در مرتبه دوم قابل ادراک هستند (همان، ص ۲۷۸).

از دیدگاه ملاصدرا بدن اخروی بدنی مثالی، متناسب با عالم خیال و مخلوق نفس است که دارای برخی ویژگی‌های بدن دنیوی مانند بعد، شکل و اندازه است؛ اما از جهت ماده با آن تفاوت دارد. بدن اخروی حاصل نفس، بدنی است که صفات و ویژگی‌های آن متناسب با مرتبه‌ای است که نفس در آن قرار دارد؛ یعنی بدن، بدنی مثالی است که همچون دیگر صور مخلوق قوه خیال، بسیاری از ویژگی‌های مادی عنصری دنیوی را از قبیل بیماری، تراحم حجمی، رشد، فرسودگی و مرگ ندارد و از خصوصیات متقابلی برخوردار است که در تعارض با عالمی که در آن قرار دارد، نباشد؛ زیرا با توجه به تفاوت‌های عالم دنیا و آخرت و تفاوت ماده دنیوی و ماده اخروی، اگر بدن و صور اخروی دارای همان صفات و ویژگی‌های ماده دنیوی و در واقع متناسب با عالم دنیا باشند، عالم آخرت همان عالم دنیا خواهد بود و بدن اخروی همان بدن عنصری دنیوی و به این ترتیب عالم آخرت مانند دنیا دار فنا و زوال، پیری و ناتوانی، سلامت و مرض و... می‌گردد و دار بقا و ابدی نخواهد بود (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲، ص ۶۶۷)؛ پس بدن اخروی جسمانی است، اما متفاوت با جسم و ماده دنیوی و به همین دلیل بدن اخروی بدنی مثل و شبیه بدن دنیوی است نه یکسان با بدن دنیوی عنصری و به این ترتیب این بدن مشابه، بدنی غیر از بدن دنیوی محسوب می‌شود و این‌همانی عددی با آن نخواهد داشت.

از دیدگاه ملاصدرا نفس انسان پس از طی مراحل تکامل در عالم طبیعت و از قوه به فعل درآمدن، از بدن عنصری دنیوی بی‌نیاز گشته و با فرا رسیدن مرگ آن را ترک می‌کند؛ اما جزئی از بدن را که همان قوه خیال است، در عالم دیگر همراه خود خواهد

داشت. نفس از طریق قوه خیال که مدرک صور است، به ادراک پرداخته و ذات خود را به صورت جسمانی تخیل می‌کند؛ به همان صورتی که هنگام رؤیا و خواب دیدن نیز بدن شخصی خود را تصور کرده و با آن امور را حس می‌کند. در واقع «نفس که در ابتدای پیدایش خود از هر کمال صوری خالی است، پس از طی مراحل از تکامل با ورود به عالم دیگر خالق صور می‌گردد» (حسن‌زاده‌آملی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۴۸) و به این ترتیب بدنی را خلق می‌کند که مانند صور دیگر مخلوق او، هرچند برخی از ویژگی‌های ماده دنیوی را دارد؛ اما بسیاری از لوازم جسم دنیوی را ندارد. این بدن بدنی مثالی و متفاوت با بدن فسادپذیر دنیوی است و در واقع ویژگی‌های آن متناسب با عالمی است که نفس در آن قرار دارد یعنی عالم برزخ* (همان، ص ۵۴۵).

