

رہیافت تطبیقی به ماده‌انگاری نفس در کلام اسلامی و فیزیکیالیسم در فلسفه ذهن

M.azizi56@ yahoo.com

مصطفی عزیزی علویچه / استادیار گروه فلسفه جامعه‌المصطفی العالمیه

دریافت: ۹۵/۵/۳۰ پذیرش: ۹۶/۳/۲

چکیده

در میان متکلمان اسلامی از گرایش‌های گوناگون اشعری، معتزلی و اهل حدیث گرفته تا برخی متکلمان امامیه، دیدگاهی مطرح است که نفس انسانی را جسمانی و مادی تفسیر می‌کند. در میان این گرایش‌های کلامی برخی نفس را جسم لطیف، برخی جزء اصلی بدن و برخی عرض می‌انگارند و گروهی اصل وجود نفس را انکار کرده، آن را همین بدن و هیكل محسوس می‌دانند. در عرصه فلسفه ذهن نیز گرایش‌های فیزیکیالیستی گوناگونی مطرح است که نفس یا ذهن انسان را به مغز یا کارکرد یا رفتار تحویل برده‌اند. از این دیدگاه‌ها به «این همانی ذهن و مغز»، «کارکردگرایی» و «رفتار گرایی»، یاد می‌شود. در این مقاله پس از تبیین دیدگاه‌های ماده‌انگاری نفس در کلام اسلامی و مقایسه اجمالی آن با نظریات فیزیکیالیستی در فلسفه ذهن، مبانی و زیرساخت این دیدگاه‌ها کاویده شده و پیامدها و لوازم مشترک میان آنها مانند هویت شخصی، حقیقت مرگ، حیات برزخی، آثار شگفت‌انگیز نفس، کرامت انسان، استخراج شده است.

کلیدواژه‌ها: نفس، ذهن، بدن، ماده‌انگاری، فیزیکیالیسم.

مبحث هویت و چیستی نفس انسانی از دیرباز در کانون توجه اندیشمندان اسلامی و غربی بوده است. متکلمان اسلامی با همه گرایش‌های خود به این موضوع مهم اهتمام ورزیده و مبحث نفس‌شناسی را در ضمن بحث «تکلیف» و هویت مکلف، و نیز در خلال مباحث معاد بررسی کرده‌اند. عمده رویکرد متکلمان در نگاهشان به موضوع نفس، تبیین حقیقتی بوده که تکلیف الهی و ثواب و عقاب و حشر در رستخیز به آن تعلق می‌گرفته است.

در کلام اسلامی عمدتاً دو تفسیر ماده‌انگارانه و فراماده‌انگارانه از نفس مطرح بوده است؛ برای مثال اندیشمندی مانند هشام‌بن‌الحکم، بنی‌نویخت، شیخ مفید، ابو‌خامد غزالی، خواجه نصیرالدین طوسی، راغب اصفهانی و فیض کاشانی بر تجرد و فرامادی بودن نفس تأکید داشته‌اند. از سوی دیگر متکلمانی مانند قاضی عبدالجبار معتزلی، ابوبکر باقلانی، سیدمرتضی، شیخ طوسی و علامه حلی بر ماده‌انگاری نفس تأکید می‌کردند.

از سوی دیگر در جهان غرب در باب مسئله ذهن و بدن دیدگاه‌ها و گرایش‌های گوناگونی مطرح بوده است. رویکرد فیزیکالیستی به هویت ذهن یا نفس یکی از مهم‌ترین آنهاست. فیزیکالیسم یا ماده‌انگاری نفس به دو دسته تحویل‌گرا و غیرتحویل‌گرا تقسیم می‌شود که قدر جامع آنها نفی جوهر مجرد و فرامادی در تفسیر انسان و منحصر دانستن ساحت وجودی او به بدن مادی است.

پرسش اساسی این تحقیق این است که آیا ماده‌انگاری در حوزه کلام اسلامی و فلسفه ذهن از زیرساخت‌ها و مبانی همسویی برخوردارند یا نه؟ چه پیامدها و لوازم مشترکی بر ماده‌انگاری نفس و دیدگاه‌های فیزیکالیستی مترتب است؟ در این پژوهش با رهیافتی تطبیقی مسئله ماده‌انگاری نفس را در این دو ساحت معرفتی بازپژوهی می‌کنیم و زیرساخت‌های همسو و لوازم مشترک آن را می‌کاویم.

۱. ماده‌انگاری نفس در کلام اسلامی

منکران تجرد نفس در طول تاریخ کلام اسلامی بر دو دسته‌اند: برخی اصل وجود نفس را نمی‌پذیرند و برخی دیگر که وجود نفس را می‌پذیرند، آن را مادی و جسمانی می‌شمارند. اگرچه می‌توان دیدگاه متکلمان درباره تجرد یا مادیت نفس را بر حسب تفسیرشان از هویت نفس فهمید، ولی با توجه به آثار و پیامدهای کلامی این موضوع دیدگاه آنها را به تفصیل تبیین می‌کنیم. به‌طور کلی دیدگاه‌های ماده‌انگارانه نفس در کلام اسلامی را می‌توان به دو دسته کلی تقسیم کرد:

۱. دیدگاهی که بر عرضی بودن نفس تأکید دارد؛

۲. دیدگاهی که به جوهر بودن نفس معتقد است. کسانی که نفس را جوهر می‌دانند، آن را به یکی از این چهار دیدگاه تفسیر می‌کنند: ۱. «جسم لطیف»، ۲. «هیكل محسوس»، ۳. «جزای اصلی»، ۴. «نظریه جزء لایتجزا». در ذیل به تفصیل این پنج دیدگاه را تبیین می‌کنیم.

۱-۱. نظریه عرضی بودن نفس

ضرار بن عمرو (۸۰-۱۳۱ق) هویت انسان را همین جسم مادی می‌دانست که متشکل از مجموعه‌ای از

اعراض مانند رنگ و طعم و بو و نیروست. وی جوهری فراتر از این مجموعه جسمانی را انکار می‌کرد (اشعری، ۱۴۰۰ق، ص ۳۳۰).

۲-۱. نظریه جسم لطیف

بر پایه این نظریه، نفس انسانی جسمی لطیف است که در بدن انسان ساری و جاری است. در ادامه بر حسب تقدم تاریخی، پیروان این نظریه و خلاصه‌ای از دیدگاهشان را به اختصار ذکر می‌کنیم:

نظام معتزلی (م ۲۳۰ق) معتقد است که هویت انسان همان روح اوست و روح همان جسم لطیفی است که داخل در مجموعه بدن انسان و ساری در اعضا و جوارح اوست؛ به گونه‌ای که اگر بخشی از بدن انسان از او جدا گردد، قسمتی از روح او کاسته خواهد شد (الصفدی، ۱۴۲۰ق، ج ۶، ص ۱۲؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق، ص ۳۸۸).
ابوبکر باقلانی (م ۴۰۳ق) که سهم بسزایی در شکل‌گیری کلام اشاعره دارد، معتقد است که نفس انسان عبارت است از جسم لطیف که با اجسام متراکم (بدن) درآمیخته و خداوند حیات را در بقای آن قرار داده است (ابن‌حزم، ۱۳۴۸ق، ج ۵، ص ۴۷).

از منظر مرحوم *شیخ طوسی* (۳۸۵-۴۶۰ق) روح همانند باد یا هوا جسمی لطیف و رقیق است که هویتی غیر از حیات دارد؛ زیرا جسم توسط حیاتی که خداوند در او ایجاد می‌کند زنده می‌شود (طوسی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۶۸). وی در رد دیدگاه کسانی که روح را عرض می‌دانند، معتقد است که روح جسم لطیف هوایی است که از ریح به معنای باد گرفته شده است؛ از این رو روح از بدن خارج شده، به بدن بازمی‌گردد و روح است که منشأ ادراک و فعالیت در انسان است (همان، ج ۳، ص ۴۷).

امام الحرمین جوینی (م ۴۷۸ق) بر این باور است که روح، جسم لطیف است که با اجسام محسوس دیگر درآمیخته است. وی می‌گوید عادت خداوند بر این تعلق گرفته که تا وقتی این جسم لطیف با بدن آمیخته است، حیات در بدن تداوم دارد. از دیدگاه جوینی، حیات عرضی است که مایه حیات جواهر می‌شود. وی معتقد است که روح مؤمن پس از مرگ عروج می‌کند و در چینه‌دان پرندگانی سبزرنگ در بهشت قرار می‌گیرد؛ چنانکه برخی از روایات بدان اشاره دارند (جوینی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۵۱).

فخر رازی (م ۶۰۶عق) تصریح می‌کند که منظور ما از «نفس» همان چیزی است که هر انسانی از آن به «من» تعبیر می‌کند و می‌گوید: من انجام دادم، من شناختم (فخر رازی، ۱۹۸۶، ج ۲، ص ۱۸). او در یک تقسیم‌بندی کلی رویکردهای مختلف درباره هویت نفس را این‌گونه بیان می‌کند: «من» حقیقی انسان یا جسم است و یا جسمانی، و یا اینکه نه جسم است و نه جسمانی، یا اینکه مرکب از یک بعد جسمانی و فراجسمانی است. دیدگاه برگزیده *فخر رازی* این است که نفس‌ها به خودی خود اجسام لطیفی هستند، و این اجسام لطیف اگر در بدن سریان یابند (همانند سریان عصاره گل در گل، یا مانند سریان آتش در زغال) این هیكل و بدن زنده می‌شود. پس حیات بدن به سبب سریان و جریان آن جسم لطیف در اوست (همان، ج ۲، ص ۲۶).

