

حقیقت و بقای نفس از منظر انسان‌شناسی پویایی و مدرسه کلامی بغداد

مهدی دانائی فرد*

حسین حجت‌خواه**

چکیده

از آثار مهم شناخت حقیقت نفس، باور و توجیه چگونگی زندگی پس از مرگ است. براین اساس، مسئله اصلی این تحقیق، بررسی مقایسه‌ای تبیین این چگونگی در دیدگاه پویایی و برخی دیدگاه‌های مشابه در سنت کلام اسلامی است. برخی از معتزلیان و نیز سیدمرتضی با اعتقاد به یگانه‌انگاری نفس، آن را هم‌بند شخص ظاهری و هیكل مشهود می‌دانند که روح در منافذ آن حلول کرده است و برخی همچون شیخ مفید و وایتهد، با اعتقاد به دوگانه‌انگاری نفس و بدن، نفس را جوهری غیر از بدن و متعلق به آن دانسته‌اند؛ هرچند وایتهد این جوهر را مادی و شیخ مفید آن را روح مجرد و غیرمادی می‌داند. پژوهش حاضر، با روش توصیفی تحلیلی انجام شده است و مهم‌ترین یافته آن، ارتباط تبیین صحیح و بدون ابهام بقای نفس پس از مرگ، با تمایز ساختاری میان نفس و بدن است که دیدگاه پویایی و نیز برخی دیدگاه‌های یگانه‌انگاری نفس در سنت اسلامی، در این مسئله با چالش مواجه هستند.

واژگان کلیدی

حقیقت نفس، بقای نفس، انسان‌شناسی، مدرسه بغداد، الهیات پویایی.

* دانشجوی دکتری، دانشکده معارف و اندیشه اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

mahdidanayifard@outlook.com

** استادیار گروه مبانی نظری اسلام، دانشکده معارف و اندیشه اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران (نویسنده مسئول).

hojjatkah@ut.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۰/۱۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۷/۰۴

طرح مسئله

شناخت حقیقت نفس، یکی از چالش برانگیزترین مسائلی است که بشر با آن مواجه بوده و طی ادوار گوناگون از دریچه‌های مختلفی به آن نگرسته و نتایج متفاوتی را به دست آورده است و در نتیجه، گستره وسیعی از زندگی وی را تحت تأثیر خود قرار داده است. در واقع، شناخت حقیقت انسان، ارتباط مستقیم و درهم تنیده‌ای با رستگاری او دارد و بسیاری از مباحث دینی، فلسفی و کلامی، بر مبانی انسان‌شناختی بنیان نهاده شده‌اند. از سویی، ما با دیدگاه‌های گوناگون و بعضاً متعارض متکلمان و اندیشمندان در باب حقیقت نفس و نسبت آن با روح و بدن روبه‌رو هستیم که جویندگان حقیقت را برای یافتن نظرگاه درست، با چالش‌هایی مواجه می‌سازد. از این‌رو، لازم است با ژرف‌اندیشی و واکاوی ادله آنان، کوشید تا به دیدگاهی صحیح درباره این مهم دست یافت.

در مورد پیشینه تحقیق، لازم به ذکر است که با توجه به لزوم کاربردی بودن تحقیقات الهیاتی و نیز جدید بودن مکتب الهیاتی وایتهد و همچنین نو بودن مبحث «انسان‌شناسی پویشی»، واکاوی و پژوهش برای مشخص شدن نقاط قوت و ضعف انسان‌شناسی پویشی ضروری می‌نماید. لیکن آثار معتابهایی که در این زمینه، به‌خصوص در باب حقیقت نفس از دیدگاه الهیات پویشی واکاوی انجام داده باشند، پیدا نشد؛ به‌ویژه در زبان فارسی، می‌توان گفت چنین پژوهشی - حداقل به‌صورت مستقل - انجام نشده است. از این‌رو، ضرورت پژوهش علمی در این باب، برای آشنایی با آرای متألهان پویشی در باب حقیقت و بقای نفس و نیز تحلیل و مقایسه آن با آرای اندیشمندان اسلامی بیش از پیش نمایان می‌شود.

بنابراین، با توجه به ضرورت مذکور، ما در این پژوهش، با بررسی دیدگاه الهیات پویشی در باب حقیقت نفس، چگونگی تعامل نفس و بدن و بقای نفس پس از مرگ بدن، به ارزیابی مقایسه‌ای این دیدگاه با آرای برخی متکلمان امامیه، به‌ویژه بزرگان مدرسه کلامی بغداد همچون شیخ مفید و سیدمرتضی پرداخته‌ایم، با توجه به اینکه شباهت‌ها و قرابت‌هایی نیز در این زمینه وجود دارد؛ و در نهایت با رویکردی نقادانه، کوشیده‌ایم تا به نظرگاه صواب از میان دیدگاه‌های مذکور دست یابیم.

لازم به ذکر است که در این پژوهش، جمع‌آوری داده‌ها با استفاده از مطالعات کتابخانه‌ای و مراجعه به آثار اندیشمندان بنام هردو مکتب صورت گرفته است و سپس با روش توصیفی تحلیلی و انتقادی، به نگارش و تألیف این مقاله اقدام شده است.

۱. تفکر پویشی

در قرن بیستم میلادی، تفکر و فلسفه‌ای پدیدار گشت که در صدد بود با رفع اشکالات اندیشه کلیسایی در

قرون وسطی و ارائه پاسخی نو به ایرادات مدرنیته، به مفاهیمی همچون خدا، نفس و آخرت ساختاری نظام‌مند، طبیعی و جامع بدهد. این فلسفه که توسط آلفرد نورث وایتهد^۱ و شاگردان وی تأسیس و تدوین گردید، به فلسفه پویایی^۲ و فلسفه ارگانیستی^۳ شهرت یافت. وایتهد قصد داشت که با نگاهی نو به مسائل مابعدالطبیعه در رویکرد سنتی، اجزای ناسازگار وجود را با یکدیگر هماهنگ کند؛ زیرا او با هر نوع دوگانگی و ثنویتی مخالف بود؛ دوگانه‌انگاری‌هایی چون روح و ماده، خدا و جهان، رئالیسم و ایدئالیسم، دین و علم. (هنری، ۱۳۸۲: ۱۸)

با مطالعه آثار فلاسفه پویایی، می‌توان دریافت که اصطلاحات ذهن، نفس و روح، معادل و مترادف یکدیگر هستند. با این توضیح، در ادامه، به تبیین حقیقت نفس و بقای آن از دیدگاه انسان‌شناسی پویایی پرداخته، چگونگی تعامل نفس و بدن را از منظر متفکران پویایی بررسی خواهیم کرد.