۲. دیدگاه هیک: بدن اخروی بدل بدن دنیوی است

دیدگاه هیک در مورد ویژگی بدن اخروی با توجه به سه حالت فرضی‌ای که شرح آن در بیان دیدگاه او در مورد ملاک این‌همانی شخصی آمد، نمایان می‌گردد (Hick, 1976, pp.279-285). هیک با بیان این سه حالت فرضی، بدن اخروی را بدلی از بدن دنیوی می‌داند که به لحاظ ویژگی‌های جسمانی و روحی و مشخصات ظاهری کاملاً یکسان با آن است. هیک با بیان دو حالت فرضی اول، مقدمه و مبنایی را برای حالت فرضی سوم که مربوط به نظریه وجود بدل در جهان آخرت است، بیان می‌کند. در حالت فرضی اول هیک از ناپدید شدن آقای X در جلسه‌ای در لندن، به نحو ناگهانی و غیرقابل توضیح و پدیدار شدن او در لحظه بعد در نیویورک سخن می‌گوید. هیک شخص پدیدار شده را بدل دقیقی از شخص ناپدید شده می‌داند که به لحاظ ویژگی‌های جسمانی و روحی دقیقاً همانند اوست. در حالت فرضی دوم هم که آقای X در لندن می‌میرد و بدلی از او در نیویورک به‌طور ناگهانی پدیدار می‌شود، به همین صورت است. بدل با وجود جسم

* التحقیق إن الأبدان الاخری مسلوب عنها کثیرة من لوازم هذه الأبدان، فإن بدن الأخری کظّل لازم للروح و کعکس و مثال له، به خلاف هذا البدن المستحیل الفاسد. (صدر المتألهین، ۱۳۵۴، ص ۳۱۸).

مرده در لندن، در مکان دیگری ظاهر می‌شود. این بدل در تمام ویژگی‌های جسمانی - روحانی کاملاً شبیه شخص مرده در لندن است؛ به‌نحوی که دیگران او را همان شخص مرده می‌دانند که دوباره زنده شده است؛ اما در حالت فرضی سوم که میک به دیدگاهش در باب حیات پس از مرگ و بدن اخروی نزدیک‌تر می‌شود، آقای X می‌میرد و بدل او در جهانی متفاوت و در مکانی مجزاً از جهان کنونی ما به وجود می‌آید. این بدل در حالی ایجاد می‌شود که بدن دنیوی آقای X در این جهان و در قبر قرار دارد و بعد از مدتی می‌پوسد و نابود می‌شود. بدلی که از این بدن نابودشده، در جهان دیگر با قدرت پروردگار ایجاد می‌شود، همانند بدل در دو فرض قبلی دارای ویژگی‌های جسمانی و روانی شخص مرده است. بر اساس آنچه از نظریه بدل میک فهمیده می‌شود، بدن اخروی از نظر او بدنی است که دقیقاً مشابه بدن دنیوی انسان است؛ زیرا مطابق نظر میک بدن اخروی را باید در تمام صفات و ویژگی‌های کیفی، همان بدن دنیوی دانست؛ به‌نحوی که هیچ تفاوتی به لحاظ شکل و صورت با بدن دنیوی نداشته باشد، هرچند ماده آن ماده دیگری باشد؛ اما باید توجه داشت که مطابق این دیدگاه، بدن اخروی علی‌رغم شباهت بسیاری که با بدن دنیوی دارد، همان بدن دنیوی نیست، زیرا - همان‌طور که گفته شد - بدن دوم بدلی از بدن اول است؛ بنابراین ممکن نیست که بدل، همان بدن باشد. پس ما باید در اینجا قایل به وجود دو بدن از یک شخص انسانی باشیم که بدن اول در قبر نابود شده و بدن دوم در جهانی دیگر به عنوان بدلی مشابه بازآفرینی شده است؛ البته همان‌طور که میک در توضیح اصطلاح بدل بیان کرد، دو بدن همزمان نمی‌توانند وجود داشته باشند؛ زیرا در این صورت دیگر بدن دوم، بدل نخواهد بود، بلکه کپی بدن اول است؛ در نتیجه بدن اخروی بدنی غیر از بدن دنیوی و مشابه آن است که با قدرت مطلق پروردگار امکان بازسازی آن برای شخص انسانی در جهانی متفاوت فراهم می‌شود.