فخر رازی تأکید می‌کند که تغییر و تبدل در این اجسام لطیف زنده راه نمی‌یابد، بلکه تغییر به بدن و هیکل سرایت می‌کند. تا زمانی که اعضا و اخلاط بدن قابلیت سریان آن جسم لطیف را در خود داشته باشند، آن بدن و هیکل زنده باقی می‌ماند، وگرنه جسم لطیف از بدن جدا می‌شود و مرگ رخ می‌دهد (همان).

ابن تیمیه (۶۶۱-۷۲۸ق) در بیان اوصاف نفس، به آنچه در اخبار و روایات آمده است، بسنده می‌کند. وی هر وصفی را که خارج از ظاهر نصوص دینی گفته شود نامعتبر و باطل می‌داند. او برخی از اوصاف نفس را که در متون دینی آمده است برمی‌شمارد؛ مانند عروج و صعود نفس، قبض شدن نفس از بدن، جای داشتن ارواح در چینه‌دان پرندگان سبزرنگ، داخل شدن در زمره بندگان، داخل شدن در بهشت، داخل شدن در بدن و خارج شدن از آن. ابن تیمیه سپس تصریح می‌کند که این اوصاف تنها در جسم موجودند و متناسب با جسمانی بودن نفس هستند (ابن تیمیه، ۱۴۱۱ق، ج ۱۰، ص ۲۹۲).

ابن تیمیه اساساً موجودات غیرمادی را انکار می‌کند. وی تصریح می‌کند که از میان جواهر پنج‌گانه تنها جسم حقیقت دارد، و ماده و صورت و نفس و عقل هیچ حقیقت خارجی‌ای ندارند، مگر آنکه جسم یا عرض باشند (ابن تیمیه، بی‌تا، ص ۱۳۱).

وی بر این باور است که نفس نه مرکب از جواهر فرد است، نه مرکب از ماده و صورت و نه از سنخ اجسام مکان‌مند و مشهود و متعارف، اما در عین حال قابل اشاره حسّی است (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق، ج ۹، ص ۳۰۲).

ابن تیمیه به پیروی از امام‌الحرمین جوینی (۴۱۹-۴۷۸ق) روح یا نفس انسانی را جسم لطیفی می‌داند که در بدن انسان سریان دارد. وی می‌گوید عادت خدا بر این جاری شده است که تا وقتی نفس آمیخته با بدن است، حیات بدن استمرار دارد و با جدایی نفس از بدن، مرگ در پی خواهد آمد (همان، ج ۱۷، ص ۳۴۱).

از منظر ابن‌قیم (۶۹۱-۷۵۱ق) «نفس» جسمی است که از جهت حقیقت و ماهیت با این اجسام محسوس متفاوت است؛ بلکه جسمی است لطیف، علوی، زنده و متحرک که در جوهر اعضای بدن سریان دارد؛ چنانکه آب که در گل، روغن در زیتون، و آتش در زغال، سریان و جریان دارد. تا وقتی اعضا و جوارح بدن قابلیت و صلاحیت پذیرش آثار این جسم لطیف یعنی نفس را داشته باشند، این جسم لطیف در بدن سریان و جریان دارد، و در صورت مفارقت از بدن، روح به عالم ارواح می‌پیوندد.

ابن‌قیم تنها این دیدگاه را در باب حقیقت نفس صحیح دانسته، دیدگاه‌های دیگر را باطل و نادرست می‌انگارد. وی معتقد است که قرآن و سنت و اجماع صحابه و ادله عقلی و فطری بر همین دیدگاه دلالت می‌کنند (ابن‌قیم، ۱۹۹۶، ص ۲۵۷).

۳-۱. نظریه هیکل محسوس

ابوبکر الأصم (م ۲۰۱ق)، شیخ المعتزله، هویت انسان را همین جسم مادی محسوس می‌دانست که با چشم سر دیده می‌شود و فاقد روح است. اصم وجود روح را انکار می‌کرد و می‌گفت من، جز این جسد عریض و طویل و دارای

عمق، چیز دیگری مشاهده نمی‌کند و انسان چیزی جز همین بدن محسوس نیست (اشعری، ۱۴۰۰ق، ص ۳۳۱؛ قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵، ج ۱۱، ص ۳۱۰).

ابوالهذیل علاف (م ۲۳۵ق) شیخ المعتزله که از معاصران هشام بن الحکم است و با او مناظراتی نیز داشته و معتقد بوده که حقیقت انسان همین شخص ظاهر و آشکاری است که با دو چشم دیده می‌شود و دارای دو دست و دو پا است و می‌خورد و می‌آشامد. بنابراین انسان متشکل از همین اجزا و اعضای جسمانی است که افعال و آثار خارجی به آنها تعلق دارد (اشعری، ۱۴۰۰ق، ص ۳۳۰؛ قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵، ج ۱۱، ص ۳۱۰). از دیدگاه *ابوالهذیل* حیات امری عرضی و جسمانی است (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵، ج ۱۱، ص ۳۱۰؛ ابن حزم، ۱۳۴۸ق، ج ۵، ص ۴۷).

ابوعلی الجبائی (۲۳۵-۳۰۳ق) از پیشوایان معتزله و رئیس علمای کلام در عصر خود، بر این باور بود که روح همان جسم و بدن است. وی روح را غیر از حیات و حیات را امری عرضی می‌دانست، *جبائی* برای مدعای خویش به سخن اهل لغت استناد می‌کرد که می‌گفتند: «خرجت روح الانسان»؛ از این رو معتقد بود که روح عرض نیست (فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق، ص ۳۳۴).

ابواسحاق ابراهیم بن نوبخت (م ۳۲۰ق) از متکلمان خاندان نوبختی، بر این باور بود که آنچه انسان با لفظ «من» به آن اشاره می‌کند، همین ساختار و شاکله جسمانی انسان است که مجموعه‌ای از اعضا و جوارح می‌باشد؛ زیرا آثار و احکام مربوط به انسان مانند لذت و درد و ادراک با همین بدن و جسم او صورت می‌گیرد؛ از این رو اگر حرارتی را لمس کنیم، با محل لمس که بدن ماست لمس می‌کنیم، و اگر کاری انجام دهیم با همین بدن و جسم خود انجام می‌دهیم، و همه اینها آثار ماهیت است. از این رو ماهیت انسان چیزی جز همین بدن و شاکله جسمانی او نیست (علامه حلی، ۱۳۳۸، ص ۱۴۹ و ۱۵۰). *ابواسحاق* این دیدگاه مشهور را که نفس انسان را چیزی در قلب او می‌داند نفی کرده، هویت انسان را مجموعه بئیه جسمانی او می‌داند (همان).

مرحوم *سیدمرتضی علم‌الهدی* (۳۵۵-۴۳۶ق) به تناسب بحث تکلیف در علم کلام، به تبیین هویت مکلف یعنی انسان می‌پردازد. وی انسان را بر اساس «حیات» تفسیر می‌کند و او را موجودی «حی» و زنده می‌نامد. *علم‌الهدی* تصریح می‌کند که منظور از «حی» بنا بر تفسیر صحیح، همین مجموعه اعضای انسان است که آن را در خارج مشاهده می‌کنیم، نه اینکه برخی از اجزای این بدن مصداق «حی» باشد؛ بنابراین تمام تکالیف الهی و اوامر و نواهی به همین مجموعه اعضا و جوارح تعلق می‌گیرد (شریف مرتضی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۱۴). او دیدگاه *ابن‌الروندی* و *الفوطی* را مبنی بر اینکه نفس انسان جزئی از قلب اوست، یا دیدگاه نظام را که می‌گفت هویت انسان همان روح و حیاتی است که داخل در این مجموعه بدن انسان است نمی‌پذیرد. همچنین نظر برخی متأخران خود را که نفس را جسم لطیف ساری در این مجموعه بدن می‌دانستند، قبول ندارد (همان). *سیدمرتضی* دیدگاه برخی متکلمان را که معتقدند هویت انسان، جوهری مجرد و فرامادی است مورد انتقاد قرار می‌دهد و آن را رد می‌کند. وی تصریح می‌کند که برخی مانند معمر و بنی‌نوبخت هویت اصلی انسان را جوهری زنده و پویا می‌داند که مکانمند و جسمانی

نیست و در چیزی حلول نکرده و عرضی برای مجموعه بدن به‌شمار نمی‌آید؛ اگرچه ممکن است در بدن تأثیر بگذارد و آن را تدبیر کند (شریف مرتضی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۱۴).