۱-۱. انسان‌شناسی پویایی

به باور برخی اندیشمندان متأخر که در آثار و آرای وایتهد بحث و تفحص کرده‌اند، بیان وی در باب حقیقت انسان را می‌توان به‌عنوان نظریه‌ای میانه مطرح کرد، در بین دیدگاهی که انسان را منحصر به بدن مادی می‌کرد و دیدگاه افلاطونی و دکارتی که نفس را به‌عنوان یک امر مجرد به‌شدت جدای از بدن می‌دانست؛ زیرا او بر آن است که هرچند نفس از بدن متمایز است، درعین حال می‌توانیم هم از نفس و هم از یک ارگانیسم روانی - جسمانی که شامل نفس و بدن است، صحبت کنیم. افزون‌براین، وایتهد پذیرش دوگانه‌انگاری دکارتی^۴ را موجب عدم شناخت صحیح از نفس و بدن انسان می‌داند و ضمن رد آن، قائل به اتحاد نفس مادی و غیر مجرد با بدن می‌شود. (Combs & Faber & Henning, 2010: 147)

در نقد این سخن وایتهد، می‌توان گفت چنانچه ابزار شناخت را همچون مادی‌گرایان منحصر به حس و تجربه حسی بدانیم، سخن ایشان قابل پذیرش است؛ لیکن به دلایل متعدد عقلی و نقلی، ابزار شناخت فراتر از حس است و شامل عقل، شهود و وحی نیز می‌شود. در نتیجه، با استفاده از همه ابزارهای شناخت، می‌توان به شناخت صحیح و کامل‌تری از نفس و بدن انسان رسید و واقعیت‌های فرامادی، از جمله نفس (= روح) مجرد را نیز ثابت نمود.

1. Alfred North Whitehead.

2. Process philosophy.

3. Organic philosophy.

۴. دکارت با بیان اینکه «انسان، جوهری است که تمام ذات یا طبیعت آن، تفکر است و وجود او به مکان و هیچ چیز مادی دیگری بستگی ندارد»، ذهن یا نفس را جدای از جسم تصور کرد که بدون نیاز به بدن می‌تواند به زندگی خود ادامه دهد. وی با این بیان، به این نکته اشاره داشت که هرچند در زندگی فعلی، نفس و بدن با هم متحد هستند، اما واقعیت انسان، ذهن یا نفس اوست. این تمایز و جدایی بین نفس و بدن در فلسفه دکارت را «دوگانه‌انگاری دکارتی» می‌گویند. (Kenny, 2006: 208)

دیوید ری گریفین^۱ - از متفکران اندیشه پویایی - بر طبق نظریه اینشتین که تمام جهان را متشکل از اشیای دارای انرژی می‌داند، در توضیح اتحاد نفس و بدن و رد دیدگاه‌های سابق بر آن، می‌نویسد:

من به تبع وایتهد، مفهوم انرژی را به آفرینندگی بسط و آن را به سلول‌های زنده و اذهان یا نفوس نیز تعمیم می‌دهم. هیچ دوگانگی بین نفوس فعال درونی و بدن‌های منفعل، آن‌چنان‌که در مرحله اول مدرنیته چنین دوگانگی وجود داشت، حاصل نمی‌شود و همچنین هیچ دوگانگی بین بدن‌های فعال بیرونی و نفوس منفعل و غیرواقعی، همچنان‌که در مرحله دوم مدرنیته چنین بود، نتیجه نمی‌شود. نفوس و اجزای متشکله بدن‌ها، هر دو دارای انرژی یا آفرینندگی هستند و در نتیجه، قدرت لازم برای منشأ فعالیت بودن را دارند. (گریفین، ۱۳۸۸: ۵۹)

با این‌حال، وایتهد هویت انسان را معادل با نفس دانسته، آن را با نفس یکسان می‌داند. او بر آن است که نفس، سوژه واقعی است و این نفس است که واقعاً شخصی است. وی به همین خاطر، در کتاب پویش و واقعیت اظهار می‌دارد: «نفس در فلسفه ارگانیسم، با عبارات «موجود واقعی» و «موقعیت واقعی» مترادف است». (Whitehead, 1929: 141) جان کاب در توضیح این مطلب می‌نویسد:

به بیان وایتهد، زبان معمولاً از کل ارگانیسم روانی به‌عنوان یک انسان یاد می‌کند. این امر، گواه بر صمیمیت و تعامل شدید بین نفس و بدن است. با این حال، او خود معمولاً انسان را با «نفس» شناسایی می‌کند. این نفس است که واقعاً شخصی و موضوع واقعی است و بدن، محیط ضروری نفس است. از این‌رو، ادامه حیات نفس، ادامه حیات انسان خواهد بود. (Cobb, 2007: 31)

وی علت تمایز وایتهد از سایر فلاسفه متأخر را در همین مسئله و اصرار او بر اینکه انسان نفس دارد یا نفس هست، می‌داند. (Ibid: 18) لذا برای درک بهتر دیدگاه فلسفه پویشی درباره انسان، به بررسی و واکاوی تفصیلی آرای وایتهد در مورد حقیقت نفس می‌پردازیم.

۲-۱. حقیقت نفس

تعریفی که وایتهد از نفس ارائه می‌دهد، بسیار متفاوت از تعریف اندیشمندان پیش از اوست و شاید بارزترین ویژگی دیدگاه وایتهد در مورد نفس، این است که وی نفس را یک جامعه و اجتماع تلقی می‌کند و نه یک فرد. این در حالی است که وقتی با ادبیات افلاطونی یا مسیحی صحبت می‌کنیم، یک نفس واحد را برای انسان واحد در نظر می‌گیریم. اما وایتهد نفس را به مثابه جامعه‌ای می‌داند که متشکل از

1. David Ray Griffin.

همه موقعیت‌های لحظه‌ای تجربه است که تاریخ زندگی انسان را می‌سازد. لذا نفس در دیدگاه وایتهد چیزی نیست جز توالی تجارب سازنده آن.

جان کاب هم‌سو با وایتهد و در تبیین و تشریح دیدگاه وی درباره حقیقت نفس، اظهار می‌دارد:

نفس در درجه اول بسیار قابل توجه است؛ چراکه نفس یک جامعه متشکل از نوع فوق‌العاده‌ای از موقعیت‌ها است که وایتهد آن را موقعیت غالب یا موقعیت اصلی ارگانیسم پیچیده حیوانات معرفی کرده، بیان می‌کند که در نباتات و حیوانات ساده چنین موقعیت اصلی رخ نمی‌دهد، اما در ارگانیسم‌های بالاتر و به‌ویژه در ارگانیسم‌هایی که از سیستم عصبی مرکزی و مغز کاملاً پیشرفته‌ای بهره‌مند هستند، نشانه‌ای قوی از کنترل متمرکز بسیاری از جنبه‌های رفتار حیوانات وجود دارد. (Ibid: 19)

گریفین نیز در تعریف نفس می‌نویسد:

نفس، سلسله‌ای از شرایط تجربی عالی مرتبه^۱ است و هرکدام از آن‌ها، هزاران داده متخذ از سلول‌های مغزی کثیر را در یک واحد ذهنی تجربه، وحدت می‌بخشد. (گریفین، ۱۳۸۸: ۱۵۹)

نکته حائز اهمیت در بیان حقیقت نفس که توجه به آن در تبیین این حقیقت کمک شایانی می‌کند، توجه به تفاوت فرد و جامعه از منظر اندیشمندان پویشی است. وایتهد می‌نویسد: «جامعه، رابطه‌ای است که نوعی از نظم اجتماعی را نشان می‌دهد و یا در آن سهیم است». وی در ادامه، جامعه را به خودپایداری تعریف می‌کند، (Whitehead, 1961: 203-204) اما فرد برخلاف جامعه به‌صورت لحظه‌ای وجود دارد. (Cobb, 2007: 18) لذا نفس از نوعی پایداری در ضمن تحول و پویای دائمی که در اثر توالی تجارب سازنده آن به‌وجود می‌آید، برخوردار است. در بیان چرایی «علت جامعه دانستن نفس» توسط وایتهد، بایستی به ثبات شخصیت فرد در طول زندگی اشاره کرد؛ چراکه اگر نفس را فرد بدانیم، در طول زندگی یک انسان میلیون‌ها نفس وجود خواهد داشت و این، با مسئله هویت شخصی ثابتی که انسان در طول زندگی خود تجربه می‌کند، در تنافی است. (Ibid)