توضیح بیشتر آنکه دیدگاه میک در باب زندگی پس از مرگ مستلزم اعتقاد به وجود جهانی غیر از این جهانی است که در آن به سر می‌بریم. از آنجاکه میک همانند ادیان شرقی اعتقاد به تداوم زندگی در همین جهان کنونی ندارد، باید جهانی ورای این جهان

وجود داشته باشد تا انسان پس از مرگ در آنجا به زندگی خود ادامه دهد. هیک برای نشان دادن امکان وجود جهانی دیگر، نظریه‌ای را بیان می‌کند که بر اساس آن، ندیدن جهان دیگر دلیل بر نبودن آن نیست و بدین صورت وجود جهان دیگر را معقول نشان می‌دهد. هیک می‌گوید جهان دیگر دارای مکان و نیز اعضای مخصوص به خود است که با مکان و اعضای مخصوص آن در جهان ماده متفاوت است. از نظر او دو مکان دنیا و آخرت را می‌توان به دو مجموعه جدا از یکدیگر تشبیه کرد که هر یک اعضای خاص خود را دارد؛ برای مثال «الف» را در مجموعه اول و «ب» را در مجموعه دوم در نظر می‌گیریم. «الف» با دیگر اعضای مجموعه خود در ارتباط است و «ب» نیز با اعضای مجموعه خود مرتبط است. اما «الف» با «ب» و دیگر اعضای مجموعه دوم و نیز «ب» با «الف» و دیگر اعضای مجموعه نخست مرتبط نیست. اگر مکان دو عالم نیز همانند دو مجموعه فرض شوند، هر یک از موجودات در عالم ماده در ارتباط با دیگر موجودات عالم ماده هستند؛ ولی با موجودات عالم دیگر مرتبط نمی‌باشند و همین‌طور هر یک از موجودات عالم دیگر نیز با موجودات عالم خود در ارتباط هستند، ولی با موجودات عالم ماده ارتباطی ندارند (Hick, 1976, p.279).

بنابراین هیک در پاسخ به این پرسش که آیا بدن بازآفرینی شده توسط قدرت پروردگار همان بدن فرد در لحظه مرگش است یا خیر، معتقد است اگر بدل بازآفرینی شده انسان مرده را همان بدل او در لحظه مرگش بدانیم، بدل، همان انسان مرده در لحظه آخر زندگی‌اش خواهد بود؛ بدین معنا که بدن پس از بازآفرینی بلافاصله دچار مرگ خواهد شد؛ زیرا ما آن را همان انسان دنیوی با همان شرایط و موقعیت پایان زندگی‌اش در نظر گرفته‌ایم. به عبارت دیگر بدن انسان بازسازی شده را بدن کسی که در لحظه مرگ دچار بیماری قلبی یا سرطان یا هر وضع دیگری که دلیل بلافاصله مرگ بوده است، در نظر گرفته‌ایم. به همین دلیل لازم است برای تداوم فرد در جهان پس از مرگ تغییراتی را در وضعیت بدن بازآفرینی شده در نظر بگیریم. پس ممکن است ما به جای اینکه بدن بازآفرینی شده را با بدن دنیوی در لحظه مرگ یکسان بدانیم، آن را با بدن انسان در مراحل ابتدایی تر زندگی فرد، یعنی زمانی که در سلامتی و قدرت

بوده است، در نظر بگیریم؛ اما در این حالت نیز اگر بدن بازآفرینی شده را بدن فرد در جوانی مثلاً ۲۵ یا سی سالگی بدانیم، او در جهان رستاخیز تمام خاطرات و شخصیتی را که بعد از آن سن کسب کرده است، از دست خواهد داد؛ در نتیجه به نظر می‌رسد باید بدن اخروی را شبیه بدن دنیوی دانست؛ اما نه بدن فرد در لحظه آخر زندگی بلکه، شاید در آخرین لحظه ذی‌شعور زندگی‌اش. بنابراین فرد به جای دچار شدن به مرگ زودرس و فوری در جهان پس از مرگ در معرض روندی از سلامتی و اصلاح قرار می‌گیرد و البته در افراد مسن نیز باید جریان رشدی به دوران سنین جوانی و سلامتی فرد در نظر گرفت. هیک پس از این توضیحات یادآور می‌شود که در نظر گرفتن بدن اخروی به صورت کاملاً مشابه با بدن دنیوی از آن جهت است که ملاک این‌همانی را مبتنی بر بدن بدانیم (Ibid, p.294).