ابوالصلاح حلبی (۳۷۴-۴۴۷ق) از شاگردان برجسته مرحوم سیدمرتضی و شیخ طوسی است. وی به پیروی از استاد خود سیدمرتضی، حقیقت نفس را همین مجموعه اعضای بدن که زنده و مشهود است می‌داند؛ زیرا از بدن انسان افعالی صادر می‌شود که جز از موجود قادر عالم دارای اراده صادر نمی‌گردد؛ پس مجموعه این بدن ملموس همان قادر عالم مرید و زنده است، و هموست که تکالیف شرعی خطاب به اوست.

از این رو اگر افعال انسان که کاشف از علم و قدرت و اراده است منتسب به ساختار بدنی و جسمانی اوست، پس باید همین مجموعه بدن را منشأ این اوصاف و ویژگی‌ها دانست؛ چراکه نفی این انتساب و نسبت دادن این افعال آگاهانه به عاملی غیر از بدن و این هیكل ملموس، نوعی تجاهل است (حلبی، ۱۴۰۴ق، ص ۱۲۷ و ۱۲۸).

عمده دلیل *ابوالصلاح* برای این مدعا که هویت انسان چیزی جز همین مجموعه و بنیه بدنی نیست، آن است که با متلاشی شدن و فروپاشی بدن، حیات و زندگی نیز از بین می‌رود و نابود می‌شود و اگر موجود زنده غیر از این مجموعه بدن و جسم انسان باشد، هر آینه نباید تفاوتی میان قطع شدن سر انسان و موی او باشد، و بطلان این مطلب بدیهی است (همان، ص ۱۲۷ و ۱۲۸).

ابن حزم ظاهری (۳۸۴-۴۵۶ق) هویت انسان را جسمی دارای طول و عرض و عمیق یعنی سه‌بعدی و مکانمند می‌داند. همچنین عاقل، دارای قدرت تشخیص و تصرف در بدن است. وی معتقد است که نفس و روح دو نام مترادف برای یک مسمّا هستند و یک معنا را افاده می‌کنند (ابن حزم، ۱۳۴۸ق، ج ۵، ص ۴۷).

سدیدالدین حمصی رازی (اوایل قرن هفتم) حقیقت انسان را همین مجموعه اعضای بدن و این ساختار جسمانی او می‌داند و او را زنده، فعال و مخاطب تکلیف الهی معرفی می‌کند. وی این دیدگاه را به محققین از متکلمان متأخر نسبت می‌دهد و آن را دیدگاه صحیحی می‌داند (حمصی رازی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۲۹۱).

حمصی رازی نفس را مادی و جسمانی می‌داند و در نقد دیدگاه فلاسفه که می‌گفتند نفس امری مجرد و فرامادی است، بیان می‌کند که اگر نفس منطبع در بدن نیست، پس چرا بدن خاصی را به کار می‌گیرد و نه بدن دیگری را؟! درحالی‌که نسبتش با همه بدن‌ها یکسان است؛ زیرا نفس مجرد است و در بدن خاصی حلول نکرده و منطبع نشده است (همان).

حمصی رازی ملاک هویت شخصی در انسان را برخی از اجزای اصلی بدن می‌داند و معتقد است این اجزای اصلی تغییر و تبدل نمی‌پذیرند و خداوند به آنها عالم است و در روز قیامت، خداوند این اجزای اصلی را با یکدیگر ترکیب می‌کند و آن شخص خاص را دو مرتبه با همان شکل خاصش به وجود می‌آورد. ایشان تصریح می‌کند که هویت شخصی انسان که مایه تمایز و تشخیص او با دیگر انسان‌هاست، همان اجزای اصلی در بدن انسان است که موجب ثبات شخصیت او تا ابد می‌شود؛ اما غیر از اجزای اصلی بدن، اجزای دیگر آن در حال زیادت و نقصان

هستند، چنان‌که این کاستی و زیادی در طول عمر انسان در بدن انسان اتفاق می‌افتد (همان، ج ۲، ص ۱۹۲). این دیدگاه حمصی رازی در باب هویت شخصی، خود بهترین گواه بر مادیت نفس نزد اوست.

گفتنی است که دیدگاه حمصی تنافی و تهاقت دارد؛ زیرا از سویی حقیقت انسان را همین مجموعه قابل مشاهده می‌داند (هذه الجملة المشاهدة)، ولی به بحث معاد که می‌رسد بحث اجزای اصلیه را مطرح می‌کند و به آن ملتزم می‌شود. در وجه جمع میان این دو دیدگاه حمصی باید گفت: به طور قطع منظور حمصی رازی از اجزای اصلیه بدن روح مجرد و فرامادی نیست؛ زیرا ایشان دیدگاه فلاسفه مبنی بر تجرد نفس را نفی و انکار می‌کند. پس منظور ایشان از اجزای اصلیه، جزئی از اجزای همین بدن مادی است که دارای دوام و بقاست و ملاک هویت شخصی انسان به‌شمار می‌آید. این با دیدگاه ماده‌انگارانه وی در باب هویت انسان منافات ندارد.

۴-۱. نظریه اجزای اصلی بدن

نجم‌الدین أبوالقاسم جعفر بن الحسن بن سعید معروف به محقق حلی و محقق اول (۶۰۲-۷۶۶ق) در جرگه متکلمانی است که نفس را جسمانی و مادی می‌داند. او دیدگاه کسانی که نفس را جسم می‌دانند بر حق می‌شمارد و این گروه از متکلمان را بر دو دسته تقسیم می‌کند: برخی از آنها حقیقت انسان را مجموعه این هیكل جسمانی و بدن مادی می‌دانند، و برخی دیگر هویت انسان را اجزای اصلی بدن که تغییرناپذیرند، معرفی می‌کنند؛ محقق حلی این دیدگاه دوم را به صواب و درستی نزدیک‌تر می‌داند و می‌گوید حقیقت انسان چیزی جز همین اجزای اصلی و ثابت در بدن نیست (محقق حلی، ۱۴۱۴ق، ص ۱۰۶).

وی این دیدگاه را که می‌گفت هویت انسان مجموع این هیكل و بدن مادی اوست، مورد نقد قرار می‌دهد و تصریح می‌کند که بدن انسان در طول عمرش تحلیل می‌رود و اجزای جدیدی جایگزین آنها می‌شود؛ درحالی‌که انسان ثبات شخصیت دارد و باقی است، و امر متبدل غیر از امر ثابت و باقی است؛ از این رو هویت انسان نمی‌تواند مجموع این هیكل جسمانی او باشد.

همچنین ایشان به آیه شریفه «وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتًا بَلْ أحياءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزُقُونَ» تمسک می‌کند و می‌گوید اجتماع حیات و قتل در یک شیء واحد و در زمان واحد محال است؛ پس موجودی که زنده است و نزد پروردگارش روزی می‌خورد، باید غیر از موجودی باشد که در این دنیا کشته شده است. پس حقیقت انسان مجموع این بدن مادی نیست؛ بلکه هویت اصلی انسان اجزای اصلی در بدن است و همان اجزای اصلی وارد بهشت می‌شوند (همان).

ابن میثم بحرانی (۶۳۶-۶۹۹ق) درباره حقیقت نفس انسانی بر این باور است که نفس انسان عبارت است از اجزای اصلی بدن که از آغاز عمر تا پایان آن باقی و ثابت هستند، بدون اینکه تغییر کنند (ابن میثم، ۱۴۰۶ق، ص ۱۴۰ و ۱۴۱) و طاعت و معصیت به همین اجزای اصلی نسبت داده می‌شود؛ سپس هنگام مرگ این اجزای اصلی از بدن جدا شده، به حال خود باقی و ثابت می‌مانند تا اینکه در قیامت با دیگر اجزای بدن گرد هم آیند (همان، ص ۱۴۴).

ابن میثم بحرانی تأکید می‌کند که نفس یا جسم است، یا عرض است مانند حیات، یا نه جسم است و نه عرض،

یا ترکیبی از این اقسام است. سپس سه صورت اخیر را با دلیل باطل می‌کند و احتمال اول را که نفس جسم است می‌پذیرد. از سوی دیگر/ابن میثم این احتمال را که هویت انسان همین مجموعه هیكل مادی باشد نفی می‌کند؛ زیرا تغییر و دگرگونی آن را در طول حیات بدیهی و انکارناپذیر می‌داند. سپس نتیجه می‌گیرد که هویت نفس اجزای اصلی بدن است که از اول تا آخر عمر انسان باقی و ثابت است و دستخوش تغییر و تبدیل نمی‌شود (ابن میثم، ۱۴۰۶ق، ص ۱۳۹ و ۱۴۰).

از آثار علامه حلی (۶۴۸-۷۲۶ق) به دست می‌آید که وی درباره حقیقت نفس ناطقه مردد میان دو دیدگاه بوده است؛ یکی اینکه نفس جوهری مجرد است و دیگر آنکه نفس، از اجزای اصلی بدن است. علامه حلی در کتاب *معارج الفهم* اظهار می‌دارد که این دو دیدگاه از دیدگاه‌های دیگر در باب حقیقت نفس قوی‌ترند (حلی، ۱۳۸۶، ص ۵۴۳). علامه در کتاب *مناهج‌الیقین* تجرد نفس را به محققین نسبت می‌دهد و سپس بر ادله آنها اشکال وارد می‌کند. وی قائلان به اجزای اصلی را نیز از محققین می‌داند، اما نظر آنها را خالی از ضعف نمی‌پندارد و در پایان ادله هیچ‌یک از دو نظریه را مفید یقین نمی‌داند (حلی، ۱۴۲۸ق، ص ۱۹۹-۲۰۰).