نکته دیگری که در بیان اندیشمندان پویشی نسبت به حقیقت نفس وجود دارد، توجه ویژه به موقعیت‌های اصلی^۲ است که پرسش‌هایی را در ذهن خواننده پدید می‌آورد که از جمله آنها، علت تمایز

1. High-level occasion.

۲. «موقعیت‌های اصلی» در دیدگاه پویشی، موقعیت‌های لحظه‌ای تجربه یا شرایط تجربی عالی هستند که تاریخ زندگی انسان را می‌سازند و از آنها به «مناسبت غالب» یا «موارد تجربه آگاهانه» تعبیر می‌شود. به عبارت دیگر موقعیت اصلی، تجربه آگاهانه‌ای است که در اثر انتخاب آگاهانه از بین تجارب ارائه شده حاصل می‌شود و نفس انسانی نیز برآیند توالی همین تجارب آگاهانه، عالی و سازنده است.

این موقعیت‌ها از سایر موقعیت‌ها است و اینکه چه عواملی سبب پیدایش چنین موقعیت‌هایی می‌شود. جان کاب علت تمایز این موقعیت‌ها را در آگاهانه بودن آنها می‌داند و می‌نویسد: «موقعیت‌های اصلی تجربه، از این نظر خارق‌العاده هستند که تقریباً به‌طور قطع تنها موارد تجربه آگاهانه هستند». وی در ادامه، علت پیدایش و خارق‌العاده بودن این موقعیت‌ها را سازمان بدن می‌داند. (Ibid: 19)

مسئله مهم دیگری که از فراز بالا و گفته‌های جان کاب به‌دست می‌آید، نقش بدن در پیدایش نفس و موقعیت‌های اصلی است. در تفکر ارگانیستی وایتهد، نفس محصول بدن است و از زندگی بدن و به‌ویژه مغز ناشی می‌شود. به سخن دیگر، نفس جریان تجربه بدن است. با این وجود، بدن انسان یک نفس منحصر به فرد تولید می‌کند که می‌تواند تجاربی فراتر از آن تجربه‌هایی که مستقیماً از بدن گرفته می‌شود را داشته باشد. انسان می‌تواند در مورد فلسفه، عشق و یا مرگ به روش‌های مفهومی انتزاعی که صرفاً ادراک فیزیکی نیستند، بیاندیشد. بدون بدن، چنین جریانی از تجربه وجود نخواهد داشت، اما با یک بدن سازمان‌یافته، می‌توان جریانی از تجربه را داشت که فراتر از احساس کاملاً جسمانی است. (Mesle, 2007: 39)

اما این مسئله که نفس محصول بدن است، بدین معنا نیست که نفس در ارتباط با بدن حالت انفعالی دارد؛ بلکه نفس دارای قدرت بوده و فعال می‌باشد و می‌تواند تأثیرات زیادی بر روی بدن داشته باشد. گریفین در این رابطه می‌نویسد:

نفوس مختلف به لحاظ قدرت، مراتب مختلفی دارند. افراد عالی مرتبه، در تعیین بخشیدن به خود و نیز برای اعمال قدرت بر دیگران، قدرت بیشتری از افراد دون مرتبه دارند. یک آمیب بیشتر از یک اتم قدرت دارد. نفس سگ بیشتر از آمیب و نفس انسان بیشتر از سگ توانایی دارد. در میان انسان‌ها نیز قدرت نفس بعضی بیشتر از دیگران است و این، بدیهی است. بنابراین، برخی از مردم نسبت به قدرت محیط گذشته و کنونی، تعالی‌خواه‌تر از دیگران هستند. همچنین برخی دیگر مثلاً در تأثیر گذاشتن بر ابدان خود برای به‌وجود آوردن بیماری و سلامتی تلقینی (روان - تنی)، قدرتمندتر از دیگران هستند. بنابراین، این آموزه مربوط به اصالت پدیدار ثانوی^۱ که نفس محصول فرعی منفعل بدن است، حتی در مورد برخی از انسان‌ها هم صادق نیست. (گریفین، ۱۳۸۸: ۱۶۰)

وایتهد و سایر همفکران وی، با توجه به اینکه نفس را برآیند بدن می‌دانند، به‌وجود تقدیمی نفس بر بدن و ازلی بودن آن قائل نیستند و همان‌طور که در ادامه نیز خواهد آمد، نفس را جزئی از طبیعت تلقی می‌کنند. جان کاب در همین رابطه می‌نویسد:

1. Epiphenomenalistic.

استفاده و ایتهد از واژه نفس، به معنای ازلیت (تقدم وجود نفس) و ابدیت (زندگی نفس پس از مرگ) نیست و هیچ اعتقاد و اشاره‌ای به این مطلب ندارد که نفس، نوعی عنصر ماورای طبیعی است که به نوعی انسان را از طبیعت جدا می‌کند و نقطه تماس ویژه فعالیت الهی را فراهم می‌کند. بلکه نفس، از هر نظر جزئی از طبیعت است که تابع شرایط مشابه سایر موجودات طبیعی است. (Ibid: 18)

۳-۱. رابطه نفس و بدن

از منظر انسان‌شناسی پویایی، بدن انسان متشکل از اجزای مجزاست که نفس آنها را وحدت می‌بخشد. بنابراین، رابطه‌ای که بین نفس و بدن برقرار است، رابطه یک به چند است. (Hartshorne, 1984: 68) علاوه بر این، نفس و بدن تأثیر و تأثر متقابلی بر هم دارند. همان‌طور که گفته شد و گریفین نیز بر آن تصریح دارد، بدن ظهور آغازین نفس را سبب می‌شود (گریفین، ۱۳۸۸: ۱۶۷) و باعث جریان تجربه به سوی مغز می‌گردد؛ چراکه بدن و به‌طور خاص مغز، محیط نفس است. به بیان جان کاب «نفس به‌طور گسترده توسط آنچه که ادراک می‌کند، ایجاد می‌شود؛ گرچه این ادراکات را در یک الگوی واحد ادغام می‌کند». (Cobb, 2008: 45) در واقع، آنچه نفس تجربه می‌کند یا از آن تبعیت می‌کند، موقعیت‌های تجربی موجوداتی است که مستقیماً در مغز، مجاور آن هستند. این کمک و اعانه محسوسات بدن به نفس، بخش عمده‌ای از آن چیزی است که وایتهد آن را «اثر علیت» می‌نامد. اثر علیت بدن برای تجربه غالب، همیشه در سابقه و نهان‌گاه آن تجربه به‌صورت کم‌رنگ وجود دارد. افزون‌براین، درون بدن اندام‌هایی طراحی شده‌اند که اطلاعات ضروری را برای تنظیم بدن با محیط خود، ارائه می‌دهند. اینها اندام‌های حسی مخصوص هستند. تجربیات آنها نیز برای نفس دارای اثر علیت است، اما آنها در حد مشخصی نوع خاصی از فعالیت را در درون نفس رهبری می‌کنند. بنابراین، بدن برای نفس جهت کسب دانش از جهان خارج واسطه می‌شود. (Cobb, 2007: 19)

همان‌طور که بیان شد، تعامل نفس و بدن، به‌صورت متقابل اتفاق می‌افتد و علاوه بر تأثیرات بدن بر روی نفس، نفس نیز بر روی بدن تأثیر می‌گذارد. از جمله تأثیرات نفس بر بدن، می‌توان به تعامل سازنده با بدن، هدایت ارگانیسم انسانی و تأثیر بر رشد سلول‌های مغزی اشاره کرد.