نتیجه‌گیری؛ مقایسه دیدگاه ملاصدرا و جان هیک در باب بدن اخروی

پس از بیان دیدگاه ملاصدرا و جان هیک در مورد بدن اخروی و روشن شدن نظریات آنها در مورد ضرورت وجود بدن در جهان پس از مرگ، کیفیت بدن اخروی و نسبت آن با بدن دنیوی، نوبت به مقایسه دیدگاه این دو فیلسوف می‌رسد؛ لذا در اینجا به وجوه اشتراک و افتراق دیدگاه ملاصدرا و جان هیک اشاره می‌کنیم:

الف) وجوه اشتراک دیدگاه دو فیلسوف

هدف و انگیزه دو فیلسوف درباره بدن اخروی

ملاصدرا و جان هیک علی‌رغم اینکه به دوره‌های تاریخی و فکری جداگانه و دور از یکدیگر تعلق دارند، هر دو جزو فیلسوفانی هستند که دغدغه دینی و کلامی دارند. این دو فیلسوف با طرح علم‌النفس در پی دفاع از آموزه‌های دینی در برابر هجوم‌های مخالفان هستند؛ بنابراین هر دو فیلسوف دغدغه و هدف مشترکی را دنبال می‌کنند.

دوبعدی بودن حقیقت انسان و حضور هر دو بعد در زندگی پس از مرگ

از جمله وجوه مشترکی که در نظریات دو فیلسوف وجود دارد، اشتراک نظر آنها در خصوص مبانی کیفیت بدن اخروی است؛ بدین معنا که دیدگاه دو فیلسوف در مورد حقیقت انسان بسیار به هم نزدیک است؛ زیرا هیچ کدام حقیقت انسان را روح مجرد و یا جسم محض نمی‌دانند، بلکه ایشان به هر دو بعد وجودی انسان توجه دارند. **هیچ** قایل به تمایز و وجود امری مجزاً به نام نفس یا روح نیست که به بدن تعلق گیرد و با مرگ بدن باقی مانده، به زندگی در جهان دیگر ادامه دهد؛ همچنین انسان را جسم محض لحاظ نمی‌کند که با مرگ و فاسدشدن بدن، نابود شده، هیچ معنایی برای زندگی پس از مرگ باقی نماند. *ملاصدرا* نیز معتقد به جسمانیت نفس در ابتدای حدوث است. از نظر او نفس و بدن حقیقت واحدی هستند که در هم تنیده‌اند و در مسیر حرکت جوهری به موازات یکدیگر تکامل می‌یابند.

ملاک این‌همانی شخصی در دیدگاه دو فیلسوف؛ بعد غیرجسمانی انسان

از نظر هر دو فیلسوف بعد حقیقت وجودی انسان در زندگی پس مرگ حضور می‌یابد؛ اما هر دو فیلسوف ملاک این‌همانی را بدن نمی‌دانند و بعد غیرجسمانی را ملاک این‌همانی می‌دانند؛ هرچند ملاک این‌همانی در بعد غیرجسمانی از نظر هر دوی آنها یکسان نیست و هر کدام با توجه به استدلال‌های خود، به دیدگاه متفاوتی می‌رسند که به‌نوعی می‌توان وجوه افتراق آنها را در سیر استدلالی و در مدعایشان دید.

بدن اخروی با ماده‌ای متفاوت، اما با همان صورت و شکل بدن دنیوی

هر دو فیلسوف بدن اخروی را جسمانی و مادی می‌دانند؛ اما از نظر آنها جسم اخروی جسمی است متفاوت و متناسب با عالم آخرت؛ بنابراین جسمانی بودن بدن اخروی در دیدگاه آنها به معنای عنصری بودن نخواهد بود؛ البته عنصری نبودن نیز به معنای روحانی بودن نیست؛ به عبارت بهتر بدن اخروی از ماده و جسمی تشکیل یافته که هرچند متفاوت با ماده عنصری دنیوی است، از آنجاکه برخی از ویژگی‌های جسمانیت

مانند بعد، شکل و اندازه را دارد، روحانی نیست؛ بنابراین می‌توان گفت جسم اخروی در دیدگاه ملاصدرا و هیک معنای خاصی دارد و به همین سبب اشکالاتی که در صورت اعتقاد به وجود جسم و ماده‌ی دنیوی در آخرت پیش می‌آید، در دیدگاه آنها مطرح نخواهد شد؛ زیرا از نظر هر دو اگر ماده اخروی همان ماده دنیوی باشد، آخرت همان دنیا خواهد بود.