علامه در کتاب *کشف الغوائد* در شرح کلام *خواجه نصیرالدین طوسی* جواهر پنج‌گانه نزد حکما را برمی‌شمارد و از نفس به عنوان جوهری مجرد از وضع نام می‌برد که به بدن تعلق تدبیری دارد. سپس این دیدگاه را که نفس از اجزای اصلی بدن است و از اول تا آخر عمر انسان باقی است، دیدگاه برگزیده خود معرفی می‌کند (حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۳۲۷). سپس تصریح می‌نماید که برهانی بر اثبات تجرد نفس اقامه نشده است. از سوی دیگر این را که انسان کل این مجموعه قابل مشاهده باشد، واضح‌البطلان می‌داند و دیدگاه «اجزای اصلی بدن» را تنها نظر پذیرفتنی برمی‌شمارد (همان، ص ۳۲۷ و ۳۲۸).

علامه در کتاب *کشف المراد* در بحث معاد گویا اصراری بر پذیرش تجرد نفس ندارد و می‌گوید: «لواجب فی المعاد هو إعادة تلك الاجزاء الاصلية أو النفس المجردة مع الأجزاء الاصلية» (حلی، ۱۴۲۲ق، ص ۲۱۵). همچنین در کتاب *تسلیک النفس* دلیل تجرد نفس را باطل می‌داند و از سوی دیگر بیان می‌کند که دلیلی بر محال بودن تجرد نفس وجود ندارد؛ از این رو جایز است نفس مجرد باشد. اگر تجرد نفس را نپذیریم، نفس عبارت است از اجزای اصلی در این بدن که تغییر و فنا در آن راه ندارد و از آغاز تا پایان عمر انسان پابرجا و باقی است. البته تغییر و تحلیل در اجزای غیراصلی بدن رخ می‌دهد (همو، ۱۴۲۶ق، ص ۱۲۴). وی در کتاب *الأسرار الخفیة* نیز در بحث معاد، بر معاد بدنی و جسمانی تأکید می‌کند و می‌گوید نفس، همان اجزای اصلی در بدن است که با مرگ فانی نمی‌شود (همو، ۱۳۷۹، ص ۵۷۳).

علامه حلی در کتاب *نهج‌المسترشدین* نفس را غیرمنقسم و فاقد وضع می‌داند. او در بحث معاد دو دیدگاه مشهور را در باب حقیقت انسان یعنی اجزای اصلی و تجرد نفس برمی‌شمارد و ادله هر یک را بیان می‌کند. سپس از کنار دلیل متکلمان بر اجزای اصلی می‌گذرد و به ادله تجرد نفس اشکال وارد می‌سازد (همو، بی‌تا، ص ۳۳).

همچنین در کتاب *انوار الملکوت* تجرد نفس را مذهب اوائل از محققان که همان حکما و فلاسفه‌اند، می‌داند و قول به اجزای اصلی در بدن را به متکلمان نسبت می‌دهد (همو، ۱۳۳۸، ص ۱۴۹ و ۱۵۰).

از دیدگاه *فاضل مقداد* (م ۸۷۶ق) نفس عبارت است از اجزای اصلی در این بدن که از اول عمر انسان تا پایان آن باقی و ثابت است و دستخوش فزونی و کاستی نمی‌شود. وی این دیدگاه را به واقعیت نزدیک‌تر می‌بیند (فاضل مقداد، ۱۴۲۲ق، ص ۴۱۸ و ۴۱۹؛ همو، ۱۴۲۰ق، ص ۱۷۶). *مقداد* این دیدگاه را به متکلمان محقق‌ی همچون *ابی‌الحسین بصری* و *ابن میثم بحرانی* نسبت می‌دهد و آن را قوی‌ترین دیدگاه مطرح شده در باب حقیقت نفس می‌داند (همو، ۱۴۰۵ق، ص ۳۸۸).

۱-۵. نظریه جزء لایتجزا

ابن‌راوندی (۲۰۵-۲۴۵ق) بر این باور است که نفس، جوهر فرد یا همان جزء لا یتجزاست که جایگاهش در قلب است؛ زیرا نفس انقسام‌ناپذیر است و نمی‌تواند مجرد باشد؛ چراکه وجود مجردات ممتنع است. از این رو نفس جوهر فرد است که در قلب انسان قرار دارد و علم و دانش به آن منسوب است (جرجانی، ۱۳۲۵ق، ج ۷، ص ۲۷۰).

۲. منشأ ماده‌انگاری نفس در کلام اسلامی

پرسش مهمی که ذهن هر انسان حقیقت‌جویی را به خود مشغول می‌کند این است که چرا و به چه انگیزه‌ای برخی بزرگان و متکلمان اسلامی مانند *سیدمرتضی*، *شیخ طوسی* و علامه *حلی* به مادی بودن نفس انسانی معتقد بوده‌اند؟

۱. نگاه خاص به آیات و روایات در باب حقیقت نفس انسانی: برای نمونه *شیخ طوسی* (۳۸۵-۴۶۰ق) در ذیل آیه «خلق الانسان من سلالة من طین» تصریح می‌کند که این آیه دلالت دارد بر اینکه انسان همین جسم ملموس و مشهود است؛ زیرا او از نطفه و از چکیده و خلاصه گل آفریده شده و این دیدگاه که انسان از جوهر بسیط آفریده شده و قابل ترکیب و انقسام نیست، باطل است (شیخ طوسی، بی‌تا، ج ۷، ص ۳۵۳).

همچنین *امام‌الحرمین جوینی* معتقد است بر طبق برخی از احادیث رسیده، روح مؤمن پس از مرگ عروج می‌کند و در چینه‌دان پرندگان سبزرنگ در بهشت قرار می‌گیرد (جوینی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۵۱). این دسته از متکلمان یا به روایات ضعیف و نامعتبر درباره حقیقت نفس انسانی استناد می‌جویند و یا برداشتی سطحی و یک‌جانبه از متون دینی دارند. شایسته است در اینجا به روایتی در این زمینه اشاره شود. مرحوم علامه *مجلسی* این روایت را از *معانی الاخبار* نقل می‌کند:

حدثنی غیر واحد من أصحابنا، عن محمد بن أبی عبد الله الکوفی، عن محمد بن إسماعیل بن الحسین بن الحسن، عن بکر، عن القاسم بن عروة عن عبد الحمید الطائی، عن محمد بن مسلم، قال: سألت أبا جعفر علیه السلام عن قول الله عز و جل: «ونفخت فیہ من روحي». کیف هذا النفخ؟ فقال: إن الروح متحرک کالریح، وإنما سمی روحاً لانه ائسقت اسمه من الریح، وإنما أخرجه علی لفظة الریح لان الروح مجانس للریح (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۸، ص ۲۸۹). «محمد بن مسلم از امام

باقر علیه السلام درباره سخن خداوند که می فرماید: «از روح خودم در او دمیدم» می پرسد که این دمیدن و نفخ چگونه است؟ امام علیه السلام می فرمایند: روح همچون باد (ریح) متحرک است، و روح را روح نامیدند، زیرا از ریح به معنای باد مشتق شده است، و لفظ روح از لفظ ریح اشتقاق یافته؛ زیرا روح از جنس ریح و باد است»؛

۲. تمسک به فهم عرفی: منشأ دیگر فرو افتادن در ماده‌انگاری نفس یک دریافت همگانی و عرف عام است که می توان از آن به «فهم عرفی در باب نفس» تعبیر کرد؛ بر اساس این انگاره، آثار و ویژگی ها و احکام موجود زنده همگی در این مجموعه اعضا و جوارح یعنی بدن انسان ظهور می یابند؛ زیرا ادراک و شناخت به وسیله اعضا و جوارح انسان محقق می شود. همچنین احساس درد و لذت نیز تابع همین ادراک است. افعال و کنش ها در همین بدن مادی ظهور و بروز می یابد و از این رو باید این آثار و افعال را به مجموعه بدن انسان نسبت داد (شریف مرتضی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۱۴ و ۱۱۵؛ حلی، ۱۳۳۸، ص ۱۴۹ و ۱۵۰).

همچنین *ابوالصلاح حلبی* بیان می کند که مهم ترین دلیل بر اینکه هویت انسان چیزی جز همین مجموعه و بنیه بدنی نیست، آن است که با متلاشی شدن و فروپاشی بدن، حیات نیز از بین می رود و نابود می شود و اگر موجود زنده غیر از این مجموعه بدن و جسم انسان باشد، هر آینه نباید تفاوتی میان قطع شدن سر انسان و موی او باشد، و بطلان این مطلب بدیهی است (حلبی، ۱۴۰۴ق، ص ۱۲۷ و ۱۲۸).