نفس، تجربه را (با درجات مختلفی از صراحت و وضوح) از کل بدن به خود جذب می‌کند و خود را به درجه‌ای از آگاهی می‌رساند که می‌تواند به نوبه خود از آن آگاهی، برای هدایت ارگانیسم به سمت فعالیت‌هایی که به آن در زنده ماندن و لذت بردن از زندگی کمک می‌کند، استفاده ببرد. علاوه بر این، نفس انسان می‌تواند به‌طور واضح با بدن وی تعامل داشته باشد تا او بتواند حرکت کند، بازی کند، بخورد

و کار کند. (Mesle, 2007: 39) همچنین هارتشورن معتقد است تجربیاتی که نفس از محسوسات بدنی کسب می‌کند، می‌تواند موجب رشد سلول‌های مغزی شود. وی در توضیح این مطلب می‌نویسد:

برخی از متخصصان مغز و اعصاب معتقدند، این تجربیات بر رشد سلول‌های مغزی تأثیری خلاق دارند. هر اندیشه و احساس ما، با سلول‌هایی که در بدو تولد رشد چندانی ندارند، کارهایی را انجام می‌دهد. به همین دلیل است که یک نوزاد تا چند ماه نمی‌تواند حتی یادگیری صحبت کردن را شروع کند. فرد انسانی، تا حدی بر ظهور سلول‌های خود مدیریت و ریاست می‌کند. (Hartshorne, 1984: 69)

متفکران پویایی برآنند که از تمایز نفس و بدن و تأثیر و تأثر آنها از یکدیگر، نمی‌توان به دوگانه‌انگاری دکارتی و تمایز ساختاری میان بدن و نفس غیرمادی راه یافت؛ بلکه بنا بر اصطلاحی که گریفین به کار برده است، این تعامل و تمایز بین نفس و بدن «تعامل‌باوری غیردوگانه‌انگار» محسوب می‌شود.

وی چنین بیان می‌کند:

نفس با مغز تمایز عددی دارد، اما با سلول‌های سازنده مغز اختلاف وجودشناختی ندارد. بدین ترتیب، تعامل‌باوری غیردوگانه‌انگار استوار می‌شود... از آنجا که سلول‌های تشکیل دهنده مغز حساس هستند، از این نظر نوعاً با نفس اختلاف وجودشناختی ندارند، اما نفس با مغز به لحاظ عددی یکی نیست؛ نفس یک چیز است و مغز چیز دیگر. (گریفین، ۱۳۸۸: ۱۵۹ - ۱۵۸)

توضیح اینکه، بنا بر همه‌تجربه‌گرایی^۱ که اندیشمندان تابع وایتهد به آن معتقدند، همه اجزای تشکیل دهنده عالم از سنخ تجربه است؛ لذا دو نوع موجود کاملاً مجزا به نام‌های نفس و بدن وجود ندارد، بلکه یک نوع از واقعیت به نام تجربه وجود دارد؛ اما تجربه، جنبه‌های جسمانی و روانی دارد. به سخن دیگر، درحالی‌که در دیدگاه افلاطون و دکارت، نفس از نظر متافیزیکی با بدن متفاوت است، اما از نظر وایتهد اینگونه نیست، بلکه «بدن» متشکل از مواردی از تجربه است و «نفس» یا فرد زنده نیز از مواردی از تجربه تشکیل شده است. تمایزها وجود دارد، اما قطعاً دوگانگی وجود ندارد. (Cobb, 2008: 45)

۴-۱. جایگاه نفس

از مطالب پیشین به دست آمد که طبق دیدگاه پویایی وایتهد و شاگردان وی، نفس از هر نظر جزئی از

1. Panexperientialism.

طبیعت است که تابع شرایط مشابه سایر موجودات طبیعی است. با توجه به این مطلب، سؤالی پیش می‌آید مبنی بر اینکه از منظر انسان‌شناسی پویشی، نفس در کجا قرار دارد؟ چراکه اگر نفس از هر نظر مشابه سایر موجودات طبیعی است، پس بایستی از لحاظ مکان‌مند بودن نیز از آنها تبعیت نماید. جان کاب در پاسخ به این سؤال، چنین بیان می‌کند: «از نظر وایتهد، باید نفس را در فضاهای خالی و روزنه‌ها و شکاف‌های کوچک مغز جستجو کنیم؛ (Cobb, 2007: 43) چراکه برای وایتهد، نفس فقط با سیستم عصبی مرکزی ظاهر می‌شود». (Cobb, 2008: 22)

۵-۱. بقای نفس پس از مرگ بدن

یکی از چالش‌برانگیزترین مسائلی که انسان‌شناسی پویشی با آن مواجه بوده و پاسخ‌های متفاوتی به آن داده است، مسئله بقای نفس پس از مرگ بدن است. مهم‌ترین دلیلی که موجب تشتت آرا در این مسئله گردیده و حتی برخی از اندیشمندان پویشی را از ارائه پاسخ عاجز نموده، عدم تفاوت و تمایز کامل نوع نفس از بدن در این تفکر است؛ چراکه وجود یک نفس یا فرد زنده که از منظر هستی‌شناختی متفاوت از بدن باشد، اولین شرط احتمال زندگی پس از مرگ است.

به‌طور کلی، همان‌طور که جان کاب بیان می‌کند، در فلسفه وایتهد اشاره صریحی به زندگی پس از مرگ و چگونگی بقای نفس نشده است؛ (Cobb, 2007: 31) اما متفکرانی همچون کاب و هارتشورن، احتمالات و نظراتی را ذکر کرده‌اند که در ادامه، به بیان آنها خواهیم پرداخت.