ب) وجوه اختلاف دیدگاه‌های دو فیلسوف

۱. اثبات یا نفی نفس

ملاصدرا بر خلاف هیک که به نفی وجود نفس می‌پردازد و فقط معتقد به بعد روانی برای انسان است، به اثبات وجود نفس و اثبات بقای آن پس از مرگ پرداخته، با دیدگاه ویژه‌ای که در مورد ماهیت نفس و نحوه حدوث آن ارائه می‌دهد، به تبیین نظرش در مورد بدن اخروی و کیفیت آن می‌پردازد؛ اما هیک روح را به عنوان امری که در ماشین بدن قرار می‌گیرد، رد می‌کند؛ اما ملاصدرا با دورشدن از اعتقاد به روح یا نفس مفارق از بدن، بقا و حضور نفس را در جهان پس از مرگ اثبات می‌کند.

۲. خلق و ایجاد مستقیم و یا غیرمستقیم

مسئله دیگر در بیان وجوه افتراق این است که در دیدگاه ملاصدرا که بدن اخروی حاصل نفس و قوه خیال است، قدرت پروردگار به‌طور غیرمستقیم در ایجاد بدن اخروی دخیل است؛ اما در دیدگاه هیک بدن در جهان پس از مرگ به‌طور مستقیم توسط قدرت پروردگار بازآفرینی می‌شود؛ زیرا در این دیدگاه چیزی به عنوان نفس وجود ندارد که به بقای پس از مرگ و نابودی بدن ادامه دهد. به همین دلیل زندگی پس از مرگ و بازآفرینی شخص، فقط با اعمال قدرت خداوند ممکن خواهد بود.

۳. عدمی یا وجودی بودن مرگ

ملاصدرا مرگ را امری وجودی می‌داند که به معنای انتقال انسان از عالمی به عالم دیگر

است؛ زیرا لازمه حرکت جوهری نفس و سیر او به سوی روحانیت، عبور از عالم طبیعت و ماده است که با مرگ صورت می‌گیرد، بنابراین در این دیدگاه به هیچ وجه مرگ به معنای عدم و نابودی نخواهد بود؛ اما هیک تحت تأثیر دیدگاه پولس، مرگ را امری عدمی می‌داند که به سبب آن انسان کاملاً فانی و نابود می‌شود و تنها قدرت پروردگار می‌تواند عاملی برای بازسازی دوباره آن باشد.

۴. روش دو فیلسوف درباره بدن اخروی

دیدگاه ملاصدرا در مورد بدن اخروی، دیدگاهی است کاملاً عقلانی، مبتنی بر اصول و مبانی عقلی که به ادعای خود او و با صرف نظر از تناقضات ظاهری، کاملاً مطابق با دیدگاه شرع و قرآن است؛ اما نظر هیک در باب بدن اخروی چیزی است که با طرح چند فرض که هیک آنها را به لحاظ منطقی ممکن می‌داند، قابل بیان است؛ بنابراین دیدگاه ملاصدرا بر پایه‌های محکم عقل و شرع بنا شده، ولی هیک در بیان دیدگاهش از امکان منطقی صحبت می‌کند، نه قطعیت.