حمصی *رازی* نیز به فهم عرفی تمسک جسته، می گوید: عقلا بالضروره می دانند که فاعل و عالم و ادراک کننده همین بدن است؛ چراکه اگر این بدن کار زشت انجام دهد، نکوهش او را زیبا می شمردند و اگر کار زیبا و خوب انجام دهد، ستایش او را زیبا می شمردند نه اینکه ستایش و نکوهش را به غیر بدن، یعنی نفس و روح متوجه کنند (حمصی *رازی*، ۴۱۲ق، ج ۱، ص ۲۹۱)؛

۳. ناکافی و ناتمام دانستن دلایلی که بر تجرد نفس اقامه شده است: برای نمونه *سیدمرتضی علم‌الهدی* دلیل فلاسفه را که برای تجرد نفس به خواب و رؤیا های صادقانه تمسک می کنند به سخره و استهزاء می گیرد و می گوید: آنها چون نمی توانند علت اصلی یک امر را بیابند، آن را به خواب های صادقانه نسبت می دهند و می گویند نفس بر عالم غیب اطلاع یافته و بر حقایق واقف گشته است؛ درحالی که دیدگاه آنها درباره حقیقت نفس نامفهوم و بی ضابطه است (شریف مرتضی، ۱۹۹۸، ج ۲، ص ۳۹۵)؛

۴. توهم شبیه‌انگاری نفس با خداوند سبحان در صورت مجرد دانستن نفس: متکلمان برای حفاظت و صیانت از برخی مبانی خاص اعتقادی خود به ماده‌انگاری نفس معتقد شده‌اند. آنها از سویی رابطه خالق و مخلوق را به نحو تباین کلی و بینونت عزلیه تفسیر می کنند و تنها خداوند را مجرد دانسته، ماسوی الله را مادی می پندارند و از این رو منکر اصل سنخیت میان خالق و مخلوق هستند؛ از سوی دیگر به شدت نگران موضوع تشبیه هستند و برای منزله دانستن پروردگار از اوصاف مخلوقات، به ماده‌انگاری نفس روی آورده‌اند؛

۵. همچنین دغدغه متکلمان برای مسئله معاد جسمانی سبب شده که تجرد نفس را نفی کنند.

۳. فیزیکیالیسم در فلسفه ذهن

به‌طور کلی دو دیدگاه یگانه‌انگاری و دو‌گانه‌انگاری در فلسفه ذهن شایع است. منظور از یگانه‌انگاری آن است که انسان از جوهری یگانه سرشته شده و همه پدیده‌ها تنها نمودهایی از آن یک جوهرند. در مقابل، دو‌گانه‌انگاران بر این باورند که انسان مرکب از دو موجود یا دو جوهر مستقل به نام نفس و بدن است که هریک ویژگی‌هایی منحصربه‌فردی دارد (مسلین، ۱۳۸۸، ص ۶۵).

در تقسیمی کلی «یگانه‌انگاری» به دو نوع «تحویل‌گرایانه» و «غیرتحویل‌گرایانه» تقسیم می‌شود. منظور از دیدگاه غیرتحویل‌گرایانه دیدگاهی است که نفس انسانی را به اموری همچون رفتار و یا تحریک عصب یا کارکرد خاصی فرو نمی‌کاهد.

انگاره فیزیکیالیسم یا ماتریالیسم تحویل‌گرایانه بر نفی جنبه فرامادی و مجرد در انسان تأکید می‌کند و بر این باور است که هیچ مجالی برای دخالت عوامل غیرمادی و متافیزیکی در هویت انسان وجود ندارد و تنها باید تبیینی فیزیکی مبتنی بر دانش و قوانین علم فیزیک از ویژگی‌ها و کارکرد او ارائه داد.

الف) یگانه‌انگاری تحویل‌گرایانه

این دیدگاه حالت‌های ذهنی را به امور فیزیکی یا رفتاری یا کارکردی تحویل می‌برد. در ادامه به اهم نظریات یگانه‌انگاری تحویل‌گرایانه می‌پردازیم:

۱-۳. نظریه این‌همانی ذهن و مغز

این نظریه در دهه‌های ۱۹۵۰ تا ۱۹۶۰ دیدگاه غالب بوده و فیلسوفانی چون اسمارت آرسترانگ مدافع این نظریه بوده‌اند. بر اساس این نظریه ذهن همان مغز، و حالت‌های ذهنی همان حالت‌های فیزیکی مغزند. نظریه این‌همانی حالات ذهنی، مغز را با برخی حالات خاص مغز یکسان می‌داند (کرافت، ۱۳۸۷، ص ۶۷). این انگاره وجود هر گونه جوهر فرامادی و مجرد در هویت انسان را نفی می‌کند و معتقد است که هر چیزی، از جمله آگاهی و افکار خود شما مادی یا فیزیکی هستند؛ یعنی با اصول و قوانین فیزیکی تبیین‌پذیرند. پدیده‌های ذهنی چیزی جز پدیده‌های فیزیکی نیستند.

برپایه این دیدگاه، جمله «من درد می‌کشم»، به معنای آن است که عصب‌های من شلیک می‌کنند. این‌همانی ذهن و مغز خود به دو گونه تفسیر شده است:

۱. این‌همانی مصداقی: بر اساس این‌گونه از این‌همانی، حالت ذهنی ملازم با مصداق نوع واحد از حالت فیزیکی است. برای مثال درد من از عصب c و درد زید از عصب d شلیک می‌شود؛

۲. این‌همانی نوعی: بر این اساس هر نوع حالت ذهنی با نوع معینی از حالت‌های فیزیکی تناظر دارد (مسلین، ۱۳۸۸، ص ۱۵۸).

۲-۳. نظریه کارکردگرایی

این دیدگاه مفهوم ذهن را به‌عنوان یک جوهر مستقل انکار می‌کند؛ چه حال این جوهر مستقل مجرد باشد (مثل

نفس)، چه مادی باشد (مثل مغز). کارکردگرایی ذهن را یک کارکرد (function) می‌نامد، مانند کارکرد وسیله‌ای برقی. برای مثال لباس شویی یک کارکرد وظیفه دارد و آن شست‌وشو و تمیز کردن است؛ اما اینکه چینش و ترتیب قطعات و اجزای درونی لباس شویی چیست و نوع قطعات آن چیست معمولاً برای مصرف‌کننده اهمیت ندارد و مهم آن است که لباس‌ها را خوب تمیز کند (همو، ص ۱۹۴).

۳-۳. نظریه رفتارگرایی

رفتارگرایی از جمله نظریات تحویل‌گرایانه در مسئله نفس و بدن است که در نیمه قرن بیستم مقبول‌ترین نظریه بوده و تحت تأثیر پوزیتویسم منطقی است. رفتارگرایان معتقدند که تنها شواهد مطمئنی که درباره حیات ذهنی افراد می‌توانیم به آنها اتکا کنیم، مواردی هستند که در رفتار ظهور و بروز می‌یابند و با شواهد عینی و تجربی آزمون‌پذیرند (لو، ۱۳۸۹، ص ۵۱). به بیان دیگر ادعای رفتارگرایان این است که جملات حاوی الفاظ مربوط به حالات نفسانی (ذهنی) قابل تحویل و ارجاع به جملاتی است که وضعیت رفتاری فرد را بیان می‌کنند. به بیان دیگر درد را به آخ گفتن یا خوردن قرص یا رفتن به طبیب تحویل می‌برند یا معتقدند غمناکی به معنای فعل گریه کردن و خندیدن به معنای افعال شادمانه است. بر پایه نظریه رفتارگرایی، نفس چیزی فراتر از رفتارهایی که از یک ساختار حیاتی با بدن صادر می‌شود، نیست. ذهن یا نفس در واقع همان مجموع رفتارهاست (مسلین، ۱۳۸۸، ص ۱۶۴).

۳-۴. حذف‌گروی

افراطی‌ترین صورت ماده‌انگاری دیدگاه «مادی‌انگاری حذفی» است. این نظریه درصدد ارجاع حالت‌های ذهنی به حالت‌های مغزی یا یک رفتار و کارکرد نیست؛ بلکه بر آن است که اساساً حالت‌های ذهنی وجود ندارند و حتی باید مفهوم امر ذهنی و واژگانی را که این مفهوم از طریق آن ظاهر می‌شود از عادت‌های فکری و گفتاری مان حذف کنیم. زمانی خیال می‌کردیم که چیزهایی همچون حالت ذهنی و از جمله آگاهی وجود دارند؛ غافل از اینکه فریب خورده بودیم. در واقع فرایندهای مغزی وجود داشته‌اند و نه هیچ چیز دیگر (همو، ص ۱۵۸).

(ب) یگانه‌انگاری غیرتحویل‌گرایانه

در این دیدگاه حالت‌های ذهنی به امور فیزیکی و رفتاری تحویل برده نمی‌شوند و دوگانه‌انگاری جوهرها (جوهر مادی و جوهر مجرد) پذیرفته نیست؛ بلکه تنها جوهرهای فیزیکی و رویدادهای فیزیکی وجود دارند، اما این جوهرها و رویدادهای فیزیکی، دو نوع ویژگی بسیار متفاوت دارند: ویژگی‌های فیزیکی و ویژگی‌های ذهنی غیرفیزیکی؛ یعنی ذهن انسان علاوه بر ویژگی‌های فیزیکی، به نحو تحویل‌ناپذیری دارای ویژگی‌های غیرفیزیکی است. نماینده این دیدگاه *دانلد دیویدسن* است. او معتقد است که صفات ذهنی به یک معنا وابسته به صفات فیزیکی یا تابع آنها هستند. وی از نظریه خود به «وقوع تبعی» یاد می‌کند. بر اساس دیدگاه دیویدسون پدیده‌های ذهنی به پدیده‌های فیزیکی تحویل برده نمی‌شوند و خود دارای هویت متمایزند. نکته دیگر اینکه تغییر در پدیده‌های تابع یعنی

حالت‌های ذهنی تنها در صورتی اتفاق می‌افتد که در پدیده‌های متبوع یعنی رویدادهای فیزیکی تغییر رخ داده باشد، و نه بالعکس (همان، ص ۲۴۰).

۴. بررسی تطبیقی ماده‌انگاری نفس

دیوید هیوم بر پایه مبانی معرفت‌شناسانه خود که هر چیزی را بر اساس انطباعات و تصورات می‌پذیرد، جوهر را از اساس انکار می‌کند. وی نگرش لاهوتی به نفس را به شدت رد کرده، و نفس را مجموعه‌ای از حالات و ادراکات مانند ترس، شادی، اندوه و سردی تعریف می‌کند و می‌گوید:

من هرگاه به کنه درون خود مراجعه می‌کنم، همواره به ادراکات خاص و جزئی برمی‌خورم: ادراک گرمی یا سردی، روشنی یا تیرگی، مهر یا کین، درد یا لذت، من هیچ‌گاه خودم را بدون این ادراکات جزئی نمی‌یابم... ذهن گونه‌ای تناثر است که در آن ادراکات چندگانه بیابایی پدید می‌آیند، می‌گذرند، باز می‌گذرند؛ آرام‌آرام می‌روند و در تنوعی بی‌نهایت از احوال و مواقع به هم می‌آمیزند (کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۳۱۹).

از میان متکلمان اسلامی، ضرارین عمرو (۸۰-۱۳۱ق) همسو با این دیدگاه هیوم است و هویت انسان را همین جسم مادی می‌داند که متشکل از مجموعه‌ای از اعراض مانند رنگ و طعم و بو و نیروست. وی جوهری فراتر از این مجموعه جسمانی را انکار می‌کند (اشعری، ۱۴۰۰ق، ص ۳۳۰).

از جمله دیدگاه‌های ماده‌انگار در باب مسئله ذهن و بدن، دیدگاه «این‌همانی ذهن و مغز» است. بر اساس این نظریه ذهن موجودی جدا و متمایز از مغز نیست؛ بلکه ذهن با مغز زنده یکی است و رویدادهای ذهنی (ادراک احساس، تخیل و تفکر) همان رویدادهای مغزی هستند. در میان متکلمان، دیدگاه/بن‌راوندی (۲۰۵-۲۴۵ق) شباهت فراوانی به این نظریه دارد. /بن‌راوندی بر این باور است که نفس، جوهر فرد یا همان جزء لایتجزاست که جایگاهش در قلب می‌باشد؛ زیرا نفس انقسام‌ناپذیر است و نمی‌تواند مجرد باشد؛ چرا که وجود مجردات ممتنع است. از این رو نفس جوهر فرد است که در قلب انسان قرار دارد و علم و دانش به آن منسوب است (جرجانی، ۱۳۲۵ق، ج ۷، ص ۲۷۰).

گرچه نمی‌توان نظریه «جزء لایتجزا» بودن نفس را به دیدگاه «این‌همانی ذهن و مغز» نسبت داد، ولی تحویل نفس انسانی به جزئی در قلب، بی‌شباهت با تحویل نفس با مغز انسان نیست. همچنین متکلمانی که «نظریه اجزای اصلی بدن» را می‌پذیرند، در تحویل نفس به جزء اصلی با نظریه این‌همانی ذهن و مغز همسو هستند؛ با این تفاوت که نظریه این‌همانی مصداق این جزء اصلی را مغز انسان می‌داند، ولی متکلمان یا مصداق آن جزء اصلی بدن را مشخص نمی‌کنند و یا آن را به قلب تحول می‌برند.

دیدگاه متکلمانی که نفس انسانی را چیزی جز همین بدن محسوس و مشهود نمی‌دانند، همسو و شبیه نظریه یگانه‌انگاری غیرتحویل‌گراست که بر اساس آن، تنها جوهرهای فیزیکی و رویدادهای فیزیکی وجود دارند. بر اساس هر دو نظریه، جوهری فرامادی و مجرد ورای این بدن محسوس وجود ندارد.

همچنین نظریه «جسم لطیف» بودن نفس نوعی دیگر از تحویل‌گرایی ماده‌انگارانه است. پیروان این نظریه از سویی نمی‌خواهند به لوازم مادی بودن نفس ملتزم شوند، و از سوی دیگر تجرد جوهر نفس را انکار می‌کنند و نفس را به جسم لطیف تحویل می‌برند.

گفتنی است که انگیزه متکلمان از ماده‌انگاری نفس بسیار متفاوت با انگیزه فیلسوفان ذهن در باب ماده‌انگاری نفس است. متکلمان اسلامی درصدد دفاع از گزاره‌های دینی هستند و بر اساس تفسیر و قرآنتی که از نصوص دینی داشته‌اند به ماده‌انگاری نفس ملتزم شده‌اند؛ بر خلاف فیلسوفان ذهن که بر پایه مبانی حس‌گرایی و فیزیکیالیسم، تفسیری جسم‌انگارانه از نفس انسانی ارائه کرده‌اند. از این رو، تلاش متکلمان برای اثبات جاودانگی و هویت شخصی نفس در قیامت، بر همین انگیزه دینی آنها استوار بوده است.

۵. مبانی همسویی ماده‌انگاران

اگرچه مبانی معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی دیدگاه‌های متکلمان با دیدگاه‌های ماده‌انگاران نفس متغایر و متفاوت است، ولی در یک نکته با هم اشتراک دارند و آن اینکه برخی متکلمان با نگاهی سطحی و ظاهری به نصوص دینی و آیات و روایات نگریسته و نفس انسانی را مادی و جسمانی صرف معرفی کرده‌اند.

به بیان دیگر عدم جامع‌نگری و فقدان نگاه منظومه‌وار به مجموعه آیات و روایات در باب حقیقت نفس از یک سو، و فقدان رویکرد اجتهادی و ژرف‌نگری از سوی دیگر، سبب شده تا برخی متکلمان قرآنتی سطحی و قشری از هویت نفس انسانی ارائه دهند. همچنین دلایلی که برخی از آنها بر مادی بودن نفس اقامه کرده‌اند، بر یک فهم بسیط و ساده عرفی استوار است و با کمی تعمق می‌توان نادرستی آنها را به لحاظ عقلی اثبات کرد. شاید اگر به پیامدها و لوازم نامطلوب ماده‌انگاری نفس توجه و دقت می‌شد، هیچ‌گاه دیدگاه ماده‌انگاری نفس انتخاب نمی‌شد.

از سوی دیگر دیدگاه‌های فیزیکیالیستی در باب نفس، بر مبانی حس‌گرایی و تجربه‌گرایی و پوزیتیویستی صرف استوار هستند و فراتر از ابزار و منابع حسی و تجربی به امری فرامادی و فراحسی اعتقادی ندارند. با توجه به شکست متافیزیک و تضعیف جریان عقل‌گرایی در غرب و رشد علوم تجربی (به‌ویژه فیزیک) و دستاوردهای ملموس و چشمگیر آن از یک سو، و نیز برای رهایی از معضل رابطه ذهن و بدن از سوی دیگر، گرایش ماتریالیستی به نفس تقویت شد و دیدگاه‌های فیزیکیالیستی به رشد و شکوفایی خاصی رسید.

بنابراین رویکرد ظاهرنگری و قشری‌اندیشی در برخورد با نصوص دینی از یک سو، و اتکا بر منبع و ابزار حس و تجربه از سوی دیگر، مبنایی مشترک برای ماده‌انگاری نفس به‌شمار می‌آید.

۶. وجوه تمایز ماده‌انگاری نفس در کلام و فلسفه ذهن

۱. در فیزیکیالیسم آثار و رویدادهای ذهنی به اموری همچون رفتار و کارکرد فروکاسته و تحویل برده می‌شوند؛ درحالی که نفس در کلام اسلامی اگرچه مادی و جسمانی تفسیر می‌شود، ولی به چیزی تحویل برده نمی‌شود. البته به استثنای نظریه جزء لایتجزا که شاید نوعی تحویل نفس به جزء لایتجزاست؛

۲. دیدگاه‌های فیزیکیالیستی در باب نفس انسانی بر مبانی حس‌گرایی و تجربه‌گرایی استوارند و به شدت انگاره‌های پوزیتیویستی اثر پذیرفته‌اند. به بیان دیگر پدیده‌های ذهنی تنها با اصول و قوانین فیزیکی تبیین‌پذیرند و نه براهین عقلی و نقلی؛ درحالی‌که دیدگاه‌های متکلمان اسلامی درباره نفس بر پایه‌های حس‌گرایی بنا نشده‌اند و متکلمان برای اثبات مدعیات خویش به براهین عقلی و نقلی تمسک جسته‌اند؛

۳. دیدگاه متکلمان درباره ماده‌انگاری نفس اغلب برخاسته از فهمی است که از متون دینی و روایات اسلامی داشته‌اند؛ برخلاف نگرش فیزیکیالیستی به نفس که بر بنیان‌های دینی استوار نیست؛

۴. بسیاری از متکلمان نفس را سرچشمه و منشأ حیات در بدن و زندگی انسان می‌دانند و معتقدند که خداوند حیات را در بقای آن قرار داده است؛ درحالی‌که از دیدگاه فیزیکیالیستی، ذهن و رویدادهای ذهنی منشأ حیات و زندگی به‌شمار نمی‌آیند؛

۵. اندیشمندان کلامی به زندگی پس از مرگ و حیات برزخی و حشر نفوس در رستاخیز معتقدند؛ درحالی‌که آموزه‌های مذکور در نگرش فیزیکیالیستی جایگاهی ندارند.

۷. لوازم و پیامدهای مشترک ماده‌انگاری

ماده‌انگاری نفس و رویکرد فیزیکیالیستی به آن، پیامدها و لوازم مهمی دارد؛ هرچند متکلمان اسلامی برخی از این پیامدها را برنمی‌تابند. در ادامه به برخی از لوازم و پیامدهای ماده‌انگاری در دو پارادایم کلام اسلامی و فلسفه ذهن می‌پردازیم:

۱-۷. هویت شخصی

یکی از مهم‌ترین مباحث در عرصه مرگ و جاودانگی بحث «هویت شخصی» است. پرسش اصلی در این بحث این است که بر اساس چه ملاک و معیاری هویت انسانی به نام p در زمان t_2 بعینه همان انسان p در زمان t_1 است؟ به بیان دیگر بر اساس چه ملاکی هویت و حقیقت انسان در آخرت همان هویت او در دنیاست؟ ملاک این‌همانی شخصیت انسان چیست؟

در پاسخ به این پرسش دیدگاه‌های متعددی مطرح شده است؛ از جمله ملاک حافظه، ملاک بدن و ملاک نفس. آنچه با موضوع این نوشتار متناسب است، ملاک بدن است. بر اساس این ملاک انسان p تنها همان انسان در زمان t_2 است، اگر بدنی ثابت و مستمر داشته باشد. استمرار بدنی ملاک این‌همانی است. این ملاک اعم از این است که همه بدن ثابت و مستمر باشد یا اجزای اصلی آن ثابت و مستمر باشند.

سدیدالدین حمّصی رازی (اوایل قرن هفتم) ملاک هویت شخصی در انسان را برخی از اجزای اصلی بدن می‌داند و معتقد است این اجزای اصلی تغییر و تبدل نمی‌پذیرند و خداوند به آنها عالم است و در روز قیامت، این اجزای اصلی را با یکدیگر ترکیب می‌کند و آن شخص خاص را دوباره با همان شکل خاصش به وجود می‌آورد. ایشان تصریح می‌کند که هویت شخصی انسان که مایه تمایز و تشخیص او نسبت به دیگر انسان‌هاست همان اجزای اصلی در بدن انسان است که موجب ثبات شخصیت او تا ابد می‌شود؛ اما غیر از اجزای اصلی بدن، دیگر

اجزای آن در حال زیادت و نقصان هستند؛ چنان که در طول عمر انسان این کاستی و زیادی در بدن انسان روی می‌دهد (حمصی رازی، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۱۹۲).

حال پرسش اساسی این است که با توجه به ویژگی تغییرپذیری و تحول‌پذیری اجسام که هیچ جسمی فاقد آن نیست، چگونه می‌توان بر پایه نظریه ماده‌انگاری نفس، هویت شخصی افراد را اثبات کرد؟ حشر در قیامت و مسئله جاودانگی انسان با این ملاک بدنی چگونه تبیین‌پذیر است؟

همه جسم‌انگاران اعم از متکلمانی که نفس را جسم لطیف یا جزء اصلی بدن، یا هیكل مشهود، یا امری عرضی می‌دانند، و نیز همه دیدگاه‌های فیزیکیالیستی و ماده‌انگارانه در فلسفه ذهن، باید هویت شخصی افراد انسانی را با ملاک بدنی تبیین کنند، درحالی که ملاک بدنی در تبیین هویت شخصی ناکارآمد و نادرست است. به عبارت دیگر هنگامی که ترکیب اصلی بدن به هم خورد و از بین رفت، هویت شخصی نیز از بین می‌رود و دیگر ملاک این همانی نبود می‌گردد.

۲-۷. حقیقت مرگ

ماده‌انگاری نفس مستلزم تفسیری ویژه از حقیقت مرگ است. روح‌انگاران و کسانی که به جوهر مجرد معتقدند حقیقت مرگ را جدایی روح از بدن می‌دانند. کسانی که حقیقت نفس را مجموعه‌ای از اعراض می‌دانند، باید مرگ انسان را به زوال و نابودی این اعراض تفسیر کنند؛ براین اساس نفس انسانی همواره در حال مرگ و زندگی است؛ زیرا پیوسته اعراضی از بین می‌روند و اعراضی جدید جایگزین آن می‌شوند.

تفسیر از مرگ بر اساس دیدگاه‌های یادشده در باب حقیقت نفس متفاوت است. مثلاً اندیشمندانی که نفس را به جزء اصلی بدن تعریف کرده‌اند، باید حقیقت مرگ را به انفصال و جدایی این جزء اصلی از بدن بدانند. آنها که نفس انسانی را جسم لطیف می‌دانند نیز حقیقت مرگ را به جدایی این جسم لطیف از بدن تفسیر کرده‌اند.

متکلمانی که هویت نفس را چیزی جز همین بدن و هیكل مشهود نمی‌دانند، حقیقت مرگ را متلاشی شدن این ساختار بدنی می‌انگارند. این نظریه مستلزم آن است که انسان در این دنیا همواره در حال مردن و زنده شدن باشد؛ زیرا این ساختار بدنی همواره در این دنیا در حال تبدیل و تبدل است.

۳-۷. حیات پس از مرگ

موضوع حیات برزخی یا زندگی پس از مرگ، کانون توجه و اهتمام متکلمان اسلامی است؛ زیرا نصوص دینی از جمله قرآن کریم بر آن تأکید کرده‌اند. پرسش مهم در این باره این است که با توجه به ماده‌انگاری و جسمانی انگاشتن نفس (با همه تقریرهای ماده‌انگاری) چگونه می‌توان حیات برزخی نفس را تبیین کرد؟ موجود مادی و جسمانی دستخوش تغییر و تبدل و نابودی است، چطور می‌توان از جسم بی‌جان و فاقد شعور و قدرت، انتظار حیات برزخی را داشت؟! حتی نظریه «اجزای اصلی بدن» یا نظریه «جسم لطیف» نیز در تبیین حیات برزخی با آن همه آثار و ویژگی‌هایی که در قرآن و سنت به آن اشاره شده، ناتوان و نابسند است.

یکی از مهم‌ترین پیامدها و لوازم جسم‌انگاری نفس انسانی، اعتقاد به معاد جسمانی و نفی معاد روحانی است. البته نمی‌توان انتظار داشت که ماده‌انگاری در فلسفه ذهن به این لازمه ملتزم باشد؛ زیرا بر پایه هستی‌شناسی این دیدگاه نمی‌توان رستاخیز را ثابت کرد؛ اما جسم‌انگاری نفس در فضای کلام اسلامی چنین لازمه‌ای را بر می‌تابد. از این رو لذت‌ها و ثواب‌ها و عقاب‌های اخروی کاملاً مادی و جسمانی‌اند و دیگر نمی‌توان از لذت‌ها و آلام روحی در آخرت سخنی گفت.

۵-۷. آثار شگفت‌انگیز نفس

اهل معرفت در پرتو ریاضت و مخالفت با خواهش‌های نفسانی به توانمندی‌های ویژه‌ای دست می‌یابند که در پرتو آن به تصرف در نفوس و عالم خارج دست می‌زنند و یا از غیب خبر می‌دهند که از آنها به آثار شگفت‌انگیز نفس تعبیر می‌شود. خاستگاه این آثار خارق‌العاده نفس، قدرت و تعالی روح و نفس انسان است. امیرمؤمنان علی علیه السلام در نامه‌ای که به سهل بن حنیف نوشته‌اند، می‌فرمایند: «و الله ما قلعَت بابَ خَیبر و قذفتُ به اربعین ذراعاً لم تُحسَّ به اَعْضای، بقوَّة جسدیة و لا حركة غذائیة و لكن اُبدتُ بقوَّة ملکوتیة و نفس بنور ربِّها مضيئة» (طبری، ۱۳۸۳ق، ص ۱۹۱).

امام علی علیه السلام در فراز مذکور، کندن درب بزرگ خیبر و دور انداختن آن را نه معلول نیروی جسمی و قدرت بدنی، بلکه برخاسته از نیروی ملکوتی و نور الهی می‌دانند. البته نمی‌توان قدرت نفسانی امام علیه السلام را نادیده گرفت؛ چراکه همه معجزات و خوارق عادات که از انبیا و اولیای الهی صادر می‌شوند، ناشی از نفوس شریف و نیرومند آنها هستند؛ منتها تأیید ملکوتی و امداد الهی به عنوان علت ناقصه در این زمینه نقش ایفا می‌کند. صدرالمُتألّهین درباره برخی اصحاب معارج که جلباب بشریت را از نفس خود به در آورده‌اند و کسانی که خود را از تشویشات حسی، دور ساخته‌اند می‌گوید:

اینان به خاطر شدت اتصالشان به عالم قدس و محل کرامت و نیز به سبب کمال قوتشان و سعة وجودی‌شان که وافی به حفظ جوانب مختلف می‌باشد و همچنین بدین خاطر که پرداختن به برخی از شئون، آنها را از شئون دیگر باز نمی‌دارد، قادر به ایجاد صورتهایی هستند که آثار عینی بر آنها مترتب است (صدرالمُتألّهین، ۱۳۸۰، ص ۵۰۶).

حال پرسش اساسی این است که اگر نفس انسانی را حقیقتی صرفاً مادی و جسمانی با همه آثار جسمانیت تفسیر کنیم، چگونه می‌توان از آن انتظار چنین آثار شگفت‌انگیزی را داشت؟ مگر موجود مادی از آن جهت که مادی است می‌تواند منشأ آثاری مانند تصرف در تکوین و اخبار از غیب مشابه آن باشد؟! اگر چنین بود می‌بایست هر جسم و ماده‌ای از آن جهت که مادی و جسمانی است، منشأ چنین آثاری باشد؛ درحالی‌که چنین نیست. از این رو به نحو برهان اِنّی می‌توان کشف کرد که این آثار شگفت‌انگیز و خارق‌العاده نفس خاستگاهی فرامادی دارد.

از میان آفریدگان هستی تنها انسان است که مدال و نشان کرامت و شرافت دارد: «و لقد کرمنا بنی آدم» (اسراء: ۷۰). خداوند روح انسان را از باب اضافه تشریفیه و تکریمیه به خودش نسبت داده است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۱۵۵): «و نفخت فیه من روحی» (حجر: ۲۹).

پرسش مهم این است که آیا می‌توان با تفسیر ماده‌انگارانه از انسان او را اشرف مخلوقات و دارای کرامت و شرافت الهی دانست؟ آیا می‌توان انسان را در صورت مادی بودن، مظهر تام اسما و صفات الهی و خلیفه خداوند در نظام هستی بر شمرد؟! در این صورت وجه وجیه امتیاز انسان از دیگر موجودات مادی و جسمانی چه خواهد بود؟

نتیجه‌گیری

در طول تاریخ کلام اسلامی تا عصر حاضر، برخی گرایش‌های کلامی بر ماده‌انگاری نفس پافشاری، و جنبه تجرد و فرامادی نفس را انکار کرده‌اند. از سوی دیگر در حوزه فلسفه ذهن نظریات فیزیکیالیستی و ماده‌انگارانه‌ای مطرح شده‌اند که نفس را به مغز و کارکرد و رفتار فرو می‌کاهند و می‌کوشند نفس انسان را در پرتو قوانین فیزیکی و دانش عصب‌شناسی تفسیر کنند.

ماده‌انگاری نفس در دو ساحت کلام و فلسفه ذهن مبانی همسویی دارند؛ مانند تفسیر سطحی و ظاهری از نصوص دینی و نگرش‌گزینی و تقطیعی به آنها در عرصه کلام اسلامی، و تجربه‌گرایی و حس‌گرایی در حوزه فلسفه ذهن؛ هرچند در برخی موارد تفاوت چشمگیری میان این دو مشرب فکری دیده می‌شود. همچنین رویکرد ماده‌انگارانه به نفس دارای پیامدها و لوازم و آثار مشترکی است که در این نوشتار به برخی از آنها اشاره شد؛ مانند هویت شخصی، تفسیر خاص از مرگ، نفی حیات برزخی، آثار شگفت‌انگیز نفس و کرامت نفس انسانی.

- ابن تیمیه، (۱۴۱۱ق)، *درع تعارض العقل والنقل*، تحقیق محمد رشاد سالم، ج دوم، المملكة العربية السعودية، جامعة الإمام محمدبن سعود الإسلامية.
- _____، ۱۴۱۶ق، *مجموع الفتاوى*، تحقیق انور الباز، ج سوم، بی‌تا، دارالوفاء.
- _____، بی‌تا، *الرد على المنطقيين*، بیروت، دارالمعرفه.
- ابن حزم أندلسی، ۱۳۴۸ق، *الفصل فی المال و الأهواء و النحل*، تصحیح عبدالرحمن خلیفه، مصر، بی‌جا.
- ابن قیم جوزیه، ۱۹۹۶م، *الروح*، تعلیق ابراهیم رمضان، بیروت، دارالفکر العربی.
- اشعری، ابوالحسن، ۱۴۰۰ق، *مقالات الإسلامیین و اختلاف المصلیین*، ج سوم، آلمان - ویسبادن، فرانس شتاینر.
- بحرانی، ابن میثم، ۱۴۰۶ق، *قواعد المرام فی علم الکلام*، ج دوم، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- جرجانی، میرسیدشریف، ۱۳۲۵ق، *شرح المواقف*، افسست قم، شریف الرضی.
- جوینی، عبدالملک، ۱۴۱۶ق، *الإرشاد إلى قواعد الأدلة فی أول الاعتقاد*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- حلی، ابوالصلاح، ۱۴۰۴ق، *تقریب المعارف*، قم، الهادی.
- حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۱۳ق، *کشف الفوائد فی شرح قواعد العقائد*، تحقیق و تعلیق حسن مکی العاملی، بیروت، دارالصفوه و المؤسسة الدولیه للدراسات و النشر.
- _____، ۱۴۲۲ق، *کشف المراد*، تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، ج نهم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- _____، ۱۴۲۶ق، *تسلیک النفس إلى حضیره القدس*، تحقیق فاطمه رضانی، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- _____، ۱۴۲۸ق، *مناهج البقی فی اصول الدین*، مشهد، آستان قدس رضوی.
- _____، ۱۳۳۸، *انوار الملکوت فی شرح الیاقوت*، تصحیح محمد نجمی، تهران، دانشگاه تهران.
- _____، ۱۳۷۹، *الاسرار الخفیه فی العلوم العقلیه*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____، ۱۳۸۶، *معارج الفهم فی شرح النظم*، قم، دلیل ما.
- _____، بی‌تا، *نهج المسترشدین فی اصول الدین*، تحقیق سیداحمد حسینی و هادی یوسفی، قم، مجمع الذخائر الاسلامی.
- حمصی رازی، سدیدالدین، ۱۴۱۲ق، *المنتقد من التقليد*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- صدرالمتألهین، ۱۳۸۰، *المبدأ و المعاد*، ج سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- صفدی، صلاح‌الدین خلیل بن ایبک بن عبدالله، ۱۴۲۰ق، *الواقف بالوقیات*، تحقیق احمد الأرناؤوط و ترکی مصطفی، بیروت، دار احیاء التراث.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج پنجم، قم، جامعه مدرسین.
- طبری، عمادالدین، ۱۳۸۳ق، *بشارة المصطفی لشبعة المرتضی*، نجف، المکتبه الجیدریه.
- طوسی، محمدبن حسن، بی‌تا، *التبیان فی تفسیر القرآن*، تحقیق احمد قصبی‌عاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- علم‌الهدی، سیدمرتضی (شریف مرتضی)، ۱۴۱۱ق، *الذخیره فی علم الکلام*، تحقیق سیداحمد حسینی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- _____، ۱۹۹۸م، *آمالی المرتضی*، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، دارالفکر العربی.
- فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق، *إرشاد الطالبین إلى نهج المسترشدین*، تحقیق سیدمه‌دی رجائی، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- _____، ۱۴۲۰ق، *الأنوار الجلالیه فی شرح الفصول النصیریة*، مشهد، مجمع البحوث الاسلامیه.
- فاضل مقداد، ۱۴۲۲ق، *اللواع الالهیه فی المباحث الکلامیه*، ج دوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- فخررازی، محمدبن عمر، ۱۹۸۶م، *الأربعین فی أصول الدین*، قاهره، مکتبه الکلیات الأزهریه.
- قاضی عبدالجبار معتزلی، ۱۹۶۵م، *المغنی فی أبواب التوحید و العدل*، تحقیق جورج قناتلی، قاهره، الدار المصریه.
- کاپلستون، فردریک، ۱۳۷۵، *تاریخ فلسفه*، ج سوم، تهران، علمی و فرهنگی و سروش.

کرافت، ایان ریونز، ۱۳۸۷، *فلسفه ذهن*، ترجمه حسین شیخ‌رضایی، تهران، صراط.
لو، جاناتان، ۱۳۸۹، *مقدمه‌ای بر فلسفه ذهن*، ترجمه امیر غلامی، تهران، نشر مرکز.
مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الانوار*، ج دوم، بیروت، مؤسسه الوفاء.
محقق حلی، ۱۴۱۴ق، *المسلك فی أصول الدین و الرسالة الماتعیة*، مشهد، مجمع البحوث الاسلامیه.
مسلمین، کیت، ۱۳۸۸، *درآمدی به فلسفه ذهن*، ترجمه مهدی ذاکری، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.