جان کاب پس از بیان اینکه فضا - زمان چهار بعدی کنونی در جهان ما یک امر ثابت نیست، مکان نفس پس از مرگ را در یک فضای دو بعدی به تصویر می‌کشد؛ اما با این وجود، درنهایت از پاسخ به مکان نفس پس از مرگ اظهار عجز می‌کند. وی در کتاب الهیات مسیحی طبیعی می‌نویسد:

اولین نکته‌ای که باید درک شود، این است که ما نباید فکر کنیم فضا - زمان چهار بعدی، یک واقعیت ثابت و غیرقابل تغییر است که همه موجودات در آن قرار می‌گیرند. فضا-زمان، ساختاری است که از روابط گسترده موجودات واقعی انتزاع می‌شود. دنیایی که می‌شناسیم، چهار بعدی است؛ اما این بدان معنا نیست که همه موجودات در گذشته و آینده، فقط همین ابعاد را داشته‌اند یا خواهند داشت... اگر درصد این تصور باشیم که در تجربه حسی خود، هیچ رابطه نزدیکی با یک بدن یا یک جهان خارجی نداریم، به نظر می‌رسد با یک دنیای دو بعدی مواجه باشیم. در اینجا، ابعاد متوالی و پی‌درپی از گذشته و آینده وجود دارد. پس فرض می‌کنیم که زندگی ارواح پس از مرگ بدن، به جای یک جهان چهار بعدی که اکنون می‌شناسیم، در یک جهان دو بعدی رخ می‌دهد... آیا این مسئله معنادار است که بپرسیم این

جهان دو بعدی در کجا موجود است؟ در پاسخ به این سؤال، باید بگوییم که من قادر به فکر کردن درباره آن نیستم. (Ibid: 34)

وایتهد نیز نظریه‌ای مشابه احتمال جان کاب را ارائه می‌دهد، مبنی بر ظهور تدریجی یک عصر جدید کیهانی که در آن، نقش عنصر فیزیکی از عنصر روانی کمتر است و عنصر روانی نقش بزرگی را دارا می‌باشد. (Whitehead, 1948: 90) اما این نظریات فقط در مورد احتمال نوع زندگی پس از مرگ بحث می‌کنند و نه در مورد واقعی بودن آن؛ زیرا در جهان‌شناسی و انسان‌شناسی پویایی چیزی در مورد ماهیت نفس یا کیهان وجود ندارد که حیات مستمر فرد زنده را طلب کند. جان کاب پس از بیان این مطالب، ظاهراً به جهت نفی زندگی پس از مرگ، یارای مقاومت در برابر صراحت کتاب مقدس مبنی بر بقای نفس و وجود زندگی پس از مرگ را نداشته، چنین بیان می‌کند:

اگر انسان، پس از مرگ به حیات خود ادامه دهد، می‌تواند تنها به‌عنوان یک هدیه و موهبت جدید از زندگی باشد و اینکه آیا چنین هدیه‌ای به او داده می‌شود، خارج از قلمرو الهیات طبیعی است که بتواند در مورد آن تحقیق کند. (Cobb, 2007: 35)

وایتهد در کتاب سرگذشت اندیشه‌ها احتمال دیگری را در رابطه با بقای نفس پس از مرگ بیان می‌کند که با سیستم فلسفی وی تناسبی ندارد. او می‌نویسد: «طبیعت جاودانی خداوند، ممکن است با نفس رابطه شدید و متقابلی را برقرار سازد. از این‌رو، ممکن است وجود نفس از وابستگی خود به ارگانسیم جسمانی کاملاً رهایی یابد». (Whitehead, 1961: 208) همان‌طور که گذشت، این گفته وایتهد با سیستم فلسفی وی تناسبی ندارد؛ چراکه بیانگر دوگانه‌انگاری دکارتی و وجود نفس غیرمادی و جدا از بدن است. برخی این سخن وایتهد را به‌گونه‌ای تفسیر کرده‌اند که انسجام و تناسب فلسفه پویایی دچار خدشه نشود. آنان مراد وایتهد از این بیان را حفظ آگاهی ذهنی در ذات ابدی خدا دانسته‌اند. (Suchocki, 1997: 306)

هارتشورن نیز ادامه حیات نفس، جدای از بدن را انکار می‌کند؛ اما با این وجود، به‌طور کلی جاودانگی را رد نمی‌کند. جاودانگی‌ای که هارتشورن از آن حمایت می‌کند، «جاودانگی عینی» نامیده می‌شود و وی معتقد به این نوع از جاودانگی است، نه بقای شخصی پس از مرگ جسمانی. جاودانگی عینی مدنظر هارتشورن، یک عملکرد از علم الهی است؛ چراکه خدا همه وقایع را می‌داند و همه آنچه را که اتفاق افتاده است، به یاد می‌آورد. برخلاف حافظه انسان که خطاپذیر است، حافظه خدا چیزی کمتر از ثبت کامل گذشته نیست و همه ما باید بمیریم و در حافظه خدا زندگی کنیم.

هارتشورن در توضیح علت اعتقاد به جاودانگی عینی، بر آن است که دین بایستی به سؤال از معنای زندگی پاسخ دهد؛ همان سؤالی که مردم را به این نتیجه می‌رساند که زندگی دارای اهمیت است؛

و جاودانگی عینی پاسخ مناسبی است به اهمیت زندگی ما. در توضیح این مطلب، هارتشورن با طرح مفهوم سهم‌گرایی^۱ قائل است که اگر ما جایی در حافظه الهی بیابیم، می‌توانیم اطمینان حاصل کنیم که هر نوع نیکی که در زندگی خود انجام می‌دهیم، از بین نخواهد رفت و از سوی دیگر، خدا نیز از اعمال نیک ما بهره‌مند خواهد شد. لذا «جاودانگی عینی»، پاسخ مناسبی به مسئله معنای زندگی خواهد بود. هارتشورن مدعی است که خداباوری کلاسیک نمی‌تواند امید به خدمت به هدفی بی‌نهایت بزرگ‌تر از خودمان بدهد؛ زیرا خدای آن، هیچ سودی از زندگی ما به دست نمی‌آورد. از سوی دیگر، الحاد هم نمی‌تواند آن امید را ارائه دهد؛ زیرا محدود به چیزی است که ما برای آیندگان انجام می‌دهیم؛ درحالی که آنان ما را به یاد نخواهند داشت و علاوه بر آن، تأثیرات ما بر زندگی آیندگان به صورت کاملاً ناقص قابل پیش‌بینی است؛ اما - به زعم وی - الهیات پویشی با طرح جاودانگی عینی، این مشکل را رفع می‌کند. (Viney, 1985: 53)

۲. مدرسه کلامی بغداد

مکتب کلامی بغداد که به تعبیری، در سپهر فکری امامیه، گذرگاه عبور از کلام نقلی و ورود به کلام عقلی است، در فضای فرهنگی قرن چهارم، مراحل رشد و نمو خود را طی کرد و به اوج بالندگی رسید و آثار کلامی و اعتقادی فراوان و ارزشمندی را از خود برجای گذاشت که توسط متکلمان مطرح آن عصر، از جمله شیخ مفید و سید مرتضی به رشته تحریر در آمد. در ادامه، با نظرات برخی از این بزرگان در رابطه با حقیقت نفس و بقای آن پس از مرگ آشنا خواهیم شد و به بررسی و نقد آنها و مقایسه آرای مذکور با دیدگاه انسان‌شناسی پویشی خواهیم پرداخت.

۱-۲. انسان‌شناسی مدرسه بغداد

مکتب کلامی بغداد، در رابطه با حقیقت انسان، در برگیرنده دو دیدگاه مختلف است؛ یک دیدگاه با ابتدای بر یگانه‌انگاری نفس و بدن، حقیقت انسان را همین جسم دارای حیات می‌داند و دیدگاه دیگر که بر دوگانه‌انگاری نفس و بدن تکیه دارد، حقیقت انسان را روح و نفس مجرد وی معرفی می‌کند. در ادامه به شرح نظرات اندیشمندان منسوب به هر دو دیدگاه خواهیم پرداخت.

شیخ مفید به دوگانه‌انگاری انسان باور دارد و اینکه انسان مرکب از نفس و بدن است. نفس همان روح یا جوهر بسیط است که مجرد و غیرمادی است. (مفید، ۱۴۱۳ الف: ۵۸ - ۶۰). وی برای اثبات دیدگاه خویش مبنی بر اینکه حقیقت انسان همان «روح مجرد» است، به آیات و روایات استناد می‌کند. (مفید، ۱۴۱۳ الف: ۶۰)؛ از جمله اینکه در قرآن کریم آمده است که حقیقت انسان غیر از بدن عنصری است و

1. Contributionism.

البته در آن، ترکیب یافته است: «الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكِبَكَ؛ همان خدایی که تو را آفرید و اندام‌هایت را درست و منظم ساخت و در هر صورتی که خواست، تو را ترکیب بخشید». (انفطار: ۸ - ۷)

از جمله آیاتی که شیخ مفید برای اثبات دیدگاه خویش به آنها استناد می‌کند، آیات ۲۶ و ۲۷ سوره یس درباره مؤمن آل یس است: «قِيلَ ادْخُلِ الْجَنَّةَ قَالَ يَا لَيْتَ قَوْمِي يَعْلَمُونَ بِمَا غَفَرَ لِي رِبي وَ جَعَلَنِي مِنَ الْمُكْرَمِينَ؛ [پس از آنکه او را شهید کردند] به او گفته شد وارد بهشت شو، گفت ای کاش قوم من می‌دانستند که پروردگار مرا آمرزیده و از گرامی‌داشتگان قرار داده است» که با وجود کشته شدن و مفارقت از جسم مادی، اعلام می‌شود که او زنده و از نعمت‌های الهی بهره‌مند است. (مفید، ۱۴۱۳ الف: ۶۱)

همچنین آیه ۱۶۹ سوره آل عمران، که شهدا را با وجود مفارقت از ابدان و عدم حیات ظاهری زنده می‌داند: «وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتًا بَلْ أَحْيَاءُ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ؛ و هرگز گمان مبر کسانی که در راه خدا کشته شدند مرده‌اند، بلکه زنده‌اند و نزد پروردگارشان روزی داده می‌شوند» و نیز روایاتی که مفارقت روح از بدن را پس از موت تأیید می‌کنند. (مفید، ۱۴۱۳ الف: ۶۱)

اما سید مرتضی بر آن است که مکلف، همین پیکر مورد مشاهده است که حرکت و هوش و ادراک دارد و منشأ آثار و افعال انسانی است. (علم‌الهدی، ۱۴۱۱: ۱۱۴) بنابراین، وی نفس و حقیقت انسان را همه این پیکر جسمانی و قابل مشاهده می‌داند که دارای درک و حیات است. روح نیز که مادی است، امری جدای از این هیکل نیست، بلکه جزئی از این حقیقت است. (علم‌الهدی، ۱۴۰۵: ۴ / ۳۰) به اعتقاد او، حقیقت انسان همین جسم زنده و دارای شعور و درک است و این‌گونه نیست که شیء دیگری مانند نفس مجرد و روح مفارق به او اضافه شده باشد.

پس از سیدمرتضی، شاگرد او شیخ طوسی نیز همین نظریه را برگزید. (طوسی، ۱۴۰۶: ۱۱۳؛ همو، ۱۳۶۲: ۱۶۷ - ۱۶۴) به عنوان مثال، وی در تفسیر آیات: «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً...؛ و انسان را از عصاره‌ای از گل آفریدیم سپس او را به صورت نطفه‌ای در قرارگاهی مطمئن قرار دادیم سپس نطفه را به صورت علقه [خون بسته] و علقه را به صورت مضغه [شبهه گوشت جویده شده] درآوردیم...»، (مؤمنون: ۱۴ - ۱۲) این آیات را اشاره به نفس و حقیقت انسان می‌داند که عبارت از همین هیکل متحرک و هوشمند و مورد مشاهده است. (طوسی، ۱۴۰۹: ۷ / ۳۵۳)

۲-۲. حقیقت نفس

شیخ مفید بر آن است که نفس، شیء قائم به خود است که مکان‌مند نیست و از آثار ماده به دور است. به گفته وی، این همان چیزی است که حکیمان نخستین آن را «جوهر بسیط» می‌نامیدند. (مفید، ۱۴۱۳ الف: ۶۱ - ۵۳) اما سیدمرتضی نفس را امری غیرمجرد و جسمانی می‌داند و روح نیز که جزئی از این

حقیقت و بقای نفس از منظر انسان‌شناسی پویایی و مدرسه کلامی بغداد □ ۱۷۱

ترکیب جسمانی است، به صورت هوایی در منافذ آن است که با جریان خود، سبب تداوم حیات می‌شود. (علم‌الهدی، ۱۴۰۵: ۱ / ۱۳۰؛ ۴ / ۳۱) این روح، هوایی خنک است که در قلب جریان دارد و حیات انسانی بدان وابسته است. (علم‌الهدی، ۱۴۰۵: ۲ / ۲۷۱)

۳-۲. رابطه نفس و بدن

در بخش مربوط به الهیات پویایی بیان شد که براساس تفکر مزبور، بدن پیدایش آغازین نفس را سبب می‌شود و نفس برآیند بدن است؛ اما در مدرسه کلامی بغداد و نیز براساس دیدگاهی که آفرینش ارواح را پیش از ابدان می‌داند، این ایده محقق نمی‌شود؛ چراکه در مدرسه کلامی بغداد، آفرینش نفس (اعم از اینکه نفس، روح مجرد باشد یا مجموعه این هیكل مشهود) هم‌زمان با بدن بوده است، نه اینکه بدن سبب پیدایش نفس شود و در دیدگاه دوم نیز در حین آفرینش نفوس و ارواح، بدنی محقق نبوده است تا در امر خلقت آنها دخیل باشد.

شیخ صدوق که از قائلین به آفرینش پیشین ارواح است، در کتاب اعتقادات می‌نویسد: «ما معتقدیم که نفوس همان ارواح‌اند که حیات انسانی وابسته به آنهاست و آنها نخستین آفریده‌اند». وی در ادامه و در اثبات مدعای خویش مبنی بر تقدم خلق نفوس بر ابدان به روایتی از امام صادق علیه السلام استناد می‌کند که آن حضرت می‌فرمایند: «به درستی که، خدای تعالی در جهان ارواح، که دو هزار سال پیش از آفرینش ابدان بود، بین روح انسان‌ها، پیوند برادری را ایجاد کرد». (صدوق، ۱۴۱۴: ۴۸ - ۴۷)

اما شیخ مفید برخلاف شیخ صدوق، آفرینش ارواح قبل از ابدان را رد می‌کند و حدیثی را که آفرینش ارواح را دو هزار سال قبل از بدن‌ها بیان کرده، خبر واحد می‌داند. (مفید، ۱۴۱۳: ب: ۸۹ - ۸۱؛ مفید، ۱۴۱۳ الف: ۵۳ - ۵۲)

بنابراین، در دیدگاه دوگانه‌انگاری شیخ مفید، رابطه‌ای را که می‌توان بین جسم و روح بیان کرد، به این صورت است که بدن ابزار روح در انجام فعالیت‌ها است و روح قائم به خود، در افعالش به ابزاری به نام بدن نیاز دارد.

۴-۲. جایگاه نفس

همان‌طور که گذشت، بنابر اعتقاد شیخ مفید، روح مجرد و بی‌نیاز از حجم و حیز است؛ اما طبق نظر سیدمرتضی، روح مجرد نبوده و از سنخ جسم است؛ لذا بایستی مکانی را اشغال کرده و جایگاهی داشته باشد. وی در آثار خود، سه جایگاه را برای روح در نظر می‌گیرد: ۱. منافذ موجود زنده ۲. قلب ۳. بدن حیوان.

۵-۲. بقای نفس پس از مرگ بدن

شیخ صدوق با توجه به اعتقادی که در رابطه با تجرد نفس و دوگانگی نفس و بدن دارد، بر آن است که نفوس باقی هستند و فنا در آنها راهی ندارد. وی در مورد بقای نفس پس از مرگ می‌نویسد:

اعتقاد ما آن است که نفوس برای بقا خلق شده‌اند و نه برای فانی شدن؛ چراکه پیامبر اکرم ﷺ می‌فرماید: شما برای فنا خلق نشده‌اید، بلکه برای بقا آفریده شده‌اید و جز آن نیست که از خانه‌ای به خانه دیگر برده می‌شوید؛ و اینکه نفوس انسان‌ها بر روی زمین غریب بوده و در بدن‌ها زندانی هستند». وی در ادامه چنین بیان می‌کند: «و عقیده ما این است که چون نفوس از بدن‌ها جدا شوند، بعضی در نعمت و بعضی در عذاب باقی هستند، تا وقتی که حق تعالی با قدرت کامله خود، آنها را به بدن‌ها بازگرداند». (صدوق، ۱۴۱۴: ۴۷)

اما شیخ مفید باور به بقای نفس پس از مرگ را، هم‌سو با آیات قرآنی نمی‌داند؛ به‌عنوان مثال در سوره الرحمن آیات ۲۶ و ۲۷ می‌فرماید:

كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَ يَبْقَىٰ وَجْهٌ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَ الْإِكْرَامِ. (مفید، ۱۴۱۳ ب: ۸۸ - ۸۷)

همه کسانی که روی آن [زمین] هستند فانی می‌شوند و تنها ذات ذوالجلال و گرامی پروردگارت باقی می‌ماند.

سیدمرتضی نیز ذیل پاسخ به سؤالی مبنی بر اینکه «آیا ارواح هنگام مفارقت از ابدان، حس دارند؟» به مسئله بقای نفس پس از مرگ می‌پردازد و بر آن است که روح انسان پس از مرگ و در برزخ، تا روز رستاخیز و برپایی قیامت و حلول مجدد در پیکر جسمانی، احساس و ادراکی نخواهد داشت. (علم‌الهدی، ۱۴۰۵: ۴ / ۳۰)

۳. تحلیل و ارزیابی

پیروان الهیات پویشی، از جمله وایتهد و گریفین، با رد دوگانه‌انگاری دکارتی، نوعی دیگر از دوگانه‌انگاری و تعامل نفس و بدن را به تصویر می‌کشند که در آن، نفس و بدن با اینکه تمایز عددی از هم دارند، لیکن تمایز ساختاری ندارند و هر دو از واحدهای تجربه تشکیل شده‌اند که از آن به «تعامل‌باوری غیردوگانه‌انگار» تعبیر می‌کنند. این دیدگاه پویشی، تقارب زیادی با دیدگاه سیدمرتضی در جسمانی‌پنداشتن نفس دارد؛ با این تفاوت که متألهان پویشی، حقیقت و نفس انسان را روح مادی او می‌دانند که محصول بدن است و با این حال، می‌تواند تأثیرات زیادی روی بدن داشته باشد؛ اما سیدمرتضی این

دوگانه‌انگاری را قبول ندارد و از این رو، نفس انسان را همین شخص ظاهری و هیكل مورد مشاهده می‌داند که روح مادی [به‌عنوان جزئی از آن و نه یک بعد و ساحت جداگانه] در منافذ آن جریان دارد. از این بیان، مشخص می‌شود که هرچند شیخ مفید و وایتهد حقیقت انسان را نفس (= روح) او و نه بدن مادی برمی‌شمرند، لیکن شیخ مفید با تأکید بر تمایز ساختاری میان نفس و بدن، این نفس و روح را یک امر مجرد و غیرمادی می‌داند که تعلق تدبیری به بدن دارد، اما وایتهد آن را یک امر مادی و برآیند بدن تلقی می‌کند.

شیخ مفید و متألهان پویشی، در نفی تقدم وجود نفس بر بدن نیز هم‌رأی بوده و به اتفاق آن را رد می‌کنند؛ چراکه شیخ مفید اعتقاد به تقدم نفس بر بدن را موجب قیام ارواح به خود و عدم نیاز آنها به بدن تلقی می‌کند که بالبداهه محال است. وایتهد و پیروان او نیز با اذعان به اینکه بدن، ظهور آغازین نفس را سبب می‌شود، اعتقاد به آفرینش پیشین نفس را باطل می‌پندارند. این، درحالی است که شیخ صدوق با استناد به روایات، قائل به وجود تقدمی نفس بر بدن شده است.

یکی دیگر از ویژگی‌های نفس در انسان‌شناسی پویشی که آن را از سایر مکاتب انسان‌شناسی جدا می‌سازد، آن است که در این دیدگاه، نفس به‌عنوان یک فرد تصور نمی‌شود، بلکه جامعه‌ای است متشکل از موقعیت‌های عالی تجربه که تاریخ زندگی انسان را می‌سازند. جامعه پنداشتن نفس در این دیدگاه، به این دلیل است که جامعه برخلاف فرد، از نوعی خودپایداری برخوردار است که در اثر توالی تجارب سازنده و تحول دائمی، خللی به پایداری آن نمی‌رسد.

با توجه به اینکه دیدگاه متفکران پویشی و سیدمرتضی، با پرسش‌ها و چالش‌هایی همچون «ثابت نبودن شخصیت انسان»، «نارسایی و ایراد در نحوه تبیین واقعیت مرگ و بقای نفس» و «ادعای نابود شدن انسان پس از مرگ» روبه‌رو است و نیز با توجه به تأکید عموم فلاسفه و متکلمان بر وجود بعد غیرمادی و مجرد انسان یعنی روح مجرد، که شخصیت و حقیقت وی را تشکیل می‌دهد - چنان‌که در قرآن و روایات نیز آمده است - به نظر می‌رسد نظریه صحیح، دوگانه‌انگاری نفس و بدن باشد و اینکه نفس انسانی همان روح مجرد و غیرمادی اوست.

همچنین در مورد تبیین بقای نفس پس از مرگ، یکی از راه‌کارهای انسان‌شناسی پویشی، «جاودانگی عینی» است، به‌معنای بقای در علم و حافظه الهی، نه بقای شخصی پس از مرگ جسمانی. درواقع، آنها با طرح مفهوم «سهم‌گرایی»، معتقدند که از سویی به‌واسطه بقای روح در حافظه الهی، می‌توانیم اطمینان حاصل کنیم که هر نوع نیکی‌ای که در زندگی خود انجام می‌دهیم، از بین نخواهد رفت و از سوی دیگر، خدا نیز از اعمال نیک ما بهره‌مند خواهد شد.

اما این سخن، به دلیل سهم قرار دادن برای خداوند از اعمال نیک ما و نیاز خداوند به انسان برای تکامل، قابل پذیرش نیست، زیرا منجر به نیازمندی و نقص در ذات آفریدگار جهان می‌شود که با خداوندگاری او (به عنوان ذات واجب‌الوجود و غنی بالذات و پیراسته از هر نقص و نیازی) در تعارض است. بنابراین به دلیل تبعیت انسان‌شناسی پویشی از فلسفه طبیعی و عدم تمایز ساختاری میان نفس و بدن، متألهان پویشی در پاسخ به مسئله بقای نفس پس از مرگ، با چالش جدی مواجه هستند. البته آنان در این زمینه، به ارائه پاسخی‌های پرداخته‌اند که طبق متون دینی و ادله کلامی و فلسفی قابل قبول نمی‌باشد؛ چراکه پاسخ آنان مبتنی بر نیازمند خواندن خدا و دخیل بودن اعمال نیک انسان‌ها در تعالی و تکامل خداوند است؛ درحالی که خدای تعالی نهایت کمال و غنی مطلق در اصل وجود و صفات است و فرض ناقص بودن و در حال تکامل بودن خدا، با خداوندی او ناسازگار است.

نتیجه

با توجه به مطالب پیش گفته، می‌توان نتایج بحث را بدین صورت بیان نمود:

وایتهد و پیروان وی همسو با شیخ مفید، حقیقت و نفس انسان را مساوی با روح می‌دانند و به عبارتی، قائل به دوگانه‌انگاری انسان و تمایز میان نفس (= روح) و بدن هستند، هرچند به علت مادی دانستن روح، نتوانسته‌اند تمایز ساختاری میان نفس و بدن را برقرار کنند. در مقابل، سیدمرتضی و برخی از متکلمان معتزلی، یگانه‌انگاری را برگزیده‌اند و حقیقت و نفس انسان را همین شخص ظاهری و هیكل مشهود می‌دانند که روح مادی یا به عبارتی، هوایی لطیف (به عنوان جزئی از این بدن) در منافذ آن جریان دارد. البته آنچه از مفاد آیات و روایات برمی‌آید، تأکید بر دوگانه‌انگاری انسان و تمایز ساختاری میان جسم و روح است و اینکه ساحت اصلی و حقیقت انسان همان روح اوست.

برخلاف شیخ مفید که روح را امری مجرد می‌داند که فاقد حجم، مکان، ترکیب، حرکت، سکون، اتصال و انفصال است، وایتهد و سیدمرتضی آن را یک امر جسمانی و عنصری معرفی می‌کنند که تابع شرایط و قوانین طبیعت است. از منظر انسان‌شناسی پویشی، روح موجودی طبیعی است که در روزنه‌ها و شکافچه‌های مغز یافت می‌شود. سیدمرتضی نیز در رابطه با جایگاه روح، سه مکان را بیان می‌کند که عبارتند از: منافذ موجود زنده، قلب و بدن حیوان که هر سه، دال بر جسمانی و مادی بودن روح است. دیدگاه سیدمرتضی و متألهان پویشی، با توجه به لزوم بقای نفس - براساس دیدگاه فلاسفه و نیز تأیید متون دینی - و مسائلی همچون لزوم ثبات هویت انسان در طول زندگی، قابل توجیه نمی‌باشد.

با توجه به اینکه در دیدگاه پویشی، نفس و بدن هر دو از سنخ تجربه بوده و تمایز ساختاری ندارند، لذا این دیدگاه به دوگانه‌انگاری دکارتی که در آن، نفس و بدن در ساختار با یکدیگر تمایز و تفاوت

اساسی داشتند، ختم نخواهد شد. از این رو، به دلیل تبعیت انسان‌شناسی پویشی از فلسفه طبیعی و عدم تمایز ساختاری میان نفس و بدن، متألهان پویشی در تبیین مسئله بقای نفس پس از مرگ، با چالش جدی مواجه هستند. آنان در این زمینه، به ارائه پاسخی‌های پرداخته‌اند که براساس ادله عقلی و نقلی قابل قبول نمی‌باشد؛ چراکه پاسخ آنان مبتنی بر نیازمند خواندن خدا و دخیل بودن اعمال نیک انسان‌ها در تعالی و تکامل خداوند است؛ حال آنکه خدای تعالی ذات واجب‌الوجود و کمال بی‌نهایت و غنی مطلق در اصل وجود و صفات است و فرض ناقص بودن و در حال تکامل بودن خدا، علاوه بر اینکه آن ذات مقدس را در ردیف آفریدگان قرار می‌دهد، با خداوندی او نیز ناسازگار است.

منابع و مأخذ

قرآن کریم

۱. صدوق، محمد بن بابویه، ۱۴۱۴ ق، *الاعتقادات*، قم، کنگره شیخ مفید.
۲. طوسی، محمد بن حسن، ۱۳۶۲، *تمهید الاصول*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۳. طوسی، محمد بن حسن، ۱۴۰۶ ق، *الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد*، بیروت، انتشارات دار الاضواء، چاپ دوم.
۴. طوسی، محمد بن حسن، ۱۴۰۹ ق، *التبیین فی تفسیر القرآن*، قم، انتشارات دفتر تبلیغات.
۵. علم‌الهدی، شریف مرتضی، ۱۳۸۷ ق، *جمل العلم و العمل*، نجف اشرف، مطبعة الآداب.
۶. علم‌الهدی، شریف مرتضی، ۱۴۰۵ ق، *رسائل شریف مرتضی*، قم، دارالقرآن الکریم.
۷. علم‌الهدی، شریف مرتضی، ۱۴۱۱ ق، *الذخیره فی علم الکلام*، قم، انتشارات جامعه مدرسین.
۸. گریفین، دیوید ری، ۱۳۸۸، *خدا و دین در جهان پسامدرن*، ترجمه حمیدرضا آیت‌اللهی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۹. مفید، محمد بن نعمان، ۱۴۱۳ ق الف، *المسائل السرویه*، قم، کنگره شیخ مفید.
۱۰. مفید، محمد بن نعمان، ۱۴۱۳ ق ب، *تصحیح اعتقادات الامامیه*، قم، کنگره شیخ مفید.
۱۱. هنری، توماس، ۱۳۸۲، *بزرگان فلسفه*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
12. Cobb J, 2007, *A Christian Natural Theology*, Based on The Thought of Alfred North Whitehead, Westminster John Knox Press, London.
13. Cobb J, 2008, *Whitehead Word Book*, P&F Press, Claremont.

14. Combs C, Faber R, Henning B, 2010, *Beyond Metaphysics? Explorations*, in Alfred NorthWhitehead's Late Thought, Rodopi, Amsterdam.
15. Hartshorne Ch, 1984, *Omnipotence and Other Theological Mistakes*, State University of New York Press, Albany.
16. Kenny A, 2006, *An Illustrated Brief History of Western Philosophy*, Blackwell Publishing, Oxfordshire.
17. Mesle C.R, 2007, *Process-Relational Philosophy*, Templeton Foundation Press, Pennsylvania.
18. Suchocki M, 1997, "The Question of Immortality", *The Journal of Religion*, Volume 57, Number 3.
19. Viney D.W, 1985, *Charles Hartshorne and the Existence of God*, State University of New York Press, Albany.
20. Whitehead A.N, 1929, *Process and Reality an Essay in Cosmology*, Macmillan Publishers, London.
21. Whitehead A.N, 1948, *Essays in Science and Philosophy*, Philosophical Library, New York.
22. Whitehead A.N, 1961, *Adventures of Ideas*, The Free Press, New York.