منابع و مأخذ

۱. اسدی، محمدرضا و حدیث آرزومندی: بررسی آرای انسان‌شناسانه هیدگر و ملاصدرا؛ تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات، ۱۳۸۶ (الف).
۲. افلاطون؛ دوره آثار افلاطون؛ ترجمه محمدحسن لطفی؛ ج ۱، چ ۳، تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۸۰.
۳. الیاده، میرچا؛ دین پژوهشی؛ ج ۲، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی؛ ج ۱، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی، ۱۳۷۹.
۴. پترسون، مایکل و دیگران؛ عقل و اعتقاد دینی: درآمدی بر فلسفه دین؛ ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی؛ تهران: طرح نو، ۱۳۷۶.
۵. پورحسن، قاسم؛ «بررسی انتقادی براهین علیه جاودانگی و بقای نفس»؛ مجله حکمت و فلسفه، سال پنجم، بهار ۱۳۸۸.
۶. حسن‌زاده‌آملی، حسن؛ عیون مسائل النفس و شرح العیون فی شرح العیون؛ ج ۲، ترجمه محمدحسین نائیجی؛ تهران: قیام، ۱۳۸۵.
۷. شیرازی (صدرالمتألهین)؛ علم النفس؛ ترجمه جواد مصلح؛ انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۱.
۸. —؛ الحکمة المتعالیة، ج ۳، ۵ و ۹، بیروت: دارالإحیاء التراث العربی، ۱۹۹۰.
۹. —؛ المبدأ و المعاد؛ تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴.
۱۰. —؛ مبدأ و معاد؛ ترجمه احمد حسینی اردکانی و به کوشش عبدالله نوری؛ تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲.

۱۱. — المبدأ و المعاد؛ مقدمه و تصحيح سيد جلال الدين آشتياني؛ قم: مؤسسه بوستان كتاب ۱۳۸۰.
۱۲. — مشاهد الالوهيه يا شرح كبير بر شواهد الربوبيه فى مناهج السلوكيه ملاصدرا؛ ج ۳، تأليف و شرح و تحقيق غلامحسين رضائزاد (نوشين)؛ قم: آيت اشراق. ۱۳۸۷.
۱۳. — الشواهد الربوبيه فى المناهج السلوكيه؛ مقدمه و تصحيح و تعليق سيدجلال الدين آشتياني؛ قم: بوستان كتاب. ۱۳۸۲.
۱۴. — مفاتيح الغيب؛ تهران: مؤسسه انجمن اسلامى حكمت و فلسفه ايران، ۱۳۶۳(الف).
۱۵. كاپلستون، فردريك؛ تاريخ فلسفه؛ ترجمه سيدجلال الدين مجتبوى؛ ج ۱، تهران: انتشارات علمى و فرهنگى و سروش، ۱۳۸۰.
۱۶. مصطفوى، زهرا؛ نوآورى هاى فلسفى صدرالمتهين؛ ترجمه و شرح رساله شواهد الربوبيه؛ تهران: بصيرت، ۱۳۸۵.
۱۷. هيک، جان؛ فلسفه دين؛ ترجمه بهزاد سالكى؛ تهران: الهدى، ۱۳۷۶.
۱۸. — بعد پنجم كاوش در قلمرو روحانى؛ ترجمه بهزاد سالكى؛ تهران: قصيده سرا، ۱۳۸۲ب.
۱۹. — مباحث پلوراليسم دينى؛ ترجمه عبدالرحيم گواهى؛ تهران: علم، ۱۳۸۷.
۲۰. — «اثبات پذيرى گزاره هاى دينى»، كلام فلسفى (مجموعه مقالات)؛ ترجمه احمد نراقى؛ قم: ۱۳۸۴.

21. Hick, John; Death And Eternal life; Nowyork, Hanerstown, SanFrancisco, London: Harper 8 Row, Pubil Sher, ch.15, 1976
22. Clark, J. J.; "John Hicks Resurrection"; *Sophia*, V.10, 1971.
23. Audi, Robert; "Eechatological Verification And Personal Identity"; *The International Juurnal for Philosophy of Religion*, V.II: 4, 1976.

24. Flew, Antony; "Against Survival"; **Philosophy Of Religion: Antholog**; Ed. by Louis; Pojman, 1994.
25. Flew, Antony; **Theology and Falsification**, London: SCM Press, 1995.
26. Hume, David; **Treatise Of Human Nature**; ED by Selby-Bigge Oxford: Clarendon Press, 1978.





پروپوزیشن گاہ علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی