

عنوان جزوہ:

مرگ و جاودانگی ۱

استاد مصطفیٰ ملکیان

مکان تدریس: موسسہ امام صادق ع

سال تدریس: ۱۳۷۴

فهرست

درس اول.....	۱۶
توضیحی پیرامون عنوان درس و چگونگی تدریس آن.....	۱۶
دلایل ترجیح عنوان جاودانگی به جای معاد.....	۱۶
دلیل اول: هم خوانی با عنوان رایج آن در غرب.....	۱۶
دلیل دوم: اوسع بودن عنوان جاودانگی از معاد.....	۱۶
بیان مقدمه ای در ابتدای بحث.....	۱۶
۱- نیافتن دلیل عقلی دلیل رد اعتقاد نقلی نیست.....	۱۶
۲- ثمره ی بحث های عقلی درباره ی اعتقادات نقلی.....	۱۷
بیان چند نکته ی ابتدایی.....	۱۷
نکته ی اول: بین قول به خلود و قول به بقاء نوعی عموم و خصوص مطلق وجود دارد.....	۱۸
لغت جاودانگی و بقاء در زبان انگلیسی.....	۱۸
نکته ی دوم: مراد از خلود و بقاء انسان، فقط بقاء و خلود شخصی است.....	۱۸
انواع بقاء و خلود.....	۱۸
بقاء و خلود شخصی.....	۱۹
بقاء و خلود غیر شخصی.....	۱۹
انواع بقاء و خلود غیر شخصی.....	۱۹
۱ - بقاء و خلود از طریق اعقاب و ذراری.....	۱۹
امکان ضمیمه ی بقاء و خلود از طریق آثار به نوع اول.....	۱۹
۲- بقاء و خلود از طریق ماندن در خاطرات.....	۱۹
۳- بقاء و خلود از طریق اندیشه ها.....	۲۰
بررسی نوع دیگری از بقاء و خلود غیر شخصی.....	۲۰
تعریف بقاء و خلود شخصی.....	۲۱
بررسی لازمه ی قول به بقاء و خلود شخصی و نفی بدن به عنوان حقیقت خود.....	۲۱
قائلان به مادی بودن حقیقت انسانی.....	۲۲
دسته بندی قائلان به بقاء و خلود شخصی.....	۲۲
قول اول: قائل شدن به بدن دیگری غیر از این بدن دنیوی.....	۲۲
قول دوم: بقاء نفس و روح.....	۲۲
اصطلاح شناسی نفس و روح در زبان انگلیسی.....	۲۳

نسبت میان اقوال سه گانه در بقای به ارواح و نفوس	۲۳
درس دوم	۲۴
تاریخ قول به تعلق روح به بدن بعد از احیاء مجدد بدن (عود ارواح به ابدان)	۲۶
تاریخ قول به روح بدون بدن	۲۷
ادله ی تجربی بر وجود روح (نفس)	۲۸
معرفی چند کتاب	۳۰
درس سوم	۳۲
ادله ی نافی بقاء و خلود نفس	۳۲
جلسه چهارم	۳۸
دلیل دوم بر نفی بقاء و خلود مبتنی بر رای داروین	۳۸
توضیح اجمالی نظریه ی داروین	۳۸
بیان دلیل دوم بر نفی بقاء و خلود مبتنی بر نظریه ی داروین	۳۸
بیان نمونه هایی از گذر تدریجی و طیفی	۳۸
۱- وزن داشتن	۳۸
۲- عالم بودن	۳۹
۳- مو داشتن	۳۹
توضیح بیشتر دلیل دوم	۳۹
بیان براد از دلیل دوم	۴۰
درس پنجم	۴۱
توضیح بیشتر پیرامون دلیل دوم بر جاودانگی مبتنی بر قول داروین	۴۱
برخی ویژگی های طیفی میان انسان ها و حیوانات	۴۱
نمونه هایی از امور طیفی و مدرج و تطبیق آن بر بحث حاضر	۴۱
۱- طیف رنگ ها	۴۱
۲- پیری و جوانی	۴۲
نظریه ی ثبات انواع و تبدل انواع و لوازم هر یک	۴۲
اشکال " براد " بر دلیل دوم	۴۳
ادله ی عدم خلود شپش و گوش خزک و ... واشکالات " براد " بر آن ها	۴۳
اشکال	۴۳
اشکال	۴۴

اشکال.....	۴۴
اشکال بر سه دلیل فوق با حفظ مبنا.....	۴۴
دلیل چهارم بر عدم خلودروح شپش ها و	۴۵
درس ششم.....	۴۷
تشابه دلیل چهارم – بر عدم خلود شپش ها و ... با استدلال شهید مطهری بر خلود انسان.....	۴۷
بیان استاد مطهری ره	۴۷
پیش فرض های استدلال استاد مطهری.....	۴۷
پیش فرض اول: برخی از جهازات انسانی به درد این دنیا نمی خورد.....	۴۸
پیش فرض دوم: پذیرش اصل وجود خدا.....	۴۸
ادامه ی سخنان براد.....	۴۸
ادله ی اثبات خلود انسان.....	۴۹
بررسی حقیقت تشخیص انسانی.....	۴۹
personal identity.....	۵۰
درس هفتم.....	۵۱
هویت شخصی.....	۵۱
اشکال به شیوه ی بحث در قدمات در باب تشخیص.....	۵۱
بحث هویت شخصی در فلسفه ی جدید.....	۵۱
تفاوت مفهومی شخص و انسان.....	۵۲
ملاک شخص بودن.....	۵۲
برخی ملاک های بیان شده برای تشخیص.....	۵۲
برخی نکات درباره ی ملاک های بیان شده.....	۵۳
درس هشتم.....	۵۵
ادامه ی سخن در ملاک اطلاق شخص.....	۵۵
کلام تاریخی سقراط.....	۵۵
مروری بر سخنان جفری آلن در تفاوت میان انسان و شخص.....	۵۵
تفاوت مفهومی انسان و شخص.....	۵۵
تفاوت مصداقی انسان و شخص.....	۵۶
بیان برخی نکات بعد از پذیرش تفاوت میان انسان و شخص.....	۵۶
۱- آیا یک انسان می تواند دو شخص باشد؟.....	۵۶

۵۷.....	۲- آیا ممکن است یک شخص در دو قالب انسانی تجسد پیدا کند؟
۵۷.....	۳- بررسی تلازم مرگ انسان و شخص
۵۷.....	ربط مساله ی بقا و خلود با سه مساله ی بیان شده
۵۷.....	تفکیک میان مقام اثبات و ثبوت در بحث حاضر
۵۸.....	مقام اثبات در بحث بقا و خلود
۵۸.....	ملاک های بیان شده برای مقام اثبات
۵۸.....	۱- ملاک بدنی
۵۸.....	موارد استفاده از ملاک بدنی
۵۸.....	مورد اول: مشابهت
۵۹.....	مشکلات ملاک بدنی در مورد اول
۵۹.....	مورد دوم: استمرار مکانی و زمانی علائم بدنی
۵۹.....	مشکلات ملاک بدنی در مورد دوم
۵۹.....	۲ - ملاک حافظه یا محفوظات (Memory G.)
۶۰.....	تعارض دو ملاک
۶۱.....	درس نهم
۶۱.....	مروری بر مباحث جلسه ی پیشین
۶۱.....	مقام ثبوت و اثبات در بحث هو هویت
۶۱.....	بحث مقام ثبوت
۶۱.....	نظر سقراط
۶۱.....	نظریه ی "جان لاک"
۶۱.....	در حیوانات و نباتات: ملاک بدنی
۶۲.....	در انسان ها: استمرار آگاهی یا محفوظات
۶۲.....	ضامن استمرار آگاهی از نظر لاک
۶۲.....	بیان اول: بقاء نفس فردی
۶۳.....	نقد لاک به بیان اول
۶۳.....	بیان دوم: بیان لاک
۶۳.....	تصحیح بیان اول توسط لاک
۶۴.....	اشکالات نظریه ی "جان لاک"
۶۴.....	اشکال اول: فراموشی طبیعی و فراوان انسان در زندگی

اشکال دوم: خطاهای حافظه.....	۶۴
تفکیک دو نوع حافظه از هم در نقد ملاک لاک.....	۶۴
تلاش برای تصحیح ملاک لاک و نقد آن.....	۶۵
اشکال سوم: حقیقت من.....	۶۵
بیان سوم: نظریه ی قدما: بقای نفس فردی، ضامن هو هویت شخصی.....	۶۵
اشکالات هیوم بر نظریه ی قدما.....	۶۵
استدلال رجل معلق در هوا در پاسخ به اشکال هیوم.....	۶۶
اشکال هیوم بر استدلال رجل معلق در هوا.....	۶۶
درس دهم.....	۶۸
مروری بر جلسه ی قبل.....	۶۸
بیان دوباره ی اشکال هیوم.....	۶۸
اشکال اول به بیان هیوم و نقد آن.....	۶۸
اشکال دوم بر "هیوم".....	۶۸
پاسخ هیوم از اشکال دوم: وحدت عرفی نفس.....	۶۸
دو اشکال به پاسخ هیوم.....	۶۹
اشکال اول: اشکال بنایی.....	۶۹
اشکال دوم: اشکال مبنایی.....	۷۰
اشکال دوم بر نظریه ی قدما.....	۷۰
راه حل سوم: نظریه ی فیلسوفان.....	۷۰
مقدمه ی اول: مراد از بدن "مجموع ساختمان مغز" است.....	۷۱
مقدمه ی دوم: کل محفوظات به مجموع ساختمان مغز بستگی دارد.....	۷۱
توضیح نظریه ی فیلسوفان.....	۷۱
نقد نظریه ی فیلسوفان.....	۷۱
اشکال کلامی.....	۷۱
درس یازدهم.....	۷۳
بیان اشکالات فلسفی نظریه ی سوم: نظریه ی فلاسفه.....	۷۳
اشکال اول: بررسی فرض تغییر ویژگی های روحی و بدنی در دو شخص.....	۷۳
تتقیح محل اشکال برای نیل به پاسخ.....	۷۳
سه حالت مفروض در مساله.....	۷۳

۷۴	حالت اول: تعویض روح ها.....
۷۴	دو پیش فرض حالت اول.....
۷۴	پیش فرض اول: پذیرش روح.....
۷۴	پیش فرض دوم: پذیرش انتقال روح.....
۷۴	حالت دوم: تعویض مغزها.....
۷۴	حالت سوم: عمل هیپنوتیزم.....
۷۵	استقرائی بودن سه فرض بیان شده.....
۷۵	دفاع ناپذیری نظریه ی فلاسفه بر اساس بررسی سه فرض مطرح شده.....
۷۵	بررسی حالت اول.....
۷۵	بررسی حالت سوم.....
۷۵	بررسی حالت دوم.....
۷۵	اشکالات حالت دوم.....
۷۶	نقد اشکالات حالت دوم.....
۷۶	پاسخ از نقد بیان شده.....
۷۶	پاسخ اول: منافی عرف و مرتکز ذهنی.....
۷۶	پاسخ دوم: برای زیدیت زید به نظر می آید سایر اعضاء و جوارح - غیر از مغز - بی تأثیر نیست.....
۷۷	بررسی پاسخ های بیان شده.....
۷۷	اشکال دوم: فرد واحد با چندین شخصیت مختلف.....
۷۷	مثال هایی از افراد دارای شخصیت متعدد.....
۸۰	درس دوازدهم.....
۸۰	ادامه ی سخن درباره ی افراد دارای تعدد شخصیت.....
۸۰	تقدیم ملاک بدنی: انشقاق شخصیتی.....
۸۰	تقدیم ملاک حافظه.....
۸۰	داوری درباره ی دو ملاک بیان شده.....
۸۰	توضیح انشقاق شخصیتی بر اساس نظرات فروید.....
۸۱	اجمالی از نظریه ی فروید.....
۸۱	بخش اول: ناخودآگاه و وسعت آن در نفس.....
۸۱	بخش دوم: محتوای روان نا خودآگاه.....
۸۲	امکان تفکیک میان بخش های نظریه ی فروید.....

۸۲	توضیح تعدد شخصیتی بر اساس نظریات فروید.....
۸۳	لوازم تحلیل روان شناختی بیان شده.....
۸۵	درس سیزدهم.....
۸۵	خلاصه ای از مباحث گذشته.....
۸۵	نظریه: "جفری آلن" و جمع میان ملاک بدنی و ملاک محفوظات.....
۸۵	لوازم نظریه ی آلن.....
۸۷	نکته ی اول: اهمیت فی نفسه بیان اشکالات.....
۸۷	نکته ی دوم: صواب و خطا بودن یک نظریه، امری نسبی است.....
۸۷	اشکالات نظریه ی آلن.....
۸۷	اشکال اول: عدم خلود انسان.....
۸۸	پاسخ آلن از اشکال اول.....
۸۸	اشکال دوم: غیر قابل دفاع بودن تصویر آلن از رابطه ی بدن و محفوظات.....
۸۹	اشکال سوم: عدم تلازم میان صرف عدم استحاله و وجوب باور.....
۸۹	پاسخ از اشکال سوم: دفاع از معقولیت فزون تر باور به جاودانگی.....
۹۰	مقدمه ای در پاسخ از اشکال سوم.....
۹۰	جهت اعتقادی و اقسام آن.....
۹۰	۱-برهان منطقی و ریاضی (proof).....
۹۰	۲-دلیل یا حجت (Argument).....
۹۱	۳-شاهد (evidence).....
۹۲	درس چهاردهم.....
۹۲	بازگشت به بحث تصورات مختلف از جاودانگی.....
۹۲	نظریه ی اول: جاودانگی در نظر قائلین به انحصار انسان در بدن مادی.....
۹۳	خوانش نظریه ی متکلمین صدر اسلام در راستای نظر انحصار انسان در بدن.....
۹۳	اشکال فیلسوفان به متکلمان.....
۹۴	اشکال "راسل" بر "نظریه ی جاودانگی از طریق اعاده ی معدوم".....
۹۵	دلیل این همانی بدنی در متفاهمات عرفی.....
۹۶	برخی نکات پایانی.....
۹۶	۱- غیر قابل دفاع بودن نظریه ی جاودانگی از طریق اعاده ی معدوم.....
۹۶	۲- بررسی لوازم الهیاتی و فلسفی قائلان به اعاده ی معدوم.....

نظریه ی دوم: "جاودانگی انسان از طریق بدن مثالی"	۹۶
پیشینه ی نظریه ی دوم	۹۷
نظریه ی "جاودانگی از طریق بدن مثالی" در فرهنگ اسلامی	۹۷
روایت و داوری شهید مطهری از نظریه ی دوم	۹۸
درس پانزدهم	۱۰۰
بررسی نظریه ی "جاودانگی از طریق بدن مثالی"	۱۰۰
تیغ "اوکام" یا استره "اوکام"	۱۰۰
سخنان "ترتولیان" در اثبات بدن مثالی	۱۰۱
دلیل اول: مشاهده ی بدن مثالی	۱۰۱
دلیل دوم: نصّ کتاب مقدس	۱۰۲
بررسی دلیل عقلی مثبت بدن مثالی	۱۰۲
استدلال عقلی از راه قاعده ی امکان اشرف بر وجود بدن مثالی و نقد آن	۱۰۲
بررسی دلیل تجربی بر وجود بدن مثالی	۱۰۳
نقد اشکال های دلیل تجربی	۱۰۴
اشکال اول: بی دلیلی انحصار واقعیت در واقعیات عالم بیداری	۱۰۴
اشکال دوم: تفاوت میان خواب دیدن و مشاهده ی بدن مثالی	۱۰۵
بررسی دلیل مثبت بدن مثالی مبتنی بر دیدگاه فلسفه اسلامی	۱۰۵
اشکالات دلیل بیان شده	۱۰۵
بررسی صحت استلزام بر انحصار جاودانگی از طریق بدن مثالی از راه اثبات بدن مثالی	۱۰۶
درس شانزدهم	۱۰۷
برخی نقل های موید بدن برزخی از منابع اسلامی	۱۰۷
اقوال دیگر در مسئله ی جاودانگی انسان و وجه اشتراک آن ها	۱۰۷
بحث اثبات روح	۱۰۷
جغرافیای بحث روح	۱۰۷
بحث اثباتی در زمینه ی روح	۱۰۸
۱- محسوسات یا معلومات به علم حضوری	۱۰۸
۲- معقولات	۱۰۹
فرق میان محسوسات و معقولات	۱۱۰
بازگشت به بحث اثباتی در ناحیه ی روح و نفس	۱۱۱

درس هفدهم.....	۱۱۲
مروری بر مباحث پیشین.....	۱۱۲
ادله ی اثبات وجود روح.....	۱۱۲
نقل دلائل اثبات روح از کتاب آموزش عقاید.....	۱۱۴
برهان اول.....	۱۱۵
بررسی برهان اول.....	۱۱۵
برهان دوم.....	۱۱۶
بررسی برهان دوم.....	۱۱۷
برهان سوم.....	۱۱۷
بررسی برهان سوم.....	۱۱۸
دو برهان دیگر بر وجود نفس.....	۱۱۹
برهان چهارم.....	۱۱۹
برهان پنجم.....	۱۱۹
بررسی دلالت رؤیای صادق بر وجود نفس.....	۱۱۹
درس هیجدهم.....	۱۲۱
بررسی قول به جاودانگی انسان از طریق تناسخ.....	۱۲۱
نکته ی اول: قائلان به تناسخ.....	۱۲۱
نکته ی دوم: قول به تناسخ در تفکر اسلامی.....	۱۲۲
صورت بندی قول به تناسخ در دره التاج قطب الدین شیرازی.....	۱۲۲
دلائل قول به تناسخ.....	۱۲۴
نجات نظریه ی عدل الهی با قول به تناسخ.....	۱۲۴
پاسخ های مخالفان تناسخ به اشکال نظریه ی عدل الهی.....	۱۲۵
اشکالات نظریه ی تناسخ.....	۱۲۶
اشکال اول: فراموشی زندگی پیشین.....	۱۲۶
پاسخ اشکال اول.....	۱۲۷
نمونه هایی از تناسخ.....	۱۲۷
سخنان "جان هیک" در بررسی نمونه های ذکر شده از تناسخ.....	۱۲۸
درس نوزدهم.....	۱۳۱
مروری بر مباحث پیشین.....	۱۳۱

۱۳۱.....	ادامه ی سخن در بررسی دلایل تجربی تناسخ توسط هیئک.....
۱۳۱.....	بررسی راه سوم در این همانی.....
۱۳۳.....	دو اشکال دیگر بر دلیل تجربی تناسخ.....
۱۳۳.....	اشکال اول.....
۱۳۳.....	نقد اشکال اول.....
۱۳۳.....	اشکال دوم.....
۱۳۴.....	ادله ی ابطال تناسخ.....
۱۳۴.....	دلیل مذکور در کتب قدماء.....
۱۳۴.....	بررسی دلیل ذکر شده در نفی تناسخ.....
۱۳۵.....	استدلال قطب الدین شیرازی بر تناسخ و نقد آن.....
۱۳۶.....	مرور دوباره ی استدلال قطب الدین شیرازی.....
۱۳۷.....	جلسه ی بیست و یکم.....
۱۳۷.....	لوازم قول به رد تناسخ.....
۱۳۷.....	مشکل عقلی قول به بطلان تناسخ.....
۱۳۷.....	پاسخ صدر المتألهین به اشکالات عقلی و نقلی.....
۱۳۸.....	تفاوت تناسخ و نظریه ی بدن مثالی.....
۱۳۸.....	ادعای سازگاری نصوص دینی با نظریه ی بدن مثالی از دیدگاه ملاصدرا.....
۱۳۹.....	بررسی سخنان ملاصدرا.....
۱۳۹.....	پیش فرض های قابل تامل سخنان ملاصدرا.....
۱۴۲.....	جلسه ی بیست و سوم.....
۱۴۲.....	پیشینه ی قول چهارم در باب جاودانگی بشر.....
۱۴۲.....	نفس از دیدگاه قرآن و فلسفه.....
۱۴۲.....	دلیل اول بر افتراق معنای نفس از نظر قرآن و فلسفه.....
۱۴۳.....	دلیل دوم بر افتراق معنای نفس از نظر قرآن و فلسفه.....
۱۴۴.....	تفاوت های میان خواب و بیداری.....
۱۴۶.....	جلسه ی بیست و چهارم.....
۱۴۶.....	ادامه ی سخن در تصویر چهارم از جاودانگی.....
۱۴۶.....	عالم برزخ مشکل اساسی تصویر چهارم.....
۱۴۷.....	زندگی برزخی به روایت قرآن.....

تفاوت معنای نفس در لسان قرآن و حکما.....	۱۴۷
مراد قرآن از نفس.....	۱۴۷
مویدات هیئت خودآگاهی + دیگرآگاهی به عنوان مراد قرآن از نفس.....	۱۴۸
برخی نقائص معنای گفته شده از نفس به عنوان مراد قرآن و نقد آن ها.....	۱۴۹
نتیجه ی سخن در مراد قرآن از نفس.....	۱۵۰
جلسه ی بیست و پنجم.....	۱۵۱
ادامه ی سخن در اشکال ها به تصویر چهارم از جاودانگی.....	۱۵۱
مروری بر اشکال های پیشین.....	۱۵۱
اشکال اول: این همانی بین بدن دنیوی و اخروی.....	۱۵۱
اشکال دوم: عود الارواح الی ابدانها.....	۱۵۱
بررسی لزوم بدن برای آگاهی نفس.....	۱۵۲
جلسه ی بیست و هفتم.....	۱۵۴
ادامه ی سخن در بحث لزوم روح و بدن در آگاهی.....	۱۵۴
بررسی سخنان پنهام.....	۱۵۴
مروری بر نظریه ی قدما و لاک در باب ادراک امور حسی.....	۱۵۴
توضیح فرق میان دو نظریه ی مذکور درباره ی عالم برزخ بر اساس اختلاف در توضیح ادراک حسی.....	۱۵۵
فقدان عمل در پی فقدان علم در برزخ از نظر پنهام.....	۱۵۶
جلسه ی سیم.....	۱۵۸
مروری بر مباحث جلسه ی پیشین و نظرات "پنهام" در مورد تصویر چهارم از جاودانگی.....	۱۵۸
قول پنجم در باب جاودانگی بشر: دیدگاه "افلاطونی - دکارتی".....	۱۵۸
اشکالات قول پنجم.....	۱۵۹
قرآن و جاودانگی بشر.....	۱۵۹
علت عدم ورود به روایات در بحث جاودانگی.....	۱۶۰
دیدگاه قرآن در باب جاودانگی.....	۱۶۰
۱- "دوآلزم" در مورد تأیید قرآن نیست.....	۱۶۰
۲- ماتریالیزم مورد انکار قرآن است.....	۱۶۱
۳- نفس در قرآن دقیقاً مرادف نفس مورد نظر فیلسوف نیست.....	۱۶۱
تصویر قرآن درباره ی زندگی پس از مرگ.....	۱۶۲
جلسه ی سی و یکم.....	۱۶۳

ادامه ی سخن در تصویر جاودانگی از نظر قرآن.....	۱۶۳
مطلب اول: مباحث فرعی بحث جاودانگی از نظر قرآن.....	۱۶۳
مطلب دوم: مباحثی درباره ی کيفر و پاداش اخروی.....	۱۶۴
جلسه ی سی و دوم.....	۱۶۶
موارد استعمال " نفس " در قرآن.....	۱۶۶
۱- کل انسان، اعمّ از بدن و روح.....	۱۶۶
۲- نفس در اصطلاح فلسفه.....	۱۶۷
نقد معنای دوم.....	۱۶۷
۳- به معنای قلب و ضمیر انسان.....	۱۶۸
۴- عاملی در انسان که او را به کار (خوب یا بد) وا می دارد.....	۱۶۸
۵- جوهره ای که آدمی به سبب آن نسبت به اطراف خود علم و شعور پیدا می کند.....	۱۶۹
۶- برای تأکید.....	۱۶۹
۷- به معنای: " خود تو ".....	۱۶۹
۸- " یکدیگر را ".....	۱۶۹
۹- به معنای جنس.....	۱۶۹
موارد استعمال " روح " در قرآن.....	۱۷۰
جلسه ی سی و سوم.....	۱۷۱
تذکر برخی نکات روشی در مواجهه با منابع نقلی و نقد برخی نظرات.....	۱۷۱
نمونه ی ۱.....	۱۷۱
نمونه ی دوم.....	۱۷۱
نمونه ی سوم.....	۱۷۴
مراد از جهانی بودن مخاطب قرآن.....	۱۷۴
جلسه ی سی و چهارم.....	۱۷۷
معانی روح در قرآن.....	۱۷۷
بررسی مدعاهای قرآن درباره ی معاد به لحاظ عقلی.....	۱۷۷
بررسی مدعای اول.....	۱۷۸
ماهیت زمان و مکان.....	۱۷۸
جلسه ی سی و پنجم.....	۱۸۱
ادامه ی سخن در بیان لوازم جسمانیت.....	۱۸۱

۱۸۱.....	مروری بر ویژگی اول و دوم.....
۱۸۱.....	ویژگی سوم: ادراکات حاصل از طریق حواس ظاهری.....
۱۸۱.....	ویژگی چهارم: درد و رنج بدنی.....
۱۸۱.....	ویژگی پنجم: فعالیت های بدنی.....
۱۸۲.....	ویژگی هایی که در عالم برزخ می توان واجد آن ها بود.....
۱۸۲.....	۱- عقیده داشتن و اعتقاد به چیزی.....
۱۸۳.....	۲- خواسته ها.....
۱۸۳.....	۳- علم به معنای " باور صادق موجه ".....
۱۸۳.....	۴- حافظه.....
۱۸۳.....	۵- علوم حضوری.....
۱۸۳.....	۶- فکر به معنای استدلال.....
۱۸۴.....	جلسه ی سی و ششم.....
۱۸۴.....	مروری بر سخنان پیشین.....
۱۸۴.....	ارکان سه گانه ی نظریه ی قرآن درباره ی عالم برزخ.....
۱۸۴.....	مروری بر سخنان بیان شده در رکن اول.....
۱۸۴.....	توضیح رکن دوم دیدگاه قرآنی.....
۱۸۵.....	استدلال راسل بر نفی این همانی بدن دنیوی و اخروی.....
۱۸۵.....	راهی برای تصحیح این همانی بدن دنیوی و اخروی.....
۱۸۵.....	نقد راه بیان شده.....
۱۸۶.....	شبهه ی آکل و ماکول.....
۱۸۷.....	جلسه ی سی و هفتم.....
۱۸۷.....	مروری بر اشکال جلسه ی پیشین مبنی بر مثلث.....
۱۸۷.....	پاسخ از اشکال.....
۱۸۸.....	توضیح رکن سوم نظریه ی قرآنی.....
۱۸۸.....	اشکال به رکن سوم.....
۱۸۹.....	توضیحی درباره ی معنای قانون و حاکم بودن آن.....
۱۹۱.....	جلسه ی سی و هشتم.....
۱۹۱.....	بیان دوباره ی اشکال بر رکن سوم.....
۱۹۱.....	پاسخ از اشکال به رکن سوم.....

- ۱۹۱.....اقسام قوانین و مواجهه ی انسان با آن
- ۱۹۲.....بازگشت به پاسخ از اشکال
- ۱۹۳.....برخی نکات پایانی در انتهای بحث
- ۱۹۳.....مطلب اول
- ۱۹۳.....مطلب دوم

توضیحی پیرامون عنوان درس و چگونگی تدریس آن

بحث امسال ما پیرامون مرگ و جاودانگی از دیدگاه فیلسوفان دین و متکلمان جدید غربی است. در کتاب های کلامی ما عادتاً هیچ اثری از دیدگاه فیلسوفان و متکلمان جدید درباره ی مسئله ی مرگ و جاودانگی نیست. درباره ی انحاء تصوراتی که در مورد مرگ و جاودانگی می توان داشت در کتاب های ما معمولاً یک تصور بیشتر ارائه نشده است و آن همان تصور معاد است. این است که بسیار به جا است که آراء و نظریات فیلسوفان و متکلمان جدید غربی را درباره ی مرگ و جاودانگی بدانیم.

دلایل ترجیح عنوان جاودانگی به جای معاد

این که من از این مسئله تعبیر به معاد نمی کنم،

دلیل اول: هم خوانی با عنوان رایج آن در غرب

اولاً: به جهت این است که نوعی مماشات و هم خوانی داشته باشیم با عنوانی که غربی ها در آراء و کتب و مقالات خود داده اند.

دلیل دوم: اوسع بودن عنوان جاودانگی از معاد

ثانیاً: اگر از این بحث تعبیر به معاد کنیم در واقع بحث را تنگ گرفته ایم و حال آن که گستره ی بحث ما بیش از گستره ی بحث معاد است و بحث معاد در واقع مندرج در تحت این بحث می شود. از این نظر چون بنای ما بر این است که این بحث را از دیدگاه متکلمان جدید و فیلسوفان جدید طرح کنیم بیش ترین تأکید ما بر آراء و نظریات همین دسته است و اگر گاهی به آراء و نظرات متکلمان خودمان پردازیم، بیشتر جنبه ی استطرادی خواهد داشت.

البته به دوستان توصیه می شود که برای فهم بهتر مطالب لااقل مروری بر منابعی که پیرامون معاد در کتاب های کلامی خودمان هست داشته باشند.

بیان مقدمه ای در ابتدای بحث

لازم می دانم قبل از ورود به بحث مقدمه ای ذکر کنم:

۱- نیافتن دلیل عقلی دلیل رد اعتقاد نقلی نیست.

مقدمه: ما با این که مسلمان شیعی هستیم پیرامون معاد آراء و نظریاتی داریم که جزء معتقدات دینی و مذهبی ماست. این آراء عمدتاً از طریق نقل به ما رسیده و ما طبعاً به صورت تعبدی آن ها را پذیرفته

ایم و هیچ اشکالی هم در این پذیرش نیست. اما آن چه که در این جلسات گفته خواهد شد بحث صرفاً عقلی درباره ی مرگ و جاودانگی است. به تعبیر دیگر ما فرض را بر این می گذاریم که آن چه را نقلاً می دانیم و تعبداً پذیرفته ایم در دیدگاه عقل غیر مستمد از وحی می گذاریم. عقلی که بنا بر این نیست که در این مباحث به نقل استمداد بکند. بنابراین اگر نفی یا اثبات، رد یا قبول شد همه باید بر اساس استدلالات عقلی باشد و این به معنای رد منقولات نیست.

مثال ما درست مانند کسی است که از نقطه (A) قصد رفتن به نقطه (B) را داشته است و بعد از کند و کاو و پرس و جوها راهی پیدا کرده است و از آن راه به نقطه (B) رسیده است و حال درصدد برآمده است که بداند آیا این راه تنها راه رسیدن به نقطه (B) است و یا این که راه دیگری هم هست. اگر این شخص راه دومی هم پیدا کرد فهو المطلوب و فهمیده که راه منحصر در این راه پیموده شده نیست. اما فرض را بر این هم بگیریم که اگر این راه دوم را هم نیافت نه به معنای این است که نقطه (B) وجود ندارد و نه به معنای این است که برای رسیدن از (A) به (B) راهی در دسترس نیست. من اگر بعد از هزار کند و کاو راه دومی برای رفتن به (B) پیدا نکردم نه حق دارم وجود نقطه (B) را انکار کنم - چون قبلاً از راه دیگری به آن رسیده ام - و نه حق دارم انکار کنم وجود راهی را برای رسیدن به نقطه (B) - چرا که یکی از مصادیق راه را قبلاً یافته ام.

۲- ثمره ی بحث های عقلی درباره ی اعتقادات نقلی

بنابراین یافتن و نیافتن راه دوم درباره ی وجود نقطه (B) و درباره ی وجود راهی برای رسیدن به نقطه (B) لا بشرط است. نقطه (B) در مثال همان وجود معاد است که ما از راه نقل و تعبد به منقولات دینی و مذهبی به آن رسیده ایم. حال درصدد برآمده ایم که بدانیم آیا از راه عقل هم می توانیم به آن برسیم یا نه، اگر از راه عقل هم توانستیم به وجود معاد برسیم فهوالمطلوب و معلوم می شود دو راه برای رسیدن به مطلوب وجود دارد و اگر نرسیدیم ضرری به جایی نخواهد خورد. بنابراین در طی این رد و قبول ها نباید دغدغه ی انکار وجود معاد را داشته باشیم.

بیان چند نکته ی ابتدایی

بعد از این مقدمه به ذکر نکاتی می پردازیم:

نکته ی اول: بین قول به خلود و قول به بقاء نوعی عموم و خصوص مطلق وجود دارد.

وقتی که سخن از خلود (جاودانگی) انسان است سخن از بقاء (ماندگاری) انسان پس از مرگ نیز حتماً هست. چرا که بقاء انسان پس از مرگ شرط لازم خلود انسان است، ولو شرط کافی نیست. به عبارت دیگر اگر کسی قائل بود به این که انسان خالد است، این شخص حتماً قائل است به این که انسان پس از مرگ بدن باقی است، اما لایعکس. یعنی چنین نیست که هر کس به بقاء انسان پس از مرگ بدن قائل باشد، لزوماً به خلود انسان هم قائل باشد. هیچ محال عقلی نیست اگر کسی بگوید انسان پس از مرگ بدن باقی خواهد ماند و زائل و نابود نخواهد شد ولی مثلاً پس از مرگ بدن یک هزار سال باقی خواهد ماند نه تا بی نهایت.

پس بین قول به خلود و قول به بقاء نوعی عموم و خصوص وجود دارد. پس هر قائل به جاودانگی انسان می بایست قبل از جاودانگی انسان بقاء انسان قبل از مرگ را اثبات کرده باشد. به عنوان مقدمه ی واجب برای اثبات جاودانگی انسان. پس بقاء غیر از خلود است و این دو مفهوم جدای از یکدیگر اند.

بله امکان دارد کسی برای اثبات خلود انسان راهی را طی کند که در آن راه اثبات خلود انسان و بقاء او به یک باره و در طی یک استدلال انجام شده باشد، ولی به هر حال باید بدانیم منطقاً بقاء انسان شرط لازم خلود هست، ولی شرط کافی نیست.

لغت جاودانگی و بقاء در زبان انگلیسی

در آثار به زبان انگلیسی وقتی اشاره به خلود انسان می کنند از تعبیر (immortality) استفاده می کنند و اگر فقط اشاره به بقاء انسان داشته باشند، از تعبیر (survival) استفاده می کنند.

نکته ی دوم: مراد از خلود و بقاء انسان، فقط بقاء و خلود شخصی است.

مراد ما در بحث خلود و بقاء انسان پس از مرگ، هر گونه بقاء و خلودی نیست، بلکه یک گونه بقاء و خلود خاص است.

انواع بقاء و خلود

خلود و بقاء به صورت کلی دو قسم است:

۱ - بقاء و خلود شخصی (personal)

۲ - بقاء و خلود غیر شخصی (Impersonal)

بقاء و خلود شخصی

مراد ما در این بحث فقط بقاء و خلود شخصی است و بقاء و خلود غیر شخصی اصلاً در کلام قابل اعتنا نیست و نباید هم قابل اعتنا باشد. لذا ما فقط منابعی را برای بحث بقاء و خلود شخصی معرفی می کنیم و اشاره ای گذرا به انواعی از بقاء و خلود غیر شخصی می کنیم.

بقاء و خلود غیر شخصی

انواع بقاء و خلود غیر شخصی

۱ - بقاء و خلود از طریق اعقاب و ذراری

فراوان کسانی بوده اند که قائل هستند به این که اگر من باقی می مانم به معنای این است که از نسل من فرزندانی و از فرزندان من فرزندانی و هکذا ... باقی می مانند و این خود نوعی جاودانگی برای من است. این نوع ماندگاری، ماندگاری فرد من نیست بلکه در واقع شخص من از میان رفته است و از طریق من نوع انسانی به حیات خود ادامه می دهد.

امکان ضمیمه ی بقاء و خلود از طریق آثار به نوع اول

شاید بتوان به این نوع بقاء و ... ماندگاری، بقاء و خلود از طریق آثار را ضمیمه کرد. که مفاد این بیت است.

تلک آثارنا تدل علینا

فانظروا بعدنا الی الآثار

و شاید هم بتوان این را یک نوع جدا از بقاء و جاودانگی غیر شخصی شمرد. اگر در مرتکز افراد، بقاء و خلود از طریق آثار و کتب و مقالات نمی بود، شاید هیچ کس نام خود را بر کتاب های خود یا سر در مساجد و ... مثلاً نمی نوشت.

۲ - بقاء و خلود از طریق ماندن در خاطرات

قسم دوم، بقاء و خلود از طریق ماندن در خاطرات است. این که نام و یاد من در ذهن دوستان من بماند و دوستان من پس از مرگ من هم به یاد من باشند، این هم در واقع نوعی ادامه ی زندگی است، اما در خاطرات دیگران. خصوصاً در این جا خاطرات محبوبان مهم است این که من در خاطره ی محبوب یا محبوبانم بمانم. به تعبیر دیگر این بقاء و خلود، بقاء و خلود از طریق نام نیک و شهرت و آوازه است. پس شهرت مستدام برای کسانی، جایگزین خلود و بقاء است. بقاء و خلود در

خاطرات و حافظه ی دیگران. اگر چه این قسم را می توان به قسم سابق ملحق نمود، ولی امکان در نظر گرفتن جدای آن نیز هست.

۳- بقاء و خلود از طریق اندیشه ها

قسم سوم نوعی بقاء و خلود از طریق بهره وری از اندیشه ها و بقاء و خلود حقیقت است. فرض کنید من دانشمندی گمنام باشم و می توانم مدخلیتی در اثبات یک نظریه ی جدید هیئت داشته باشم و یا این که کارگر رصدخانه ای باشم که در آن تحقیقات وسیعی از سوی دانشمندان صورت می گیرد که منجر به برافتادن یک نظریه در هیئت و نجوم و جایگزین شدن نظریه ی دیگری گردد. آن وقت من پیش خود خواهم گفت تا وقتی این نظریه پابرجا است، من هم در پابرجایی او سهیم هستم. بالاخره من هم سهمی ولو بسیار ناچیز در ظهور این حقیقت داشته ام. حقیقتی بود نامکشوف و در به ظهور رساندن آن من هم سهمی داشته ام ولو به مقدار گردگیری کردن ابزار و آلات رصدخانه، پس تا این حقیقت پا برجا است من هم پا برجا هستم. این را بقاء و خلود از طریق بهره وری در بقاء و خلود حقیقت یا بقاء و خلود یک اندیشه می گویند. این قسم هم بی شباهت به بقاء و خلود از طریق آثار نیست، اما در آثار و کتاب ها به نحو استقلالی آمده است.

مراد ما در این مباحث هیچ کدام از این بقاء و خلودها نیست، چرا که به نظر دقی و فلسفی شخص انسان باقی نیست، چیز دیگری باقی است و من گمان می کنم که بقاء آن چیز، بقاء خود من است.

بررسی نوع دیگری از بقاء و خلود غیر شخصی

در این جا من یک نوع بقاء و خلود دیگر را - البته با قید احتیاط - می افزایم و این که از اول بحث گفتم سه نوع و این قسم را نیاوردم به خاطر این است که من موقن نیستم که مراد عرفا دقیقاً چیست. بعضی از قله های عرفانی از نوعی بقاء انسان دم می زنند که به نظر می رسد بقاء غیر شخصی است. کسانی که قائل به فناء فی الله و بقاء فی الله هستند، اگر مرادشان این باشد که ما ابتداء در خدا فانی می شویم - ابتداء رتبی نه زمانی - و سپس باقی می مانیم به بقاء خداوند در این صورت باید این ها را هم ملحق کرد به قائلان به بقاء و خلود غیر شخصی و باید گفت ما بحث مان این هم نیست، مگر این که مرادشان فناء شخصیت من نباشد. پس مائیم و بقاء و خلود شخصی. لذا به تعریف آن می پردازیم.

تعریف بقاء و خلود شخصی

یعنی این که من پس از زندگی دنیوی که الآن واجد آن هستم، زندگی دیگری داشته باشم که در آن زندگی دیگر خود من (که مشار الیه به لغت من است) به زندگی آگاهانه ی خود ادامه دهم. بنابراین اگر من الآن بی هوش شدم و فرضاً بی هوشی من سال ها ادامه یافت و بعد از سی یا چهل سال بمیرم و اطباء بگویند فلان کس مُرد، من در این چند سال اغماء و بی هوشی به این معنا که پزشکان نمی گویند مرده است، زندگی دارم، ولی این زندگی غیر آگاهانه است.

مراد ما از بقاء و خلود شخصی، زندگی آگاهانه است، نه یک بی هوشی مثلاً پنج میلیارد ساله یا بی نهایت ساله، بلکه آگاهانه یعنی همان گونه که من الآن خود آگاهی و دیگر آگاهی دارم، این حالت استمرار بیابد و هم چنان در من باقی بماند. این یک تعریف مبهم از بقاء و خلود شخصی.

پس بقاء و خلود شخصی یعنی استمرار زندگی این جهانی، ولی استمرار در جهان دیگر و در عین حال استمرار آگاهانه و اگر این بقاء بی نهایت ادامه بیابد، از آن تعبیر به خلود می شود.

مراد ما در این بحث این است که آیا ما از چنین خلودی برخوردار هستیم یا خیر؟ از این به بعد ما هر وقت لفظ بقاء و خلود را استعمال کردیم، مرادمان بقاء و خلود شخصی است، ولو قید شخصی را ذکر نکنیم.

بررسی لازمه ی قول به بقاء و خلود شخصی و نفی بدن به عنوان حقیقت خود

برای بقاء و خلود شخصی ظاهراً چاره ای نیست که ما غیر از این بدن دنیوی مان چیز دیگری باشیم. این که تعبیر به ظاهراً کردم به دلیل این است که کسانی در این نکته شک کرده اند. به زبان ساده اگر من مشار الیه به لغت من و انا، این من اگر در همین بدن که مرآی و منظر شما است باشد و چیز دیگری غیر از این بدن در هیچ ساحتی از وجود و هستی نباشد، ظاهراً بقاء و خلودی در کار نخواهد بود. اگر قائل به بقاء و خلود شدیم در واقع قائل شده ایم به این که من این بدن نیست. من این بدن کثیف - در مقابل لطیف - دنیوی نیستم.

البته کسانی در این نکته شک کرده اند و گفته اند شاید بشود که ما قائل به بقاء و خلود شخصی باشیم، در عین حال برای انسان جز بدن به چیز دیگری قائل نباشیم که این حرف در بدو نظر عجیب به نظر می رسد، ولی بسیاری از متکلمینی که قائل به اعده ی معدوم بوده اند، همین رأی را دارند.

قائلان به مادی بودن حقیقت انسانی

ممکن است سؤال شود آیا کسانی بوده اند که قائل شده باشند به این که انسان غیر از این بدن چیز دیگری نیست؟ باید گفت بله دو فیلسوف اتمیست معروف یونان باستان به نام های: لوکیپوس (Leucippus) و دموکریتیوس (Democritus) قائل به این مسئله بوده اند. این دو نفر قبل از سقراط می زیسته اند و چون قائل به جزء لایتجزی بوده اند، لقب اتمیست گرفته اند. این دو نفر قائل بوده اند که انسان چیزی جز بدن اش نیست. لذا قطعاً قائل به جاودانگی نبوده اند. آراء و نظرات این دو متفکر به توسط برتراند راسل تقویت شده است که ما بعداً استدلال این دو را از زبان راسل خواهیم آورد.

دسته بندی قائلان به بقاء و خلود شخصی

در باب کسانی که بقاء و خلود را قبول دارند، چند دیدگاه مختلف تصویر شده است که همه ی آن ها یک وجه مشترک دارند و آن این که انسان را بدن او نمی دانند، چرا که بدن زائل و فانی می شود و اگر بناست که ما بمانیم باید غیر از این بدن باشیم. پس آن چیز که بناست ما با آن بمانیم بقاء او بقاء ماست چیست؟ در این جا مؤیدان به گروه هایی تقسیم شده اند:

قول اول: قائل شدن به بدن دیگری غیر از این بدن دنیوی

قول اول که کم طرف دارترین اقوال و به نظر بعضی از لحاظ منطقی قابل دفاع ترین آن ها است قائل شدن به بدن دیگری غیر از این بدن دنیوی است که از آن به بدن اثیری یا لطیف و یا بدن آسمانی و علوی تعبیر می شود.

یعنی بعد از مرگ انسان و خاک شدن این بدن اش یک بدن دیگری لطیف مثل همین بدن دنیایی می ماند که ماندن انسان همان ماندن بدن لطیف و اثیری است که شبح این بدن و لطیف تر از این بدن کثیف جسمانی است.

در این جا باید به دو نکته توجه کرد:

یکی این که چگونه چنین تصویری برای بشر پدید آمده؟

دوم این که آیا این نظریه قابل دفاع هست یا نه؟

قول دوم: بقاء نفس و روح

قول دوم این که ما غیر از این بدن، بدن دیگری نداریم، بلکه چیز دیگری داریم که از آن تعبیر به روح می کنیم و بقاء ما به بقاء آن نفس و روح است.

اصطلاح شناسی نفس و روح در زبان انگلیسی

در زبان انگلیسی برای اشاره به روح و نفس معمولاً سه لغت به کار می‌برند و ما فعلاً این سه لغت را مترادفاً به کار می‌بریم. آن سه لغت عبارتند از: (Soul)، (Mind)، (Spirit) ما این سه لغت را مترادفاً به کار می‌بریم و از این به بعد اگر لفظ روح را به کار بردیم در مقابل (Spirit) به کار می‌بریم و اگر لفظ نفس به کار بردیم در برابر (Soul) یا (Mind) آمده است. در واقع بین ذهن و روح و نفس به نظر دقّی فرق است و ذهن یکی از قوای نفس است، ولی انگلیسی‌زبانان در این جا این سه لغت را به کار می‌برند و هم هر سه را به جای یکدیگر به کار می‌بریم.

پس تا به حال گفتیم که اگر ما بخواهیم باقی باشیم باید چیز دیگری غیر از بدن داشته باشیم، حال آن چیز بدن علوی باشد یا روح. لکن قائلان به روح هم به سه دسته قابل تقسیم‌اند به صورت زیر:

۱- تناسخ (Reincarnation)

۲- تعلق روح به بدن، از نو زنده شدن (عود ارواح به ابدان) (Resurrection)

۳- نفس غیر مجسم یا غیر متجسد (نفس بدون بدن) (Disembodied Soul)

نسبت میان اقوال سه گانه در بقای به ارواح و نفوس

قائلان به تناسخ و قائلان به تعلق روح به بدن از نو زنده شده در یک امر مشترک‌اند و آن این که روح و نفس بدون تعلق به بدن نمی‌تواند به وجود خودش استمرار ببخشد. به تعبیر مسامحی باید روح حال در بدن باشد. تا روحی حلول در بدن نداشته باشد و نوعی تجسم پیدا نکند، نمی‌تواند به هستی خودش ادامه دهد. اما اختلاف این دو در این است که بعد از قطع علاقه روح از بدن دنیوی به چه بدنی تعلق می‌گیرد. آیا به بدن دیگری تعلق می‌گیرد (تناسخ) و یا به همین بدن تعلق می‌گیرد، اما زمانی که این بدن از نو با امر خدای متعال احیاء شد.

و اما قائل به قول نفس غیر مجسم می‌گوید اصلاً تجسم و تجسد برای روح مهم نیست. روح بدون این که به بدنی هم تعلق داشته باشد هم چنان روح است.

والسلام علیکم و رحمه الله و برکاته

در جلسه ی قبل سه تصور از بقاء و خلود غیر شخصی عرض کردیم و گفتیم که این سه تصور مورد بحث ما نیستند. بلکه آن چه مورد نظر است بحث پیرامون بقاء و خلود شخصی است. لکن به جهت این که دوستان بتوانند ردّ این امور را هم بیابند منابع فارسی پیرامون این بحث را معرفی می کنیم. اگر چه منابع فراوان تری به زبان انگلیسی وجود دارد.

الف - منابع بحث بقاء و خلود از طریق اعقاب و ذراری.

کتاب مهمانی نوشته ی افلاطون فقرات ۲۰۶ تا ۲۰۹ ترجمه ی دکتر محمدحسن لطفی و مرحوم دکتر رضا کاویانی.

کتاب قوانین، نوشته ی افلاطون، کتاب چهارم، فقرات ۷۲۱ و ۷۲۲، ترجمه ی دکتر محمدحسن لطفی و مرحوم دکتر رضا کاویانی.

کتاب نفس، نوشته ی ارسطو، کتاب دوم، فصل چهارم، فقرات ۴۱۵ A ۲۲ تا ۴۱۵ B ۸ ترجمه ی دکتر علی مراد داوودی.

کتاب سیاست، نوشته ی ارسطو، کتاب اول، فصل دوم، فقرات ۱۲۵۲ A ۲۶ تا ۱۲۵۲ A ۳۲ ترجمه ی مرحوم دکتر حمید عنایت.

ب - منابع بحث بقاء در خاطرات و حافظه ی یاران و محبوبان

کتاب ایلیداد نوشته ی شاعر معروف یونانی هومر، ترجمه ی سعید نفیسی، کتاب نهم، فقرات ۴۱۰ تا ۴۲۹

کتاب ایلیداد نوشته ی شاعر معروف یونانی هومر، ترجمه ی سعید نفیسی، کتاب ۱۲، فقرات ۳۰۹ تا ۳۲۸

کتاب ایلیداد نوشته ی شاعر معروف یونانی هومر، ترجمه ی سعید نفیسی، کتاب ۲۲، فقرات ۲۹۹ تا ۳۰۵

کتاب ادیسه نوشته ی شاعر معروف یونانی هومر، ترجمه ی سعید نفیسی، کتاب ۲۴، فقرات ۱۹۱ تا ۲۰۲

کتاب مهمانی نوشته ی افلاطون، فقرات ۲۰۶ تا ۲۱۰

کتاب سیاست نوشته ی ارسطو، کتاب پنجم، فصل ۱۰، فقرات ۱۳۱۲ A ۲۳ تا ۱۳۱۲ A ۳۹

کتاب اندیشه ها نوشته ی مارکوس اورلیوس، ترجمه ی غلامرضا سعیدی، کتاب سوم، بخش دهم و کتاب چهارم بخش ۱۹ و کتاب چهارم بخش ۳۳ و کتاب ششم بخش ۱۸ و کتاب هفتم بخش ۶ و کتاب هشتم بخش ۴۴ و کتاب نهم بخش ۳۰

کتاب کمدی الهی نوشته ی دانته، ترجمه ی شجاع الدین شفا، ج اول (کتاب دوزخ) سرود چهارم و سرود ۱۶ سطرهای اول تا ۹۰، ج دوم (کتاب برزخ) سرود ۱۱ سطرهای ۷۳ تا ۱۱۷، ج سوم (کتاب بهشت) سرود نهم سطرهای ۳۷ تا ۶۳

کتاب دون کیشوت نوشته ی سروانتس، ترجمه ی محمد قاضی، جلد دوم فصل هشتم کتاب فاوست نوشته ی گوته، ترجمه ی دکتر اسدالله مبشری، رجوع شود به پیش درآمد کتاب ابیات ۵۹ تا ۷۴ و بخش دوم همین کتاب ابیات ۹۹۸۱ تا ۹۹۸۳

تذکر: در جلسه ی قبل گفتیم که نفس و روح یک تفاوت جزئی در بعضی استعمالات خود دارند و بعضی متفکران سابق این دو لفظ را به یک معنا به کار نمی برده اند ولی بسیاری از فیلسوفان آن ها را به یک معنا به کار می برده اند.

یک تفاوت جزئی در نوشته ی بعضی متفکران بین این الفاظ هست و لکن برای بحث ما این مقدار تفاوت اهمیتی ندارد.

در جلسه ی قبل عرض شد که آن چه در این بحث مراد ماست بقاء و خلود شخصی است که به چهار طریق متصور است و همه ی این چهار طریق در یک امر مشترک اند و آن این که ما غیر از این بدن کثیف مادی جسمانی دنیوی یک چیز دیگری را هم واجد هستیم. البته فرق است بین این که ما واجد چیز دیگر هستیم و بین این که ما چیز دیگری هستیم. به تعبیرات عرفی گاهی می گوئیم ما بدن داریم، روح داریم. در این جا ممکن است سؤال شود که پس شما چیز سومی هم دارید که این بدن و روح مال اوست و حال آن که این تعبیرات، تعبیرات دقیقی نیستند. بعداً خواهیم گفت اگر کسی تمام انسان را روح بداند باید بگوید ما روح هستیم نه واجد روح، ما نفس هستیم نه واجد نفس. و اگر کسی تمام هویت انسان را بدن بداند بگوید ما بدن هستیم نه این که ما دارای بدن هستیم. علی ای حال صرف نظر از این بحث، ما دارای ساحت دیگری هستیم حال آن ساحت چیست که وجودمان به بقاء و خلود اوست؟

گروهی گفته اند: ۱- آن شیء بدن علوی ماست (بدن اثری و شبح گونه و سایه وار)

گروه دوم و سوم و چهارمی نیز گفته ان که آن شیء روح ماست و در تصور از روح بعد از قطع تعلق اش از بدن سه گروه شده اند قول به تناسخ (۲)، قول به تعلق روح به بدن از نو زنده شده (۳)، قول به روح بدون بدن (۴).

قول دوم و سوم در این امر مشترک اند که روح بدون بدن امکان وجود ندارد ولی قول چهارم می گوید روح می تواند بدون بدن به حیات خود ادامه دهد و فرق قول دوم و سوم این است که در تناسخ، روح تعلق به بدن دیگری می گیرد ولی در قول سوم روح به همان بدن پس از این که به امر الهی دوباره احیاء شد تعلق می گیرد.

در میان این اقوال قول به بدن اثری کمترین قائل را دارد و سه قول دیگر دارای قائلان بیشتری هستند. در فرهنگ غرب و فرهنگ ما مسلمانان که تحت تأثیر ادیان ابراهیمی هستیم قول به تناسخ طرف داری ندارد نه در میان یهودیان و نه مسیحیان و نه مسلمانان. تناسخ در میان آئین بودا، هندو و جین قائل دارد. ادیان ابراهیمی طرف دار قول سوم و چهارم هستند.

تذکر: این که گفته شد قول به تناسخ در میان ما طرف دار ندارد مراد این است که بیان ادیان ما بیان تناسخی نیست و به این معنا سخن من درست است ولی این سخن را باید تکمیل کنم که در غرب امروز بعض متفکران مسیحی و یهودی روی به تناسخ آورده اند و علت آن این است که به نظر آن در میان این اقوال چهارگانه قولی که بیشتر دلیل عقلی به آن وفا می کند قول به تناسخ است. لذا امروزه در میان مسیحیان و یهودیان هستند کسانی که بیشتر به تناسخ روی می آورند تا سایر اقوال.

تاریخ قول به تعلق روح به بدن بعد از احیاء مجدد بدن (عود ارواح به ابدان)

در فرهنگ بشری اولین سند مکتوب به لحاظ تاریخی که قائل است به قول سوم (یعنی تعلق روح به بدن بعد از احیاء مجدد بدن) پولس قدیس است. پولس ابتدا از مخالفان حضرت مسیح بود اما بعد از آن حضرت در طی یک سری حوادث و تحولات به قول خودش روی به مسیحیت آورد و بزرگ ترین قدیس جهان مسیحیت گردید. مسیحیت کنونی به تعبیر مدققان، مسیحیت پولسی است نه مسیحیت عیسوی، پولس در عهد جدید در رساله ی اولش به قرنطیان باب ۱۴ درباره ی کیفیت معاد صحبت می کند و می گوید وقتی شما یک دانه گندم را در خاک می کارید تا وقتی که در خاک نگاشته اید می شود به آن دانه گندم گفت ولی وقتی در خاک رفت وفانی در خاک شد تعبیر به دانه ی گندم بر او صحیح نیست. ولی بعد از مدتی دوباره از دل این خاک جوانه ای پدید آمده و یک بوته گندم سر بیرون آورده و زنده می شود. بعد می گوید: ما انسان ها نیز چنین هستیم

وقتی مردیم و خاک شدیم نمی شود از ما تعبیر به انسان کرد. بعد در قیامت کبری مثل همان دانه ای که سربلند می کند ما سربلند می کنیم. این شعر که :

کدام دانه فرو رفت در زمین که نرست چرا به دانه ی انسانیت این گمان باشد؟!

تحت تأثیر این گفته پولس قدیس است. به هر حال اول قائل به این قول از لحاظ سند مکتوب تاریخی همین پولس قدیس است. این اعتقاد بعدها در فرهنگ عرب شایع شد و طرف دار پیدا کرد. این تصور روح را صورتی برای بدن و بدن را ماده برای روح می داند. روح صورت این بدن می شود و بدن را تکمیل می کند. - صورت به اصطلاح تقریباً ارسطویی -

تاریخ قول به روح بدون بدن

این تصور اولین بار حدود ۲۵۰۰ سال پیش در سه نوشته از نوشته های افلاطون آمده است. و ما قبل از او سابقه ای نداریم. افلاطون در این سه رساله از کتاب هایش به طور مفصل به بحث از معاد پرداخته است. تصور افلاطون از روح تصور شیئی است که اصلاً صورت برای بدن نیست تا بخواهد همراه با بدن محقق شود. او می گوید بدن یک جوهر مستقل و روح نیز جوهر مستقل دیگری است. با این فرق که آغاز تکون جوهر بدن زمانی است که نطفه های ما در ارحام مادرهایمان انعقاد پیدا کند. اما جوهر روح ما وجودی ازلی داشته است. روح ما آغاز زمانی ندارد و به لحاظ زمانی قدیم و ازلی است، اول ندارد، قبل از تکون بدن های ما در ارحام مادرانمان این روح در یک عالمی به نام عالم مثل به صورت بسیار آزاد به سر می برده است. وقتی که بدن ما پدید آمد درست مثل این می ماند که قفسی پدید آمده است و روح را در این قفس جای داده اند. تعبیر قفس و پرنده وزندانی و زندان را اولین بار افلاطون در مورد روح و بدن به کار برد. عرفای ما هر جا که می خواهند تصویری از بدن و روح به دست دهند معمولاً از این دو تعبیر استفاده می کنند مانند:

مرغ باغ ملکوتیم نیم از عالم خاک چند روزی قفسی ساخته اند از بدنم

پرنده قبل از قفس وجود دارد نه این که با قفس به وجود بیاید. این که می گوید، آدم آورد در این دیر خراب آبادم یعنی ما جای دیگری بودیم و در حال سیر و سیاحت، آدم ما را به این دیر خراب آباد آورد.

این تصور را دکارت بعد از سال های متمادی زنده کرد. به همین جهت در غرب به این تصور، تصور افلاطونی دکارتی می گویند. افلاطون به لحاظ محدث و دکارت به عنوان احیاء کننده ی این دیدگاه.

این دیدگاه می گوید همان طوری که روحزمانی می توانست آزادانه قبل از تعلق به بدن زندگی کند پس از مرگ هم چنین خواهد بود. افلاطون می گفت وقتی روح ما تعلق به بدن گرفت به وضع بسیار نکبت باری دچار شد و یکی از آن آثار نکبت بار این است که ما دچار فراموشی شدیم. روح ما همه چیز را در عالم ارواح می دانست وقتی تعلق به بدن گرفت مانند پرنده ای شد که در باغ انواع آوازاها والحن در جنگل را می دانست اما در قفس که انداخته شد در اثر شدت اندوه، همه چیز را فراموش کرد.

بنابراین علم در نظر افلاطون آموختن نبود بلکه یادآوری فراموش شده - ساندکار - و بازآموزی بود. حال که چنین است چه اشکالی دارد که ما بعد از مرگ دوباره به همان آزادی برگردیم و بدون بدن وجود داشته باشیم به تعبیر خودمان این یک نوع معاد صرفاً روحانی است از این دیدگاه به دیدگاه (Dualistic) (دیدگاه ثنوی) نیز تعبیر می شود. یعنی دیدگاهی که معتقد است انسان از کنار هم نهادن دو جوهر بدن و روح به وجود آمده است و همین طور که روزگاری این دو جوهر از هم جدا بودند باز هم از هم جدا خواهند شد ولی این دیدگاه من را روح می داند و بدن را یک لباس می داند که روزگاری (بعد از مرگ) آن را در خواهیم آورد.

برنامه ی ما در این ترم این است که این اقوال پنجگانه - انکار بقاء و خلود و اقوال چهارگانه قائلان به بقاء و خلود - را بررسی و نقد نماییم:

پس در دیدگاه دوم و سوم و چهارم باید ثابت کنیم که ما دارای نفس هستیم که به یکی از این چند صورت باقی می ماند. قدما برای اثبات این مدعا ادله ای بیشتر فلسفی به کار می بردند اما در فرهنگ جدید غرب بیشتر کسانی که قائل به وجود نفس هستند با ادله ی تجربی قائل به وجود نفس شده اند و کمتر به ادله ی عقلی دارند در میان ادله ی تجربی دودسته ی عمده قابل تشخیص است.

ادله ی تجربی بر وجود روح (نفس)

۱ - ادله ی فرا روان شناختی. ۲ - تجربیات در آستانه ی مرگ

توضیح: وقتی که من مثلاً بتوانم در بعض موارد بگویم که در پانصد کیلومتری این جا همین الان فلان واقعه در حال حدوث است یعنی دور آگاهی دارم. یا وقتی که بتوانم افکار شما را بخوانم یعنی تله پاتی دارم این ها نمونه هایی است از ادله ی فرا روان شناختی. و یا وقتی من می توانم با حرکت چشم یک میله ی محکم فولادی را خم کنم این را دور جنبانی روانی گویند. این دور جنبانی روانی، تحول ایجاد کردن در اشیاء از راه چشم یا از راه اراده ی صرف، افکار دیگری را خواندن،

مطلع شدن از حوادثی که الآن در یک منطقه ی بسته و خاصی اتفاق افتاده است یا مطلع شدن از حوادثی که ده سال دیگر انجام خواهد گرفت. و یا پیش گویی کردن سرنوشت یک فرد و امثال ذلک را پدیده ای فرا روان شناختی گویند.

رشته های مختلف پدیده های فرا روان شناختی الآن به ۴۵ رشته می رسد. به نظر می آید که این امور وجود چیز دیگر در انسان غیر از بدن را اثبات می کند. زیرا اگر من بودم و بدن، بدن در قید زمان و مکان و ... است لذا نمی تواند بگوید در سال آینده چه خواهد شد. این که پیش بینی می کند سال آینده را مثل پیش بینی آتش سوزی لندن که نیمی از لندن را فرا گرفت سوخت این پیش بینی که به طور دقیق توسط شخصی صورت گرفت اگر این گونه پدیده های فرا روان شناختی را قائل باشیم. آن وقت باید بپذیریم که غیر از بدن دارای چیز دیگری هستیم و بدن با محدودیت زمانی و مکانی که دارد نمی تواند این کارها را انجام دهد. پس این ادله دو گونه اند یک جا انسان محدودیت زمانی و مکانی را پشت سر می گذارد. برای دانستن چیزی و یک جا محدودیت زمانی و مکانی را کنار می زند برای انجام کاری یعنی یک جا علم و یک جا قدرت، آن جایی که من با چشمانم کاری را می کنم در واقع با قدرتم کاری انجام داده ام و گاهی نیز کاری انجام نمی دهم بلکه فقط می گویم فلان کار خواهد شد یا نخواهد شد.

دسته ی دوم ادله ی تجربی: تجربیات در آستانه مرگ اند، علم پزشکی از اواخر قرن نوزدهم و بالاخص بعد از جنگ جهانی اول این قدرت را پیدا کرده است که افرادی را که به لحاظ بالینی و طبی مرده به حساب می آیند و موج نگار مغزشان هیچ گونه علائم حیات را ثبت نمی کند به زندگی برگرداند. البته نه در همه ی موارد بلکه در بعضی از موارد. این مسئله در زمان های قدیم نیز وجود داشته ولی چون در آن زمان تکنولوژی پزشکی خیلی ضعیف بوده است می توانسته اند سه یا چهار ثانیه یا یک دقیقه بعد از مرگ شخص دوباره او را زنده نمایند و مواردی نیز در تاریخ گزارش می کرده اند. این افراد را افراد احیاء شده می گویند. این افراد پس از احیاء شدن یک سلسله تجربیاتی را که در این فرجه مردگی شان مشاهده کرده اند گزارش می کنند این ها را تجربیات بیرون از بدن (Out-of-the-Bo-dy Exoeriences) یا تجربیات نزدیک مرگ می گویند.

اولین بار یکپزشک آمریکایی به نام: ریموند مودی (Raymond Moody) در دهه ی ۱۹۷۰ به این تجربیات توجه جدی پیدا کرد. ایشان مشاهده کرد که کسانی که تجدید حیات می کنند اگر از آن ها پرسید در این حالت چه مشاهده کردید آیا می دیدید و می شنیدید و امثال ذلک همه شان

می گفتند بله و یک سلسله اموری نقل می کنند. بعد ایشان تحقیق کرد که این خاطرات - خاطرات مردگان - علی رغم تنوع و تکثری که دارند پانزده ویژگی در همه ی آن ها هست. او این پانزده ویژگی را در کتابی به نام " زندگی پس از زندگی " (Life after life) به رشته ی تحریر درآورد.

دیموند مودی بعدها کتاب دیگری هم در همین باب نوشت، حال صحبت در این است که این تجربه های مشترک این گونه افراد چه قدر می تواند اثبات نماید در این که ما غیر از این بدن واجد چیز دیگری نیز هستیم. مشترک بودن این تجربه ها به این درد می خورد که جلوی احتمال توهم بودن آن ها را می گیرد و احتمال خطای این افراد را کم می کند. لذا می گوییم این افراد در حالی که مرده بودند این ادراکات را داشته اند پس معلوم می شود که با غیر از این بدن این ادراکات را داشته اند. اما این که آیا این دو دسته از ادله ی تجربی موفق اند یا نه؟ دو سخن خواهیم گفت یکی این که قوت این ادله چقدر است و دیگر این که در ادله ی عقلی که قدما می آورده اند چه نقصانی وجود داشته است که باعث شده افرادی دست به دامن این ادله ی تجربی بزنند. ما انشاءالله به تدریج این مسائل را مورد بحث و بررسی قرار خواهیم داد.

معرفی چند کتاب

به علت شیوه ی خامی این بحث منابع فارسی بسیار کمی وجود دارد لذا به معرفی آن ها می پردازیم. الف - برای فقط مسئله ی ارتباط نفس و بدن و این که آیا این دو مستقل اند یا غیر مستقل، کنش و واکنشی دارند یا خیر؟ و برای انواع ارتباطاتی که برای نفس و بدن متصور است به کتاب: علم و دین نوشته ی ایان باربور - ترجمه: آقای بهاءالدین خرم شاهی رجوع شود.

ب - برای تصویر انواع بقاء و خلود نفس به کتاب: فلسفه ی دین، نوشته ی جان هیک، ترجمه بهرام راد فصل آخر مراجعه شود.

ج - برای هر چه مربوط به مرگ می شود (فقط در مورد نفس باقی ماندن) بهترین کتاب به فارسی کتاب: درد جاودانگی - نوشته ی فیلسوف و شاعر معروف اسپانیایی اونا مونو، ترجمه ی : آقای بهاءالدین خرم شاهی می باشد.

د - کتاب معاد مرحوم شهید مطهری

ه - در باب تفسیر صرفاً قرآنی: بدون کمک از هر چیز دیگر حتی حدیث و بدون توجه به آراء فلاسفه و متکلمان و ... رجوع شود به کتاب: آفرینش و رستاخیز در جهان بینی قرآنی نوشته ی: شینیا ما کینو

.

در دو جلسه ی گذشته اسکلتهی از آن چه در این بحث بیان خواهیم کرد طرح کردیم و الان به بحث پیرامون آن چه گفته شد می پردازیم.

اولین بحثی را که در این جا به آن می پردازیم پاسخ این سؤال است که، آیا دلیلی بر نفی بقاء و خلود وجود دارد یا خیر؟ و اگر ندارد آیا دلیلی بر اثبات بقاء و خلود هست یا نه؟ اگر دلیلی بر نفی خلود اقامه شد دیگر نوبت پرداختن به سؤال دوم نمی رسد.

به تعبیر دیگر اول باید رفع مانع کرد و مانع عبارت است از دلیلی که احیاناً بر نفی بقاء اقامه شده باشد. اگر ادله ی نافی بقاء و خلود را رد کردیم و نشان دادیم که این ادله نمی توانند بقاء خلود را نفی کنند آن وقت نوبت به جنبه ی ایجابی می رسد که لااقل دلیلی یا ادله ای بیاوریم دال بر اثبات بقاء و خلود.

در کتاب های فلسفه ی دین ادله ای برای نفی بقاء و خلود نفس اقامه شده که ما فقط بعضی از این ادله را در این جا آورده و نقادی می کنیم.

ادله ی نافی بقاء و خلود نفس

آقای سی دی براد (C. D. Broad) فیلسوف و نقاد معروف انگلیسی در کتاب خود به نام نفس ناطقه و منزلت آن در طبیعت می گوید:

فراوان کسانی گفته اند که برای بقاء و خلود نفس دلیلی وجود ندارد و خواسته اند این بی دلیلی را دلیل بر عدم بقاء و خلود بگیرند. یعنی همین که دلیلی برای درستی گزاره "انسان پس از مرگ باقی می ماند" وجود ندارد باعث می شود که ما معتقد شویم که انسان پس از مرگ باقی نمی ماند. یعنی فقدان دلیل بر عدم گرفته اند.

براد می گوید: فقدان دلیل بر یک مدعایی نمی تواند دلیل بر عدم آن مدعی باشد چرا که بشر چاره ای جز این ندارد که بعض مدعیات را بدون دلیل بپذیرد. نفس همین مسئله نشان می دهد که صرف بلا دلیل بودن، دلیل بر رد نمی تواند باشد. توضیح این که چگونه بشر چاره ای جز قبول بعض قضایا بدون دلیل ندارد این است که: اگر شما فرضاً ادعا کنید الف ب است و بعد من بگویم که قبول ندارم الف ب است مگر این که دلیلی اقامه کنی شما چاره ای ندارید الا این که بگویید اگر قبول ندارم الف ب است، الف ج است و ج ب است پس الف ب است. و من به شرطی می توانم تسلیم این استدلال بشوم که مقدمه ی اولی و ثانیه را پذیرفته باشم و اگر اتفاقاً الف ج است را قبول

نکنم آن وقت باید مستدل استدلالی به این شکل بیاورد که الف، د است و د، ج است پس الف، ج است. در این صورت باز هم من در صورتی الف، ج است را تسلیم می شوم که الف، د است و د، ج است را تسلیم شده باشم و اگر تسلیم نشوم که د، ج است باید شما دلیل بیاورید که چون د، ه است و ه، ج است پس د، ج است. حال اگر خصم این را هم قبول نکند آن وقت معنایش این است که شما تا صبح قیامت هم نتوانید اثبات کنید که الف، ب است. پس برای این که این الف، ب است اثبات شود ظاهراً چاره ای جز این نیست که در این سیر قهقهه‌رایی به عقب، به یک قیاسی برسیم که هم صغری و هم کبرایش را خصم قبول کند و الا هیچ وقت به نتیجه ای نخواهیم رسید. چون این سیر تا بی نهایت ادامه پیدا می کند.

این استدلال در واقع مثل آن استدلال می ماند که می گفتیم، کل موجود فهو اما ممکن او واجب فان كان واجبا فهو و ان كان ممكنا فيحتاج الى عله وما نقل كلام به آن علت می کنیم و می گوئیم آن علت اما ممکن او واجب. حال اگر این اما ممکن او واجب بخواهد تا بی نهایت برود این ممکن الوجود هیچ وقت نمی تواند به وجود بیاید. پس به یک شیئی که واجب باشد نه ممکن، برسد. آن واجب اولیه علت وجودش گویا در خودش است - به تعبیر مسامحی - ولذا سلسله را متوقف می کند و سیر قهقهه‌رایی روبه جلو می آید تا می رسیم به آن ممکن الوجود اولی که سؤال از علت پیدایش کرده بودیم. فرق این استدلال با استدلال ما نحن فیه در این است که در آن جا بحث وجود شناسی بود و این جا بحث معرفت شناسی است. به این معنا که در آن دلیل، واجب الوجود علت وجودش را در داخل خودش - به تعبیر مسامحی - داشت و در این جا به قضیه ای می رسیم که علت مقبولیت اش را در خودش داشت.

حال اگر این چنین باشد - که هست - آن وقت سخن براد بدون شک درست است که می گوید ما تا (N) قضیه را در جهان بلا علت نپذیریم نمی توانیم سایر قضایا را با دلیل بپذیریم، اما در این که این قضایا کدام اند قدما گفته اند بدیهیات هستند و بعضی نیز غیر از بدیهیات قضایای دیگری را هم مانند اصول موضوعه و اصول متعارفه و ... جزء این قضایا شمرده اند.

براد می گوید اگر چنین است پس صرف بلا دلیل بودن یک گزاره دلیل بر رد آن گزاره نمی تواند باشد چون ما (N) تا قضایایی را که در بن معرفت بشری و ساختار زیرین معرفت بشری قرار دارند بلا دلیل پذیرفته ایم. پس از صرف دلیل نداشتن یک سخن نمی توان به نقیض آن سخن معتقد شد.

سپس براد به یک بحث کلی می پردازد و آن این که: آیا اساساً عدم الدلیل دلیل العدم هست یا نه؟ به تعبیر دیگر ما قبلاً می گفتیم عدم الوجدان لا یدل علی عدم الوجود. نیافتن دلیل بر نبودن نیست. آیا اینسخن درست است یا خیر؟

ایشان: در جواب قائل به تفصیل می شود و می گوید گاهی واقعاً نیافتن دلیل بر نبودن است و گاهی دلیل بر نبودن نیست.

مثلاً درباره ی احوال نفسانی به طور کلی می شود گفت همیشه نیافتن دلیل بر نبودن است. احوال نفسانی انسان موجودیت شان همان مدرکیت شان است. اگر منیک حال نفسانی را در وجود خود نیافتم آن حال نفسانی در آن حالی که آن را نیافته ام وجود ندارد. مثلاً نمی شود گفت دست من خیلی درد می کند ولی من اصلاً احساس درد نمی کنم عدم احساس درد دلیل بر نبودن درد است یعنی در این جا واقعاً عدم الوجدان یدل علی عدم الوجود.

دوستان باید در این جا بین درد و بیماری فرق بگذارند. ای بسا بیماری باشد ولی دردی نباشد. مثال براد: اگر کسی بگوید مردی در این اتاق هست و من تمام اتاق را بگردم و مردی نیابم در این جا من می توانم بگویم این ادعا غلط است و عدم وجدان الرجل یدل علی عدم وجود الرجل. اما اگر گفت عامل سرطان در این اتاق هست و کسی با چشم غیر مسلح اتاق را جست و جو کرد و چیزی نیافت در این جا نمی تواند بگوید این ادعا غلط است چون این مورد از مواردی است که عدم الوجدان لا یدل علی عدم الوجود. پس به طور کلی نمی شود گفت که عدم الوجدان لا یدل علی عدم الوجود بلکه باید تفصیل قائل شد.

حال باید دید ملاک در این تفصیل چیست؟ اگر واقعیت مورد ادعا واقعیتی باشد که اگر موجود باشد محسوس هم واقع می شود در این صورت عدم وجدانه یدل علی عدم وجوده. و اگر واقعیت از واقعیت هایی است که می تواند موجود باشد ولی در عین حال محسوس واقع نشود در این صورت عدم الوجدان لا یدل علی الوجود.

براد می گوید حال بینیم مسئله ی بقاء و خلود انسان از کدام یک از این دو مقوله است؟ ما آدمیان حتی به فرض داشتن روح در خود و دیگران، از چه راهی می فهمیم که در خود و دیگران روح وجود دارد؟ در مورد وجود روح در وجود خود می توان از راه علم حضوری به خودمان پی به وجود روح در خود ببریم. اما از چه طریق می توان فهمید که غیر از من، ارواح دیگری هم در جهان وجود دارد. ظاهراً طبق فهم عادی غیر از این راه، راه دیگری نیست و آن راه عبارت است از

این که وقتی ما بخواهیم از وجود دومی باخبر شویم باید آن روح یک حرکتی - حرکت به معنای عام که حتی رنگ صورت را هم شامل شود - در بدن خودش ایجاد کند و آن حرکت از طریق امواج هوا یا امواج راتر به بدن ما برسد و ما از طریق تأثیری که از این امواج داریم باخبر شویم که روح دیگری هم در کار هست. ظاهراً فهم عرفی غیر از این راهی سراغ ندارد.

حال با توجه به این مقدمه فرض کنیم که دو رفیق بوده ایم در زندگی دنیوی و هر دو در یک اتاق زندگی می کردیم و بعد از چندی یکی از ما بمیرد. ما تنها چیزی که ملاحظه می کنیم این است که آن حرکت های قبلی را که او در بدن خود ایجاد می کرد و من از طریق انتقال آن حرکت ها به بدن خودم و متأثر شدن روحم و می فهمیدم روحی در کار است حال می بینم آن تغییرات بدنی در دوستم نیست. قبلاً دست و پلک ها و پاهایش و ... را تکان می داد ولی الآن خیر. حال از این که آن حرکات در بدن او نیست دو نتیجه بیشتر نمی توان گرفت: ۱ - این که روح بالمره از بین رفته است و لذا حرکتی در بدنش ایجاد نمی شود. ۲ - این که روح اش هم چنان وجود دارد ولی وسیله ی ایجاد حرکت در اختیارش نیست.

کسی که منکر بقاء و خلود است می خواهد که ما شق اول را از او بپذیریم و حال آن که شق دوم هم می تواند وجود داشته باشد این درست مثل این است که کسی با شما قرار گذاشته از طریق تلفن با شما تماس داشته باشد ولی بعد از مدتی دیگر با شما تماس نگرفت در این جا دو احتمال می رود یکی این که آن شخص مرده است، دوم این که زنده است ولی وسیله ی تلفن از اختیارش بیرون رفته است. پس فوری نمی شود نتیجه گرفت که او مرده است. بلکه هر دو احتمال در حق او می رود. ما نحن فیه نیز از این قبیل است یعنی می شود گفت این رفیق من بالمره از میان رفت و می شود گفت روح هم چنان باقی است ولی آن وسیله که قبلاً در اختیارش بود الآن در اختیارش نیست - مراد از وسیله، همان بدن است - یعنی تعلق روح از این بدن باز گرفته شده است و دیگر نمی تواند از راه این بدن برای من علائمی بفرستد تا من از طریق این علائم از وجود او باخبر شوم. پس این مورد از آن مواردی است که عدم الوجدان لا یدل علی عدم الوجود.

پس این سخن منطقی نیست که ما از تکان نخوردن بدن این مرده، از بین رفتن روح او را نتیجه بگیریم، بعد آقای براد می گوید: بله دو دلیل دیگر وجود دارد که می توان از آن ها عدم بقاء خلود انسان را نتیجه گرفت. البته هر دو دلیل حالت استحسانی دارد و خود آقای براد هر دو دلیل را رد می کند.

دلیل اول: ما چه دلیلی داریم بر این که در مورد خود ادعای بقاء و خلود می کنیم و در مورد حیوانات خیر؟ چه تمایز و فرق فارق بین ما و سایر حیوانات وجود دارد که در مورد خود ادعای بقاء و خلود می کنیم ولی در مورد حیوانات خیر؟ به نظر می رسد که ما یک سلسله فرآیندهای مغزی و دماغی در خودمان سراغ داریم که به ما نوعی شأن و اهمیت می بخشد مثلاً می گوییم ما انسان ها دارای قدرت تفکر هستیم ولی سایر حیوانات خیر. به تعبیر دیگر ما در نزد خود یک اهمیتی داریم که این اهمیت از لحاظ روانی باعث می شود ما قبول نکنیم که یک شیء این قدر مهمی نابود بشود و به نظرمان بعید می آید که ما هم مثل سایر حیوانات از بین برویم و حال آن که اگر ما به وضع خودمان نگاه کنیم خواهیم دید که با چه وضعیت آشفته و درهمی به دنیا می آییم. آیا دقت کرده اید که هیچ اهمیتی برای به دنیا آمدن ما وجود ندارد مثلاً فراوان اند پدر و مادرانی که می گویند ما اصلاً فرزند نمی خواستیم. و نیز فراوان اند فرزندانی که به دنیا آمده اند فقط به خاطر این که شب انعقاد نطفه پدر مست بوده است و اگر مست نمی بود هرگز چنین کاری نمی کرد و فرزند پدید نمی آمد. پس اگر دقت کنید هیچ وقت یک برنامه ی حساب شده ی منظمی برای به وجود آمدن چنین گل سرسبیدی در کار نبوده است. انسان ها همان طور به دنیا می آیند که بچه گربه ها به دنیا می آیند پس ما در مرحله ی حدوث مان همان قدر نامنظم و آشفته به دنیا آمده ایم که بقیه ی موجودات به وجود می آیند و اگر ما واقعاً موجودات با اهمیت و ذی شأنی بودیم و رفتن و نابودی مان این قدر بر عالم هستی غیر قابل تحمل است باید آمدن مان هم دارای یک برنامه ی منظم و دارای اهمیتی می بود و حال آن که چنین نیست. وقتی آمدن مان عین گربه است چرا رفتن مان عین گربه ها نباشد. آقای براد بعد از ذکر این مطالب یک سلسله امتحانات دیگری را نیز برای تقویت دلیل ذکر می کند و می گوید: چه بسیار فرزندانی که به دنیا آمدند و فقط در اثر یک خطایی از طبیعت مردند. اصلاً طبیعت برای نگه داشتن آن ها اهمیتی قائل نبوده است تا چه برسد به باقی ماندن شان. چه فراوان انسان هایی که با یک فرمان دیکتاتوری قتل عام شدند. پس ما اصلاً دارای قدر و شأنی در عالم طبیعت نیستیم آن چنان که فکر می کنیم.

پس نهایت دلیل به این می انجامد که اگر ما این قدر اهمیت داریم که جهان هستی نمی تواند نابودی ما را تحمل کند باید برای آمدن مان وضع یک مقداری از وضع فعلی بهتر می بود و حال آن که آمدن و رفتن مان بسیار آشفته و بی حساب است.

جواب براد از این استدلال:

آقای براد می گوید این استدلال مغالطی است و لااقل سه اشکال دارد:

اولاً: از مبتذل بودن علت حدوث ما نتیجه گرفته است. عدم بقاء ما را و حال آن که هیچ استدلالی وجود ندارد که ثابت کند هر چیزی که علت حدوثش مبتذل بود نمی تواند باقی و خالد باشد.

ثانیاً: ابتذال از امور اخلاقی است و امور اخلاقی اعتباری اند و نمی توانند هیچ دخالتی در امور حقیقی داشته باشند. ارزش ها کاری با واقعیت ها ندارند.

ثالثاً: پدید آمدن یک شخص معلول علت تامه ای است که پیچیدگی فراوانی دارد که یکی از آن ها مقاربت جنسی است و شما دست روی یکی از این علل گذاشته اید و می گوئید این عمل مقاربت یک عمل بی ارزش و مبتذل است و حال آن که از ابتذال یکی از علل نمی توان ابتذال مجموعه ی این علل تامه را نتیجه گرفت.

والسلام علیکم ورحمة الله وبرکاته

دلیل دوم بر نفی بقاء و خلود مبتنی بر رای داروین

این دلیل - که از دلیل اول قوی تر است - مبتنی بر قبول نظریه ی داروین در باب تبدل انواع (ترانسفورمیسم: Transformism) - که در مقابل نظریه ی فیکسیسم (Fixism) است - می باشد.

توضیح اجمالی نظریه ی داروین

داروین می گوید: نوعی پیوستگی و تبدل بین همه ی موجودات زنده وجود دارد. و این تطور و تبدل به طور بسیار تدریجی صورت می گیرد. توضیح این که: در میان موجودات زیستی، مواردی هست که به آن ها گیاه می گوییم، و هم چنین، موجوداتی که حیوان و یا انسان نامیده می شوند. اما مرزی نمی توان پیدا کرد که خط قاطع میان موجودات زیستی مختلف باشد. مثلاً گاهی به مواردی برخورد می کنیم که حد وسط بین گیاه و حیوان هستند و نمی توان به طور قطع گفت که این مورد گیاه است یا حیوان. مثل گیاهان گوشت خوار، و انسان های " نئاندرتال " که از جهاتی شبیه میمون و از جهاتی شبیه انسان اند. همان طور که در طیف رنگ ها، گذر از یک رنگ به رنگ دیگر، یک گذر تدریجی است و نمی شود حد قاطعی بین دو رنگ مجاور تعیین کرد.

داروین می گوید تکامل، از پست ترین موجودات زنده شروع شده تا به عالی ترین آن ها که انسان است رسیده است، و این گذر یک گذر طیفی و تدریجی است. مثلاً در طول میلیون ها، بلکه میلیارد ها سال تغییراتی به طور ضعیف در نوعی از انواع میمون ها ایجاد شده است و تدریجاً به نوع جدیدی به نام انسان منجر گردیده است.

بیان دلیل دوم بر نفی بقاء و خلود مبتنی بر نظریه ی داروین

حال بر اساس این نظریه، برخی، بر نفی بقاء و خلود، استدلالی ارائه کرده اند که لب آن چنین است: " هر چه در انسان ها موجود هست، مرتبه ی ضعیف تر آن در سایر حیوانات موجود است. زیرا مرز قاطعی میان آن ها وجود ندارد. پس اگر انسان ها خالد باشند حیوانات نیز باید خالد باشند و بالعکس."

بیان نمونه هایی از گذر تدریجی و طیفی**۱- وزن داشتن**

در توضیح این استدلال باید مطالبی را ضمیمه کنیم.

مثال: اگر کسی بگوید: "من از انسان های لاغر خوشم می آید" و یا بگوید: "من از انسان های چاق خوشم نمی آید" در این صورت باید اعتراف کند که از انسان بالغ و رشیدی که ۲۵ کیلو گرم وزن دارد خوشش می آید. چرا که مصداق تام انسان لاغر است. بعد از این اعتراف، باید مجدداً اعتراف کند که از فردی هم که یک گرم بیشتر وزن دارد خوشش می آید. زیرا با یک گرم، انسان چاق نمی شود. به همین ترتیب از انسان ۲۵ کیلو و دو گرم نیز باید خوشش بیاید و ... تا این که می رسد به یک انسان ۱۵۰ کیلویی که طبق همین استدلال باید از او هم خوشش بیاید. زیرا وزن هر کدام نسبت به فرد قبل، یک گرم بیشتر است. و اگر یک گرم، موجب چاقی شود، باید در عالم فقط یک فرد لاغر موجود باشد. و آن همان آدم اولی است که ۲۵ کیلو گرم وزن دارد. و همین طور بر اساس این ادعا که: "من از انسان های چاق خوشم نمی آید" باید از هیچ کس، حتی همان آدم ۲۵ کیلویی هم خوشش نیاید. رمز این استنتاج عدم وجود خط قاطع بین چاقی و لاغری است.

۲- عالم بودن

این مطلب در باب بسیاری از امور صادق است: وقتی گفته شد: "اکرام عالم واجب است" اکرام فردی مثل علامه طباطبائی (ره) که مصداق بارز یک فرد عالم است واجب می شود. حال کسی که فقط یک قضیه، از علامه طباطبائی کمتر می داند او نیز عالم است و اکرام اش واجب. به همین ترتیب اشخاصی ردیف می شوند که هر یک، نسبت به دیگری، یک قضیه کمتر می داند و باید همه را اکرام کنیم.

۳- مو داشتن

و از همین قبیل است اگر گفتیم: "از آدم کچل بدمان می آید" که اگر فردی فقط یک نخ مو داشت، قطعاً از او بدمان می آید، و شخص دیگری که دو نخ مو داشت از او نیز باید بدمان بیاید، زیرا با اضافه شدن یک مو، از کچل بودن خارج نمی شود. و اگر به همین ترتیب جلو رفتیم باید از یک آدم پر مو نیز بدمان بیاید، چون گذر از کچلی به ناکچلی دارای مرز قاطعی نیست و احکام هر کدام به دیگری سرایت می کند.

این مثال ها برای تقریب گذر تدریجی و طیفی بود.

توضیح بیشتر دلیل دوم

حال مستدل بر اساس نظریه ی داروین می گوید: پست ترین موجودات زنده از لحاظ زیست شناختی - به قول داروین: موجودات آب گوشتی یا آغازیان - مثل جلبک ها و خزها را در نظر بگیرید،

آیا این ها خالد و باقی اند یا خیر؟ در جواب خواهید گفت: خیر باقی نیستند، آن گاه از موجودی که یک درجه برتر است سؤال می شود و همین طور بالا و بالاتر می رود تا این که به انسان می رسد و می گوید پس باید قائل به عدم خلود انسان شوید.

بیان براد از دلیل دوم

"براد" در تقریب استدلال، از شپش شروع می کند و می گوید قطعاً خالد نیست، سپس به گربه و اسب و فیل و میمون و انسان های "ناندرتال" که با میمون، کمی فرق دارد، می رسد و می گوید این ها هم خالد نیستند. و مثال را به انسان کنونی ختم می کند و نتیجه می گیرد که انسان نیز باید خالد نباشد. پس اگر اعتراف کردیم که پست ترین موجودات خالد نیستند، باید قبول کنیم که هیچ موجودی خالد نیست.

توضیح بیشتر پیرامون دلیل دوم بر جاودانگی مبتنی بر قول داروین

اصل استدلال این بود که اگر بین انسان و سایر حیوانات حد مشخص و خط قاطعی وجود داشت، در این صورت قائل می توانست بگوید که همه ی حیوانات، فانی می شوند، ولی انسان ها باقی - و حتی خالد - هستند. لکن مستدل می گوید خط قاطعی وجود ندارد و نمی شود گفت عنصری و جنبه ای در انسان یافتیم که در سایر حیوانات به هیچ وجه من الوجوه نیست.

برخی ویژگی های طیفی میان انسان ها و حیوانات

تفکر به صورت طیفی است و در فیل ها و میمون ها وجود دارد ولی در انسان جنبه ی قوی تری دارد. شما با طیف گسترده ای سر و کار دارید از دون پایه ترین حیوانات تا مرتب بالاتر و تا انسان. سخن از اختلاف مراتب خطا است، نمی توان گفت در انسان چیزی هست که در سایر حیوانات به هیچ وجه نیست، بلکه باید گفت فلان عامل در انسان، نسبت به حیوانات دیگر، اقوی است و یا در حیوانات اضعف است. مثلاً سرعت انتقال و حافظه در انسان اقوی است و در حیوانات اضعف. هر چه به طرف انسان بیاید این طیف شدیدتر می شود.^۱

نمونه هایی از امور طیفی و مدرج و تطبیق آن بر بحث حاضر

۱- طیف رنگ ها

درست مانند تدرجی که در طیف رنگ ها وجود دارد، و لکن این تدرج مانع از این نیست که از یک نوع تعبیر به "شغال" کنیم و از نوعی دیگر "خرگوش" و همین طور "میمون" یا "انسان" و لکن در برزخ بین این ها مشکل پیش می آید که مثلاً این حیوان خاص گرگ است یا سگ. مانند طیف رنگ ها که در یک مرتبه سبز و در یک مرتبه سرخ یا زرد و یا است، اما در مراتبی که زرد به تدریج می خواهد به سبز تبدیل شود مردد می مانیم که آیا زرد است یا سبز. قائل به این قول که مکتب داروینیسم را پذیرفته چنین می گوید: نمی توان گفت از این لحظه به بعد مرز انسان آغاز می شود. به گفته ی این قائل بومیان استرالیا برزخ بین حیوان و انسان هستند و مشکل است که آن ها را انسان و یا حیوان نامید بلکه به یک معنا انسان و به یک معنا حیوان هستند. اگر در طیف رنگ ها مشخص بود که رنگی سرخ است و هیچ زمینه ی رنگ آبی در آن وجود ندارد، در این صورت حکمی که درباره ی سرخ می کردیم به رنگ های هم جوار سرایت نمی

۱ - البته بعضی از ویژگی ها در انسان ضعیف تر از بعضی حیوانات است.

کرد. مثلاً اگر گفته شد رنگ سرخ فلان اثر را بر اعصاب بیننده دارد، شامل رنگ های دیگر نمی شد، ولی در طیف رنگ ها چنین نیست، و تغییر در آن ها به صورت تدریجی و بسیار خفیف است و گویا در هر طیف همه ی رنگ ها وجود دارد و فقط در هر مرتبه ای یک رنگ غلبه پیدا می کند. به هر نقطه ای از طیف رنگ ها که دست بگذاریم و بگوییم مثلاً این حکم مخصوص زرد است، می توان اشکال کرد که در کنار همین رنگ، باز رنگ زرد وجود دارد، منتهی به نحو خفیف تر، و سلب آن حکم از این مرتبه، ترجیح بلا مرجح می شود. بله، اگر مرز مشخصی میان رنگ ها بود، این گونه حکم کردن، تحکمی و خودسرانه نبود.

۲- پیری و جوانی

مثال دیگر: اگر پیری و جوانی تعریف روشنی داشت - مثلاً می گفتیم از ۴۰ سال به پایین جوان و از ۴۰ سال به بالا پیر هستند، در این صورت حکمی که درباره ی جوان ها می کردیم، شامل پیرها نمی شد و بالعکس. پس اگر مرز مشخصی بین پیری و جوانی باشد، تسری حکم از یکی به دیگری مجوز قانونی منطقی نداشت. اما اگر مرز مشخصی بین جوانی و پیری وجود نداشت، در این صورت اگر حکمی نسبت به جوانان کردیم، فرد ۶۰ ساله هم می تواند ادعای جوانی کند. به این گونه که می گوید آیا فرد ۲۰ ساله جوان است یا نه؟ بله، سپس می گوید: ۲۰ سال و یک روز چه طور؟ پاسخ منفی مستلزم ترجیح بلا مرجح است. چرا که یک روز تأثیری در زوال جوانی ندارد. لذا باید او را هم جوان بدانید. و سپس - ۲۰ سال و دو روز و همین طور تا نهایتاً شامل مرد ۶۰ ساله هم بشود. از طرف دیگر حکم در مورد پیران شامل جوانان هم می شود به عین همان تقریری که گذشت. و این بدان جهت است که این ها اموری هستند که گذر از یکی به دیگری در یک لحظه صورت نمی گیرد، بلکه این گذر تدریجی و متدرج است.

نظریه ی ثبات انواع و تبدل انواع و لوازم هر یک

اگر ما نظریه ی " ثبات انواع " را که مقابل نظریه ی " تبدل انواع " است پذیرفتیم، باید بگوییم خدا سایر موجودات را آفرید و سپس موجودی از آن ها آفرید و چیزی به نام نفخه یا نفخه ی الهی در او دمید و همین نفخه در او موجب شد که حکمی که در مورد او ثابت است، شامل سایر حیوانات نشود و بالعکس حکم سایر حیوانات نیز شامل این موجود نشود و چون مرز معینی بین این موجود با سایر موجودات حاصل می شود، می توانیم بگوییم شپش ها می میرند و بقاء و خلود ندارند، ولی انسان ها می میرند و بقاء و خلود دارند. اما اگر نظریه ی " تبدل انواع " (ترانسفورمیسم:

Transformism) را پذیرفتیم و گفتیم تبدل در انواع موجودات هم چون تبدل در طیف رنگ ها است، در این صورت، دیگر نمی توان گفت این جا مرزی هست که یک طرف آن فقط انسان است و لا غیر، و طرف دیگر، فقط حیوان است و لا غیر. لب سخن این قائلین آن است که چون هر چه در انسان هست - با حفظ اختلاف مراتب - در حیوانات پایین تر هم وجود دارد، پس مرز قاطعی انسان را از حیوان جدا نمی کند. لذا اگر گفتید انسان خالد است، باید این حکم را به حیوانات دیگر هم سرایت دهید تا شپش ها را هم شامل شود، و آن ها را هم خالد بدانید.

اشکال "براد" بر دلیل دوم

آقای "براد" در مبنای زیست شناختی این استدلال خدشه نمی کند، بلکه می گوید با حفظ این مبنا هم، عدم خلود انسان ثابت نمی شود. او می گوید در هر استدلالی که گذر از مقابل به مقابل دیگر با تدریج فراوان صورت می گیرد و مرز قاطعی وجود ندارد، می توان چنین اشکال کرد که چرا حکم را از یک طرف به طرف مقابل سرایت می دهید و از طرف مقابل، به آن حکم را تسری نمی دهید؟ شروع از یک طرف معین، ترجیح بلا مرجح است. مستدل می خواهد از عدم خلود شپش، عدم خلود انسان را نتیجه بگیرد، در پاسخ می توان گفت چرا از انسان شروع نمی کنید، تا از خلود انسان، خلود شپش را نتیجه بگیرید؟

"براد" در ادامه ی مطلب چنین می گوید: اگر کسی ادعا کند که شروع استدلال از طرف شپش اولویت دارد نسبت به شروع از انسان، زیرا عدم خلود شپش متیقن تر از خلود انسان است، در پاسخ وی می گوییم اگر ادله ای که بر عدم خلود موجوداتی نظیر شپش و گوش خزک و ... آورده اند تام بود، این اولویت را می پذیریم و آلا اشکال پا برجا می ماند. لذا به بررسی این ادله می پردازیم:

ادله ی عدم خلود شپش و گوش خزک و ... و اشکالات "براد" بر آن ها

۱ - روح^۲ شپش و امثال آن، آن قدر ارزش ندارد تا خداوند جهان را به گونه ای خلق و اداره کند که آن ها محفوظ بمانند و از بین رفتن آن ها مضر باشد. این ها زباله های جهان هستند و حفظ آن ها فایده ای ندارد.

اشکال:

۲ باید توجه داشت که روح، مطابق این نظر، طیفی است و اختصاص به انسان ندارد.

در این استدلال از یک امر ارزشی و اخلاقی استفاده شده است. این که می گوئید شپش ها ارزش ندارند، یک امر استحسانی ذوقی است نه برهانی، و ورود یک امر ارزشی و اعتباری در برهان مجاز نیست.

۲ - اگر شپش ها و نیز همه ی موجودات باقی باشند موجب ازدحام غیر قابل تصور موجودات در جهان می شود و باعث بروز مشکلات بزرگی می گردد. این که جهان تاکنون توانسته است ادامه پیدا کند به خاطر این است که موجودات گذشته بعد از مدتی مرده و نابود شده اند.

اشکال:

اولاً: دنیا که مانند شهر "آبردین"^۳ نیست که اگر جمعیت زیاد شد، مشکل کمبود غذا و اسکان پیدا شود.

ثانیاً: ارواح که جا نمی خواهند و ابدان هم که از بین می روند.

۳ - روح شپش و ... دارای بساطت و عدم جامعیت است برخلاف انسان که یک روح بسیار پیچیده و جامع دارد. به تعبیر دیگر روح انسان در حوزه ی هنر، ادبیات، علم و فلسفه، دین و مذهب، تکنولوژی و فن و ... کارهای خارق العاده ای انجام می دهد، در حالی که شپش هیچ کارآیی ندارد و بسیط و ساذج است و صلاحیت بقاء و ماندن ندارد.

اشکال: از بساطت و عدم جامعیت روح شپش نمی توان عدم بقاء و خلود او را نتیجه گرفت، چه برهانی اقامه شده که هر چه بسیط و غیر پیچیده است، باقی نیست؟ حد وسط این استدلال چیست؟

اشکال بر سه دلیل فوق با حفظ مبنا:

"براد" می گوید: اگر ما مبانی این سه دلیل را هم بپذیریم، باز قابل استناد نیستند.

اما دلیل اول که می گفت: چون روح شپش ها ارزش ندارند، خالد نیستند، اولاً خود ارزش داشتن یا نداشتن چیزی قابل اثبات نیست. ثانیاً: فرضاً بپذیریم که روح شپش بی ارزش است، اما از کجا ثابت شده که روح همه ی انسان ها ارزشمندتر از روح شپش ها است؟ چه بسیار انسان هایی - هم چون استالین و صدام - که روح شان هیچ ارزش اخلاقی ندارد، پس باید لااقل چنین انسان هایی خالد نباشند.

۳ - محل توطن "براد"

و اما دلیل دوم که خلود شپش ها را موجب ازدحام و شلوغی جهان می دانست، می گوئیم بر فرض پذیرش این دلیل، چرا شپش ها کنار گذاشته شوند و انسان باقی بماند؟ چرا عکس آن ها نباشد؟ چه دلیلی اقامه شده که باید شپش ها نابود شوند و انسان ها بمانند؟

و اما دلیل سوم: که شپش ها را دارای روح بسیط می دانست، این حرف را در مورد بسیاری از انسان ها هم می توان گفت، نه تنها انسان های اولیه - که دارای روحی بسیط بوده و تقریباً تفاوتی با حیوان نداشته اند - بلکه الآن هم بعضی آدم های سطحی و بُلّه وجود دارند که همان بساطت گربه و ... را دارند.

دلیل چهارم بر عدم خلودروح شپش ها و ...

"براد" می گوید: ممکن است برای اثبات عدم خلود حیوانات، چنین گفته شود که: وقتی در ساحت و کارکرد حیوانات دقت می کنیم، می بینیم که گویا خدا قصدش از خلقت این ها دو چیز بوده است:

۱ - میزان معتناهی عمر کنند.

۲ - آن قدر بمانند که نسل بعدشان بتواند مستقلاً ادامه ی زندگی دهد.

به تعبیر دیگر: خدا و طبیعت گویا این موجودات را ساخته است که بعد از زندگانی محدود - که در طی آن به ایجاد نسل پرداخته و زمینه ی زندگی مستقل نسل بعد را فراهم ساختند - از دنیا بروند، و غیر از این، وظیفه ی دیگری ندارند. لذا بقای آن ها دیگر فایده ای نخواهد داشت. وقتی از دنیا می روند تمام کارهایی را که باید بکنند کرده اند. کار نکرده ای ندارند که بعداً بخواهند انجام دهند. ولی انسان قوا و استعدادهایی دارد که تا لحظه ی مرگ از بسیاری از آن ها استفاده نکرده است و باید باقی بماند تا آن قوا و استعدادها به مرحله ی ظهور برسد.

اشکال: "براد" در ردّ این استدلال می گوید: ما از کجا می توانیم کشف کنیم که غرض از خلقت موجودات چیست؟ ما نافی غرض نیستیم، لکن سؤال این است که از کجا فهمیدید که این غرض چیست؟ به چه دلیل می گوئید غرض از خلقت خرگوش ها - مثلاً - این است که چند خرگوش دیگر ایجاد کنند؟

و اساساً غایت شناسی موجودات (Teleology) از چه راهی امکان پذیر است؟ و از آن جا که ما نمی دانیم غرض از خلقت موجودات چیست، لذا نمی توانیم حکم کنیم که غایت او حاصل شده است.

آن چه گذشت خلاصه ی سخن " براد " بود و معلوم شد که بر عدم خلود انسان ها دلیلی نداریم تا این حکم - عدم خلود و بقاء - به انسان سرایت داده شود.
والسلام.

تشابه دلیل چهارم - بر عدم خلود شپش ها و ... با استدلال شهید مطهری بر خلود انسان

شهید مطهری در دو موضع از کتاب "معاد" استدلالی نظیر دلیل چهارم بر عدم خلود شپش ها و ... که در انتهای درس گذشته بیان شد - ذکر کرده است، با این فرق که تکیه ی استدلال شهید مطهری بر خلود انسان است و فشار دلیل چهارم - در کلام براد - بر عدم خلود سایر حیوانات می باشد.

بیان استاد مطهری ره

علامه مطهری می فرماید: جنین در رحم مادر، دارای گوش، چشم، بینی و ... است. از وجود این اعضا می فهمیم که بنا نیست این جنین بعد از خروج از رحم مادر بلافاصله نابود شود. زیرا اگر تمام مدت عمر جنین نه ماه باشد به این اعضا نیازی نداشت.

انسان متأمل و متفکر می فهمد که این جنین وارد جهانی خواهد شد که این اعضا به درد او بخورد. سپس می فرماید: عین این سخن در دنیا هم قابل تکرار است، به این بیان که یک سلسله قوا و استعداد مغزی در انسان هست که اگر زندگی انسان منحصر در این دنیا باشد بسیاری از آن ها به درد نمی خورد، مثل^۴ تخصیصه ی حق طلبی که اگر زندگی انسان، **منحصر در این دنیا نباشد**، نه تنها نافع نیست بلکه زیان بار است. در دنیا غالباً امثال معاویه، راحت زندگی می کنند و امثال امیرالمؤمنین (ع) با سختی و ناراحتی زندگی می گذرانند. خیلی از جهازات روحی و استعدادهای معنوی به درد دنیا نمی خورد.

مرحوم مطهری در ادامه ی سخنان خویش به آیه: "افحسبتم انما خلقناکم عبثا ... " (مؤمنون/۱۱۵) استدلال نموده و نتیجه گرفته اند که باید جهان دیگری باشد تا در آن جا استعدادهای نهفته در درون انسان به منصفه ی ظهور برسد و هدف از خلقت و وجود این قوا در انسان عبث و بیهوده نباشد.

پیش فرض های استدلال استاد مطهری

توضیح:

در باب استدلال مرحوم مطهری این نکته قابل ذکر است که: آیا از آیه ی مذکور می توان چنین استفاده ای نمود یا خیر؟ قبول این مطلب مبتنی بر دو پیش فرض است:

^۴ مثال از استاد است نه از شهید مطهری

پیش فرض اول: برخی از جهازات انسانی به درد این دنیا نمی خورد.

پیش فرض اول این است که لااقل برخی از جهازات انسانی به درد این دنیا نمی خورد. این ادعا در مورد جنین قابل قبول بود، اما در مورد انسان در این دنیا، نیاز به اثبات دارد. کدام یک از قوای انسانی به درد این دنیا نمی خورد؟

سؤال: در انسان حسّ فزون طلبی هست که در این دنیا ارضا نمی شود و باید دنیای دیگری باشد تا ارضاء شود.

جواب: خود این سخن هم پیش فرضی دارد مبتنی بر این که هر خواسته ای که در انسان وجود دارد الزاماً بایستی ارضاء شود مضافاً بر این که خواسته هایی در انسان هست که نه در دنیا و نه در آخرت ارضاء نمی شوند.

پیش فرض دوم: پذیرش اصل وجود خدا

پیش فرض دوم استدلال شهید مطهری، پذیرفتن اصل وجود خدا است، بدین معنا که ایشان مسئله ی معاد را مرتبط به وجود خدا نمود و این احاله به امر مشکل تر شد، یعنی به لحاظ عقلی صرف، اثبات وجود خدا از اثبات خلود نفس مشکل تر است. شما می گوئید به خاطر این که کار خدا عبث نباشد باید این جهازات در جای دیگری به درد بخورد، و این فرع بر اثبات وجود خدا و صفات او - از جمله صفت حکمت - است.

ادامه ی سخنان براد:

"براد" گفت هر کس که بخواهد از عدم خلود شپش ها، عدم خلود انسان ها را اثبات کند باید دو مطلب را ثابت کند:

۱ - اثبات عدم خلود شپش ها، که هیچ کدام از راه های مذکور نتوانست آن را اثبات کند.

۲ - اثبات عدم تفاوت میان شپش ها و انسان ها.

یعنی بعد از این که فرضاً عدم خلود شپش ها پذیرفته شد باید اثبات شود که در انسان هیچ ساحتی وجود ندارد که شپش ها فاقد آن باشند، و الاً ممکن است کسی ادعا کند که ساحتی در انسان هست که در شپش ها وجود ندارد، و همان موجب خلود انسان، و فرق فارق میان انسان و شپش می باشد. چنان که برخی گفته اند ما انسان ها نفس داریم و حیوانات دیگر هم نفس دارند ولی در انسان یک ساحت روحانی است که در حیوان وجود ندارد و این، میز مایز انسان و حیوان است که باعث خلود انسان می گردد.

اگر این سخن درست باشد سخن ترانسفورمیست ها " که می گفتند گذر از شپش ها به انسان، گذر طیفی است رد می شود، زیرا میز مایزی بین انسان و حیوان پیدا شد که همان ساحت روحانی است. "براد" در نهایت می گوید: " ما دلیلی بر عدم خلود انسان نیافته ایم، لذا باید ببینیم آیا می توانیم خلود انسان را اثبات کنیم؟ پس باید به اثبات خلود انسان پردازیم " آن گاه به بیان این ادله می پردازد. ما در جواب ادله ی جاودانگی انسان، سخنان براد را نمی آوریم، زیرا ادله ای وسیع تر و عام تر را طرح می کنیم.

ادله ی اثبات خلود انسان

مقدمه: قبلاً گفته شد که بقاء و خلود به دو صورت قابل تصور است:

۱ - بقاء و خلود غیر شخصی.

۲ - بقاء و خلود شخصی.

و در همان جا گفتیم که بحث ما در بقاء و خلود شخصی است. مراد، بقای "خود" است نه آثار و اسم و فرزند و ...

بنابراین باید ابتدا به این سؤال پردازیم که "خودی" من به چیست؟

بررسی حقیقت تشخیص انسانی

فرض کنید فردی به نام حسین بن علی می خواهد باقی بماند. این "حسین پسر علی" بودن، دایره مدار چیست؟ تشخیص او به چیست؟

مثال: اگر شما رفیقی داشته باشید که به مدت ده سال او را ندیده اید و امروز او را با همان مشخصات بدنی می بینید، ولی وقتی با او صحبت می کنید، متوجه می شوید که فقط انگلیسی بلد است و در انگلستان درس پزشکی خوانده و بسیار خونسرد است، اما رفیق سابق شما، فارسی بلد بود و در ایران مهندسی خوانده بود و بسیار عصبانی مزاج بود. آیا این شخص که بدن اش کاملاً شبیه بدن دوست شما است، ولی احساسات و عواطف و عادات و معلومات و سوابق اش با دوست شما فرق می کند همان رفیق سابق شما است یا نه؟

مثال دیگر: حال اگر کسی نزد شما بیاید که اصلاً او را ندیده اید ولی با شما اظهار دوستی کند و تمام حالات و صفاتی که در دوست شما - مثلاً حسین بن علی - بود در این فرد هم موجود باشد، ولی از لحاظ بدنی هیچ شباهتی با او ندارد، آیا می توان گفت این شخص همان حسین بن علی است؟

تمام بحث این است که حسین بن علی بودن به چیست؟ و در دو مثال فوق آیا فردی که با او برخورد کرده اید همان دوست مورد نظر است یا نه؟

personal identity

پاسخ این سؤال مبتنی بر این است که بدانیم تشخیص فرد به چیست، در کتاب های کلامی ما به این بحث پرداخته نشده است، اما در فلسفه ی غرب، فراوان به این مسئله پرداخته شده است که: هویت (personal identity) فرد به چیست؟

در جلسه ی آینده توضیحات بیشتری در این باب خواهد آمد. انشاءالله
والسلام

هویت شخصی

گفتیم که در مسئله‌ی ماندگاری و جاودانگی شخصی، قبلاً باید روشن شود که "شخص بودن" هر شخص به چیست، تا در مرحله‌ی بعد بتوان بحث کرد که آیا آن "شخص" باقی می‌ماند یا خیر؟

اشکال به شیوه‌ی بحث در قدمات در باب شخص

تذکر: این که می‌گویند شخصیت ما به روح ماست کافی نیست، زیرا در این صورت به هر روحی نمی‌توان اشاره کرد و گفت این روح "تقی" یا "نقی" است. روح بما هو روح، شخصیت "تقی" را نمی‌سازد، بلکه روح خاصی است که فرد خاصی را می‌سازد، لذا باید دنبال خصوصیت هر فرد برویم. در واقع مراد از سؤال "بودن من به چیست؟" این است که: "چه چیزی من را از دیگری جدا می‌کند؟" روح در همه‌ی افراد مشترک است و اگر هم روح موجب تمایز می‌شود به عنوان شرط لازم است نه شرط کافی. به عبارت دیگر خصوصیت روح خاص به چیست؟ این که می‌گوییم علی بن ابی طالب (ع) باقی می‌ماند مراد چیست؟ چه چیزی است که باقی می‌ماند؟ یعنی روح ایشان چه خصایصی باید داشته باشد تا روح علی بن ابی طالب (ع) باشد؟ و روح معاویه چه خصایصی باید داشته باشد که معاویه را معاویه می‌کند؟

ارواح وحدت شخصی ندارند، تنها مفهوم روح بر آن‌ها اطلاق می‌شود و از حیث تجرد مشترک اند، اما آن چیزی که روح حسن و روح حسین را تشکیل می‌دهد، چیز دیگری است.

بحث هویت شخصی در فلسفه‌ی جدید

این مطلب را در فلسفه‌ی جدید اروپا تحت عنوان "شخص بودن" ^۵ (person hood) یا "هویت شخصی" مطرح می‌کنند.

فلاسفه‌ی غربی در این باب مطالب زیادی گفته‌اند، ولی ما بیان جفری آلن فیلسوف آمریکایی در کتاب "اشخاص و جهان آن‌ها" (persons and their world) را مطرح می‌کنیم.

تمام آن چه که آلن در کتاب اش نقل می‌کند این است که چه چیزی شخص را همان می‌کند که در سابق بوده، و به تعبیر دیگر: هویت شخصی در طول زمان به چیست؟

^۵ باید متوجه بود که "شخص" در فلسفه اختصاص به انسان ندارد، بلکه هر موجود عینی خارجی مثل انسان، حیوان، ملک، جن، جماد، و حتی خدا را شامل می‌شود. ولی بحث ما پیرامون تشخیص انسان است و لذا اصطلاح تشخیص را در این جا به کار نمی‌بریم.

تفاوت مفهومی شخص و انسان

به لحاظ فلسفی و در علوم نظری "انسان" با "شخص" مفهوماً متفاوت است، "انسان" مفهوم برگرفته از زیست شناسی است. در زیست شناسی، موجودات زیستی را تقسیم و طبقه بندی می کنند و نام گذاری آن ها با توجه به اوصاف جسمانی و طبیعی آن ها است. زیست شناسان از زمان ارسطو - بزرگ ترین زیست شناس باستان - لغت انسان را به خاطر اوصاف جسمانی و طبیعی به روی او گذاشته اند. قامت راست، سر و گردن خاص، اوصاف دندان، پیشانی، ناخن و دست ها سبب شده که این نوع از موجودات را انسان بگویند، لذا لغت انسان یک مفهوم زیست شناختی است، اما شخص بودن، یک مفهوم روان شناختی - جامعه شناختی است. اما این که چرا ما معمولاً هر انسانی را شخص می گوئیم و هر شخصی را انسان می نامیم، به این دلیل است که ما تا آن جا که استقراء کرده ایم، چنین یافته ایم که هر چه مصداق "شخص" بوده، مصداق انسان هم بوده است.

ملاک شخص بودن

اما ملاک روان شناختی - جامعه شناختی "شخص بودن" به چیست؟ به تعبیر دیگر ما فهمیده ایم چه ویژگی های زیست شناختی موجب شده انسان را به این نام بخوانیم ولی ویژگی هایی که به سبب آن ها، او را شخص می خوانیم چیست؟

ما به دیوار و درخت و خرگوش و ... هیچ وقت شخص نمی گوئیم و فقط به انسان شخص می گوئیم. انسان و شخص، تصادق همیشگی دارند، ولی مفهوماً متفاوت اند. مانند مفهوم وجود و وحدت که تصادق همیشگی دارند، ولی مفهوماً متفاوت اند. لذا باید دید که اوصاف جامعه شناختی و روان شناختی که موجب صدق عنوان شخص بر انسان می شود چیست؟

برخی ملاک های بیان شده برای تشخص

آقای "جفری آلن" (Jeffrey Allen) اوصافی را به صورت مجموعی - نه علی البدل - ذکر می کند و می گوید اگر چیزی همه ی این اوصاف را داشت، می توان او را شخص نامید. و این اوصاف عبارت اند از:

- ۱ - یک نوع "هوشیاری" و "عقل" باید در شخص باشد.^۶
- ۲ - این موجودات باید خودآگاهی (self consciousness) داشته باشند و از وجود خودشان باخبر باشند. یعنی علم به خود و معرفت به نفس در آن ها وجود داشته باشد. خود آگاهی در مقابل

^۶ هوشیاری و عقل به لحاظ معنا متفاوت اند ولی در این جا هر دو را به یک معنا لحاظ می کنیم.

دیگر آگاهی است. دیگر آگاهی محل وفاق فیلسوفان نیست. اگر دیگر آگاهی شرط باشد، به انسان بی هوش یا خواب نمی شود "شخص" گفت، ولی ظاهراً بر آن ها "شخص" اطلاق می شود.

۳ - علاوه بر داشتن عقاید و اعمال باید علم به عقاید و اعمال هم داشته باشد. بعضی از حیوانات پیشرفته مثل میمون ها گرایش ها و دانش های خاصی دارند، ولی علم به آن ها ندارند، گویا علم به علم - علم به میل از جمله میل جنسی - ندارند.

تذکر: تفاوت ویژگی دوم و سوم در این است که ویژگی دوم، علم به جوهر نفس است و توجه به خودی خود. ولی ویژگی سوم علم به اعراض نفس است، مثل علم به میل خود.

۴ - برای این موجود باید مسئولیت اخلاقی قائل باشیم. یعنی قابل مدح و ذم باشد، مثلاً به آتش به دلیل سوزندگی یا پختن غذا، آفرین نمی گوئیم، اما در انسان وقتی که آثار و خواص مفیدی از اوصاف او صادر شود، از او تعریف و تمجید و ستایش به عمل می آوریم، و اگر آثار و خواص زیان آوری صادر شود، او را سرزنش می کنیم. انسان را به لحاظ اخلاقی مسئول کارهایش می دانیم، ولی غیر انسان را چنین نمی دانیم و اگر کسی مدح و ذمی هم نسبت به غیر انسان بنماید، خود مدح کننده می داند که این حیوان مثلاً قابلیت این مدح را ندارد.

۵ - برای این موجود باید حقوقی اعم از اخلاقی - مثل احترام به همسر - و حقوقی - مثل حق مالکیت - قائل باشیم.

۶ - آن موجود هم باید برای ما همین حقوق اخلاقی و حقوقی را قائل باشد.

۷ - این موجود باید قادر باشد که ما فی الضمیر خود را از طریق لفظ - اعم از گفتن و نوشتن - بیان کند.

(در مقابل بعضی از موجودات که ما فی الضمیر خود را از طریق غیر لفظ - مثل دُم تکان دادن - بیان می کنند).

برخی نکات درباره ی ملاک های بیان شده

دو نکته:

در رابطه با این اوصاف و ویژگی ها دو نکته قابل ذکر است:

نکته ی اول: بعضی از این اوصاف روان شناختی، و بعضی هم جامعه شناختی بوده و به بدن ربطی ندارند. مصداق این اوصاف هفت گانه فقط انسان است اما این فقط نتیجه ی استقراء ما است و لذا اگر در کراتی دیگر موجودی یافت شد که از لحاظ بدنی اوصافی متفاوت با انسان داشت و تمام

این ویژگی ها را دارا بود در این صورت به او انسان نمی گوییم - چون از لحاظ بدنی تفاوت دارد - ولی "شخص" بر او اطلاق می شود. عکس این هم ثابت است. بدین معنا که اگر موجودی دارای ویژگی بدنی و جسمانی انسانی باشد، ولی این اوصاف را نداشته باشد به او انسان گفته می شود، ولی شخص گفته نمی شود. مثلاً چنین انسانی، انسان است، ولی شخص نیست. و انسان هایی که به هر دلیلی دور از اجتماع انسانی رشد کرده و فاقد برخی از این اوصاف هستند - مثل برادر و خواهر هندی که در بیشه ها بزرگ شدند و در سن ۱۴ یا ۱۶ سالگی کشف شدند و دارای ویژگی بدنی انسان بودند، ولی این اوصاف روان شناختی - جامعه شناختی در آن ها نبود، چون قدرت تکلم نداشتند و به تبع قدرت تفکر هم نداشتند - و هم چنین بعضی از بیماران مبتلا به روان پریشی (Schizophrenia) که انسان هستند ولی "شخص" گفته نمی شوند.

پس بین انسان و شخص عموم و خصوص من وجه است و اگر کاملاً این دو را بر هم تطبیق می کنیم به خاطر این است که مصداق شخص را در غیر انسان نیافته ایم.

نکته ی دوم: حال بحث در این است که وقتی می گوییم ما می خواهیم بمانیم ظاهراً راضی نیستیم تنها در قالب "انسان" باقی بمانیم، یعنی وقتی من طالب بقاء هستم معنایش این نیست که حاضرم در قیامت موجودی بیاورند که تمام اوصاف زیستی او مثل من باشد، ولی اوصافی را که برای "شخص" من است نداشته باشد.

والسلام

ادامه ی سخن در ملاک اطلاق شخص

بحث در بقاء و خلود شخصی بود، ابتدا باید دانست که به چه موجودی "شخص" اطلاق می شود و به چه موجودی "شخص" اطلاق نمی شود، و اساساً زیدیت زید به چه چیز است، تا بعد این مسئله مطرح شود که زید باقی می ماند یا نه؟

کلام تاریخی سقراط

این مسئله را نخستین بار سقراط -حکیم یونانی- در آخرین ساعات زندگی اش مطرح کرد. پس از نوشیدن جام زهر در زندان، یکی از شاگردان اش می پرسد: پس از مرگ، شما را در کجا دفن کنیم؟ سقراط می گوید: "اولاً پس از مردن مرا دیگر نخواهید یافت، ثانیاً در صورتی که مرا یافتید هر جا که می خواهید مرا دفن کنید."

گویا سقراط می خواست بگوید که: سقراط بودن سقراط اگر به بدن او بود می شد این سؤال را مطرح کرد که بعد از مردن، او را در کجا باید دفن کرد، اما سقراطیت سقراط به امر دیگری است، و آن امر دیگر بعد از مردن، از منظر و مرآی و دسترس دیگران بیرون است. سپس بحث را شروع می کند که سقراطیت سقراط به چیست؟

بحث در شخص سقراط، یا زید است و این غیر از مسئله ی انسانیت انسان است. بحث در این نیست که نوعیت یک فرد از نوع به چیست، بحث در این است که شخصیت شخص به چیست؟

مروری بر سخنان جفری آلن در تفاوت میان انسان و شخص

تفاوت مفهومی انسان و شخص

در جلسه ی گذشته بخشی از سخنان «جفری آلن» را نقل کردیم مبنی بر این که میان "انسان" و "شخص" فرق هست، انسان یک مفهوم زیست شناختی است و اطلاق آن بر یک دسته موجودات خاص به خاطر پاره ای از اوصاف طبیعی و مادی - مثل مستوی القامه بودن، گردی ناخن، ساختمان دندان و ... است شبیه نام گذاری حیوانات دیگر مثل گرگ و سگ که با توجه به اوصاف زیستی و بدنی، بر هر یک اسم خاصی اطلاق می شود.

اما اطلاق مفهوم "کس" و "شخص" (person) به لحاظ اوصاف زیستی نیست، بلکه به لحاظ روان شناختی و جامعه شناختی است، البته این اوصاف مورد اختلاف است ولی "آلن" می گوید هفت وصف مورد اتفاق فلاسفه است.

تفاوت مصداقی انسان و شخص

از آن جا که "شخص" و "انسان" در اکثریت قریب به اتفاق موارد، اتحاد مصداقی دارند، این موجب شده که آن دو را دارای اتحاد مفهومی بدانند و حال آن که موارد نادری هست که تصادق مصداقی ندارند، مانند جنین که به لحاظ زیست شناختی انسان می باشد، ولی ویژگی های شخص بودن را ندارد. حتی طفل بعد از به دنیا آمدن "انسان" است ولی شخص شدن او به تدریج تحقق پیدا می کند.^۷

از طرف دیگر، آیا موجودی هست که انسان نباشد ولی "شخص" باشد؟ بله، فرضاً اگر یکی از کرات آسمانی ساکنانی داشته باشد که اصلاً شباهتی با انسان نداشته باشند مثلاً کروی شکل بوده و حرکت آن ها از طریق غلتیدن باشد و فاقد دست و پا باشند، اما جمیع ویژگی های هفت گانه را واجد باشند، به این ها می شود گفت که اشخاص هستند، اما انسان نیستند. و هم چنین نسبت به خداوند متعال معامله ی شخص می کنیم نه معامله ی "چیز" و "شیء".^۸

بیان برخی نکات بعد از پذیرش تفاوت میان انسان و شخص

بعد از پذیرش تعریف "شخص" و "انسان" چند مسئله مطرح می شود:

۱- آیا یک انسان می تواند دو شخص باشد؟

مسئله ی اول: آیا یک انسان می تواند دو شخص باشد؟ و به تعبیر دیگر: آیا ممکن است دو شخص در قالب یک انسان تجسم و تجسد پیدا کند؟ یعنی در همین قالبی که در منظر و مرآی شما است، انسانی با دو دسته ملکات، عادات، محفوظات، حالات، دین و مذهب - یک دسته ناخوشایند، و دسته ی دیگر خوشایند - باشند؟ (اعم از این که در یک زمان باشد یا در دو زمان، مثلاً مرا که قبلاً دیده اید، امروز با اوصافی کاملاً متفاوت ببینید).

۷- در اخلاق کاربردی و عملی، کورتاژ و سقط جنین را غلط می دانند، چون آن را تعدی به حق حیات انسانی می دانند. اما قائلین به جواز سقط جنین می گویند حق حیات برای "شخص" - از آن جهت که شخص است - ثابت می باشد نه برای موجودات زیستی، و جنین "شخص" نیست، لذا تخصصاً از موضوع بحث بیرون است، چون یکی از حقوق "شخص"، حق اخلاقی و حقوقی بود، و جنین شخص نیست که برخوردار از حق حیات باشد.

۸- لغت "چیز" یا "شیء" دو اطلاق دارد:

الف - اطلاق اعم، که به هر موجودی اطلاق می شود. و این همان شیئی است که مساوق با وجود است و همه ی اشخاص را شامل می شود.

ب - اطلاق اخص، که شیء در مقابل کس یا شخص است. و همین معنا در بحث ما مورد نظر است، ما معامله ی شیء - به معنای اخص - با خدا می کنیم، نه شیء به معنای اعم.

۲- آیا ممکن است یک شخص در دو قالب انسانی تجسد پیدا کند؟

مسئله ی دوم: عکس مسئله ی قبل، یعنی آیا ممکن است یک شخص در دو قالب انسانی تجسد پیدا کند؟ به طوری که یک دسته ملکات و عادات و محفوظات و ... معین و مشخص در دو قالب عینیت پیدا کند؟

۳- بررسی تلازم مرگ انسان و شخص

مسئله ی سوم: آیا پس از مرگ انسان و مردن بدن، "شخص" می تواند نمیرد و هم چنان به زندگی ادامه دهد؟ و اگر امکان دارد به چه نحو می باشد؟

ربط مساله ی بقا و خلود با سه مساله ی بیان شده

این ها مسائلی است قابل طرح، و مسئله ی بقاء و خلود، همان مسئله ی سوم است. یعنی اگر بدن دچار مرگ و زوال شد، آیا شخصیت می تواند بدون بدن به حیات خودش ادامه دهد؟

تفکیک میان مقام اثبات و ثبوت در بحث حاضر

برای حل مسئله ی بقاء و خلود، باید ابتدا این نکته را معلوم کرد که ما چه زمان می فهمیم یک قالب انسانی همان شخص گذشته است؟ فرضاً من شما را که قبلاً دیده ام، امروز نیز می بینم، آیا می توانم بگویم شما همان فرد قبلی هستی؟ و آیا امکان ندارد که در قالب شما، محفوظات و اوصاف دیگری وجود داشته باشد؟

در باب این مسئله ی مهم باید دو مقام را از هم دیگر تفکیک نمود:

۱- مقام ثبوت و - به تعبیر غربی ها - مقام واقع.

۲- مقام اثبات و - به تعبیر غربی ها - مقام علم به واقع یا مقام فهم واقع.

توضیح: فرض کنید کسی ادعا می کند: حسن بیماری "آنفلوآنزا" دارد. شما ممکن است سؤالی از او کنید که ناظر به مقام ثبوت است به این صورت که: چرا حسن مبتلا به این بیماری شده است؟ و او جواب می دهد: به دلیل این که ویروس این بیماری وارد بدن او شده است.

ولی ممکن است سؤالی طرح کنید که ناظر به مقام اثبات است به این صورت که: از کجا مطلع شده ای حسن مبتلا به این بیماری شده است؟ و از کجا به این واقعیت فهم پیدا کرده ای؟ و او جواب می دهد: به خاطر این که رنگ اش پریده و ضعف جسمانی پیدا کرده و چشمان اش گود رفته است. یعنی طریقه ی فهم من، مشاهده ی این علائم بوده است.

معمولاً و در اکثریت قریب به اتفاق موارد بین مقام اثبات و ثبوت این رابطه وجود دارد. وقتی از پدیده ی (X) در مقام ثبوت سؤال می شود، علت پدیده بیان می شود (وجود ویروس در مثال فوق). ولی وقتی از مقام اثبات سؤال می شود، معلول پدیده ی (X) بیان می گردد (ضعف جسمانی و رنگ پریدگی در مثال فوق).

در مسئله ی مورد بحث ما، سؤال از مقام ثبوت این است که: زیدیت زید به چیست؟ این که من حکم می کنم "این زید، زید دیروزی است" به چه دلیل است؟ اما این سؤال که "تا چه زمانی می توان گفت شخص مورد نظر همان زید سابق است؟" به مقام اثبات بر می گردد.

از میان این دو سؤال گرچه باید ابتدا پاسخ سؤال اول داده شود، لکن برای روشن شدن مطلب به سؤال دوم می پردازیم:

مقام اثبات در بحث بقا و خلود

مقام اثبات دو ملاک دارد:

ملاک های بیان شده برای مقام اثبات

۱ - ملاک بدنی (Bodily Griterion)

۲ - ملاک حافظه یا محفوظات (Memory G.)

۱- ملاک بدنی

موارد استفاده از ملاک بدنی

مورد اول: مشابهت

ملاک بدنی در دو مورد استفاده می شود:

فرضاً من بیست روز قبل زید را دیده ام، و الآن می بینم انسانی در این جا نشسته که شبیه ترین مردم به زید بیست روز پیش است. به دلیل همین مشابهت حکم می کنم که این همان زید است. مراد از تعبیر شبه الناس (شبیه ترین مردم به زید) چیست؟ یعنی اوصاف بدنی این شخص که در مقابل من قرار گرفته چنان است که از نظر ذهن من باور کردنی نیست انسان دیگری غیر از زید همین اوصاف را داشته باشد. لذا حکم به زیدیت او می کنم. این ملاک بدنی از نوعی "اقتصاد ذهنی و صرفه جویی ذهنی" ناشی می شود. یعنی ذهن می بیند صرفه جویانه ترین راه این است که بگوید این همان زید است، هر چند به دقت عقلی ممکن است خلاف آن باشد.

مشکلات ملاک بدنی در مورد اول

این ملاک خوبی است ولی در مواردی نمی تواند کارساز باشد مانند دوقلوهای همسان طبق تعریف پزشکی (یعنی دو انسانی که در یک عمل زایمان از رحم یک زن بیرون می آیند و در هیچ یک از اوصاف بدنی اختلافی ندارند). در این صورت اگر قبلاً یکی از این دو را دیده باشیم و امروز نیز یکی از آن ها را ببینیم، برای تشخیص او از ملاک بدنی نمی توانیم بهره ببریم. البته در غیر مورد دو قلوهای همسان هم برای این ملاک مشکلاتی وجود دارد.

مورد دوم: استمرار مکانی و زمانی علائم بدنی

مورد دوم از موارد استفاده ی ملاک بدنی، استمرار مکانی و زمانی علائم بدنی است. مثلاً مدت یک هفته نزد زید ماندیم و در این فاصله حتی یک لحظه هم زید از نظر ما بیرون نبود. حتی خواب مان نبرد و در حمام و ... با زید بوده و دائماً چشمان ما از علائم بدنی زید نشانه و پیام دریافت نموده و به ذهن ارسال می کرد. پس از یک هفته در لحظه ی خداحافظی می توانیم حکم کنیم که او همان زید یک هفته قبل است. از این صورت به استمرار مکانی و زمانی علائم بدنی تعبیر می شود.

مشکلات ملاک بدنی در مورد دوم

مواردی وجود دارد که ملاک بدنی کارساز نباشد ولی به کمک ملاک دوم می توان حکم به زید بودن آن شخص کرد. نظیر جایی که زید دچار آتش سوزی شدیدی شده و دست و صورت و پوست بدن اش کاملاً تغییر کند. در این مورد با ملاک اول نمی توان گفت او زید است، زیرا بدن اش تغییر کرده است. ولی با ملاک دوم می توان چنین حکمی کرد.

۲ - ملاک حافظه یا محفوظات (Memory G.)

اما در بسیاری از موارد هیچ یک از دو صورت ملاک بدنی سودمند نمی افتد و ما ناچاریم به ملاک محفوظات رجوع کنیم، مثلاً سی سال پیش در سال اول ابتدایی تقی را دیده ام و الآن فردی نزد من آمده و می گوید من همان تقی هستم، و حال آن که ویژگی های بدنی او کاملاً تغییر کرده است. در این جا هیچ یک از دو مورد ملاک بدنی کارساز نیست، بلکه باید به ملاک محفوظات رجوع کنیم تا ببینیم در این فرد بعضی از ویژگی های علمی موجود من، وجود دارد یا نه. مثلاً در سی سال پیش شاهد بودم که تقی از درخت افتاد و پایش شکست، آیا این قضیه را به یاد می آورد؟

اگر محفوظاتی که عادتاً تقی هم کلاسی باید داشته باشد، در این فرد وجود داشت باید قبول کنم که همان تقی است. لکن باید در این جا دو شرط را رعایت کرد:

شرط اول: محفوظاتی که لااقل به گمان من فقط در ذهن تقی می تواند باشد، الآن باید داشته باشد.

شرط دوم: این محفوظات با این وصف - که حوادثی اند که بر خودش رخ داده، و به عنوان تجاربی که برای خود او بوده - باید در ذهن او باشد.

مثال: من و شما یک سال زندگی مشترک داشته و حوادث کاملاً مشابهی را تجربه کردیم به طوری که حتی هر دو با هم سردرد می گرفتیم. در این فرض هر چه شما به یاد می آورید، من هم به یاد می آورم. تو به یاد می آوری که دست ات شکست و من به یاد می آورم که دست تو بود که شکست. یکی حادثه را از این حیث که بر خودش گذشته به یاد می آورد و دیگری همان را با این وصف که بر دیگری گذشته به یاد می آورد. و اگر من - به دلیل قوت حافظه - بتوانم تمام حوادثی را که بر رفیق ام گذشته به یاد بیاورم، با او متحد نمی شوم. چون من حوادث را با این قید که "بر او گذشته است" به یاد می آورم و او با این قید که "بر خودش گذشته است" به یاد می آورد.

تعارض دو ملاک:

این واقعیت را نباید فراموش کرد که در اکثریت قریب به اتفاق موارد، به کار بردن ملاک بدنی ما را به همان چیزی سوق می دهد که ملاک محفوظات راهنمایی می کند. و در اکثریت موارد این دو ملاک به یک نتیجه منتهی می شوند.

اما اگر کاربرد این دو ملاک ما را به دو حکم متعارض سوق داد، در این جا است که باید به مقام ثبوت برگردیم تا ببینیم کدام ملاک باید مقدم شود؟ آیا زیدیت زید به بدن است یا محفوظات؟ والسلام.

مروری بر مباحث جلسه ی پیشین

مقام ثبوت و اثبات در بحث هویت

سخن به این جا رسید که بحث از هویت انسان یک بار ناظر به مقام ثبوت است و یک بار ناظر به مقام اثبات. و سؤال از مقام اثبات وقتی درست پاسخ داده می شود که به سؤال در مقام ثبوت جواب دهیم. در مقام اثبات با دو ملاک (ملاک بدنی و ملاک محفوظات) بود که حکم به هویت اشخاص می کردیم و می گفتیم این همان کسی است که در گذشته بوده است. و بیان شد که هر کدام از آن دو ملاک هم فی نفسه نقص دارند، و هم هنگام اختلاف نتایج آن دو - در یک مورد به خصوص - مشکل آفرین می باشند و به ناچار - هنگام تعارض بین آن دو - باید به مقام ثبوت برگردیم تا ببینیم زیدیت زید به چیست و چه چیزی زید را زید کرده است، تا در مقام اثبات همان را مقدم بداریم و با آن ملاک فرد را حتی از برادر دو قلوی همسان اش تمیز دهیم.

بحث مقام ثبوت

نظر سقراط

مباحث این جلسه مربوط به مقام ثبوت است. گفتیم اولین فردی که متعرض این مسئله شد سقراط - در آخرین لحظات عمر خود - بود. سخنان او چندان مورد توجه قرار نگرفت تا آن که در قرن هفدهم میلادی، "جان لاک" - فیلسوف تجربی مشرب انگلیسی به این مطلب پرداخت.

نظریه ی "جان لاک"

در حیوانات و نباتات: ملاک بدنی

"جان لاک" در مهم ترین اثر خویش به نام "تحقیق در فاهمه بشر" (An Enquiry into human understanding) به این بحث پرداخت که زیدیت زید به چیست؟ و بعد از او این بحث در میان فلاسفه ی غرب رواج پیدا کرد.

به نظر "جان لاک" نسبت به حیوانات و نباتات، در مقام ثبوت باید همان ملاک بدنی را مقدم داریم. مثلاً گربه ای که دارای اوصافی بوده، امروز اگر همان ویژگی ها را داشته باشد، حکم می کنیم که همان گربه است. و یا درختی که کنار منزل ما روییده است، شب که از سر کار بر می گردیم باز حکم می کنیم که این همان درخت است. پس این همانی حیوانات و نباتات در مقام ثبوت به همان

ملاکات بدنی است، هر چند در نباتات امتیازی - نسبت به حیوانات - است و آن، ثبات داشتن در مکان واحد است که در حکم ما به این همانی کار را آسان تر می کند، به خلاف حیوانات که جا به جا می شوند. ولی به نظر "لاک" در حیوانات هم همان ملاکات بدنی در مقام ثبوت مورد نظر قرار می گیرد.

در انسان ها: استمرار آگاهی یا محفوظات

در مورد انسان، به نظر "لاک"، ملاکات بدنی سودمند نیست. مثال: یک دزد حرفه ای در وقایع متعددی مرتکب جنایت های بی شمار شده و متواری شده است. و پلیس که از تمام ویژگی های بدنی او مطلع است، در گوشه ای فردی را می یابد با تمام اوصاف جسمانی دزد مذکور، اما این فرد مشابه، اصلاً اهل قتل و جنایت نیست و تمام ویژگی های فردی او دقیقاً برخلاف دزد معروف است و هیچ یک از این امور - دزدی و قتل و ... در محفوظات او نیست. در این صورت ارتکاز عرفی ما این است که اعدام چنین فردی، ظلم و از بین بردن نفس محترم است.

"جان لاک" می گوید پس درباره ی انسان ها به صرف مشابهت بدنی نمی توان حکم کرد که این همان فرد سابق است. به اعتقاد او، هویت فرد انسان در مقام ثبوت، به استمرار آگاهی (continuity of consciousness) - که همان ملاک محفوظات است - برگشت می کند. یعنی برای حکم نمودن به این همانی، این شخص باید تمامی آگاهی های فرد مورد نظر را داشته باشد.

ضامن استمرار آگاهی از نظر لاک

ضامن استمرار آگاهی چیست؟ در این جا این سؤال پیش می آید که چه چیزی سبب می شود شخص همان اموری را که در گذشته داشت به یاد بیاورد؟ به عبارت دیگر: حال که هویت انسان را استمرار آگاهی تضمین کرد، چه چیزی استمرار آگاهی را تضمین می کند؟

بیان اول: بقاء نفس فردی

بسیاری از فیلسوفان استمرار آگاهی را در بقاء نفس فردی می دانند. اگر روح و نفس فردی من باقی بماند، این بقای نفس، ضامن استمرار آگاهی من می شود.

نقد لاک به بیان اول

اما "لاک" این جواب را قبول ندارد و می گوید: هر چند من قائل هستم که انسان - غیر از ساحت بدن - دارای نفس است و مادی مسلک نیستم - که منکر نفس و روح می باشند - ولی قبول ندارم که بقای نفس فردی ضامن استمرار آگاهی باشد. برای روشن تر شدن مطلب مثالی می زنیم: فرض کنید صدهزار فقره معلومات روی یک دیسکت کامپیوتری ضبط شده است. اگر شما یک دیسکت خالی را آورده و تمام معلومات دیسکت اول را روی آن ضبط کردید، در این جا نمی شود گفت به دلیل وحدت معلومات آن دو، این دیسکت همان دیسکت اول است.

مفاد بیان "جان لاک" این است که استحاله ی عقلی ندارد که تمام معلومات یک روح، بر روی روح دیگر منطبق شود. در این صورت دو روح، اما با آگاهی های یکسان وجود دارد. به نظر او می شود نفس فردی از بین برود ولی آگاهی های آن دقیقاً در نفس دومی باشد. در این صورت استمرار آگاهی هست، اما بقاء نفس فردی در کار نیست.

"جان لاک" اضافه می کند: البته نمی دانم این انتقال معلومات به نفس دوم عملاً ممکن است یا خیر، اما نظراً امکان پذیر است. بنابراین نمی توان تضمین کننده ی استمرار آگاهی را بقای نفس فردی دانست.

بیان دوم: بیان لاک

تصحیح بیان اول توسط لاک

حاصل سخن آن که: به نظر "جان لاک" در مقام ثبوت، این محفوظات است که مرا، من می کنند اما با توجه به دو مطلب زیر:

مطلب اول: زید تا وقتی همان زید است که حوادث عارض بر خود را - از این حیث که عارض بر خودش بود - به یاد آورد و الآن هم از این حیث که عارض بر خودش هست به یاد بیاورد.

مطلب دوم: هر حادثه ای را در صورتی می توان گفت: "حادثه ای است که بر من گذشته" که من آن واقعه را از این حیث که بر من گذشته است به یاد آورم. اگر آن را اصلاً به یاد نیاورم نمی توان گفت این همان واقعه ای است که به یاد آورده است.

به تعبیر دیگر: انتساب واقعه به من از حیث فاعل بودن یا منفعل شدن من از آن حادثه، مشروط به آن است که آن حادثه را به یاد آورم. و الا اگر به یاد نیاوردم، آن واقعه نسبت به من رخ نداده و لذا قابل

انتساب به من نیست. مثلاً نمی شود گفت: از صبح تا حالا دست ام درد می کند ولی خودم هیچ احساس درد نمی کنم. وقتی احساس درد نکنم پس درد من وجود ندارد.

"جان لاک" فرضاً می گوید اگر من از شکستگی پا و آثار آن هیچ خاطره ای ندارم، نمی شود گفت که این شکستگی برای من است. این بود سخنان "جان لاک" در باب استمرار آگاهی.

اشکالات نظریه ی "جان لاک"

اشکال اول: فراموشی طبیعی و فراوان انسان در زندگی

در روان شناسی گفته می شود که هر انسانی کمتر از یک میلیونیم وقایعی را که بر او گذشته است به یاد می آورد. ما از اکثر روزهای زندگی مان یک حادثه ی دو دقیقه ای هم به یاد نمی آوریم.

اُستن این عالم جان غفلت است هوشیاری این جهان را آفت است

وقتی من مثلاً برهه ای از زندگی گذشته را به یاد نیاوردم – و افراد دیگر هم به طریق اولی به یاد نیاوردند – پس این حوادث بر چه کسی رخ داده است؟

فرضاً دیشب یک حادثه ی دزدی در قم رخ داده و امروز از هر کسی می پرسند حادثه ی دزدی دیشب را به یاد نمی آورد – بعید نیست خود دزد هم به دلیل کم حافظه بودن یا سابقه ی زیاد دزدی، حادثه ی دزدی خود در شب گذشته را به یاد نیاورد!! – ولی پلیس مسلماً اعتقاد به دزدی دارد، آخر فعل بی فاعل که نمی شود!

اشکال دوم: خطاهای حافظه

در مورد انسانی که صادقانه (صدق اخلاقی) می گوید: "من دیروز به حسن فلان مطلب را گفتم" ولی بعد از اندکی تأمل می فهمد که آن مطلب را نگفته و اشتباه کرده است، با توجه به ملاک "جان لاک" باید بگوییم که آن فرد این مطلب را گفته است.

تفکیک دو نوع حافظه از هم در نقد ملاک لاک

لذا منتقدان گفته اند ما دو نوع حافظه داریم:

- ۱ – حافظه ی ظاهری، یا حافظه ی فریبنده (Apparent Memory) در این حافظه انسان چیزی را به یاد می آورد که معلوم می شود برای او رخ نداده است.
- ۲ – حافظه ی واقعی (Genuine M.) در این حافظه انسان چیزی را به یاد می آورد که در واقع هم رخ داده است، تفاوت این دو حادثه در صدق منطقی است نه صدق اخلاقی. زیرا به لحاظ اخلاقی هر دو صادق هستند.

تلاش برای تصحیح ملاک لاک و نقد آن

تذکر: در این جا ممکن است کسی بگوید منظور "جان لاک" حافظه ی واقعی بوده است، ولی سخن "لاک" با هیچ یک از دو حافظه جور در نمی آید. اما عدم سازگاری با حافظه ی ظاهری که روشن است، زیرا صرف این که در خاطره ی من حادثه ای نقش بسته باشد دلالت بر وقوع آن نمی کند. و اما حافظه ی واقعی، اشکال اش این است که آن چیزی که حافظه را، حافظه ی واقعی می کند، انتساب واقعه به من است، نه این که آن چه حادثه را منتسب به من می کند حافظه ی واقعی باشد. (دقت شود)

توضیح: اگر حادثه واقعاً به من انتساب داشته باشد حافظه ی واقعی نامیده می شود و اگر واقعاً از من صادر نشده باشد حافظه ی من ظاهری می شود. پس "انتساب واقعی"، "حافظه ی واقعی" را درست کرد و علت برای او شد و عدم انتساب واقعی، علت شد برای این که حافظه ظاهری شود. اما "جان لاک" عکس این مطلب را اظهار کرد. او واقعی بودن حافظه را علت برای انتساب واقعی حادثه به من دانست.

اشکال سوم: حقیقت من

وقتی گفته می شود: "انتساب حادثه به من و یا صدور از من" اساساً خود "من" به چه معنی است؟ این مطلب را یک قرن بعد "دیوید هیوم" مطرح می کند. حاصل آن چه تاکنون بیان شد این است که استمرار آگاهی – که تعبیر دیگری از حافظه است – ثبوتاً سودمند نیست، زیرا بسیاری از امور منتسب به من است ولی به یاد نمی آورم، و برعکس امور فراوانی را به یاد می آورم که در واقع انجام نداده ام.

بیان سوم: نظریه ی قدما: بقای نفس فردی، ضامن هو هویت شخصی

برخی گفته اند نظریه ی "جان لاک" (مبتنی بر استمرار آگاهی) سخن تازه ای نیست و مراد او همان بقای نفس است که قدما می گفتند و او چون می خواست حرف قدما را تکرار نکند، تعبیر به استمرار آگاهی کرده است. قدما می گفتند آن چیزی که زید را زید می کند نفس زید و روح او است (نفس به معنای اصطلاحی فلسفی آن، نه به معنای لغوی آن مانند: قوا انفسکم واهلیکم نارا)

اشکالات هیوم بر نظریه ی قدما

"دیوید هیوم" با این که سخن "لاک" را نمی پذیرد، اما سخن قدما را هم رد می کند.

او می گوید اولاً اثبات کنید که ما دارای روح و نفس هستیم تا نوبت به آن برسد که آیا روح می تواند ضامن هو هویت فرد بشود یا نه. برای علم به یک شیء، یا باید آن را به علم حضوری ادراک کنیم و یا این که دلیلی تام و غیر قابل خدشه بر وجود آن اقامه شود و شقّ ثالثی وجود ندارد.

استدلال رجل معلق در هوا در پاسخ به اشکال هیوم

"هیوم" می گوید: قدمای فلاسفه در پاسخ این اشکال می گویند ما با علم حضوری به وجود نفس پی می بریم و به مثال "رجل معلق در هوا" - که ابن سینا در بحث نفس "اشارات" طرح کرده - تمسک می کنند.

ابن سینا می گفت: برای این که اثبات کنیم برای شما غیر از ساحت بدن، ساحت روح و نفس هم وجود دارد کاری می کنیم که اصلاً التفات خود به بدن را از دست دهید و در همان حال از شما اعتراف می گیریم که - در عین عدم التفات به بدن - التفات به خود داری، و نتیجه می گیریم "خود" تو غیر از "بدن" تو است ("غیرالمغفول عنه" غیر "المغفول عنه") و این فرض، چنین است که فرد را با چشمان بسته و گوش پنبه گذاشته، در جایی قرار دهیم که نه بویی باشد و نه بادی بوزد و کاری کنیم که اعضای بدن با هیچ چیزی تماس نداشته باشد. در چنین حالتی، هیچ اطلاعی از بدن ندارد ولی در همان حال خودش را می یابد. و بالاخره توجه دارد که "زید ابن ارقم" است. پس ساحت دیگری غیر از ساحت بدن دارد.

اشکال هیوم بر استدلال رجل معلق در هوا

هیوم در پاسخ می گوید: اصلاً این فرض - که تمام کانال های ارتباطی بدن بسته شود - آیا امکان پذیر است؟ و بر فرض که امکان پذیر باشد، برای اثبات روح و نفس، بستن کانال های بدنی، امری لازم اما غیر کافی است. زیرا با بستن مجاری بدن، مجاری روحی (به تعبیر قائلین به روح) ما باز می شود و غم، شادی، اراده، غضب، تشنگی خود و ... را حس می کنیم. هیچ لمحّه و لحظه ای نیست که تنها خودم را حس کنم بلکه همیشه یک یا چند تا از اموری مانند گرسنگی، تشنگی و ... را حس می کنم. برای درک "خود" عوارض روحی را هم باید از فرد بگیریم. رجل معلق در فضا خودش را درک نمی کند، بلکه علم به امراض و عوارض نفسانی پیدا می کند. یعنی علم به نفس، علم حضوری نیست. بله اگر لحظه ای محقق شود که تنها "خود" را حس کنیم، می تواند دلیل بر وجود روح و نفس شود زیرا به آن علم حضوری پیدا کرده ایم اما چنین لحظه ای وجود ندارد. والسلام.

مروری بر جلسه ی قبل

بیان دوباره ی اشکال هیوم

سخن در اشکال "هیوم" بر نظریه ی قدما بود. قدمای فلاسفه می گفتند ما با علم حضوری به وجود نفس پی می بریم. و "هیوم" می گفت، من این گونه علم حضوری به نفس را قبول ندارم، بلکه ما به قوا، افعال و انفعالات نفسانی (مثل حس و استذکار، اراده، غضب) علم حضوری داریم، ولی غیر از این ها به چیزی به نام خود نفس، علم حضوری نداریم. هر چقدر مراقبه النفس کنیم و تمرکز بر خود پیدا کنیم (Meditation) نهایتاً به یکی از اعراض و حالات نفسانی مثل تشنگی و ... علم پیدا می کنیم و هیچ یک از این ها، علم به خود نفس نیست.

اشکال اول به بیان هیوم و نقد آن

گفته نشود که اعتقاد به وجود "حالات و اعراض نفسانی" مستلزم اعتقاد به وجود "نفس" می باشد، زیرا استعمال این عنوان از باب هم خوانی با تعابیر قدما است. و از این عنوان، معنوی و مصادیق آن ها مورد نظر است.

اشکال دوم بر "هیوم"

ممکن است کسی بگوید: ما قبول داریم که انسان اعراض نفسانی دارد، ولی چیز دیگری به نام "من" هم وجود دارد. در مثال های: "من آمدم"، "من بیمارم"، "من بچه دارم" و ... مشار الیه به لفظ "من" هیچ کدام از حالات نفسانی مانند غضب و شهوت و ... نیست، بلکه امری است مافوق این ها که غضب، غضب اوست و شهوت، شهوت اوست و همه ی این ها از آن اوست. و این همان روح و نفس است.

پاسخ هیوم از اشکال دوم: وحدت عرفی نفس

"هیوم" در پاسخ به این اشکال به یک مثال تمسک کرده است:

او می گوید: کشتی "کوئین مری" از لندن به سوی بندر نیویورک حرکت می کند. بعد از طی مسافت کوتاهی، قطعه ای از کشتی خراب می شود، آن را تعویض می کنند. بعد از طی مسافتی دیگر، تکه ای دیگر نیز خراب می شود، و آن را هم درست می کنند و همین طور تا رسیدن به نیویورک، متدرجاً و آهسته آهسته در طول این مسافت چند ماهه تمام اجزاء این کشتی عوض می شود. این کشتی وقتی به نیویورک برسد، اهالی نیویورک می گویند کشتی "کوئین مری" رسید،

در حالی که به نظر دقّی این کشتی غیر از آن است که از لندن حرکت کرده است. بله اگر در بین راه ناگهان کشتی غرق شد یا دچار آتش سوزی شد و دفعّتاً از بین رفت و ساکنان آن سوار کشتی دیگری شدند، ناظران در بندر نیویورک می گویند این کشتی دیگری است که وارد نیویورک شده است. هیوم می گوید در مورد ما انسان ها این چنین است. اگر در یک لحظه تمام معلومات شخص، بالمره از بین می رفت و معلومات دیگری جایگزین آن می شد، می گفتیم فرد قبلی تغییر کرده و فرد جدیدی شده است. ولی معمولاً این گونه نیست که کل معلومات و عادات و ملکات و ... دفعّتاً از بین برود، بلکه تغییرات، بسیار تدریجی صورت می گیرد. لذا شاید صحیح باشد که بگوییم این فرد، همان انسان چهل سال پیش نیست، ولی چون تغییرات، کاملاً تدریجی بود، غیر محسوس است و می توانیم بگوییم این همان فرد چهل سال قبل است. اما این وحدت، وحدت عرفی است، نه به نظر دقّی و فلسفی.

"هیوم" می گوید: ما بقچه ی اندیشه ها (bundle of ideas) هستیم که وقتی یکی دو اندیشه از یک طرف بقچه می ریزد، یکی دو اندیشه ی دیگر وارد آن می شود. حاصل سخن هیوم این است که وقتی می گوئیم "زیدیت زید در طول چهل سال ثابت بوده"، یک افسانه است اما یک افسانه ی سودمند (useful fiction) و در زندگی روزمره مفید واقع می شود و این شبیه حکم به چیزهایی است که در زندگی روزمره مفید واقع می شود ولی با واقعیت مطابقت ندارد. "هیوم" می گوید: من تجربه را قبول دارم اما وجود مجرب واحدی که تمام تجربه ها از او باشد را قبول ندارم. لذا این که شما می گوئید زیدیت زید به روح است، قابل قبول نیست چون روح را قبول ندارم.

دو اشکال به پاسخ هیوم

استاد: به نظر بنده این سخن "هیوم" تمام نیست. البته دیگران هم بر او اشکال کرده اند، اما دو اشکال به نظر بنده می رسد که یکی بنایی است و دیگری مبنایی.

اشکال اول: اشکال بنایی

در مثال کشتی، داور و ناظر ثابتی (مثلاً ساکنان کشتی) داریم که می گوید: این کشتی که به نیویورک رسیده همان است که از لندن به راه افتاد. این داوری - درست یا نادرست - مقتضی وجود یک داور واحد است که هم هنگام حرکت کشتی از لندن آن را دیده و هم هنگام رسیدن به نیویورک. اگر این ناظر نباشد هیچ کس نمی تواند بگوید این کشتی، همان کشتی است.

حال سؤال این است که این ناظر در درون ما کیست؟ نفس انسان را وقتی می توان به کشتی تشبیه کرد که علاوه بر تحولات تدریجی، یک ناظری موجود باشد که با تغییرات نفس، تغییر نکند، و چنین ناظری در مورد انسان وجود ندارد، لذا قیاس مع الفارق است. بنابراین نمی توان قانع شد که ما تنها بقچه ی اندیشه هستیم که بعضی اندیشه ها بیافتد و بعضی دیگر اضافه شود. بلکه باید ناظری باشد و مشاهده کند که چه اندیشه هایی خارج و چه اندیشه هایی وارد بقچه شد.

اشکال دوم: اشکال مبنایی

"هیوم" می گفت پی بردن به چیزی یا باید به علم حضوری باشد یا این که با دلیل تام و بی خدشه ثابت شود. این سخن را برای اثبات یک شیء درست می دانیم، ولی از سوی دیگر فقدان این دو طریقه دلیل بر عدم وجود شیء نیست، بلکه در این صورت، احتمال وجود و عدم آن شیء مساوی می شود. "هیوم" می خواست نتیجه بگیرد که چیزی به نام نفس وجود ندارد، ولی نهایتاً ثابت کرد که دلیل بر وجود نفس نداریم.

اشکال دوم بر نظریه ی قدما

اگر هم بپذیریم که روح وجود دارد، یعنی اگر از اشکال هیوم هم صرف نظر کنیم در صورتی می توان گفت زیدیت زید به روح اوست که روح زید هیچ گونه اتکایی به بدن اش نداشته باشد و الا اگر یک نحوه وابستگی به بدن داشته باشد، از آن جا که بدن دائماً در حال تطور و تبدل است، روح هم به تبع بدن تطور و تبدل پیدا می کند. پس چیز ثابتی به نام روح وجود نخواهد داشت. پس برای اثبات این که زیدیت زید به روح است، باید علاوه بر پیش فرض پذیرش روح، این پیش فرض را هم بپذیریم که روح وابسته به بدن نبوده و تابع تطورات آن نمی باشد.

بنابراین اگر کسی به یک نوع "ثنویت دکارتی" (Caresian Dualism) قائل باشد، یعنی علاوه بر پذیرش روح، منکر ارتباط آن با بدن هم باشد، می تواند بگوید تطورات و حوادث عارض بر بدن به روح سرایت نمی کند، ولی اگر ثنویت دکارتی را نپذیریم - و به نظر می آید که علم روان شناسی هم، وابستگی متقابل بدن و روح به یکدیگر را نشان داده و ثنویت دکارتی را رد کرده است - نمی توانیم روح را ضامن بقای زیدیت زید بدانیم.

راه حل سوم: نظریه ی فیلسوفان

تا این جا ما نتوانستیم بفهمیم که زیدیت زید به چیست، ملاکی که "جان لاک" ارائه کرد صحیح نبود، و ملاک قدما هم به وسیله ی "هیوم" مردود اعلام شد. راه حل سوم را فیلسوفان مطرح کرده

اند که نیاز به دقت بیشتری دارد. مطابق این نظریه، ملاک بدنی و ملاک محفوظات به یک چیز برمی گردد. تبیین این قول محتاج دو مقدمه است:

مقدمه ی اول: مراد از بدن "مجموع ساختمان مغز" است.

در بادی نظر مراد از بدن، بدون شک "کل بدن" است. لکن در ملاک بدنی می توان گفت مراد، کل بدن نیست، بلکه مراد از بدن "مجموع ساختمان مغز" است که در مجمله قرار دارد و در واقع ذکر کل و اراده ی جزء شده است، و لذا وقتی دست زید قطع شد، باز به او زید می گوئیم و اگر کور هم شود باز اطلاق زید بر او صادق است.

مقدمه ی دوم: کل محفوظات به مجموع ساختمان مغز بستگی دارد.

کل محفوظات به مجموع ساختمان مغز بستگی دارد و هر یک از قوای شنوایی، بینایی و ... به بعضی از قسمت های مشخص مغز مرتبط است. اگر قسمت قدامی مغز صدمه ببیند بخشی از معلومات را از دست می دهیم، و اگر قسمت خلفی صدمه ببیند بخش دیگری از محفوظات صدمه می خورد.^۹ لذا با قطع و یا پیوند دست و پا و تعویض کلیه و حتی قلب، محفوظات فرد تغییر نمی کند، اما اگر امکان داشت مغز افراد را پیوند بزنند، وقتی مغز فردی را به دیگری پیوند بزنند، عادات و رفتار او تفاوت پیدا می کند. چون "منش" ما کاملاً به ساختمان مغز بستگی دارد.

توضیح نظریه ی فیلسوفان

با حفظ این دو مقدمه، ملاک بدنی و ملاک محفوظات متحد می شود: ملاک بدنی می گوید: مراد از بقای بدن - که ضامن بقای شخص است - ساختمان مغز می باشد، و ملاک محفوظات می گوید: بقای محفوظات - که ضامن بقای شخص است - متوقف بر بقای ساختمان مغز است. پس ملاک بدنی با ملاک محفوظات کاملاً با هم تطابق پیدا می کند و اصلاً تعارضی میان این دو ملاک پیدا نمی شود، تا گفته شود: "هنگام تعارض ملاک بدنی با محفوظات چه باید کرد؟"

نقد نظریه ی فیلسوفان

اشکال کلامی

این قول نیز مشکلات و دشواری هایی در پی دارد. اولین دشواری این است که این قول برای الهیون مفید نیست، چون اگر زیدیت زید به مغز انسان باشد، مغز پس از چند ماه بعد از مرگ متلاشی شده

^۹ برای آشنایی بیشتر، رجوع شود به کتاب معروف "ساخت و کار ذهن" نوشته ی کالین بلیک مور (colin Blakemore)

ترجمه ی محمدرضا باطنی

و بالمره از بین می رود. البته این اشکال، کلامی است. اما اشکالات فلسفی نیز بر این قول وارد است که این قول را غیر قابل دفاع می گردانند. در جلسه ی آینده به طرح این اشکالات می پردازیم. والسلام.

بیان اشکالات فلسفی نظریه ی سوم: نظریه ی فلاسفه

اشکال کلامی نظریه ی سوم در جلسه ی گذشته بیان شد. در این جلسه به بیان اشکالات فلسفی این قول می پردازیم.

اشکال اول: بررسی فرض تغییر ویژگی های روحی و بدنی در دو شخص

قبل از طرح این اشکالات باید مطالبی را بیان کنیم و مواردی را از هم جدا کنیم تا اشکالات این دیدگاه روشن تر گردد. فرض کنیم دو انسان به نام زید و عمرو داریم که به لحاظ خلیات و روحيات کاملاً تفاوت دارند:

زید: صریح اللهجه، طرف دار فلسفه ی کانت، سخی و بخشنده، دارای عادت به کوه نوردی، عصبانی مزاج، مسلمان و سخنان.

عمرو: محافظه کار، طرف دار فلسفه ی ملاصدرا، ممسک و بخیل، فاقد عادت کوه نوردی، حلیم و بردبار، غیر مسلمان و فاقد قدرت بیان.

حال اگر دیدیم تمام ویژگی ها به عکس شد یعنی آن کس که بدن اش بدن زید بود، همه ی روحيات عمرو را از خود بروز می دهد و بدن عمرو، روحيات زید را ابراز می کند، در چنین وضعی بر اساس دیدگاه سوم که قائل به انطباق ملاک محفوظات و ملاک بدنی بود، به فردی که بدن زید و ویژگی های عمرو را دارد زید بگوییم یا عمرو؟ و هم چنین به فردی که بدن عمرو و ویژگی های زید را دارد چه بگوییم؟ البته این موارد در خارج هم وجود داشته و صرفاً امر فرضی و تصویر ذهنی نیست.

تنقیح محل اشکال برای نیل به پاسخ

گفته شده برای حل این مسئله – که فردی بدن زید و روحيات عمرو را دارد و دیگری بدن عمرو و روحيات زید را دارد – باید ببینیم در عالم ثبوت و تحقق چه رخ داده است، تا بعد از آن بتوانیم اتخاذ موضع کنیم. اگر فهمیدیم چه جریانی پشت صحنه رخ داده، می توان جواب این سؤال را داد که در عالم اثبات باید او را زید بنامیم یا عمرو.

سه حالت مفروض در مساله

گفته شده سه حالت ممکن است رخ داده باشد (البته این سه حالت استقرائی است نه به حصر عقلی):

حالت اول: تعویض روح ها

روح زید به بدن عمرو منتقل شده و روحی که تعلق تدبیری به بدن عمرو داشته به بدن زید منتقل شده است، اما ما نمی دانیم روح چگونه به بدن دیگری منتقل می شود.

دو پیش فرض حالت اول

این حالت، دو پیش فرض دارد:

پیش فرض اول: پذیرش روح

۱ - چیزی به نام روح در کار باشد و آلا اگر منکر روح شدیم نمی توانیم به این صورت ملتزم شویم.

پیش فرض دوم: پذیرش انتقال روح

۲ - روح قابل انتقال به بدن دیگر باشد تا تعلق تدبیری را از یک بدن باز گرفته به بدن دیگر ببخشد.

حالت دوم: تعویض مغزها

پیوند مغزی رخ داده و در بیمارستان مجهری مغز هر یک را جدا کرده و به دیگری پیوند زده اند.

حالت سوم: عمل هیپنوتیزم

ممکن است عمل هیپنوتیزم (Hypnotism) صورت گرفته باشد. هیپنوتیزم پدیده ای است که امروزه به لحاظ علمی مورد قبول است. یکی از کارهایی که در پدیده ی هیپنوتیزم رخ می دهد این است که منوم (خواب کننده) در نائم (کسی که تحت تأثیر قرار گرفته) یک سلسله القاءات ایجاد می کند.^{۱۰} مثلاً منوم می تواند به نائم القاء کند که تو که تا الآن از فلان معلم خوش می آمدی از وقتی از خواب هیپنوتیزمی بیدار شدی از او بدت بیاید. یا نائم که از یک نوع غذا بدش می آمد، تحت تأثیر هیپنوتیزم از آن غذا خوشش می آید، یا وقتی قصد خرید خانه ای داشت در اثر این عمل به خانه ی دیگری علاقه پیدا کند.

بر اثر هیپنوتیزم می توان در عادات و احساسات خوشایند و ناخوشایند و محفوظات و ذوق و سلیقه و عقاید دینی، فلسفی و ... تغییر ایجاد کرد.

اگر منومی بتواند - هر چند تا کنون چنین فرضی تحقق پیدا نکرده است - بر اثر هیپنوتیزم تمام احساسات و عادات و ملکات و ... زید را به عمرو منتقل کند و بالعکس، بعد از بیداری از خواب مغناطیسی، تمام روحيات زید و عمرو به یکدیگر منتقل می شود و مثلاً شکستگی دست و پای زید

۱۰ - البته نائم و - مهم تر از آن - منوم باید شرایط خاصی داشته باشند تا این القاءات مؤثر واقع شود.

در شش سالگی، به یاد عمرو می آید و غرق شدن عمرو در هشت سالگی به یاد زید می آید، پس با عمل هیپنوتیزم نیز انتقال معلومات متصور است.

استقرائی بودن سه فرض بیان شده

تاکنون غیر از سه حالت فوق کسی نتوانسته راه چهارمی برای انتقال روحيات فرد به شخص دیگر پیدا کند، ولی ممکن است بعداً راه چهارمی پیدا شود.

دفاع ناپذیری نظریه ی فلاسفه بر اساس بررسی سه فرض مطرح شده

به هر حال، بنا بر هر سه حالت نظریه عدم تعارض ملاک بدنی و ملاک محفوظات، شکست خورده است.

بررسی حالت اول

اما بنا بر حالت اول: چون زیدیت زید به روح وابسته شده است، ولی نظریه ی سوم (نظریه ی فلاسفه) تنها توجه اش به ملاک بدنی و ملاک محفوظات - با حفظ عدم تعارض میان این دو ملاک - می باشد.

بررسی حالت سوم

اما حالت سوم: ^{۱۱} به نظر می رسد آن دو فرد بعد از هیپنوتیزم دارای حافظه ی ظاهری هستند - نه حافظه ی واقعی - زیرا حوادثی که در واقع بر بدن زید گذشته بود، اینک به نظر می آید که بر بدن عمرو گذشته است و این همان حافظه ی ظاهری است. و اگر نظریه ی سوم بخواهد با حالت سوم (هیپنوتیزم) سازگار باشد، باید ملاک محفوظات را منحصر و مقید به حافظه ی واقعی کند تا این اشکال بر او وارد نشود.

بررسی حالت دوم

و اما حالت دوم: در بدو امر به نظر می رسد که چون مغز زید و عمرو به بدن یکدیگر منتقل شده، اشکالی برای نظریه ی عدم تعارض ملاک بدنی با ملاک محفوظات ایجاد نمی کند، چون با انتقال مغز زید، محفوظات زید هم منتقل شده است. لکن در این حالت هم چند مشکل وجود دارد:

اشکالات حالت دوم

اولاً: مفاد این حالت آن است که هر کجا انتقال محفوظات روحی صورت گرفته، حتماً پیوند مغزی وجود داشته در حالی که این گونه نبوده و در مواردی که گزارش شده بدن عمرو و زید، هر یک

^{۱۱} چون حالت دوم در بادی نظر، با نظریه ی محل بحث توافق دارد، بعد از دو حالت دیگر متعرض آن می شویم.

دارای روحیات دیگری شده است، (عند التحقيق در هیچ بیمارستانی) این پیوند مغزی رخ نداده است. (پس این حالت نمی تواند توجیه گر همه ی موارد باشد).

ثانیاً: بر فرض که پیوند مغزی رخ داده باشد، یک گروه جراح مغز زید و گروه دیگر مغز عمرو را درمی آورند که به یکدیگر پیوند بزنند: قبل از پیوند زدن مغزها به بدن ها، در این جا دو جسد و دو مغز داریم که هیچ کدام را نمی توان زید یا عمرو نامید، زیرا هر کدام از جسدها، فاقد مغز هستند و مغزها هم فاقد جسد می باشند. بدنی که مغز ندارد، زید نیست، چون محفوظات زید را ندارد، و عمرو هم همین طور. بعد از پیوند است که زید و عمرو بالمره پدید می آید. گویا تا قبل از پیوند، زید و عمرو، امحاء شده اند و بعد از پیوند دفعتاً زید و عمرو پدید می آیند.

نقد اشکالات حالت دوم

اشکال: در ملاک بدنی مراد از بدن، خود مغز بود و در این جا جسد بی مغز، نه زید است و نه عمرو. زید و عمرو دو مغز هستند، مغزی که از بدن زید بیرون آورده ایم، زید است و مغزی که از بدن عمرو بیرون آمده عمرو است.

پاسخ از نقد بیان شده

پاسخ: از این اشکال دو جواب داده اند:

پاسخ اول: منافی عرف و مرتکز ذهنی

۱ - این خلاف عرف و مرتکرات عرفی ما است. عرف، به مغز تنها نمی گوید که این شوهر فلانی یا پسر فلانی یا استاد و معلم و کاسب و ... است. لازمه ی این قول آن است که هر قضیه ای که موضوع آن، زید یا عمرو بود باید در مورد مغز آن ها نیز ثابت باشد، و این خلاف مرتکرات ذهنی است. عرف اگر چه مغز را در تشخیص زید بی تأثیر نمی داند، ولی ویژگی های بدنی را هم مؤثر می داند.

پاسخ دوم: برای زیدیت زید به نظر می آید سایر اعضا و جوارح - غیر از مغز - بی تأثیر نیست.

۲ - گفته اند شما که مغز جدا شده را زید و یا زهره می نامید باید توجه کنید که زیدیت زید و زهره بودن زهره یک سلسله لوازم و ویژگی هایی - از جمله تذکیر و تأنیث - دارد مثلاً این مغز مذکر است یا مؤنث. چون شما قائل اید برای این که موجودی زید باشد باید مذکر هم باشد و یا

اگر زهره باشد باید مؤنث هم باشد. خلاصه برای زیدیت زید به نظر می آید سایر اعضا و جوارح - غیر از مغز - بی تأثیر نیست.

بررسی پاسخ های بیان شده

استاد: جواب اول به نظر بنده قانع کننده نیست زیرا بر مبنای متفاهمات عرفی پاسخ داده شده و ما از این مرحله خارج شده و می خواهیم نظر دقی فلسفی را لحاظ کنیم. اما جواب دوم، صحیح به نظر می رسد و هیچ مشکلی ندارد.

اشکال: قبلاً ذکر شد که جدا شدن دست و پا و سایر اعضا و جوارح به زیدیت زید لطمه نمی زند. جواب: هر چند قبلاً چنین گفته شد ولی باید توجه کرد که در این گونه مباحث باید دائماً دفاع و بعضاً مماشات کنیم، ابتدا مشکلات یک قول را تصویر می کنیم و سراغ قول مقابل می رویم ولی وقتی مشکلاتی از آن قول دوم مشاهده کردیم سراغ قول اول می رویم. "سقراط" می گفت فکر انسان خاصیت دیالکتیکی و زیگزاگی و پویایی دارد و عقب و جلو می رود تا نهایتاً به قول صحیح دست می یابد.

تا این جا مشکلات هر قولی بیان شد ولی اتخاذ موضع نشد. حاصل سخن این شد که نمی دانیم شخصی را که دارای بدن زید و روحيات عمرو است، زید بنامیم یا عمرو.

اشکال دوم: فرد واحد با چندین شخصیت مختلف

یکی دیگر از مشکلات، موردی است که تخیلی هم نیست و واقعیت خارجی دارد. و آن این که دیده شده انسان واحدی در طول حیات اش در دنیا شخصیت های متفاوتی از خودش بروز داده است و به عبارت دیگر شخصیت های مختلفی در بدن واحد تجسد و تجسم پیدا کرده است.

مثال هایی از افراد دارای شخصیت متعدد

دو مورد که به صورت کتاب و فیلم سینمایی درآمده و مورد توجه واقع شده است درباره ی دو خانم به نام "ایو" و "سیبل" می باشد.^{۱۲} که در چند ساعت یک شخصیت خاصی از خود بروز می

۱۲- در این مورد دو کتاب نوشته شده یکی به نام "سیبل" (Sybil) و دیگری به نام "سه چهره خانم ایو" (Three faces of Eve) "ایو" زنی است با مشخصات بدنی خاص، مثلاً امروز تا ظهر یک شخصیت خاصی با نظرات، عادات، ذوق و سلیقه و آراء سیاسی و اجتماعی و فلسفی و خُلق و خوی خاص، و از ظهر تا ۴ بعد از ظهر همین بدن دقیقاً حالات، معلومات و ... دیگری دارد و از چهار بعد از ظهر تا شب، چهره ی سومی دارد. ترتیب زمانی نیز برای این حالات وجود ندارد و ممکن است در یک روز سه چهره پیدا کند و یا این که مدتی در یک چهره و چند روز دیگر در چهره ی دیگری باشد. لازم به ذکر است خانم ایو سه چهره ای و خانم سیبل سه شخصیتی است.

دهند با عادات و ملکات و معلومات و ... خاص، و بعد از گذشت مدتی، همین بدن دارای شخصیت دومی می شود با معلوماتی کاملاً مخالف حالت اول. خانم "سیل" دو شخصیتی و دو چهره ای است و خانم "ایو" سه شخصیتی است و این شخصیت ها در نوسان است و در حالتی که هستند هر چه را که در آن حال رخ می دهد، از آن خود حساب کرده و خود را عامل آن می دانند، اما در حالت دیگر، تمام آن ویژگی های حالت قبل را یا فراموش می کنند یا به فرد دیگری نسبت داده و به صورت سوم شخص از عامل آن ویژگی ها یاد می کنند، مثلاً در یک چهره فقط زبان انگلیسی را - که زبان مادری اش است - بلد است و در چهره ی دیگر چند زبان بلد است. و در یک چهره، اصلاً زبان انگلیسی - زبان مادری - را بلد نیست.

فرض کنید از نقطه ی A تا B شخصیت اول (X) خود را نشان می دهد، و از B تا C شخصیت دوم (Y) خود را نشان می دهد و از C تا D شخصیت اول (X) و از D تا E شخصیت دوم (Y) و همین طور در نوسان است. وقتی وارد شخصیت (Y) می شود هر آن چه را که در شخصیت (X) داشته فراموش می کند و یا اگر هم به یاد آورد از این حیث به یاد می آورد که بر دیگری گذشته است و به صورت سوم شخص از آن حالت یاد می کند. و همین طور وقتی وارد شخصیت (X) می شود حالات مربوط به شخصیت (Y) را فراموش می کند و یا به صورت سوم شخص از آن یاد می کند و به دیگری نسبت می دهد.

گویا واقعاً در درون او دو شخص است که در زمانی یک شخص حاضر و شخص دیگر غایب است. در بدن چنین خانمی آن دو شخصیت مانعاً الجمع و الخلو هستند، نه بدن خالی از هر دو شخصیت است و نه هر دو در یک زمان حاضر می باشند. اینک در چنین موردی چگونه باید قضاوت کرد؟ در جلسه ی آینده به توضیح این مسئله می پردازیم.

والسلام

ادامه ی سخن درباره ی افراد دارای تعدد شخصیت

تقدیم ملاک بدنی: انشقاق شخصیتی

بحث در مورد افراد دارای دو یا چند شخصیت بود و این که در چنین مواردی چگونه باید قضاوت کرد. اگر ملاک بدنی را مقدم بدانیم به یک نتیجه می رسیم و اگر ملاک محفوظات را مقدم دانستیم به نتیجه ی دیگری می رسیم.

اگر کسی اتخاذ موضع کرده و زیدیت زید را به بدن او بداند، در مورد خانم "ایو" می گوید: در تمام این حالات ما با یک بدن رو به رو هستیم، لذا باید خانم "ایو" را در طول زندگی اش یک شخص بدانیم ولی شخصیت او انشقاق پیدا کرده است. (split personality) و دارای شخصیتی منشق می باشد. نظیر یک تکه چوب که دو قطعه دارد و هر گاه یک قطعه ی آن روی آب است قطعه ی دیگر زیر آب است.

در این جا هم که ملاک بدنی را مقدم داشته ایم، می گوئیم شخصیت او منشق شده و در هر برهه ای یک شخصیت بروز می کند و شخصیت دیگر مخفی می ماند. پس در تمام عمر یک شخصیت داشته اما دو تکه بوده که در هر زمانی یک تکه بروز کرده است.

تقدیم ملاک حافظه

اما در صورتی که ملاک محفوظات را مقدم بر ملاک بدنی دانستیم، خانم "ایو" در تمام مدت عمر دارای دو سلسله محفوظات است و در هشتاد سال عمرش در حقیقت با دو شخصیت رو به رو هستیم. که از آن تعبیر می کنیم به شخصیت چند گانه. (multiple personality).

داوری درباره ی دو ملاک بیان شده

حال کدام یک از این دو دیدگاه درست است؟ شخصیت انشقاقی یا شخصیت چند گانه؟

توضیح انشقاق شخصیتی بر اساس نظرات فروید

روان شناسان برای تبیین "شخصیت منشق" حرفی برای گفتن دارند به خلاف شخصیت چند گانه. آن ها در این مورد بیش تر تحت تأثیر "فروید" هستند. لازم به توضیح است که در باب نظریه ی روان کاوانه فروید لازم نیست که همه ی نظریات او را یک جا پذیرفت، بلکه نظریه ی او قابل تفکیک است. بسیاری از دانشمندان تنها قسمتی از نظریات او را قبول کرده و قسمت دیگر را نپذیرفته اند.

اجمالی از نظریه ی فروید

نظریه ی فروید دو بخش عمده دارد:

بخش اول: ناخودآگاه و وسعت آن در نفس

روان انسان دارای دو بخش خود آگاه و ناخود آگاه است. قبل از فروید همه ی فیلسوفان علم النفس (روان شناسی) گمان می کردند که "کل موجود فی النفس فهو معلوم بعلم حضوری" یعنی هر چیزی که در ساحت نفس تقرر و ثبوتی دارد، حتماً معلوم به علم حضوری هم می باشد. و این بدان معنا بود که کل روان انسان خود آگاهانه است و ساحت روان به لحاظ سعه و گستره، مساوی با ساحت خود آگاهی او است.

"فروید" این نظریه را پذیرفت و گفت ساحت روان انسان وسیع تر از خود آگاهی او است و روح ما علاوه بر آن چه می دانیم، امور دیگری را هم دارد که در عین حضور و ثبوت در ساحت نفس، معلوم به علم حضوری نبوده و مشعور به نیستند.

به نظر "فروید" سعه ی روان ناخود آگاه غالباً بسیار بیشتر از روان خود آگاه است و مثال می زد به یک کوه یخی در اقیانوس که چون وزن مخصوص یخ ۱۰/۹ است، از ده قسمت یک کوه یخ، نه قسمت آن درون آب و فقط یک قسمت آن بالای سطح آب ظاهر می شود. او می گفت روان ناخود آگاه انسان بخش عظیمی از روان انسان است. این، رکن اول نظریه ی فروید بود.

بخش دوم: محتوای روان ناخودآگاه

این بخش به محتویات روان ناخود آگاه می پردازد. او می گوید هر حرکتی که در طول زندگی از انسان سر می زند برخاسته از غریزه ی جنسی است. به عبارت دیگر علت اولی همه ی افعال انسان ارضای غریزه ی جنسی است، ولو در ظاهر او چنین نباشد. مثلاً تحصیل علم و تدریس ظاهراً به انگیزه ی ارضای غریزه ی جنسی نیست، اما اگر ریشه یابی شود به همان برمی گردد.

و از طرف دیگر ارضای غریزه ی جنسی چون با موانع روان شناختی، جامعه شناختی، دینی و مذهبی و .. روبه رو است، لذا این میل سرکوب شده و وارد روان ناخود آگاه می شود. هر قدر سرکوبی جنسی بیشتر باشد، سعه ی روان ناخود آگاه هم بیشتر می شود. اگر در جامعه ای، مانع برای ارضای این غریزه وجود نداشته باشد می توان گفت افراد آن جامعه دارای روان ناخود آگاه نیستند، چون روان ناخود آگاه شبیه ظرف و مظروف عادی نیست - که اندازه ی ظرف با اندازه ی مظروف غیر مرتبط باشد، هم چون اتاقی که حجم آن ثابت است، چه یک نفر در آن باشد یا پانصد نفر؛ بلکه

اگر غریزه ی جنسی یک بار سرکوب شده باشد، روان ناخود آگاه ظرف کوچکی دارد و اگر در موارد متعددی سرکوب شده باشد ضمیر ناخود آگاه وسعت زیادی پیدا می کند. این، رکن دوم نظریه ی "فروید" بود.

امکان تفکیک میان بخش های نظریه ی فروید

انسان می تواند بین این دو بخش نظریه ی "فروید" تفکیک قائل شود، و رکن اول را بپذیرد و رکن دوم را رد کند و بگوید میزان وسعت ضمیر ناخود آگاه تابع میزان سرکوبی غریزه ی جنسی نیست.

توضیح تعدد شخصیتی بر اساس نظریات فروید

این مقدمه بدین جهت طرح شد که امروزه کسانی که نظریه ی "فروید" را به طور کامل پذیرفته اند بسیار اندک می باشند، و در عین حال، اکثریت قریب به اتفاق روان شناسان رکن اول این نظریه را پذیرفته اند و بر اساس رکن اول این نظریه، مسئله ی ما نحن فیه را توضیح داده اند، و مثلاً در مورد حالات خانم "ایو" می گویند:

هر شخصیتی دارای جنبه های مختلف است ولی گاهی اوقات انسان به دلیلی مجبور می شود که بعضی از جنبه های شخصیت خود را برای دیگران اظهار نکند و مخفی بدارد. فرضاً انسانی نظرات فلان فیلسوف را قبول ندارد ولی به فردی علاقه مند است که معتقد به افکار آن فیلسوف است. برای این که محبت او را از دست ندهد نزد آن فرد بغض خود نسبت به آن فیلسوف را مخفی می دارد و این جنبه ی شخصیت خود را سرکوب می کند.

یا مثلاً فردی دارای پدر ثروت مندی است و اگر بفهمد پسرش نسبت به آداب دینی بی مبالا است او را از ارث محروم می کند (این مطلب به ویژه در فرهنگ مسیحیان مصداق دارد) لذا نزد پدر تظاهر به دین داری می کند تا از ارث محروم نشود، یعنی در مواجهه با پدر یک قسمت از شخصیت خود را مخفی می دارد.

انگیزه های مختلفی برای مخفی کردن بعضی از ابعاد شخصیتی وجود دارد، مثلاً احساس گناه و ... که بعضی از دانشمندان تا هشت انگیزه را برشمرده اند. در حقیقت اکثریت ما منافق هستیم (البته نه به معنای دینی آن،^{۱۳} بلکه به معنای شکاف میان آن چه هستیم و آن چه بروز می دهیم).

۱- اگر به پدیده ی نفاق در قرآن دقت شود ملاحظه می شود که - هر چند پدیده ی نفاق، یک پدیده ی دینی و مذهبی است ولی - حالت خاصی از نفاق، به معنای اعم و روان شناختی آن است. بسیاری از ویژگی ها و لوازم روان شناختی برای نفاق دینی در قرآن

روان شناسان می گویند اگر آن قسمت از شخصیت فرد که سرکوب می شود خیلی قوی باشد و از طرف دیگر اظهار آن خیلی ناراحت کننده باشد، نتیجه این می شود که از طرفی به خاطر ناراحتی زیاد، از بروز آن جلوگیری می کند و از طرف دیگر به دلیل قوی بودن، خود را از یک جایی به طریقی نشان می دهد.

پری رو تاب مستوری ندارد در ار بندی سر از روزن برآرد
و این همان حالتی است که در مورد خانم "ایو" و خانم "سیل" رخ داده است.

لوازم تحلیل روان شناختی بیان شده

تبیین و تحلیلی که ذکر شد میان روان شناسان رایج است و فعلاً کاری به صحت و بطلان آن نداریم. بر فرض پذیرفتن این تحلیل به نظر می آید چنین افرادی دارای "شخصیت منشق" هستند. یعنی در واقع با یک انسان رو به رو هستیم که دو بخش شخصیت دارد، بخشی ظاهر و بخشی پنهان که گاهی به دلیل قوت آن، بروز می کند و این در وقتی است که شخص تحمل مخفی کردن آن بخش را ندارد.

اگر کسی این تحلیل را در مورد امثال خانم "ایو" قبول کرد بایستی اولاً خانم "ایو" و امثال او را دارای یک شخصیت منشق بداند - نه چند شخصیت - و ثانیاً باید ملاک بدنی را قبول داشته باشد. چون ملاک بدنی با شخصیت منشق تلازم دارد. اصلاً شخصیت شخص و زیدیت زید به بدن اوست و در این جا ما با بدن واحد سروکار داریم، پس با شخصیت منشق سروکار داریم. چنان که گفته شد شخصیت منشق یا انشقاق شخصیت با نظرات روان شناسی روز قابل تطبیق است اما "شخصیت چند گانه" راه تبیین روان شناختی ندارد.

در این جا ذکر یک نکته - که مقبول میان روان شناسان است - لازم است:

در مورد خانم "ایو" یا "سیل" اگر شخصیت منشق را بپذیریم، باید قبول کنیم یک شخصیت واحد در کار است که برای مواجهه با مشکلات گاهی این رویه و گاهی رویه ی دیگر خود را بروز می دهد و نوعی استراتژی و تمهید و حيله ای اندیشیده برای بروز هر دو روی شخصیت خود. البته نه این که از قبیل فیلم بازی کردن یا خدعه کاری باشد بلکه وقتی برخی حالات اش در یک برهه منکشف است هیچ اطلاعی از حالات مخفی شده اش ندارد و به صورت ناآگاهانه یک بعد

ذکر شده است. یک دیدگاه تطبیقی بین نفاق دینی و مذهبی با نفاق روان شناختی در قرآن امکان پذیر است و به نظر می آید که تقارب زیادی با هم دارند.

شخصیت او رو می شود و بعد دیگرش مخفی می شود. و در هر حال یک شخصیت واحد تکه تکه شده است.

والسلام

خلاصه ای از مباحث گذشته

بحث در این بود که آیا زید (به عنوان یک فرد انسان) خالد و باقی می ماند یا خیر؟ و از آن جا وارد این بحث شدیم که زیدیت زید به چیست؟ برای روشن شدن این مسئله مقام ثبوت و اثبات از هم دیگر تفکیک شد و بیان شد که مقام اثبات منوط به روشن شدن مقام ثبوت است. در بحث از مقام ثبوت، دیدگاه های سه گانه ای مطرح شد که گاهی به نظر می آمد ملاک بدنی مقدم است و گاهی ملاک محفوظات و هر قول نقاط ضعف و نقایصی داشت و لذا نمی توان گفت ملاک بدنی مقدم است و لاغیر، و یا ملاک محفوظات مقدم است و لاغیر.

نظریه: "جفری آلن" و جمع میان ملاک بدنی و ملاک محفوظات

بعد از این فراز و نشیب ها، آقای "آلن" در نتیجه گیری خویش می گوید: بهترین رأی این است که بگوییم مراد از بدن در ملاک بدنی، سرتاسر بدن نیست، بلکه بدن را منحصر به مخ و سلسله اعصاب مغز بدانیم و بگوییم سایر اعضا نقشی در ملاک بدنی ندارند و جدا شدن آن ها و پیوند زدن اعضا موجب ساقط شدن من از من بودن نمی شود. اما در عین حال مخ هم به خاطر خودش مهم نیست و موضوعیت ندارد بلکه بدین دلیل مهم است که ظرف حالات نفسانی است. معلومات، عادات، ملکات، سرعت انتقال، هوشیاری، الگوهای رفتاری، ارزش ها، افکار سیاسی و اجتماعی، خوشایندها و بدآیندهای من و ... ظرف همه ی این ها مخ است، لذا صدمه دیدن مخ، موجب ضربه خوردن به بخشی از معلومات من می شود. و لذا به دلیل اهمیت مظلوف، این ظرف هم اهمیت پیدا کرده است.

نتیجه این که ملاک بدنی و ملاک محفوظات هر دو در زیدیت زید مدخلیت دارند منتهی ملاک بدنی طریقت دارد و به خاطر ظرف واقع شدن برای حالات نفسانی اهمیت یافته است ولی ملاک محفوظات موضوعیت دارد.

لوازم نظریه ی آلن

پذیرش این نظریه لوازمی را به دنبال دارد که باید به آن ها ملتزم شویم از جمله:

- ۱- اگر فرضاً پیوند مغزی صورت گرفت و مغزهای زید و عمرو را جا به جا کردند، می توان بعد از این پیوند به بدن قبلی زید اشاره کنیم و او را بدن عمرو بنامیم و بدن قبلی عمرو را بدن زید بخوانیم. در واقع گویا زید و عمرو بدن شان را عوض کرده اند. یعنی زید، زید گونه عمل می کند منتهی با

دست و پا و چشم و گوش عمرو. اگر زید عجول بود، الآن هم عجول است منتهی با بدن عمرو، و اگر حلیم بود الآن هم همان گونه برخورد می کند اما با بدن عمرو.

۲- نکته ی دومی که باید ملتزم شویم این است که اگر زمانی فرضاً در ترکیبات مخ زید تغییری صورت نگرفت، ولی به وسیله ی اموری مانند هیپنوتیزم همه ی معلومات و احوال نفسانی زید از او گرفته شد و محفوظات جدیدی جایگزین آن شد، باید بگوییم ولو زید همان مخ را دارد، اما چون حالات نفسانی اش تغییر کرده، نمی توان او را زید نامید، زیرا مخ به دلیل این که مجمع حافظه بود اهمیت داشت و وقتی محفوظات زید از بین رفته گویا زید از بین رفته است و الآن با موجود دیگری سروکار داریم.

۳- مطلب سوم این که اگر فرضاً مخ زید و عمرو را با پیوند زدن جا به جا کردیم ولی بدن عمرو باز هم چنان محفوظات عمرو را داشت و بدن زید، محفوظات زید را داشت، باید ملتزم شویم که هر جا محفوظات زید است با زید سروکار داریم و هر کجا محفوظات عمرو است با عمرو رو به رو هستیم. البته چنین موردی تحقق پیدا نکرده است ولی در فرض وقوع، باید ملتزم شویم که زید و عمرو فعلی همان زید و عمرو سابق هستند.

۴- اگر دو بدن نزد ما حاضر بود و هر دو هم منش و حالات نفسانی زید را در زمان واحد نشان دادند در این صورت زید کدام یک از آن دو است؟

ظاهراً در این حال باید ملتزم شویم انسانی که هم حالات نفسانی و هم مخ او حالات نفسانی و مخ زید است باید زید باشد، ولی این اشکال قابل طرح است که: مخ طریقت داشت (نسبت به محفوظات) و در چنین موردی چون محفوظات هر دو یکی است پس باید قائل شویم دو زید وجود دارد!

"آلن" می گوید این چیزی است که تاکنون به آن رسیده ایم ولی ممکن است به این قول هم اشکالاتی وارد باشد.

تذکر: لازم است در این جا مطلبی را بیان کنیم:

شاید اشکال کنید که بعد از این همه بحث و بیان آراء مختلف توسط "آلن" بالاخره خود او به دیدگاهی رسیده است که خالی از اشکال و صعوبت نیست. لکن دو نکته در این مورد قابل تذکر است:

نکته ی اول: اهمیت فی نفسه بیان اشکالات

در یک بحث حتی اگر فقط نقاط ضعف یک نظریه بیان شود، امری مهم و مطلوب است هر چند مطلب جدیدی را جایگزین نکند. بلکه اگر بعد از بیان خطاها بشود بیان و نظریه ی محکم تری ارائه داد این خود، ارزش مضاعفی است. ولی اگر بیان جدیدی را ارائه نکرد باز هنر اول به جای خودش محفوظ است. تخریب نظریه ی ناصواب خودش گام بلندی است و تأسیس نظریه ی صواب، گام اضافه ای است.

نکته ی دوم: صواب و خطا بودن یک نظریه، امری نسبی است.

اساساً صواب و خطا بودن یک نظریه، امری نسبی است (البته نظریه ی نسبیت مراد نیست) اگر نظریه ای چهار اشکال دارد و نظریه ی دیگری فقط یک اشکال دارد، و نظریه ی بهتری که فاقد همه ی این اشکالات باشد نیامده، باید نظریه ای را که فقط یک اشکال دارد مقدم کنیم. چنان که فرضاً نظریه ی شیخ اشراق در باب نفس اگر دو اشکال داشت و نظریه ی ابن سینا چهار اشکال داشت، در این صورت نظریه ی شیخ اشراق مقدم می شود، تا وقتی که ملا صدرا می آید و نظریه ای ارائه می کند که مثلاً فقط یک اشکال دارد، در این صورت نظریه ی ملا صدرا را صائب دانسته و مقدم می داریم. و وقتی علامه طباطبائی فرضاً نظریه ای می دهد که اشکالی بر آن وارد نیست آن را صائب می دانیم، این است مراد از نسبی بودن صواب و خطای نظریه ها.

و در باب ملاک شخصیت شخص آخرین نظریه ای که - تا سه سال پیش - منتشر شده نظریه ی "جفری آلن" است که کمترین اشکال را دارد. بله اگر بعد از این، نظریه ای پیدا شد که هیچ اشکالی بر او وارد نبود، همان نظریه مقدم می شود.

اشکالات نظریه ی آلن

اشکال اول: عدم خلود انسان

اگر ملاک شخص بودن به مخ باشد - البته از این جهت که ظرف حالات نفسانی است - ظرف مدت محدودی پس از مرگ، مغز انسان نیز از بین می رود پس به ناچار باید به عدم بقای انسان قائل شویم.

پاسخ آلن از اشکال اول

او در انتهای بحث خود به این اشکال پرداخته و می گوید در این زندگی دنیایی قبول دارم که با از بین رفتن مخ، حالات نفسانی هم از بین می رود ولی این قابل تصور است که در عین زوال مخ، حالات نفسانی باقی بماند.

برای این که غرابت قول ایشان را کاهش دهیم نظر فلاسفه ی قدیم را ذکر می کنیم: ارسطو می گفت: من فقد حسا فقد فقد علما. یعنی هر کس فاقد حسی از حواس باشد به همان اندازه فاقد علمی از علوم می باشد. و با این که بعد از مرگ همه ی حواس انسان نابود می شود اما قائل بودند که انسان بقا و خلود دارد و برای رفع تعارض میان این دو مطلب توجیهاتی ارائه می کردند و مثلاً می گفتند: دخالت حواس تا یک مرحله ی معینی است و از یک مرحله به بعد نفس چنان استکمال پیدا می کند که گویا از بدن استقلال پیدا می کند و اصولاً یکی از کمالات نفس را استقلال از بدن می دانستند.

صرف نظر از صحت و یا بطلان این نظریه، ملاحظه می شود که بی شباهت به سخن "آلن" نیست. او هم می گوید: من قبول دارم که در دنیا اگر این مخ از بین برود کل حالات نفسانی هم از بین می رود ولی محال نیست که محفوظات نفسانی باقی بماند در عین این که مخ از بین رفته است.

سؤال: اگر کسی قائل شود که محال است با از بین رفتن مخ محفوظات باقی بماند چه جوابی باید داد؟

جواب: ادعای استحاله کافی نیست، محال بودن یک شیء یا به دلیل استحاله ی ذاتی است – و این منحصر در اجتماع و ارتفاع نقیضین است – و یا استحاله بالعرض است که باید ثابت شود که نهایتاً به اجتماع یا ارتفاع نقیضین برمی گردد، و این را در این مورد نمی توان ثابت کرد. و با عدم استحاله ی آن، ممکن بودن آن ثابت می شود.

اشکال دوم: غیر قابل دفاع بودن تصویر آلن از رابطه ی بدن و محفوظات

اشکال: اگر مخ از بین برود و محفوظات باقی بماند لازم می آید وجود مظروف بدون وجود ظرف. **جواب:** وجود نفسی مظروف تابع وجود ظرف نیست بلکه فقط حیثیت "مظروفیت" آن تابع وجود ظرف است. مثلاً زید شاگرد است، و وقتی معلم از دنیا رفت وصف شاگردی زید از بین می رود نه خود زید. قوام وجودی زید به وجود معلم نیست. حالات نفسانی غیر از این که حالات نفسانی اند،

یک وصف دیگر دارند و آن مظلوف بودن برای ظرف مخ است. با از بین رفتن مغز، مظلوف بودن این حالات از بین می رود اما دلیلی نداریم که به کلی این حالات نفسانی از بین بروند.

اشکال: نسبت محفوظات و مخ، نسبت عرض و جوهر است به خلاف مثال شاگرد و معلم که هر دو جوهر بودند. و وقتی جوهر (مخ) از بین رفت، اعراض او (محفوظات) هم از بین می رود.

پاسخ: یک جوهر مادی نمی تواند اعراض غیر مادی داشته باشد، همان طور که یک جوهر غیر مادی نمی تواند اعراض مادی داشته باشد، لذا مغز که یک امر جسمانی است نمی تواند جوهر برای محفوظات که اعراض نفسانی اند باشد، بلکه فقط ظرف هستند، و به تعبیر قدما درست است که عکسی از در و دیوار و صندلی در چشم ما منتقل می شود ولی علم به آن ها یک امر غیر مادی است و نمی توان آن را از مقوله ی اعراض دانست.

بله اگر عرضیت برای حالات نفسانی قائل باشیم، عرضیت برای نفس دارند نه برای مخ.

اشکال سوم: عدم تلازم میان صرف عدم استحاله و وجوب باور

"آلن" در این جا بحث را تمام می کند. ولی یک نکته ی جدی که در این بحث مطرح می توان کرد و در موارد دیگر هم مفید است، آن است که صرف امکان تحقق یک شیء مجوز اعتقاد پیدا نمودن ما به آن نیست. مثلاً محال نبودن بیماری زید دلیل بر بیماری او نیست بلکه بیمار نبودن زید هم محال نیست. در مباحثات میان شیعه و سنی یا اسلام و سایر ادیان نیز احیاناً این مسئله مطرح می شود، مثلاً می گوئیم شق القمر از معجزات پیامبر اسلام (ص) می باشد. وقتی طرف مقابل انکار کند و مستدل بگوید آیا شق القمر محال است؟ اگر در جواب آن را محال ندانست نمی توان گفت پس باید معتقد به شق القمر شود، چون عدم شق القمر هم محال نیست، و از محال نبودن عدم شق القمر، عدم تحقق آن لازم نمی آید.

بنابراین در جواب "آلن" می گوئیم: هر چند محال نیست که بعد از فنای مخ، محفوظات باقی بمانند، لکن نمی توان از کسانی که متدین نیستند و جاودانگی را قبول ندارند انتظار داشت که به جاودانگی انسان معتقد شوند، زیرا صرف عدم استحاله، برای اعتقاد به بقا و جاودانگی انسان کفایت نمی کند.

پاسخ از اشکال سوم: دفاع از معقولیت فزون تر باور به جاودانگی

نکته: ممکن است بگوئیم هر چند عدم جاودانگی انسان - همانند جاودانگی او - محال نیست، لکن ادله ی جاودانگی انسان قوی تر است. و این مطلب کاملاً درستی است ولی در کلام "آلن" نیست

و برای توضیح آن مطالبی را بیان می کنیم، اما قبل از وارد شدن به بخش بعدی بحث، لازم است مقدمه ای را در مورد تعریف "جهت اعتقادی" و اقسام آن و تفکیک این اقسام بیان کنیم.

مقدمه ای در پاسخ از اشکال سوم

جهت اعتقادی و اقسام آن

ما وقتی می خواهیم به مطلبی معتقد شویم قبل از عرضه ی هر گونه دلیل، نسبت به مطلب ادعا شده و نقیض آن حالت مساوی و توقف داریم و برای اعتقاد به مدعی باید چیزی ارائه شود که کفه ی آن را سنگین تر کند تا به آن اعتقاد پیدا کنیم، و به آن چیز "جهت اعتقادی" (reason) می گویند. جهت اعتقادی سه تیپ جهت را در بر می گیرد:

۱- برهان منطقی و ریاضی (proof)

این نوع برهان به نظر معرف شناسان تنها در منطق و ریاضیات مصداق پیدا می کند. البته قدما می گفتند که حداقل در "فلسفه ی اولی" نیز این برهان کاربرد دارد. این قسم با "برهان منطقی" مفهوماً فرق می کند هر چند مصداقاً در موارد زیادی تطابق دارند. "برهان منطقی" یعنی نوعی جهت اعتقادی که وظیفه اش این است که بگوید: قضیه "الف ب است" درست است و محال است که قضیه "الف ب است" درست نباشد. اگر توانستیم بر هر دو قضیه ی مذکور دلیلی اقامه کنیم، این سنگین ترین جهت اعتقادی است که به آن برهان می گویند، و این قسم، در مدعیات منطق و ریاضیات وجود دارد ولی در علوم تجربی و تاریخی چنین دلیلی وجود ندارد.

۲- دلیل یا حجت (Argument)

این قسم، غیر از "حجت" در اصطلاح منطق است که مقسم برای قیاس، استقرا و تمثیل واقع می شود. در این قسم، "جهت اعتقادی" دلالت نمی کند بر محال بودن نقیض مدعا، ولی نشان می دهد که مدعا درست است.

اشکال: اگر نشان داده شد که مدعا درست است نقیض آن خود به خود به دلیل محال بودن اجتماع نقیضین محال می شود.

جواب: وقتی می گوئیم نقیض مدعا محال است، یعنی به صورت علی حده نه با فرض فرض قبول مدعا.

در این قسم تا وقتی قائل به صدق قضیه "الف ب است" باشیم به محال بودن صدق "الف ب نیست" هم معتقدیم اما نه این که مستقلاً محال بودن آن را نشان داده باشیم.

۳- شاهد (evidence)

در این قسم، صدق مدعا نشان داده نمی شود، اما می گوید کفه ی مدعا بر نقیض آن می چربد. ادله در دادگاه از نوع "شاهد" می باشند، یعنی نقیض مدعا را از بین نمی برند اما نشان می دهد کفه ی گناه کار بودن متهم مثلاً بر کفه ی طرف مقابل (بی گناهی او) سنگینی می کند و لذا قاضی بر طبق آن ادله حکم به محکومیت متهم می کند.

بعد از بیان این مقدمه می گوییم: اگر ما بتوانیم حتی برای جاودانگی انسان "شاهد" اقامه کنیم کافی است. یعنی جاودانگی و عدم جاودانگی انسان هر دو ممکن الوقوع هستند ولی اگر نشان دادیم که ادله ی جاودانگی سنگین تر است، باز در این صورت، ما در استدلال بر مدعا (جاودانگی انسان) موفق شده ایم.

والسلام.

بازگشت به بحث تصورات مختلف از جاودانگی

گفته شد که تصورات مختلفی درباره ی جاودانگی انسان وجود دارد. ممکن است دو نفر قائل به جاودانگی انسان باشند ولی تصورات آن دو از جاودانگی متفاوت باشد. صرف قائل بودن به جاودانگی موجب یکسان بودن تصور جاودانگی نیست. سپس به انحاء تصورات از جاودانگی - شخصی و غیر شخصی - پرداختیم. اکنون بحث در این است که قائلین به خلود شخصی انسان، برای اعتقاد به جاودانگی چه دلیلی دارند؟ برای روشن شدن این مطلب ابتدا باید دید این افراد چه تصویری از جاودانگی دارند.

نظریه ی اول: جاودانگی در نظر قائلین به انحصار انسان در بدن مادی

آیا کسی که انسان را منحصر در بدن مادی می داند می تواند قائل به جاودانگی شود؟ در مباحث قبلی گفته شد که بعضی از فیلسوفان قدیم معتقد بودند انسان غیر از ساحت بدن، ساحتی ندارد. دو تن از اعظم فلاسفه ی یونان قدیم - که طرف دار "جزء لا یتجزی" بوده و به فیلسوفان اتمیست یونان معروف اند - به نام "لوکیپس" و "دمکریتس" (ذیمقراطیس) قائل بودند که در انسان غیر از ساحت بدن مادی و دنیوی، چیز دیگری وجود ندارد و منکر روح و نفس بودند. از فلاسفه ی معاصر نیز "برتراند راسل" طرف دار این نظریه است و منکر وجود روح در انسان است. اکنون سخن در این است که چنین افرادی که قائل به وجود ساحت روح در انسان نیستند، آیا می توانند قائل به جاودانگی انسان باشند؟

قبلاً گفته شد این عده ظاهراً نمی توانند قائل به جاودانگی انسان شوند، زیرا اجزاء بدن بعد از مرگ به تدریج می پوسد و مستهلک در خاک شده و از بین می رود و چون انسان دارای ساحت روح هم نیست پس با نابودی بدن، جاودانگی انسان نیز منتفی می باشد.

ولی ممکن است کسی بگوید من جزء اول سخن این سه فیلسوف (لوکیپس، دمکریتس، راسل) را - که عدم وجود روح می باشد - قبول دارم اما جزء دوم سخن آن ها - یعنی عدم جاودانگی انسان - را قبول ندارم بلکه معتقد به خلود انسان می باشم. آیا جمع بین این دو مطلب امکان پذیر است؟ جمع بین این دو مطلب بدین صورت ممکن است که بگوییم بدن از بین می رود ولی خداوند متعال به دلیل قدرت لایتناهی که دارد می تواند اعاده ی معدوم کند و انسان معدوم شده را از نو اعاده

کرده و دارای زندگی جاودانه می کند، در این صورت چنین کسی در عین قائل بودن به عدم وجود روح، معتقد به جاودانگی انسان است.

خوانش نظریه ی متکلمین صدر اسلام در راستای نظر انحصار انسان در بدن

بسیاری از متکلمان صدر اسلام دقیقاً جزء این دسته بودند یعنی قائل به روح مجرد و نفس برای انسان نبودند و به نظرشان هیچ دلیل عقلی و نقلی بر وجود روح وجود نداشت، و هم چنین می دیدند که بدن انسان بعد از مرگ فرسوده شده و از بین می رود، ولی از سوی دیگر آیات و روایات دالّ بر بقا و جاودانگی انسان را می دیدند. لذا در توجیه این مسئله می گفتند: انسان منحصر در بدن است و بدن هم در خاک مستهلک و معدوم می گردد، اما خداوند قادر به اعاده ی معدوم است و معدوم را اعاده می کند و این معدوم شده حیات جاودان پیدا کرده و تا ابد به زندگی اش ادامه می دهد.

اشکال فیلسوفان به متکلمان^{۱۴}

فیلسوفانی که بعداً آمدند بر متکلمین دو اشکال وارد می کردند:

۱- اصلاً ما پس از مردن، معدوم نمی شویم زیرا انسان علاوه بر بدن، روح هم دارد و روح معدوم نمی شود، بنابراین اعاده ی معدومی در کار نیست، چون از میان روح و بدن، ما همان روح هستیم.

۲- صرف نظر از وجود یا عدم وجود روح، اساساً اعاده ی معدوم فی حد نفسه محال است. و چون قدرت خداوند به محالات تعلق نمی گیرد، پس اعاده ی معدوم ممکن نیست.

این دو اشکال باید از یکدیگر تفکیک شود. اشکال اول، مبنایی است و فلاسفه - با طرح اشکال اول - می خواهند بگویند ما مبنای متکلمین را قبول نداریم و می گوییم غیر از ساحت بدن، بر اساس ادله ی عقلی و نقلی، چیزی به نام روح هم در انسان وجود دارد. و با تخریب مبنای متکلمین طبعاً بنا هم ویران می شود.

ولی اشکال دوم بنایی است، یعنی با حفظ مبنای متکلمین نیز، این اشکال بر آن ها وارد است که اعاده ی معدوم محال است. هیچ معدومی معاد نمی شود و لذا اگر انسان معدوم شود مانند سایر اشیاء غیر قابل اعاده است.

۱۴- این دو سنخ اشکال در کتاب هایی چون بدایه، نهایه، اشارات و اسفار آمده است.

اشکال "راسل" بر "نظریه ی جاودانگی از طریق اعاده ی معدوم"

اشکالات قدمای فلاسفه ی اسلامی بر نظریه ی متکلمین - مبنی بر جاودانگی انسان بدون اعتقاد به وجود ساحت روح در او - قوی است. اما آیا اشکالات دیگری هم در عصر حاضر بر این نظریه شده یا نه؟

علاوه بر متکلمین مسلمان، بعضی از متکلمین مسیحی نیز قائل به این نظریه بودند. "برتراند راسل" اشکالاتی به این گروه از متکلمان وارد کرده است، حاصل سخن "راسل" دو مطلب است:

۱- انسان منحصر در بدن است.

۲- انسان جاودانه نیست.

"راسل" در صدد است به نحوی بنیان اعاده ی معدوم را در مورد انسان تخریب نماید. استدلال او چنین است: حتی در زندگی این جهانی هیچ دو لحظه ای نیست که بگویید بدن در این لحظه همان بدن لحظه ی قبل است یا همان بدن ثانیه ی بعد است. زیرا فرآیند جذب و دفع در انسان یک ثانیه هم متوقف نمی شود، لذا بدن در ثانیه ی بعدی چیزهایی را دارد که در ثانیه ی قبل نداشته و چیزهایی را ندارد که در ثانیه ی قبل داشته است، پس "این همانی" بدن صحیح نیست. ذراتی از بدن به صورت گاز از منافذ بدن به صورت عرق خارج می شود، لکن ما در حالات خفیف این دفع، متوجه آن نمی شویم و تنها در حالت های شدید خروج عرق، آن را مشاهده می کنیم، در حالی که دائماً ذراتی در حال دفع است، همین طور در دم و بازدم هم جذب و انجذاب هایی صورت می گیرد.

"راسل" می گوید: "این همانی" را بر اساس چه امر مشترکی می توان ادعا کرد؟ ممکن است بگویید این بدن، قلب و معده و دارد که در ثانیه ی قبل هم داشته است، ولی نسبت به قلب و معده هم اشکال را طرح می کنیم و می گوئیم قلب و معده هم از لحاظ سلولی، بافت و نسوج با اجزاء قبلی تفاوت پیدا کرده است.

اگر ما قائل به حرکت جوهری شویم به طریق اولی می شود گفت که در هر ثانیه بدن تغییر پیدا کرده است. اما به نظر "راسل" بنا بر حرکت عرضی هم این اشکال وارد است، سپس "راسل" شبهه را قوی تر می گیرد و می گوید:

حتی اگر امکان داشته باشد که در یک دقیقه یا یک ساعت جذب و دفع بدن متوقف شود، با این حال علم فیزیک می گوید اتم های بدن در دو لحظه ی متوالی یکسان نیستند. ولو اتم ها ثابت باشد به هیچ اعتبار نمی شود گفت این همان اتم سابق است، زیرا تحولات درونی اتمی (sub-atomic) آن قدر زیاد است که نمی شود گفت این اتم همان اتمی است که در ثانیه ی قبل موجود بوده است، بلکه دائماً با اتم های جدید رو به رو هستیم. بنابراین چیزی وجود ندارد که در دو ثانیه ثابت باشد بلکه به نظر دقی دائماً بدن های جدید داریم نه یک امر ثابت و لایتغیر.

دلیل این همانی بدنی در مفاهیمات عرفی

سؤال: چرا در مفاهیمات عرفی، گفته می شود این همان بدن سابق است؟

جواب: "راسل" می گوید دو دلیل برای این مطلب وجود دارد:

۱- **ظهور و نمود (Appearance):** یعنی درست است که نه تنها بدن انسان بلکه سرتاسر عالم دائماً در حال تغییر و تحول است ولی خداوند قوای ادراکی ما را آن چنان ظریف و لطیف نساخته که بتواند هر تطوری را دریابد و حس کند. مثلاً وقتی هندوانه ای را وزن کرده و می گوئید چهار کیلو وزن دارد، به محض گفتن وزن آن، به خاطر وجود جذب و انجذاب ممکن است مقداری کم یا زیاد شده باشد ولی ترازو نمی تواند این تغییرات دقیق را ضبط کند. راسل می گوید هر چند عالم طبیعت، عالم تطورات و دگرگونی است ولی قوای ادراکی ما آن قدر دقیق و لطیف نیست که بتواند این تغییرات را ضبط کند بلکه فقط تغییرات درشت را ثبت می کند.

۲- **رفتار (Behaviour):** رفتار هم اختصاص به انسان ندارد و در مورد اشیای دیگر هم می آید. اگر خاصیت شیء عوض شد می گوئیم شیء دیگری است. یک شیء تا وقتی همان اثر و خاصیت قبلی را روی ما می گذارد می گوئیم این همان شیء قبلی است. مثلاً دارویی که مصرف می کنیم به لحاظ دقی در طول مصرف، دست خوش تغییر است، ولی چون در تمام این مدت دارای اثر مشترکی است، می گوئیم این همان دارویی است که روز اول خریده ایم، ولی وقتی با مصرف دارو اثر دیگری در بدن ما ظاهر شد، دچار تردید می شویم که شاید داروی دیگری باشد.

در "این همانی" بدن نیز این مطلب می آید، وقتی ما در سلوک و رفتار با دیگری، اثر و خاصیت گذشته را از او ببینیم حکم می کنیم که همان فرد سابق است. اما اگر این اثر تغییر کرد دچار شک می شویم و می گوئیم فرد دیگری است. مثلاً اگر فردی ورزشکار باشد تا وقتی چست و چابک باشد می گوئیم همان بدن است، اما اگر دارای آن چالاکی نبود - مثلاً شناگر بود ولی الآن در آب

افتاده و در حال غرق شدن است بدون این که بتواند شنا کند - می گوییم این همان بدن سابق نیست.

"راسل" می گوید: این دو دلیل رهن ما شده و موجب شده که بگوییم این همان بدن سابق است. و وقتی وضع در دنیا این چنین است به طریق اولی در مورد بعد از مرگ که بدن از بین می رود و سپس بدن دیگری به وجود می آید، این همانی معنا ندارد. چون در دنیا پیوستگی این بدن معلوم بود اما نسبت به بعد از مرگ این پیوستگی هم از بین می رود.^{۱۵}

برخی نکات پایانی

۱- غیر قابل دفاع بودن نظریه ی جاودانگی از طریق اعاده ی معدوم

استاد: به نظر می آید نظریه ی "جاودانگی از طریق اعاده ی معدوم بدون اعتقاد به وجود چیزی غیر از ساحت بدن" اشکالات دیگری هم دارد و قابل دفاع نیست. لذا اینک می توانیم بگوییم این نظریه واقعاً و تحقیقاً غیر قابل دفاع است، بعد از این که در ابتدای بحث چنین تعبیر کردیم که ظاهراً قابل دفاع نیست.

۲- بررسی لوازم الهیاتی و فلسفی قائلان به اعاده ی معدوم

نکته: در پایان بررسی این نظریه، طرح این سؤال جالب است که صاحبان این نظریه - متکلمان قرن دوم تا چهارم هجری - با ادله ی عقلی - مبنی بر وجود قوه ی تفکر در انسان به خلاف حیوان و جماد - و نیز ادله ی نقلی - آیاتی که دلالت بر وجود روح می کند - چگونه برخورد می کردند؟ تحقیقاتی در این زمینه صورت گرفته ولی مطالعه ی نظریات ایشان جالب است.

نظریه ی دوم: "جاودانگی انسان از طریق بدن مثالی"

قائلین به این نظر می گویند: انسان دارای روح نیست ولی غیر از بدن کثیف و مادی دارای بدن لطیف مثالی است. و جاودانگی او از طریق همین بدن مثالی است که در غرب از آن به بدن آسمانی علوی، اثری و ملکی تعبیر می کنند.

۱۵- این مطالب از یکی از فصول کتاب "چرا مسیحی نیستم" (Why I am not a christian) نوشته ی برتراند راسل، نقل شده است. از این کتاب، قبل از انقلاب در سال های ۱۳۳۰ تا ۱۳۴۰ شمسی - که کمونیست ها و خصوصاً حزب توده، سعی در ترویج عقاید خود داشتند -

پیشینه ی نظریه ی دوم

قول به وجود بدن مثالی از چه زمانی پیدا شد؟

لااقل قبل از اسلام، دو سابقه برای این نظریه وجود دارد. طرف داران این نظریه عبارت اند از:

۱- **بخشی از پیروان آیین هندو:** به خصوص آن هایی که تمسک جدی به کتاب "ودانتا - vedanta" (مجموعه کتاب هایی در آیین هندو) داشتند. این ها لااقل از ۳۵۰۰ سال قبل معتقد بودند که انسان دارای بدن مثالی است. البته این ها قائل به وجود سه بدن بودند: بدن جسمانی، بدن مثالی یا برزخی، و بدن علی.

۲- **بعضی از آباء (پدران) مسیحی صدر مسیحیت:** تا اوایل قرن چهارم مسیحی یعنی دویست سال قبل از اسلام. مهم ترین کسی که از این دیدگاه دفاع می کرد شخصی به نام "ترتولیان Tertullian" (۲۲۰ - ۱۶۰ میلادی) بود که در کتاب خود تحت عنوان: "درباره نفس - De anima" ^{۱۶} مفصلاً از نظریه ی بدن مثالی دفاع می کند و می گوید اگر نفس به معنای بدن مثالی باشد، وجود نفس را قبول داریم اما اگر نفس را به معنای بدن مثالی ندانیم بلکه آن را جوهر مجردی دانستیم که اصلاً جنبه ی مادی ندارد، مطلقاً نفس را قبول نداریم و ادله ای بر وجود بدن برزخی اقامه کرده که بعداً نقل می کنیم.^{۱۷}

۳- **متکلمان مسلمان:** به نظر می آید متفکرین مسلمانی که قائل به نظریه ی بدن مثالی هستند تحت تأثیر دو دسته ی فوق - خصوصاً "ترتولیان" - بوده اند و بعد از یافتن تأییداتی از قرآن در اتخاذ این نظریه راسخ تر شده اند.

۴- **فیلسوفان روح گرا:** در قرن حاضر نیز دسته ای از فلاسفه ی غربی به نام "فیلسوفان روح گرا - spiritualists" جاودانگی انسان را از طریق بدن مثالی امکان پذیر می دانند.

نظریه ی "جاودانگی از طریق بدن مثالی" در فرهنگ اسلامی

چنان که گفتیم این نظریه در فرهنگ اسلامی هم قائلانی دارد. اگر این بدن مثالی، واقعاً بدن باشد باید شباهتی با بدن جسمانی و دنیوی داشته باشد، و از طرف دیگر نمی تواند کاملاً مشابه بدن دنیوی باشد چون در این صورت، فرقی بین آن ها باقی نمی ماند.

۳- این کتاب از زبان اصلی به انگلیسی ترجمه شده است.

۴- رجوع شود به درس چهاردهم.

معتقدان به بدن مثالی هم گفته اند: بدن مثالی از آن جهت که بدن است یک سلسله ویژگی های مشترک با بدن کثیف (در مقابل لطیف) دارد و از آن جهت که مثالی است اختلافاتی با بدن دنیوی دارد، ولی در این که موارد اختلاف و تشابه چه اموری هستند اختلاف نظر وجود دارد. تقریباً موردی که در آن اتفاق نظر وجود دارد رنگ داشتن بدن مثالی است. برخی گفته اند شکل هم دارد، آن هم شبیه شکل بدن دنیوی. ولی برخی دیگر شباهت به بدن دنیوی از حیث شکل را منکر شده اند. بعضی آن را هم اندازه ی بدن دنیوی دانسته و بعضی در این باره سخنی نگفته اند. و تقریباً همه گفته اند ثقلی که در بدن دنیوی است در بدن مثالی نیست. لذا چستی و چابکی بیشتری دارد.

اعتقاد بر این است که در این دنیا هر دو موجود بوده و با هم اتحاد دارند اما پس از مرگ، بدن دنیوی از بین می رود و بدن مثالی به حیات ادامه می دهد و جاودانگی انسان از همین طریق است. در میان مسلمین فیلسوفانی هم چون ملا صدرا هستند که هم به بدن مثالی معتقدند و هم به روح، ولی بحث ما درباره ی اندیشمندانی است که تنها به بدن مثالی قائل اند. بسیاری از متکلمان از این دسته اند. و سخن در این است که آیا این نظریه با قرآن سازگاری دارد یا نه؟

روایت و داوری شهید مطهری از نظریه ی دوم

مرحوم شهید مطهری در کتاب "معاد"^{۱۸} در این مورد مطالبی را بیان می کنند و با این دیدگاه چندان مخالفتی نمی کنند ایشان می گویند:

"اینان (قائلین به بدن مثالی)^{۱۹} اعتقاد دارند قوای حیاتی انسان دو طبقه است:

۱- طبقه ی جسدی (یعنی بدن مادی دنیوی)

۲- و طبقه ی غیر جسدی، و انسان دارای بدنی است که آن را بدن مثالی و بدن برزخی نامیده اند و آن بدن الآن (یعنی در دنیا) با این بدن (دنیوی) متحد است.

الآن وجود دارد و وقتی انسان می میرد این بدن (یعنی بدن مادی) حکم یک تفاله ای را دارد و آن (بدن مثالی) حکم جوهر را دارد و این بدن (مادی) است که دائماً متغیر و فانی می شود و بدل پیدا می کند.

می گویند این بدن (دنیوی) نسبت به آن بدن، حکم موی سر و ناخن و این جور فضولات را دارد (یعنی گویا بدن دنیوی زائده ای برای بدن مثالی است شبیه مو و ناخن که جزو زوائد بدن است)

۵- کتاب "معاد" صفحات ۲۴ و ۲۵

۱۹- توضیحات داخل پرانتز از استاد می باشد نه از شهید مطهری

همین طور که یک انسان در طول عمر چندین بار این بدن را عوض می کند، مثلاً به صورت زوائدی که پوسته های بدن باشند یا به صورت ناخن یا به صورت مو، به صورت انواع فضولات، و این بدن دائماً عوض می شود، مردن حکم این را دارد که یک مرتبه و یک جا آن بدن که بدن حقیقی انسان است، این بدن (دنیوی) را که حکم لباس را برای آن بدن دارد رها می کند و دور می اندازد و آن بدن با این بدن فرق می کند.

این بدن بالذات مرده است و حیات برای آن حالت عارضی دارد، ولی آن بدن بالذات زنده است، حیات جزء ذات اش است و عین ذات اش است و بنابراین برای آن بدن، دیگر مردن تصور ندارد. (پس در عین این که معاد ثابت است، ولی به این شکل جسمانی است)

این هم یک فرضیه ای است در این جا، که بینیم آیا با تعبیرات قرآن جور درمی آید یا جور در نمی آید. (و سپس شهید مطهری داوری می کنند و می گویند): خیلی هم مشکل است، با بعضی تعبیرات قرآن فوق العاده خوب جور در می آید، ولی منطبق کردن اش با بعضی تعبیرات دیگر مشکل است. در درس آینده به بررسی این نظریه می پردازیم.

والسلام.

بررسی نظریه ی "جاودانگی از طریق بدن مثالی"

به نظر می آید در این قول تأمل بیشتری باید کرد و این مطلب را مورد بررسی قرار داد که چه انگیزه هایی بشر را به این نظریه - وجود بدن مثالی - سوق داده، و آیا ادله ی منطقی محکمی برای اثبات بدن مثالی وجود دارد یا نه؟

تیغ "اوکام" یا استره "اوکام"

در بررسی این نظریه به بیان قاعده ای می پردازیم که "ویلیام اوکامی"^{۲۰} آن را بیان کرده و به تیغ اوکام یا استره ی اوکام مشهور است. مفاد قاعده ی مذکور این است که تکثیر بلا دلیل امور جایز نیست، یعنی حتی الامکان نباید به وجود اشیایی معتقد شد. الآن ممکن است یک طفل معتقد باشد که دیو، پری و غول بیابانی وجود دارد. تعداد موجوداتی که در ذهن طفل است بیشتر از موجودات در ذهن ما است. به نظر "اوکام" ما بزرگ سالان نیز بدون دلیل به موجوداتی قائل هستیم و در حقیقت تکثیر بلا دلیل امور کرده ایم. مثلاً به "اشباح جنجال گر"^{۲۱} معتقد هستیم ولی دلیلی وجود ندارد که شبح جنجال گر وجود داشته باشد. اگر دلیل خدشه ناپذیری وجود یک چیز را برای ما اثبات کرد باید بپذیریم و الا نباید به آن معتقد شویم. هر کس غیر از این عمل کند از طور و نشئه ی عقلی و عقلایی بیرون رفته است. گویا "اوکام" با این قاعده تیغی برداشته و پاره ای از موجودات ذهنی را نابود کرده و از ذهن اخراج کرده است.

او می گفت: دو سنخ از موجودات را ناچاراً باید بپذیریم و پذیرش آن ها، تکثیر بلا دلیل نیست:

- ۱- موجوداتی که آن ها را توسط یکی از حواس ظاهر یا باطن خودمان درک کرده باشیم.
 - ۲- امور غیر محسوسی که بدون پذیرش آن ها وجود بعضی از محسوسات قابل تبیین عقلی نیست. از این دو دسته که بگذریم هیچ عاقلی نباید به وجود شیء دیگری معتقد باشد.
- مثلاً اعتقاد عارف به خدا، از قسم اول است چون علم حضوری باطنی به خدا دارد، اما اعتقاد فیلسوف غیر عارف که خدا را حس نکرده از قسم دوم است، زیرا اگر معتقد به خدا نباشد بسیاری از معتقدات

۲۰- "اوکام" شهری است که این فیلسوف غربی اهل آن جا بوده است.

۲- "اشباح جنجال گر" تقریباً نظیر "جن" در میان ما است. غربی ها چیزی به نام جن ندارند ولی اعتقاد به اشباح جنجال گر - که در انبارها، غارها، حمام ها و ... زندگی می کنند - میان آن ها رایج است.

فلسفی اش را باید کنار بگذارد. مانند نظم در موجودات عالم که تنها با اعتقاد به وجود خداوند قابل تبیین است. بر اساس این قاعده، بر چه اساسی می توان به بدن مثالی معتقد شد؟ ما یا باید بدن مثالی را حس کرده باشیم و یا این که تبیین بعضی از پدیده های محسوس، بدون اعتقاد به بدن مثالی ممکن نباشد.

سخنان "ترتولیان" در اثبات بدن مثالی

او که در حدود ۳۵۰ سال قبل از پیامبر (ص) زندگی می کرد در کتاب خود "درباره نفس" می گوید: ما دو دسته دلیل داریم برای این که به بدن مثالی قائل باشیم:

دلیل اول^{۲۲}: مشاهده ی بدن مثالی

افراد فراوانی با چشمان خود بدن مثالی را دیده اند. از جمله یک خواهر روحانی (که از لحاظ معنوی و سیر و سلوک به مراحل بالایی رسیده) - که کشفیات فراوانی را از او نقل می کند. این خواهر روحانی می گوید: "من بدن مثالی را می بینم"^{۲۳} همین خانم، به این مسئله اشاره می کند که بدن مثالی مانند بدن مادی دارای رنگ است.

فلاسفه ی روح گرای قرن بیستم هم برای اثبات بدن مثالی به همین تمسک می کنند و می گویند: الف- افراد زیادی گزارش کرده اند که بدن مثالی انسان های زنده ای را که در صدها فرسنگ دورتر هستند می بینند.

ب- افراد زیادی گزارش کرده اند که بدن مثالی انسان هایی را که در سکرات موت و در بستر موت هستند، مشاهده کرده اند.

ج- افراد زیادی گزارش کرده اند که بدن مثالی انسان های مرده را می بینند.

د- افرادی گفته اند که بدن مثالی خود را می بینند.

و در فرهنگ ما نیز موارد زیادی از این قبیل نقل شده است.

بخشی از تحقیقات روحی "نیز در مورد بررسی این مشاهدات است و این که این گفته ها تا چه حد درست است. و نتایج حاصل از این تحقیقات نشان می دهد که افراد گزارش دهنده قصد دروغ

۲۲- دو دلیل توسط استاد جا به جا نقل شده و دلیل دوم را تحت عنوان دلیل اول ذکر نموده است.

۴- در بعضی زبان ها فعل مضارع دلالت بر تکرار می کند و اگر یک بار صورت گرفته باشد فعل ماضی آورده می شود چنان که در آیه ی شریفه: انی اری فی المنام انی اذبحک (صافات - ۱۰۲) به این معناست که "چند بار خواب دیدم" لذا فعل ماضی نیاورده است.

گفتن نداشته اند." (البته باید توجه شود که تأیید صدق اخلاقی ناقلا، غیر از پذیرش مدعای آن ها (وجود بدن مثالی) است). مطابق دلیل اول، بدن مثالی از قبیل دسته ی اول از موجودات، یعنی محسوسات می باشد.

دلیل دوم: نصّ کتاب مقدس

دلیل دیگر "ترتولیان" نقلی است. او می گوید: در انجیل "لوقا" باب شانزدهم آیات ۲۳ تا ۲۴، مطالبی آمده که نص بر وجود بدن مثالی است، و من چگونه انجیل خدا را کنار بگذارم و سخن فلاسفه - مراد، فلاسفه ی یونان قدیم است که منکر بدن مثالی بودند - را مقدم کنم؟

بررسی دلیل عقلی مثبت بدن مثالی

صرف نظر از این دو دلیل - که یکی تجربی و دیگری نقلی است - آیا دلیل عقلی بر بدن مثالی وجود دارد؟ اگر چنین دلیلی وجود داشت، بدن مثالی از سنخ دوم موجودات می شود که پذیرش آن به خاطر تبیین محسوسات می باشد. ولی ظاهراً دلیل عقلی بر بدن مثالی نداریم، یعنی تاکنون دلیلی عقلی ندیده ام که بگوید مشکلی در باب روان و تن انسان و مسائل این جهان وجود دارد که با فرض بدن مثالی، آن مشکل حل می شود. لذا فرض وجود بدن مثالی الزام آور نیست، مگر این که بدن مثالی را از راه اول که محسوسات است اثبات کنیم.

استدلال عقلی از راه قاعده ی امکان اشرف بر وجود بدن مثالی و نقد آن

سؤال: آیا قاعده ی "امکان اشرف" اثبات کننده ی بدن مثالی نیست؟ بدین معنا که قبل از جهان مادی باید جهان دیگری - که جهان مثالی باشد - وجود داشته باشد؟
جواب: این سخن دو اشکال دارد:

اشکال اول: اثبات یا نفی بدن مثالی لزوماً مرتبط به اثبات یا نفی عالم مثال نمی باشد، هر چند بعضی از فلاسفه ی شرق و غرب (از جمله: توماس آکوئیناس) این دو را به هم ارتباط داده و گفته اند چون جهان هستی سه ساحت دارد:

۱- ساحت مجرد تام.

۲- ساحت مادی تام.

۳- ساحتی که نه مجرد تام است و نه مادی تام.

پس انسان هم غیر از این بدن مادی، دارای بدن مثالی می باشد. اما این شبیه آن است که یک بار در عالم هستی قائل به مجردات شویم و یک بار قائل شویم که انسان دارای ساحت مجرد، وجود دارد.

این، دو مطلب است و انکار یکی و قبول دیگری مستلزم تناقض گویی نیست، و این عدم تناقض - بهترین دلیل بر عدم ارتباط این دو سخن است. البته ممکن است متقارب باشند ولی به هر حال اگر مثلاً کسی بگوید: "من به عالم مجردات - مثل عالم فرشتگان و عقول - معتقدم ولی به وجود امری مجرد در انسان قائل نیستم" تناقض نگفته است.

نظیر این سخن در بحث ما نیز مطرح می شود: اثبات یا نفی عالم خیال منفصل - که از آن به عالم مثال تعبیر می کنیم - یک مطلب است و این که ما آدمیان دارای بدن مثالی می باشیم، مطلبی دیگر است و می شود یکی را قبول و دیگری را نپذیرفت. بنابراین هیچ اشکالی ندارد که با وجود پذیرش قاعده "امکان اشرف" به عالم خیال منفصل معتقد شده ولی بدن مثالی را منکر شویم.

اشکال دوم: خود این ادعا - یعنی دلالت قاعده ی امکان اشرف بر وجود عالم مثال منفصل - به نظر من دلیل تامی ندارد. کسانی خواسته اند با این قاعده عالم خیال منفصل را اثبات کنند ولی به نظر من از دل قاعده ی امکان اشرف - بر فرض صحت آن - وجود عالم مثال ثابت نمی گردد. حاصل سخن این که به نظر می آید دلیل عقلی ای وجود ندارد که ما را به پذیرش وجود بدن مثالی برای هر انسانی ملزم کند. و اگر کسی بتواند دلیل عقلی الزام آوری از لا به لای کتاب های موجود در این باره، پیدا کند یا خودش ابداع کند، خیلی جالب است. البته ممکن است دلیل نقلی - اعم از آیه و روایت - وجود داشته باشد ولی محور بحث ما دلیل عقلی است.

بررسی دلیل تجربی بر وجود بدن مثالی

اگر فرضاً دلیل عقلی بر وجود بدن مثالی نداشتیم و به دلیل نقلی "ترتولیان" هم معتقد نشدیم، اما با این دلیل تجربی، یعنی انسان هایی که خودشان بدن مثالی را مشاهده کرده اند چه باید کرد؟ محققان انجمن تحقیقات روحی در این باره گفته اند: شکی نیست که بسیاری از این ناقلان قصد دروغ گفتن نداشته اند، اما در عین حال نمی شود گفت که بدن مثالی وجود دارد. چون می شود یافته های آن ها را به گونه ای توجیه کرد که نیاز به فرض بدن مثالی نباشد.

توضیح: آدمیانی که می گویند ما خوابی دیده ایم، معمولاً داعی بر دروغ ندارند و از لحاظ اخلاقی صادق هستند اما اگر بشود همین خواب دیدن را از لحاظ روان شناسی به گونه ای توجیه کرد که احتیاج به فرض وجود عالمی - که در خواب به آن جا سفر کرده ایم - نباشد آن وقت در عین صدق اخلاقی این اشخاص، این اظهارات بر وجود عالم دیگر دلالت نمی کند.

اکنون نظیر این سخن را در محل بحث می توان گفت. یعنی کسانی که می گویند ما بدن مثالی را مشاهده کرده ایم واقعاً راست می گویند ولی مشاهده و دیدن آن ها شبیه دیدن "خواب دیده ها" است که اموری را می بینند که واقعیت مستقل و منحاز از ذهن شان ندارد بلکه از ساخته ها و مجعولات ذهنی آن هاست. پس می شود که این افراد صادق باشند اما بدن مثالی هم در کار نباشد.

نقد اشکال های دلیل تجربی

استاد: این سخن به نظر بنده دو اشکال دارد:

اشکال اول: بی دلیلی انحصار واقعیت در واقعیات عالم بیداری

مراد از واقعیت نداشتن آن چه شخص در خواب می بیند چیست؟ کسی که در خواب دید که در جنگلی قدم می زد و ناگهان هوا ابری شد و باران آمد، اگر مراد از واقعیت نداشتن این حادثه آن است که این حادثه در عالم بیداران رخ نداده سخنی قابل قبول است. به عبارت دیگر اگر مراد از واقعیت، قطعه ای از هستی است که در عالم بیداران توطن دارد، البته همین طور است و این شخص یک تکه از واقعیت عالم بیداران را ندیده است.

اما به یک معنای دیگر همین رؤیا واقعیت دارد زیرا چیزی در میان بوده که او در خواب دیده "جنگل و ابر و باران در خواب" یک نحوه هستی دارد، اگر هستی نداشت همه ی خواب بینان باید دروغگو باشند. اگر می گویند فلان صحنه را دیده اند، از چیزهایی که دیده اند گزارش می کنند، ولو از واقعیات عالم بیداران نباشد، ولی واقعیت که منحصر در واقعیات عالم بیداران نیست، اگر اثبات شد که موطن هر واقعیتی باید عالم بیداری باشد آن وقت می توان ادعا کرد که آن چه در خواب دیده اند اصلاً ندیده اند. اما واقعیت اعم از واقعیات عالم بیداران و عالمی است که ما بیداران از آن غافل هستیم.

به عبارت دیگر: همان طور که وقتی انسان از خواب بیدار می شود وارد عالمی می شود که - در وقت خواب - در آن عالم نبود، عکس آن هم درست است. یعنی وقتی انسان به خواب می رود وارد عالمی می شود که هنگام بیداری، در آن عالم نبود، به چه دلیلی یکی از این دو عالم، دارای واقعیت باشد و دیگری فاقد واقعیت باشد؟ بلکه باید گفت هر دو عالم واقعیت دارند ولی سنخ آن دو متفاوت است.

حاصل این اشکال چنین است که: انحصار واقعیت در واقعیات عالم بیداری فاقد دلیل است و لذا حکم کردن به غیر واقعی بودن چیزی که از واقعیات عالم بیداری نیست، صرف یک ادعا است.

اشکال دوم: تفاوت میان خواب دیدن و مشاهده ی بدن مثالی

بین خواب دیدن و مشاهده ی بدن مثالی تفاوت هست. در مورد خواب، این شخص در عالم خواب بعضی از امور را می بیند اما دیدن بدن مثالی در عالم بیداری صورت می گیرد. یعنی حتی اگر واقعیت را منحصر به عالم بیداری کنیم باز وضع این گزارش گران از ناقلان عالم خواب بهتر است. زیرا گزارش گر عالم خواب، از عالمی خبر می دهد که طبق فرض، واقعیتی ندارد، در حالی که مشاهده ی بدن مثالی در عالم بیداری بوده است و حتی بعضی از این افراد گفته اند ما می توانیم از بدن مثالی فیلم برداری هم بکنیم و در بعضی از کتاب هایی که در این باره نوشته شده تعدادی عکس نیز چاپ شده که می گویند در فلان مکان، از بدن مثالی فلان شخص برداشته شده است. البته خیلی از این عکس ها خلاف واقع است ولی اصولاً عکس برداری از بدن مثالی ممتنع و محال نیست. حاصل سخن آن که به نظر من به سادگی نمی توان دلیل تجربی بر بدن مثالی را رد کرد و نیاز به تأمل جدی تری دارد.

بررسی دلیل مثبت بدن مثالی مبتنی بر دیدگاه فلسفه اسلامی

نکته: کسانی که با فلسفه ی اسلامی آشنا هستند ممکن است برای اثبات بدن مثالی، این مطلب در ذهن شان خلجان کند که ما ادراکاتی داریم که نه عقلی صرف هستند و نه حسی صرف، و این ادراک نوع سوم، ما را به قبول بدن مثالی سوق می دهد و نظیر همین استدلال است که گاهی گفته شده:

ادراکات عقلی از طریق عنصر مجرد ما صورت می گیرد و ادراکات حسی، از طریق بدن دنیوی، و سپس گفته اند ادراکات تیپ سومی داریم که دلالت می کند که بدنی داریم که مدرک این ادراکات است و این همان بدن برزخی می باشد.

این ها در واقع خواسته اند از یک بحث معرفت شناختی، یک بحث وجود شناختی را نتیجه بگیرند، یعنی از وجود سه نوع معرفت می خواهند وجود سه نوع ساحت وجودی را نتیجه بگیرند.

اشکالات دلیل بیان شده

اما این استدلال در هر دو ناحیه ضعیف است:

اولاً: این که ما معرفتی داشته باشیم که نه حسی تام و نه عقلی تام باشد، دلیلی بر آن وجود ندارد. ثانیاً: اگر هم فرضاً به لحاظ معرفتی یک قسم معارف برزخی داشته باشیم، نمی توان نتیجه گرفت که دارای ساحت بدنی سومی به نام بدن برزخی هستیم.

بررسی صحت استلزام بر انحصار جاودانگی از طریق بدن مثالی از راه اثبات بدن مثالی

آیا اثبات بدن مثالی مستلزم ثبوت نظریه ی دوم است؟
در این جا این پرسش مطرح می شود که اگر وجود بدن مثالی ثابت شد، آیا نظریه ی دوم یعنی جاودانگی انسان از طریق بدن مثالی هم ثابت می شود؟
در پاسخ باید گفت که بین این دو هیچ گونه تلازمی وجود ندارد. زیرا ما قبول می کنیم که بدن مثالی داریم اما از کجا می گوئید که جاودانگی از طریق بدن مثالی صورت می گیرد؟ بلکه با پذیرش بدن مثالی دو احتمال دیگر هم هنوز باقی است:
۱- یکی این که اصلاً بقاء و خلودی در کار نباشد.
۲- و دیگر این که بقاء و خلود از طریق چیز دیگری - مثلاً نفس و روح - باشد.
صرف وجود داشتن بدن مثالی، اثبات نمی کند که خلود هم از طریق همین بدن مثالی صورت خواهد گرفت.
والسلام.

در جلسات گذشته دو نظریه راجع به انحاء تصورات خلود انسان مورد بررسی قرار گرفت.^{۲۴}

برخی نقل های موید بدن برزخی از منابع اسلامی

ذکر این نکته لازم است که در باب بدن برزخی و مثالی اسلام شناسان غربی تحقیقات فراوانی کرده اند و بعضی از آن ها گفته اند که اسلام به بدن برزخی و مثالی قائل است. (البته به جنبه ی نفی روح کاری نداریم) مخصوصاً "هانری کربن" اسلام شناس فرانسوی که مدتی هم در ایران بوده و از محضر علامه طباطبایی (ره) استفاده کرده است، در دو کتاب خود به نام "ارض ملکوت" و "انسان نورانی در تصوف ایرانی" ^{۲۵} متعرض این مطلب شده است.

اقوال دیگر در مسئله ی جاودانگی انسان و وجه اشتراک آن ها

در مورد کیفیت خلود انسان علاوه بر دو قول گذشته، سه قول دیگر وجود دارد:

قول سوم: قول به تناسخ

قول چهارم: عود ارواح به ابدان

قول پنجم: روح غیر متجسد یا ادامه ی حیات روح بدون بدن

این سه قول در یک امر یعنی وجود روح و نفس مشترک اند. قبل از بررسی تفصیلی این سه قول باید به مسئله ی وجود روح و عدم آن پرداخت زیرا این سه قول مبتنی بر پیش فرض وجود روح هستند و اگر کسی وجود روح در انسان را منکر شود بحث از این اقوال برای او بی فایده است. پس ابتدا باید وارد این مسئله ی بسیار مشکل فلسفه ی ذهن و فلسفه ی دین شد که آیا ما می توانیم به وجود روح قائل شویم یا نه؟

بحث اثبات روح

جغرافیای بحث روح

این بحث در دو موضع از فلسفه بررسی می شود:

۱- بخش "فلسفه ی ذهن"

۲- بخش "فلسفه ی دین"

۱- البته بعضی از جهات قول دوم یعنی خلود از طریق بدن مثالی برای بنده محل ابهام است.

۲- از کتاب "ارض ملکوت" ترجمه ی بسیار ضعیفی توسط آقای سید ضیاء دهشیری صورت گرفته ولی کتاب دوم به فارسی ترجمه نشده است.

در کتب قدما گاهی در بخش طبیعی فلسفه و گاهی در الهیات بالمعنی الاخص - در مباحث صفات خدا - این مسئله مورد بحث قرار می گیرد.

بحث اثباتی در زمینه ی روح

و اما بر فرض این که روح وجود داشته باشد، باید ببینیم آیا به روح علم حضوری داریم یا علم حصولی؟ زیرا این دو نحوه علم، تفاوت اساسی با هم دیگر دارند:

۱- محسوسات یا معلومات به علم حضوری:

در ضمن بیان "استره او کام" گفته شد که تنها به دو دسته از موجودات می توانیم قائل شویم. یک دسته از آن ها محسوسات هستند. هر محسوسی معلوم به علم حضوری است. بعضی از فیلسوفان محسوسات را اعم از معلوم به علم حضوری می گرفتند اما بسیاری از فیلسوفان - از جمله علامه طباطبایی (ره) - معتقدند که محسوس همان معلوم به علم حضوری است و به نظر می آید این قول صحیح تر باشد و ما بر اساس این قول بحث را ادامه می دهیم.

ما به هر محسوسی علم حضوری داریم ولی باید در تعبیر از علم حضوری دقیقاً آن چه را معلوم به علم حضوری است بیان کنیم. مثلاً وقتی به صندلی یا میز نگاه می کنم، آن چیزی که واقعاً محسوس من است، رنگ آن هاست. آن گاه در تعبیر از علم حضوری خودم ممکن است یکی از این دو صورت را به کار ببرم:

۱- من رنگ این صندلی را زرد میابم.

۲- رنگ این صندلی زرد است.

این دو تعبیر به نظر دقی تفاوت زیادی با هم دارند. و آن چه حاکی از علم حضوری ما است فقط جمله ی اول است اما در جمله ی دوم علم حضوری من با یک پیش فرض همراه شده است و آن عبارت است از این که: "هر چه را من بیابم در واقع هم همان طور است."

این پیش فرض، درست باشد یا غلط، به هر حال تعبیر از علم حضوری من نیست، و اما بحث از منشأ این پیش فرض، در معرفت شناسی مطرح می شود.

مثال دیگر: احساس گرسنگی خود را ممکن است به یکی از این دو صورت بیان کنیم:

۱- من احساس گرسنگی می کنم.

۲- شکم من خالی است.

جمله ی اول دقیقاً بیان گر علم حضوری من است، اما در جمله ی دوم، علم حضوری من به مقدمه ی دیگری ضمیمه شده مبنی بر این که: "من در صورتی احساس گرسنگی می کنم که شکمم خالی شده باشد" چنان که ملاحظه می شود بُعد تفسیری این مثال و فاصله گرفتن این تعبیر از علم حضوری، نسبت به مثال قبلی بیشتر است.

انسان در گذشته تنها همان احساس گرسنگی را ادراک می کرد و علم به خالی بودن شکم پس از پیشرفت علم پزشکی حاصل شده است و الا در قرون اولیه انسان نمی فهمید که چرا احساس گرسنگی می کند و این دلیل آن است که خالی بودن شکم معلوم به علم حضوری نیست. مثال سوم: احساس سردرد خود را ممکن است به دو صورت بیان کنیم:

۱- سر من درد می کند.

۲- فشار خون من پایین آمده است.

تعبیر اول، بیانی مطابق با علم حضوری من است اما تعبیر دوم چنین نیست زیرا: اولاً - من اصلاً به خون خودم علم حضوری ندارم چه رسد به فشار خون و چه رسد به پایین آمدن آن فشار خون. و

ثانیاً: احساس سردرد از ابتدا وجود داشته اما این مطلب که "کاهش فشار خون یکی از موجبات سردرد است" بر اثر پیشرفت علم پزشکی در یک قرن اخیر کشف شده است.

۲- معقولات

"او کام" می گفت علاوه بر محسوسات یا همان معلومات به علم حضوری، دسته ای دیگر از موجودات هستند که برای تبیین عقلی بعضی از محسوسات، چاره ای نداریم مگر این که فرض را بر این بگذاریم که این موجودات هم وجود دارند. به تعبیر دیگر قائل شدن به سنخ دوم، شرط ضروری برای توجیه و تبیین بعضی از معلوم های به علم حضوری است. پس این ها در واقع امور معقول هستند نه محسوس. یعنی استدلال عقلی ما را ملزم می کند که بپذیریم این ها وجود دارند. مثلاً رنگ صندلی، صلابت یا نرمی آن و ... را به علم حضوری می یابیم، ولی اصل وجود آن حاصل استدلال است و به علم حضوری حاصل نمی شود. تنها جوهری که طبق بعضی ادعاها معلوم به علم حضوری ماست، جوهر نفس است.

و قبلاً هم گفته ایم که تمام ادله ی فلسفی بر اثبات وجود خدا، او را از این حیث که موجودی از سنخ موجودات دسته ی دوم (معقول و نه محسوس) است اثبات می کنند. مثلاً ارسطو که از طریق

برهان حرکت قائل به وجود خدا می شود فرضاً^{۲۶} به خود حرکت علم حضوری دارد ولی این حرکت را نمی تواند توجیه و تبیین عقلانی کند مگر این که قائل به وجود محرک بلا تحرک شود، ولی این محرک بلا تحرک از موجودات قسم دوم است و آن معلوم به علم حضوری، خود حرکت است.

سؤال: بر این اساس باید جوهر اشیاء از دسته ی اول محسوب شود زیرا جوهر اشیاء نزد عارف محسوس و معلوم به علم حضوری است.

جواب: فرق است بین "وجود شیء" و "جوهر شیء". آن چه معلوم به علم حضوری می باشد وجود خداست نه جوهر او. عارف خدا را می یابد ولی جوهر خداوند معلوم به علم حضوری واقع نمی شود. و به همین دلیل است که گفته شده: ما حس جوهر شناسی نداریم (البته غیر از علم حضوری به جوهر نفس خودمان که بنا بر بعضی ادعاها امکان پذیر است).

به همین ترتیب کسی که از راه برهان نظم، وجود خدا را اثبات می کند، آن چه برای او محسوس است خود نظم است اما وجود این نظم قابل توجیه عقلانی نیست. مگر آن که به وجود ناظم معتقد شود.

فرق میان محسوسات و معقولات

این دو دسته معلومات، یک تفاوت اساسی با هم دیگر دارند و آن این است که در صورت اعتقاد به موجودات دسته ی اول محال است از اعتقاد به وجود آن دست برداریم. مثلاً اگر در این لحظه و مکان خاص احساس گرسنگی کردم دست از این اعتقاد بر نمی دارم. بلکه ممکن است بعدها منکر خالی بودن معده ی خود از غذا در آن لحظه ی خاص شوم (چون به داء الجوع مبتلا بوده و در حالی که معده ام پر از غذا بوده احساس گرسنگی می کردم) زیرا خالی بودن شکم متعلق علم حضوری من نبود اما محال است احساس گرسنگی خویش را منکر شوم.

بعد از روشن شدن فرق میان این دو سنخ معلومات چنین می گوئیم:

ما تا زمانی به دسته ی دوم معلومات، قائل ایم که محسوسات، از راه دیگری قابل توجیه و تبیین عقلانی نباشند. به عنوان مثال در برهان حرکت ارسطویی، تا زمانی که این امر محسوس (حرکت)

۳-بلفظ "فرضاً" تعبیر کردیم زیرا بعضی از فلاسفه - از جمله ملاصدرا - و بسیاری از فلاسفه ی غربی، حرکت را هم از محسوسات نمی دانند. ملا صدرا به این قول مشهور است که حرکت با همکاری حس و عقل قابل ادراک است. او می گوید: "حرکت عرش محسوسات و فرش معقولات است." یعنی در برزخ محسوسات و معقولات قرار دارد.

از راه دیگری توجیه نشده به محرک بلا تحرک معتقد می مانیم اما اگر بدون این اعتقاد نیز، حرکت قابل توجیه عقلانی باشد اعتقاد به وجود محرک بلا تحرک ناموجه است.

و در مثال گرسنگی، اگر معلوم شد که احساس گرسنگی ناشی از داء الجوع می باشد، دست از اعتقاد به خالی بودن معده از غذا برمی داریم.

البته باید توجه داشت که اگر راه دیگری برای تبیین یک پدیده ی محسوس پیدا شد، در صورتی از توجیه اولیه دست بر می داریم که توجیه دوم مزیتی بر آن داشته باشد.

بازگشت به بحث اثباتی در ناحیه ی روح و نفس

با توجه به این مقدمه چنین می گوئیم: اگر به علم حضوری، نفس را یافته باشیم هرگز از اعتقاد به آن دست برنمی داریم اما اگر چنین نباشد بلکه برای تبیین یکی از محسوسات، ملزم به پذیرش وجود نفس شده ایم، در این صورت اگر از راه دیگری قابل تبیین بود می توان دست از اعتقاد به وجود نفس برداشت.

و این همان چیزی است که امروزه رخ داده و متفکرین فراوانی گفته اند آن پدیده های محسوسی که قدما را وادار می داشت تا برای تبیین آن ها قائل به وجود روح شوند، امروزه از راه دیگری – غیر از اعتقاد به وجود روح – قابل توجیه هستند لذا دیگر الزامی به قبول وجود روح نمی باشد.

پس تمام بحث دائر مدار این است که آیا با علم حضوری قائل به وجود نفس شده ایم – که در این صورت هیچ گاه دست از این اعتقاد برنمی داریم – و یا به علم حصولی، که در آن صورت تا وقتی به وجود نفس معتقد می مانیم که آن پدیده های محسوس جز با فرض وجود نفس قابل تبیین نباشند، ولی اگر از راه دیگری قابل تبیین شدند می گوئیم از این به بعد احتیاجی نیست که به وجود نفس معتقد باشیم.

والسلام.

مروری بر مباحث پیشین

سخن ما درباره ی تصورات مختلفی بود که راجع به جاودانگی انسان می توان داشت. تصور اول (جاودانگی انسان از طریق اعاده ی معدوم) را غیر قابل دفاع دانستیم. در مورد تصور دوم (جاودانگی از طریق بدن مثالی و برزخی) راجع به اصل وجود بدن مثالی اتخاذ موضع نکرده و نسبت به وجود یا عدم بدن مثالی نظری ندادیم بلکه فقط نشان دادیم که اولاً: ادله ی کسانی که معتقد به بدن مثالی هستند، مدعای آن ها را اثبات نمی کند هر چند امکان دارد که انسان دارای بدن مثالی باشد.

و ثانیاً: بر فرض پذیرش بدن مثالی، این مطلب مستلزم قول به جاودانگی انسان – آن هم از طریق بدن مثالی – نمی باشد و ممکن است کسی بگوید ما بدن برزخی داریم اما جاودانه نیستیم، یا بگوید جاودانه هم هستیم ولی جاودانگی ما از طریق نفس و روح ماست.

و اما قول سوم و چهارم و پنجم در این امر مشترک بودند که جاودانگی ما از طریق روح صورت می گیرد. در ابتدای ورود به این سه قول، از فصل مشترک آن ها شروع می کنیم. هر سه قول بر وجود روح مبتنی است اما طبق قول سوم جاودانگی از طریق انتقال روح به بدن دیگر است. و مطابق قول چهارم، از طریق الحاق روح به بدن خودش در عالم آخرت می باشد و بر مبنای قول پنجم این روح بدون بدن به هستی خودش ادامه می دهد.

ابتدا به این مسئله می پردازیم که چه دلیلی وجود دارد بر این که انسان دارای روح و نفس است؟

ادله ی اثبات وجود روح

تذکر: قبل از ورود به بحث، به این نکته اعتراف می کنم که مباحث روح یا نفس از مباحث بسیار مشکل است و بنده قصد ندارم وارد مباحث عمیق و جدی نفس شوم. امروزه مباحث نفس علاوه بر این که در شاخه ای از فلسفه به نام فلسفه ی ذهن مطرح می شود، در علوم روان شناسی، روان شناسی فیزیولوژی، عصب شناسی و زیست شناسی نیز مورد بحث قرار می گیرد و جمع آوری آن چه متخصصان گفته اند واقعاً کار مشکلی است. بنده بسیاری از این نوشته ها را دیده ام و یادداشت برداشته ام ولی امکان بیان همه ی آن ها نیست. لذا از بررسی جدی نفس صرف نظر می کنیم و در طول بحث به صورت عمیق به این مباحث نمی پردازیم.

مجموع ادله ای که فلاسفه و متکلمان و حتی عرفای اسلامی در اثبات ساحت روح و نفس آورده اند پیش از ده دلیل است. بیشترین شماره ی این ادله در کتاب "العلم الالهی" نوشته ی فخر رازی وجود دارد.

در مجموعه کتاب های شیخ اشراق نیز که بیش از سایر فیلسوفان اسلامی به بحث اثبات وجود نفس اهتمام ورزیده است، بیش از پنج دلیل را استقصاء کرده ام. و مرحوم ملاصدرا در علم النفس "اسفار" تعداد معتنابهی را نقل کرده اند.

با بررسی این کتب، در صورتی که ادله ی مشابه را یکی حساب کنیم، بیش از ده دلیل بر اثبات وجود روح نمایان می شود. ولی از میان این ده برهان، سه برهان قوی تر از بقیه است و لذا علمای متأخر ما هم چون علامه طباطبایی (ره) و حضرات آقایان جوادی آملی، سبحانی، مصباح و دیگران، بیشتر این سه دلیل را مطرح نموده اند.

در غرب، تنها در میان یک شاخه از فیلسوفان، دیدگاهی شبیه فیلسوفان اسلامی رایج است که به نام "کاریتزین ها" یعنی طرف داران دکارت معروف هستند. و ادله ای که دکارتیان بر وجود نفس اقامه کرده اند شباهت فراوان با ادله ی فیلسوفان اسلامی دارد.

ما نیز در این جا همین سه دلیل را - که قوی تر از سایر ادله است - ذکر کرده و نکاتی را پیرامون آن ها متذکر می شویم:

آقای مصباح یزدی در جلد سوم کتاب "آموزش عقاید" (صفحه ی ۲۶ - ۲۹) بحث کوتاهی در اثبات ساحت نفس - علاوه بر ساحت بدن - در انسان دارند. در این بیان به صورت جالبی هر سه برهان را آورده اند.^{۲۷}

هم چنین علامه طباطبایی در "اصول فلسفه و روش رئالیسم" و نیز استاد سبحانی در "الالهیات علی هدی الکتاب و السنه و العقل" (ج ۲، ص ۶۹۳ - ۶۹۷) این سه برهان را "براهین عقلی" دانسته اند.

۱- البته ایشان در قالب چهار نکته مطلب را بیان کرده ولی به نظر بنده نکته ی سوم و چهارم یک مطلب - یعنی همان برهان سوم از سه برهان مورد نظر - می باشد.

یعنی می خواسته اند بگویند کار منطق و ریاضیات در این جا صورت گرفته و با این بیانات ثابت شده که: "روح وجود دارد و محال است که روح وجود نداشته باشد"^{۲۸}

در این جا عبارات کتاب آموزش عقاید^{۲۹} را - که جامع و شامل هر سه برهان است - نقل می کنیم و توضیحاتی را اضافه می کنیم:

نقل دلایل اثبات روح از کتاب آموزش عقاید

۱- "ما رنگ پوست و شکل بدن خودمان را با چشم می بینیم و زبری و نرمی اندام های آن را با حس لامسه تشخیص می دهیم و از اندرون بدن مان به طور غیر مستقیم می توانیم اطلاع پیدا کنیم." (تا این جا می خواهند به این مطلب توجه دهند که بدن ما هیچ وقت جز از طریق حواس ظاهری قابل مشاهده نیست. لکن خود اندام های بدن ما هم بر دو قسم است:

۱- دسته ای که از طریق حواس ظاهری مستقیم به آن ها علم داریم مثل دست و پا که آن ها را می بینیم.

۲- یک سلسله اعضای درون بدن که از طریق حواس ظاهری غیر مستقیم قابل مشاهده هستند.)

۲- اما از آن سو ترس و مهر و خشم و اراده و اندیشه ی خودمان را بدون نیاز به اندام های حسی درک می کنیم و هم چنین از منی که دارای این احساسات و عواطف و حالات روانی است بدون به کار گیری اندام های حسی آگاه هستیم. پس انسان به طور کلی از دو نوع ادراک برخوردار است یک نوع ادراکی که نیازمند به اندام های حسی است و نوع دیگری که نیاز به آن ها ندارد.

۳- (در قطعه ی بعدی می خواهند بگویند در ادراکات حسی امکان خطا وجود دارد بنابراین اطلاعاتی که درباره ی بدن خودمان داریم ممکن است غلط باشد ولی ادراکات غیر حسی که از مقوله ی علم حضوری اند امکان خطا ندارد لذا در این نوع از علوم ما، خطایی وجود ندارد).

نکته ی دیگر آن که با توجه به انواع خطاهایی که در ادراکات حسی روی می دهد ممکن است احتمال خطا در نوع اول از ادراکات راه بیابد به خلاف نوع دوم که به هیچ وجه جای خطا و اشتباه و شک و تردید ندارد. مثلاً ممکن است کسی شک کند که آیا رنگ پوستش در واقع همان گونه

۲- قبلاً گفته شد که میان "برهان" و "دلیل" و "شاهد" تفاوت وجود دارد و برهان آن است که اثبات می کند: "الف ب است و محال است الف ب نباشد."

-توضیحات استاد، در میان پرانتز قرار گرفته است. ۳

است که حس می کند یا نه، ولی هیچ کس نمی تواند شک کند که آیا اندیشه ای دارد یا نه؟ آیا تصمیمی گرفته است یا نه؟ و آیا شکی دارد یا نه؟

این همان مطلبی است که در فلسفه با این تعبیر بیان می شود: علم حضوری مستقیماً به خود واقعیت تعلق می گیرد و از این جهت قابل خطا نیست ولی علم حصولی چون با وساطت صورت ادراکی حاصل می شود ذاتاً قابل شک و تردید است. یعنی یقینی ترین علوم و آگاهی های انسان علوم حضوری و دریافت های شهودی است که شامل علم به نفس و احساسات و عواطف و سایر حالات روانی می شود. (یعنی اگر بخواهید در وجود حالات نفسانی و نفس خودتان شک کنید دیگر هر چیزی اولی به شک می باشد. بنابراین علم من به نفس و حالات نفسانی ام متیقن ترین علوم است چون علم حضوری است). بنابراین وجود من درک کننده و اندیشنده و تصمیم گیرنده به هیچ وجه قابل شک و تردید نیست. چنان که وجود ترس و مهر و خشم و اندیشه و اراده هم تردید ناپذیر است.

۴- (در قطعه ی بعدی جواب این سؤال مقدر را می دهد که: شاید آن منی که با علم حضوری می یابیم بدن ما باشد، شما از کجا می گوئید این من، روح است؟ ایشان دفع دخل مقدر کرده و می فرماید:) اکنون سؤال این است که آیا این "من" همان بدن مادی و محسوس است و این حالات روانی هم از اعراض بدن می باشد یا وجود آن ها غیر از وجود بدن است، هر چند "من" رابطه ی نزدیک و تنگاتنگی با بدن دارد و بسیاری از کارهای خود را به وسیله ی بدن انجام می دهد و هم در آن اثر می گذارد و هم از آن تأثیر می گیرد.

با توجه به مقدمه ی مزبور پاسخ این سؤال به آسانی به دست می آید (یعنی معلوم می شود که آن "من" روح است نه بدن و از این جا سه برهان آغاز می شود):

برهان اول

دلیل این که آن "من" بدن نیست این است که ما علم به خودمان داریم در عین این که غفلت از بدن مان داریم زیرا اولاً "من" را با علم حضوری می یابیم ولی بدن را باید به کمک اندام های حسی بشناسیم. پس "من" غیر از بدن است.

بررسی برهان اول

این برهان در واقع همان استدلال "رجل معلق در فضا" است که ابن سینا مطرح کرده و در جلسات قبل به آن پرداختیم. ایشان می فرماید: وقتی ما حواس ظاهری مان را تعطیل کنیم علم ما به بدن مان

از بین می رود ولی در همان حال علم به خودمان تعطیل نشده و این بهترین دلیل است که "من" غیر از بدن ام می باشم.

در مورد این برهان همان نظری را که در مبحث بررسی نظریه ی ابن سینا و اشکال دیوید هیوم بر او، گفتم تکرار می کنم و آن این که: این برهان، برهان خوبی است ولی به شرط این که معلوم شود ما علاوه بر حالات نفسانی به خود نفس هم علم حضوری داریم. اشکال "هیوم" به ابن سینا این بود که تعطیل کردن حواس ظاهری شرط لازم برای علم انسان به نفس است ولی شرط کافی نیست. شرط کافی این است که علاوه بر منعطل کردن حواس ظاهری، کاری کنیم که علم به احوال نفسانی هم نداشته باشیم تا فقط علم به خود نفس - به صورت معرّی و عریان - تحقق یابد. و "هیوم" می گفت ما علم حضوری به غم، شادی، اراده، خشم، مهر و ... داریم ولی علم حضوری به "من" نداریم.

بنده عرض می کنم این برهان وقتی تمام است که این قضیه هم به آن منضم شود. والا نهایت چیزی که ثابت می شود این است که غیر از بدن، غم و شادی و مهر و ... وجود دارد، ولی ما درصدد اثبات این احوال نبودیم بلکه قصد اثبات جوهری را داشتیم که این ها جزء اعراض آن جوهر هستند. به نظر می آید دفع این اشکال کار مشکلی نیست و می توان نشان داد که ما علم به نفس داریم. و ما در انتقاد به هیوم - با مثال کشتی - درصدد رفع این اشکال بودیم. خلاصه این که برهان اول - با اندک تسامحی - به نظر می آید بدون اشکال باشد.

برهان دوم

حاصل این برهان چنین است:

شخصیت "من" ثبات دارد در عین این که ریزترین اجزاء بدن من دائماً در تطور و تغییر است و این نشان می دهد که شخصیت من، منی من، و انانیت من به بدنم نیست والا باید شخصیت من هم دائماً دست خوش تطور و تحول می بود. آقای مصباح این برهان را چنین بیان می کنند:

"من موجودی است که در طول ده ها سال با وصف وحدت و شخصیت حقیقی باقی می ماند و این وحدت و شخصیت را با علم حضوری خطا ناپذیر می یابیم در صورتی که اجزاء بدن بارها عوض می شود و هیچ نوع ملاک حقیقی برای وحدت و این همانی اجزای سابق و لاحق وجود ندارد." (و به قول آقای سبحانی در الالهیات، علما گفته اند: اجزایی که بیشترین عمر را در بدن می کنند ده سال بیشتر دوام ندارند و بعد از ده سال تبدیل پیدا می کنند ولی در "من" تغییری ایجاد نمی شود)

بررسی برهان دوم

این برهان هم به نظر من احتیاج به ضمیمه ای دارد و آن این که آیا واقعاً ما وحدت خودمان را با علم حضوری خطا ناپذیر می یابیم؟ وحدت و شخصیت از مفاهیم ثانیه ی فلسفی است، آیا این گونه مفاهیم متعلق علم حضوری قرار می گیرند یا نه؟ توضیح این که قدما مفاهیم را سه قسم می دانستند:

۱- معقولات اولی یا مفاهیم ماهوی

۲- مفاهیم ثانیه ی منطقی

۳- مفاهیم ثانیه ی فلسفی

همه ی حواس نفسانی مثل غم، شادی، اراده، خشم، شهوت و غضب که به آن ها علم حضوری داریم، از مفاهیم ماهوی عرضی محسوس هستند، البته بعضی مثل علم - از مقوله ی کیف هستند و بعضی - مثل خوف و غضب - از مقوله ی انفعال، و برخی - مثل اراده - از مقوله ی فعل هستند. و بالاخره همه از مقوله ی اعراض نفسانی هستند.

از آن جا که معقولات اولی یا مفاهیم ماهوی ما بازاء خارجی دارند، وقتی شما ادعا می کنید ما به مصادیق این مفاهیم عرضی علم حضوری داریم اشکالی - علی المبنی - پیش نمی آید، اما وقتی می گوئید به وحدت و شخصیت خودمان هم علم حضوری داریم، بنا بر مبنای فیلسوف سنتی که مفاهیم را سه دسته می داند - هر چند بنده این تقسیم بندی را قبول ندارم - وحدت و شخصیت از مفاهیم ثانیه ی فلسفی می باشند و لذا این سؤال پیش می آید که: آیا مفاهیم فلسفی هم مصداق و ما بازاء خارجی دارند که بتوانند متعلق علم حضوری قرار گیرند؟ ما بازاء مفاهیم عرضی محسوس، اعراض نفسانی هستند که می توان به آن ها علم حضوری داشت، اما آیا به مفاهیم ثانیه ی فلسفی مثل علیت، معلولیت، وحدت، کثرت و..... می شود علم حضوری داشت به طوری که خود معلوم نزد عالم حاضر باشد؟

اگر بتوان ادعا کرد که اولاً به وحدت و شخصیت خودمان هم علم حضوری داریم و ثانیاً علم حضوری خطا ناپذیر است می توان نفس و روح را ثابت کرد.

برهان سوم

عدم انقسام علامت تجرّد است. اگر چیزی منقسم نشد دلالت می کند که مادی نیست، زیرا هر شیء مادی که فرض کنیم انقسام پذیر است (اعم از بالقوه و بالفعل، و اعم از انقسام در خارج یا انقسام

در عقل) اما نفس و حالات نفسانی انقسام پذیر نیستند. "من" قابل نصف کردن نیست، به خلاف کتاب و میز و همین طور اعضای بدن، که همگی قابل تقسیم به دو یا چند قسمت می باشند، در مورد حالات نفسانی نیز - مثل خود "من" - نمی توان گفت این نصف غم یا شادی من است و آن نصف دیگر. پس نتیجه می گیریم که نفس و احوال نفسانی هیچ کدام مادی نیستند. آقای مصباح، عدم انقسام نفس را جدا آورده و عدم انقسام احوال نفسانی را هم جدا ذکر کرده اند. ولی در واقع هر دو به یک برهان برمی گردند، ایشان می فرمایند:

ثالثاً، "من" موجودی بسیط و تجزیه ناپذیر است و فی المثل نمی توان آن را به دو نیمه "من" تقسیم کرد در صورتی که اندام های بدن متعدد و تجزیه پذیر اند. رابعاً هیچ یک از حالات روانی مانند احساس و اراده و خاصیت اصلی مادیات یعنی امتداد و قسمت پذیری را ندارند و چنین امور غیر مادی را نمی توان از اعراض ماده یعنی بدن به شمار آورد. پس موضوع این اعراض، جوهر غیر مادی و مجرد می باشد.

بررسی برهان سوم

سؤال: در جلسات قبل گفته شد که افراد چند شخصیتی ای وجود دارند پس شخصیت هم قابل انقسام است. به خصوص با توجه به تعبیر روان شناسان که می گویند این افراد انشقاق شخصیت پیدا کرده اند، و این با تجرد سازگار نیست. و هم چنین روان کاوان، روان انسان را به دو بخش روان خودآگاه و ناخودآگاه تقسیم کرده اند و این هم با مجرد بودن روح و عدم انقسام پذیری آن منافات دارد.

جواب: وجود دو روان - خودآگاه و ناخودآگاه منافاتی با تجرد نفس ندارد چون این برهان در روان خودآگاه جریان پیدا می کند. زیرا ما درباره ی علم حضوری سخن می گوئیم و روان ناخودآگاه متعلق علم حضوری نیست و نهایتاً این را نشان می دهد که علاوه بر بدن و روان خودآگاه چیز سومی به نام روان ناخودآگاه هم داریم.

اما قسمت اول اشکال یعنی وجود افراد چند شخصیتی، تا اندازه ای وارد است. درباره ی این افراد گفته شد که افرادی مشاهده شده اند که دارای دو یا سه شخصیت مجزا از هم هستند مثل خانم "ایو" و روان شناسان غالباً این پدیده را انشقاق شخصیت می دانند نه شخصیت چندگانه.

و انشقاق شخصیت با تجرد شخصیت منافات دارد. چون مستدل می گوید شخصیت انسان بسیط و تجزیه ناپذیر است و شما گفتید شخصیت انشقاق پیدا می کند یعنی قابل تجزیه است.

ولی به نظر من این اشکال قابل دفع است زیرا می توان گفت در سه چهره خانم "ایو" مثلاً به ازای هر چهره احساس یک روان می کنیم، نهایتاً بیان ما به این منجر می شود که برخلاف جریان عادی امور که همیشه هر نفسی از یک بدن استفاده می کند در این موارد سه نفس در یک بدن به طور متناوب به دنبال یک دیگر جمع شده است. البته این دفاع کاملاً اشکال را مرتفع نمی کند ولی اشکال هم آن قدر قوی نیست که استدلال را از ریشه خدشه دار کند.

دو برهان دیگر بر وجود نفس

در ابتدای همین درس گفته شد که در میان فیلسوفان غربی، مذاق دکارتیان درباره ی نفس، بسیار شبیه مذاق فلاسفه ی ما است و استدلال آن ها شبیه همین براهینی است که از فیلسوفان و متکلمین اسلامی نقل شده است.

در این جا دو برهان دیگر را به نقل از "دکارتیان" ذکر می کنیم:

برهان چهارم

یکی از علائم افتراق خودمان از بدن مان این است که بدن ما در مکان واقع است اما خود و حالات خودی ما در مکان واقع نیستند. غم، شادی، خشم و هیچ فضا و مکانی را اشغال نمی کنند و این نشان می دهد که منی من و حالات روانی من از سنخ بدن و بدنیات نیستند. این هم شبیه برهان دوم می باشد.

برهان پنجم

مفاد این برهان – که شبیه برهان سوم و چهارم است – این است که گفته می شود بدن قابل مشاهده ی عمومی است. هیچ بدنی از هیچ انسانی نیست مگر این که قابلیت دارد که در معرض دید همگان قرار گیرد حتی اعضای داخلی بدن مثل جگر، کلیه، قلب و ریه و ... را می شود به همه ی انسان ها نشان داد ولی هیچ جزء روحی نیست که بتواند مورد مشاهده غیر قرار بگیرد. امور روانی به دقیق ترین معنای کلمه ی خصوصی (private) بوده و حریم دارند.

بررسی دلالت رؤیای صادق بر وجود نفس

آقای مصباح بعد از بیان سه برهان اول، نکاتی را افزوده اند، ایشان می فرمایند:

"از جمله دلایل اطمینان بخش و دلنشین بر وجود روح و استقلال و بقای آن بعد از مرگ، رؤیاهای صادقانه ای است که اشخاصی بعد از مرگ اطلاعات صحیحی را در اختیار خواب بیننده قرار داده اند."

این مطلب از چه حیثیتی دلالت بر وجود روح می کند؟ آیا از این حیثیت که رؤیای صادق بوده و یا از این جهت که محتوای رؤیا، صادق بوده؟ هیچ کدام نمی تواند مدعا را اثبات کند. اگر به دلیل صادق بودن رؤیا باشد، لازم می آید که هر رؤیای صادقی ولو در آن، روح مرده ای هم نیامده باشد اثبات وجود روح کند در حالی که این گونه نیست. و اگر بگویید به دلیل محتوای رؤیا میباشد که شامل یک نوع اخبار از آینده است حال چه در رؤیا صورت بگیرد و چه در غیر رؤیا، لازم می آید امور دیگری هم چون پیش آگاهی که در فرا روان شناسی مطرح است دلالت بر وجود روح کند. صرف این که انسانی خوابی می بیند و بعد این خواب مطابق با واقع درمی آید چیزی را ثابت نمی کند و این مثل پیش گویی است که اتفاقاً درست از آب درآید.

سپس می فرمایند: "و هم چنین احضار ارواح که همراه با نشانه های قطعی و گویا باشد." این بیان هم یک بیان توتولوژیک است. این مثل آن می ماند که بگوییم هر برهانی فلان مقصود را اثبات می کند به شرط آن که برهان قطعی باشد.

والسلام.

در باب انواع تصورات جاودانگی انسان نوبت به سه تصور اخیر رسید که دارای امر مشترکی - یعنی وجود روح - بودند. درباره ی اثبات وجود روح سه برهان عمده بیان شد. و سخن را با این فرض ادامه می دهیم که براهینی که برشمردیم وافی به مقصود بوده اند و انسان دارای روح است. اما آیا جاودانگی روح ما از طریق تناسخ است (قول سوم) یا عود ارواح به ابدان خودشان (قول چهارم) یا از طریق ارواح بدون بدن (قول پنجم)؟

بررسی قول به جاودانگی انسان از طریق تناسخ

ابتدا به تناسخ می پردازیم. قبل از بیان ادله ی تناسخ دو نکته قابل ذکر است:

۱- چه کسانی قائل به تناسخ بوده اند؟

۲- آیا در فرهنگ اسلامی هم این نظریه طرف دارانی داشته یا نه؟

نکته ی اول: قائلان به تناسخ

از لحاظ دینی و مذهبی قوی ترین دین و مذهبی که قائل به تناسخ می باشد، آیین "هندو" است. البته در میان پیروان این آیین به طور استثناء افرادی یافت شده اند که قائل به تناسخ نبوده اند اما اکثریت پیروان آن از قدیم الایام قائل به تناسخ بوده اند. و چون آیین هندو مادر سایر آیین ها و ادیان و مذاهب شرقی است از این رو همه ی ادیان و مذاهب شرقی دیگر هم قائل به تناسخ هستند. البته وقتی می گوییم: "ادیان و مذاهب شرقی" مراد، ادیان پدید آمده در هند و ژاپن و چین است مثل آیین هندو، بودا، کنفوسیوس، لائوتسه، شین توجین، که موطن همه ی آن ها سه کشور چین و هند و ژاپن است.

و برعکس وقتی گفته می شود "ادیان غربی" مراد یهودیت، مسیحیت و اسلام - یعنی همان ادیان ابراهیمی و به تعبیر دیگر ادیان موسوی می باشد. اسلام، دین شرقی محسوب نمی شود بلکه به یک معنا در غرب جغرافیایی جهان پدید آمده است، شرق جهان را معمولاً از ناحیه ی افغانستان به آن طرف، به حساب می آورند. بله تفسیری که ادیان شرقی از تناسخ به دست می دهند واحد نبوده بلکه مختلف و متعدد می باشد و لاقلاً دو تفسیر آن خیلی مهم است.

نکته ی دوم: قول به تناسخ در تفکر اسلامی

عموم متفکرین اسلامی - فلاسفه - متکلمین، و عرفا - تناسخ را به شدت رد می کردند ولی در عین حال، میان آن ها افراد انگشت شماری هم قائل به تناسخ بوده اند و ما اندیشمندانی را می شناسیم که مسلمان بوده و در عین حال قائل به تناسخ بوده اند و خود این افراد هم دو دسته می شوند:

۱- دسته ی اول کسانی هستند که دلیل شان بر قول به تناسخ دلیل نقلی و تعبدی است، یعنی به نظر آن ها، از آیات و روایات می توان وجود تناسخ را اثبات کرد، مثل این فراز از آیه ی شریفه: «كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ»، که خطاب می کند: میمون شوید، و آن ها میمون می شوند. در آیات و روایات، مواردی وجود دارد که دلالت می کند بعضی اقوام به هر دلیلی مسخ شده اند یعنی نفوس آن ها به بدن میمون و سگ و ... تعلق گرفت.

۲- دسته ی دوم می گویند ما وجود دلیل نقلی را ادعا نمی کنیم ولی در عین حال هیچ استحاله ی عقلی هم برای تناسخ نمی بینیم. مهم ترین اندیشمند اسلامی به لحاظ اعتقاد به تناسخ، قطب الدین شیرازی است. وی متکلم و فیلسوف سنی مذهبی است که در بعضی آثار خود اعتقادش به تناسخ را ابراز کرده است. وی در بخش نخستین کتاب فارسی "دره التاج" (ج ۴، فن دوم، مقاله ی ششم) می گوید: "برای نفس بعد از مفارقت بدن سه تصویر کاملاً امکان پذیر است و هیچ کدام استحاله ی عقلی ندارد.

صورت بندی قول به تناسخ در دره التاج قطب الدین شیرازی

تصویر اول: عود نفس به بدن خودش. او راجع به این تصویر می گوید: "ما را هیچ سیلی نباشد به اثبات آن الا طریق شریعت و تصدیق خبر نبوت". یعنی فقط از راه نقلی می توانیم این تصویر را بپذیریم والا دلیل عقلی بر آن نداریم.

تصویر دوم: تعلق نفس به اجرام سماوی یا آن چه جاری مجرای اجسام سماوی است. که در این باب بیش از نیم صفحه توضیح می دهد که چگونه با تعلق نفس به اجرام سماوی لذت و الم حاصل می آید. لذت و الم خیالی و حتی ممکن است لذات و آلام عقلی هم حاصل شود.

تصویر سوم: تناسخ. عبارت ایشان در این مورد، چنین است: " و از آن (یعنی سه طریق تعلق نفس) یکی تناسخ است در ابدانی که از جنس آن ابدان باشد که نفس متعلق به آن بوده است یا بدنی انسانی یا حیوانی یا نباتی یا معدنی، و هر گاه که تکون اشخاص بدنی که صلاحیت تعلق نفس به آن داشته باشد ازلی باشد و نفس انسانی قدیم باشد تناسخ واجب باشد چه محال است که نفوس نامتناهی

باشد به سبب وجوب تناهی علل و تناهی حیثیاتی که به اعتبار آن وجود معلولات متکثر می شود. و چون نفوس، متناهی باشد و تکون اشخاص، نامتناهی، لابد باشد از تکرر حصول نفس در ابدان، و هرگاه که یکی از این دو امر حاصل نباشد در نفس، امر تناسخ واجب نباشد اللهم الا از جهتی یا جهاتی که الی الان ندانسته ایم آن را"

حاصل سخن ایشان این است که ما با ملاحظه ی دو مقدمه، ناچاریم که تناسخ را واجب بدانیم: مقدمه ی اول: به دو دلیل تعداد نفوس، متناهی است:

۱- وجوب تناهی علل.

۲- تناهی حیثیاتی که به اعتبار آن، وجود معلولات متکثر می شود. و مراد از معلولات در این جا نفوس است.

مقدمه ی دوم: اشخاص انسانی نامتناهی هستند.

و چون نفوس متناهی بوده و تکون اشخاص، نامتناهی است به ناچار هر نفسی باید به بیش از یک بدن تعلق بگیرد. مثلاً فرض کنید صد هزار نفس داریم و تعداد انسان ها صد میلیون باشند، به ناچار باید هر نفس به بیش از یک بدن تعلق گیرد.

توضیحی در مورد تکرر معالیل: در قاعده ی امکان اشرف گفته شده که وطلول از دو طریق می تواند متکثر شود:

۱- از راه تکرر علل.

۲- از راه تکرر حیثیات علت واحد، که به ازای هر حیثیتی یک معلول صادر می شود.

در بیان قاعده ی "الواحد لا یصدر عنه الا الواحد" بیان شده که چون واجب الوجود از جمیع جهات واحد است، تنها یک معلول از او صادر می شود که به آن مخلوق اول می گوئیم ولی مخلوق اول - و همین طور موجودات بعد از او - به دلیل تعدد حیثیات، دارای معالیل متعدد می شود. (البته این نظریه مربوط به فلسفه ی سنتی ما است ولی در عین حال اعتقاد قدما این بود که برای تعدد معلول یا باید علل متعدد داشته باشیم و یا علت واحد دارای حیثیات متعدد باشد تا به ازای هر حیثیتی معلول از او صادر شود.)

قطب الدین شیرازی می گوید: چون هم تعداد علل در جهان متناهی است و هم تعداد حیثیات متناهی است پس باید تعداد نفوس متناهی باشد، و از طرف دیگر تکون اشخاص نامتناهی است پس هر نفسی باید بیش از یک بار به بدنی تعلق بگیرد.

سرشناس ترین اندیشمند اسلامی که قائل به تناسخ بوده همین قطب الدین شیرازی می باشد و غیر از ایشان کسی را سراغ نداریم. البته در میان افراد گمنام تر، کسانی بوده اند که دم از تناسخ می زده اند اما در میان مسلمانان سرشناس، غیر از ایشان را سراغ نداریم.

بله در فرهنگ اسلامی کسانی بوده اند که به لحاظ شناسنامه ای مسلمان بوده و قائل به تناسخ بوده اند مثل ابوالعلاء معری (اهل معره ی عراق) ولی معمولاً مسلمین، ابوالعلاء را مسلمان صحیح الاعتقادی نمی دانند به خلاف قطب الدین شیرازی که مسلمان و متعبد به اسلام بود.

تذکر: قبلاً گفته شد در عین این که قول به تناسخ در میان ادیان شرقی پیدا شده ولی امروزه در غرب متفکرینی داریم که ولو غربی بوده و به لحاظ شخصی به مسیحیت تعلق دارند اما قائل به تناسخ هستند. در میان فیلسوفان دین نیز افرادی هستند که مسیحی اند - و چون مسیحی هستند نباید قائل به تناسخ باشند - ولی در عین حال معتقد به تناسخ هستند زیرا به نظرشان می آید که به لحاظ عقلی صرف، قول به تناسخ از سایر صور جاودانگی قابل دفاع تر است.

دلایل قول به تناسخ

نجات نظریه ی عدل الهی با قول به تناسخ

قائلین به تناسخ از قدیم الایام معتقد بودند تناسخ، مسئله و مشکلی را حل می کند که جز از راه تناسخ قابل حل نیست، و آن عبارت از مشکلی است که در باب "عدل الهی" وجود دارد. بیان این مشکل مبتنی بر دو مقدمه است:

مقدمه ی اول: انسان ها به هنگام تولد با سرمایه ها و امکانات مساوی و برابر به دنیا نمی آیند. بعضی سالم و بعضی افلیج یا کور و کر به دنیا می آیند، بعضی با ضریب هوشی بالا، و بعضی کودکان و کند ذهن و خرفت به دنیا می آیند، بعضی در خانواده ی فقیر و بعضی در خانواده ی مرفه، و خلاصه این که انسان ها به هنگام تولد نسبت به هم دیگر به لحاظ خصوصیات جسمانی، زیست شناختی، روان شناختی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی متفاوت اند.

مقدمه ی دوم: کل سرنوشت ما در گرو همان خصوصیات هنگام تولد است و هیچ انسانی نیست که بتواند گریبان خود را از این خصوصیات برهاند و بگوید سرنوشت ام اصلاً ربطی به آن خصوصیات ندارد. بلکه اصلاً ما داریم شکوفا می شویم و نحوه ی شکوفایی ما شکوفایی خصوصیات بالقوه ی هنگام تولدمان است. و سرنوشت آینده ی ما تابع خصوصیات و ویژگی هایی است که به هنگام تولد داریم. حتی اگر نگوییم این امر به جبر می انجامد ولی اقتضای بسیار قوی

حتماً در آن وجود دارد. اگر یکی از خصوصیات هنگام تولد ما فرق می کرد وضع فعلی ما هم متفاوت بود، مثلاً به جای این که در ایران متولد شویم در چین به دنیا می آمدیم و یا از پدر و مادر دیگر زاییده می شدیم.

با ملاحظه ی دو مقدمه ی فوق، این شبهه ظهور می کند که آیا این مسئله با عدل خدا سازگار است، خدا ما را با شرایط نامساوی به دنیا گسیل کرده و این شرایط نامساوی، کل زندگی ما را تحت تأثیر قرار می دهد. آیا افلیح از زندگی بیشتر لذت می برد یا یک فرد سالم و هوشیار؟ خود پیامبر (ص) فرموده است: "کاد الفقر ان یکون کفراً" و کافر، شقی است. و شقاوت او معلول فقر او است و فقر هم در اختیار او نیست. بلکه یکی در خانواده ی مرفه به دنیا آمده و دیگری در خانواده ی فقیر، پس چگونه خدا عادل است در حالی که ما را کاملاً نامساوی به دنیا آورده است؟

قائلان به تناسخ می گویند این مشکل تنها از طریق قول به تناسخ قابل دفع است، به این صورت که بگوییم این نحوه به دنیا آمدن شخص، تقصیر خدا نیست، بلکه علت آن، نحوه ی عملکرد همین نفس است. در دفعه ی قبل که به این دنیا آمده بود. بار قبل، بد عمل کرده بود و الآن دارد مکافات عمل بار قبل را می بیند. اگر انسان هایی که با این خصوصیات به دنیا می آیند برای بار اول بود که به دنیا می آمدند عدالت خداوند زیر سؤال می رفت، ولی اگر بار دوم و سوم و باشد، دیگر عدم تساوی ما هنگام تولد، مشکلی در باب عدالت خدا ایجاد نمی کند.

بنابراین یکی از انگیزه های قائلین به تناسخ - در پذیرش این قول - نجات نظریه ی عدل الهی است. و اما آنان که قائل به تناسخ نیستند در مورد این تفاوت های به هنگام تولد چه می گویند؟

پاسخ های مخالفان تناسخ به اشکال نظریه ی عدل الهی

پاسخ های متعددی ذکر شده که به بعضی از آن ها اشاره می کنیم:

۱- این تفاوت ها نتیجه ی عملکرد پدر و مادر است، وقتی والدین الکلی باشند بچه نیز مثلاً افلیح به دنیا می آید. مطابق این جواب سرنوشت فرد به اعمال والدین گره زده شده است.

۲- این تفاوت ها به مصلحت خود اشخاص بوده است. خدا می دانست که مصلحت این شخص در آن است که مثلاً سالم و زیبا به دنیا بیاید. مولوی می گوید:

دشمن طاووس آمد پرّ او ای بسا شه را بکشته فرّ او

هر صیادی دنبال طاووس می دود، اما احدی به سوی کلاغ تیراندازی نمی کند و دامی برای او نمی گستراند. و تا کنون کسی کلاغ را در قفس ندیده است، پس به مصلحت او بوده که زشت باشد.

ولی طاووس به دلیل زیبایی دائماً در رنج و تعب است. به همین فرّ شاهانه دقت کنید که چه بسا آرزو می کنیم ای کاش احتشام و هیمنه و جربزه ی شاهانه داشتیم که وقتی به کسی یک نگاه خشمناکه می کردیم بر خود می لرزید، اما همین فرّ شاهانه آدم های بسیاری را کشته و ما که فاقد آن هستیم کشته نشده ایم.

۳- پاسخ سوم این که: هر چند سرمایه های انسان ها هنگام تولد متفاوت است ولی خداوند نسبت سود به سرمایه را در نظر می گیرد، و نسبت سود به سرمایه همان "کار" است و قرآن هم می گوید: "لیس للانسان الا ما سعی"، و سعی، همان کار است.

۴- جواب چهارم این که خداوند ظرفیت های ما را در نظر گرفته و سرمایه ی متناسب با آن ها به ما داده است.

آن دو شاخ گاو اگر خر داشتی آدمی را از زمین برداشتی خداوند می دانست که گاو مطیع و رام است لذا به او شاخ داد، و می دانست که خر چنان عاصی و سرکش است که اگر به او شاخ می داد هر روز دو آدم را می کشت.

۵- جواب پنجم: ما اصلاً از خدا طلبی نداریم، و خدا هر چه می خواسته به ما داده است. ظلم در جایی صادق است که حق و طلب فرد را از او دریغ کنند اما ما که از خدا طلبی نداریم. بنده در مورد این پاسخ ها اظهار نظری نمی کنم و خود شما باید ببینید که این جواب ها تا چه مقدار قانع کننده است.

قائلان به تناسخ گویا معتقدند این پاسخ ها هیچ کدام تام نیست و راه حل صحیح فقط از طریق قول به تناسخ ممکن است حال ممکن است کسی بگوید: اصلاً خود تناسخ آیا مطابق با واقع است؟ زیرا حل مشکلات یک نظریه (عدل الهی) به وسیله ی نظریه ی دیگر (تناسخ) در صورتی مجاز است که خود نظریه ی دوم مطابق با واقع باشد. چه دلیلی داریم بر این که تناسخ وجود دارد؟

اشکالات نظریه ی تناسخ

اشکال اول: فراموشی زندگی پیشین

اولین مشکلی که قائلین به تناسخ با آن رو به رو هستند این است که اگر نفس ما چند بار در قالب های مختلف جسمانی به دنیا آمده و الآن هم یکی از آن دفعات است، پس چگونه آن زندگی های گذشته را به یاد نمی آوریم؟

پاسخ اشکال اول

قائلین به تناسخ در جواب این اشکال طرق مختلفی را طی کرده اند. مشهورترین این طرق چنین است: ما در زندگی با دو پدیده ی هائل و سخت و پر محنت مواجه هستیم یعنی پدیده ی زاییده شدن و پدیده ی مردن. این دو پدیده موجب چنان درد و رنجی می گردند که خاطرات گذشته را از یاد می برند. روان شناسی امروزه قبول دارد که مادران به سبب شدت دردی که هنگام زایمان متحمل می شوند بخشی از محفوظات خود را از یاد می برند. قائلان به تناسخ می گویند زاییده شدن و بیرون آمدن از رحم مادر هم بسیار دشوار است و درد و رنج حاصل از آن موجب فراموشی خاطرات گذشته می شود. علاوه بر آن، درد و رنج ناشی از سکران موت هم باعث فراموشی محفوظات می گردد. دلیل این که ما زندگی های گذشته ی دنیوی مان را به یاد نمی آوریم همین درد و رنج ناشی از این دو پدیده (زاییده شدن و مردن) است.

استاد: هر چند به نظر بنده این راه حل، موفق نیست، اما قائلان به تناسخ می گویند: اگر هم این پاسخ، قانع کننده نباشد باز ما با سایر ادیان و مذاهب مساوی هستیم زیرا آن ها هم ادعاهایی دارند که به همین مشکل دچار می باشد. مثلاً مسلمانان به عالم ذر معتقد هستند. اگر نخواهیم آیه ی ذر (در قرآن) را به معنای مجازی و رمزی بگیریم، آن گاه این سؤال طرح می شود که کدام یک از ما عالمی را به خاطر دارد که از ما سؤال شده باشد: "اَلَسْتُ بِرَبِّکُمْ"، و ما پاسخ مثبت داده باشیم (قالوا بلی)؟

مسیحیان و یهودیان هم به عوالم قبل از تولد معتقدند یعنی عواملی که به یاد احدی نمی آید. پس همگی مساوی شدیم. بلکه ما (قائلان به تناسخ) بر دیگران امتیازی داریم زیرا هر چند قاطبه ی انسان ها زندگی های گذشته ی خود را به یاد نمی آورند اما کسانی پیدا می شوند که این زندگی ها را به یاد می آورند، به خلاف عالم ذر که احدی پیدا نمی شود آن را به خاطر داشته باشد.

نمونه هایی از تناسخ

در این باب مواردی یافت شده که به لحاظ علمی کاملاً تأیید شده است. سه جلد کتاب در نیمه ی دوم همین قرن نوشته شد. این سه جلد شرح کسانی است که در قرن بیستم زندگی می کرده اند و زندگی های تناسخی داشته اند و معتقد بوده اند که صورت تناسخ یافته و بعدی فلان زندگی دیگر همین قرن هستند. عناوین این سه جلد به ترتیب عبارت اند از:

۱- "ده مورد تناسخ در چین"

۲- "ده مورد تناسخ در هند"

۳- "دوازده مورد تناسخ در ترکیه و لبنان"

این سه کتاب، از کتاب های معتبر در این مورد است. مخصوصاً موارد تناسخ در ترکیه و لبنان جالب تر است زیرا این افرادی که در ترکیه و لبنان چنین ادعایی می کنند معمولاً به لحاظ دینی و مذهبی، مسلمان و یا مسیحی هستند و لذا نمی شود گفت تحت تأثیر افکار تناسخی هستند ولی مواردی که در چین و هند مشاهده شده، مربوط به کسانی است که به لحاظ دینی و مذهبی قائل به تناسخ هستند. "جان هیک" متکلم معروف مسیحی انگلیسی در بخش آخر کتاب "فلسفه دین" (ترجمه ی آقای بهرام راد - انتشارات الهدی) یکی از این سی و دو مورد را ذکر کرده است. ایشان می گوید:

در اوایل این قرن (سال ۱۹۰۶ میلادی) خانمی در هند به دنیا آمد و یک زندگی معمولی را سپری کرد و ازدواج نمود و بالاخره بعد از مدتی از دنیا رفت. چند سال بعد از مرگ وی، دختری دیگر در ناحیه ی دیگری از هند (با فاصله ی نسبت زیاد) به دنیا آمد و ادعا کرد من همان خانمی هستم که چند سال پیش از دنیا رفت. یعنی من همان روح هستم که در قالبی جدید آمده ام. محققان که کنجکاو شده بودند بعد از تحقیقات مختلف و فراوان تأیید کردند که هر حادثه ای که این خانم - از این حیث که بر خودش گذشته - به یاد می آورد، حادثه ای است که در زندگی آن خانم قبلی رخ داده است و در صدق ادعای این زن نمی توان شک کرد.

این ۳۲ مورد همگی از این قبیل است که زندگی اول و دوم هر دو در همین قرن بوده است. قائل به تناسخ می گوید همین تعداد ولو کم هستند اما می توانند مؤید نظریه ی تناسخ باشند.

سخنان "جان هیک" در بررسی نمونه های ذکر شده از تناسخ

آیا با این موارد می توان قائل شد که واقعاً تناسخ رخ می دهد یا نه؟

آقای "جان هیک" در دو کتاب خود به این بحث پرداخته است: در کتاب فلسفه ی دین - البته به صورت مختصر در طی ۱۲، ۱۳ صفحه - و در کتاب دیگرش تحت عنوان: "مرگ و زندگی جاودان": (Death and Eternal life)^{۳۰} که به صورت گسترده متعرض این مطلب شده است.

^{۳۰} - از این کتاب متأسفانه ترجمه ی فارسی ای نشده است.

"جان هیک" معتقد است که این موارد نمی توانند تناسخ را اثبات کنند. حاصل استدلال ایشان چنین است:

فرضاً من (جان هیک) که الآن دارم این سطور را می نویسم ۶۰ ساله هستم و ادعای من این است که جان هیک ۶۰ ساله همان جان هیک ۲ ساله می باشد اما نه در تناسخ بلکه در همین زندگی. برای این ادعا چه دلیلی دارم؟

۱- اگر خصوصیات جسمانی مشابه را به عنوان دلیل بیاوریم قابل قبول نیست زیرا کافی است دو عکس، یکی از جان هیک ۶۰ ساله و دیگری از جان هیک ۲ ساله نزد کسی ببرید که اصلاً مرا نمی شناسد. این فرد هرگز حکم نمی کند که این دو، یک فرد هستند، زیرا واقعاً هیچ شباهت جسمانی بین این دو نیست. بلکه ممکن است رنگ مو و چشمان هر دو مثلاً سیاه باشد، لکن این نوع شباهت بین هر دو انسانی ممکن است موجود باشد، ولی برای اثبات وحدت و این - همانی کافی نیست.

۲- اگر اشتراک خصوصیات منشی (یعنی مجموعه ی معلومات، عادات، ملکات، الگوهای رفتاری، ارزش های اخلاقی، خلق و خواها، خوشایند و بدآیندها، ذوق و سلیقه، و گُنش و واکنش های اجتماعی انسان) را دلیل این - همانی بدانیم، این هم قابل قبول نیست. زیرا کافی است به وسیله ی ضبط صوت، بخشی از سخنان من در کودکی ضبط شده و یا از چند روز از نحوه ی زندگی من در دو سالگی فیلم برداری کرده و با سخنان و نحوه ی زندگی فعلی من مقایسه کنید، در این صورت خواهید دید که چنین اشتراکی وجود ندارد.

افرادی بوده اند که در کودکی متدین بوده و در جوانی لایبالی شده اند، یا در کودکی بزدل و جبون بوده و در جوانی شجاع و متهور گشته اند و همین طور نسبت به سایر خصوصیات منشی تفاوت و تغییر پیدا کرده اند. و علاوه بر آن، این مقدار اشتراک بین هر دو انسانی هم ممکن است. مثلاً همه ی سخاوتمندان در سخاوت مشترک اند و همین طور همه ی بخیلان در بخل.

۳- راه سوم برای این - همانی، خاطرات مشترک می باشد، یعنی، فی المثل، جان هیک ۶۰ ساله آن چه را بر جان هیک ۲ ساله گذشته است، به عنوان اموری که بر خود او گذشته است، به یاد آورد. هیک می گوید که ظاهراً همین راه سوم است که مجوز من است در این که بگویم من همان جان هیک ۲ ساله ام.

والسلام.

مروری بر مباحث پیشین

گفته شد که تصورات مختلفی از جاودانگی انسان وجود دارد. اگر از تصورات مرکب صرف نظر کنیم و فقط بسایط آن‌ها را در نظر بگیریم می‌بینیم که پنج تصور وجود دارد. و "تناسخ" یکی از این صور پنجگانه بود. سخن به این جا رسید که تناسخ به عنوان یکی از صور جاودانگی بشر آیا به لحاظ منطقی و عقلانی قابل دفاع است یا نه؟

ادامه ی سخن در بررسی دلایل تجربی تناسخ توسط هیک

در درس گذشته به یکی از ادله ی تناسخ که از سنخ ادله ی تجربی بود (یعنی وجود ۳۲ مورد تناسخ در قرن اخیر که از چین و هند و ترکیه و لبنان گزارش شده است) اشاره کردیم و گفتیم که "جان هیک" فیلسوف دین و متکلم معروف مسیحی قرن حاضر درصدد برآمد که ثابت کند این ۳۲ مورد حتی اگر هم صادق باشد مؤید تناسخ نیست. او می‌گفت برای اثبات این که من ۶۰ ساله همان "جان هیک" دو ساله باشم سه راه وجود دارد. و راه اول و دوم را مسدود و ناکافی دانست. راه سوم عبارت بود از وجود خاطرات و محفوظات مشترک. یعنی الآن به یاد می‌آورد که در کودکی کم رو بوده است - هر چند الآن کم رو نباشد - و یا آن سخاوت و دست و دل بازی های دوران کودکی را به عنوان سخاوت خودش به یاد می‌آورد.

بررسی راه سوم در این همانی

"جان هیک" می‌گوید: به نظر می‌آید درباره ی انسانی که ادعای این همانی بین شصت سالگی و دو سالگی خودش را می‌کند این راه سوم تنها راهی است که مصحح ادعای او می‌باشد و دو راه اول بسته است. البته این مطلب، در مورد تناسخ نبود بلکه در مورد انسانی است که یک بار بیشتر به این دنیا نیامده ولی مدعی است که در همین یک بار، در دو سالگی و شصت سالگی، یک انسان می‌باشد.

حال به مسئله ی تناسخ منتقل می‌شویم. و فرض می‌کنیم انسانی که الآن بیست سال دارد می‌گوید من یک بار قبل از این به دنیا آمده و به مدت پنجاه سال زندگی کرده ام ولی بیست سال پیش از این، زندگی اول من تمام شد و از دنیا رفتم، اما به مجرد این که مردم روح من به بدن فعلی تعلق گرفت. مطابق این فرض بین تناسخ فاصله ای نیفتاده یعنی به مجرد این که "عمر و" پنجاه ساله مُرد، روح اش به بدن "زید" تعلق گرفت. اینک آیا می‌شود گفت این زید همان عمر و است؟

"جان هیک" می گوید: به نظر من این ادعا قابل اثبات نیست، زیرا اگر بخواهد اثبات شود باید به یکی از همان سه راهی که بیان شد ثابت شود.

راه اول، مشابهت در خصوصیات جسمانی بود، در حالی که در هیچ یک از سی و دو مورد گزارش شده خصوصیات زید (مثلاً) شباهتی با خصوصیات عمرو ندارد. حتی در بعضی موارد، یک فرد مذکر ادعا می کند که در زندگی قبلی اش مؤنث بوده و بالعکس. و یا در این سی و دو مورد، مواردی پیدا می شود که زید، سفید پوست است و عمرو، سیاه پوست. یا زید زردپوست، و عمرو سفید پوست است. یعنی اصلاً تشابهی میان خصوصیات جسمانی آن دو نیست. البته میان سفید پوست و زردپوست هم می توان خصوصیات مشترکی پیدا کرد، اما این مقدار خصوصیت مشترک، میان هر دو انسان دیگر هم پیدا می شود.

راه دوم، خصوصیات نفسانی مشترک بود، که درسی و دو مورد گزارش شده، این نوع مشابهت هم وجود ندارد بلکه مثلاً زید شجاع بوده و عمرو ترسو. یعنی خصوصیات مشترک میان آن دو به آن حد نیست که بتوان حکم به این همانی کرد هر چند می توان خصوصیات نفسانی مشترکی پیدا کرد که بین هر دو انسانی می تواند وجود داشته باشد.

راه سوم، محفوظات و خاطرات مشترک بود. "جان هیک" در مورد تناسخ راه سوم را هم برای اثبات این همانی مسدود می داند. او می گوید: آیا وجود چند خاطره ی مشترک برای این همانی کفایت می کند؟ روی هر عددی انگشت بگذارید ترجیح بلا مرجح است. و اگر بگویید حتی یک خاطره هم کفایت می کند، می گوئیم در این صورت هر دو انسانی می توانند ادعای این همانی کنند، زیرا هر دو انسانی ممکن است در یک خاطره ی مشترک شریک باشند. مضافاً بر این که جان هیک دو ساله و شصت ساله لااقل یک وجه مشترک داشتند و آن این که بین ابدان آن ها گسل و گسیختگی و انفصالی رخ نداده بود. یعنی این بدن من، متصل است به بدن یک ثانیه قبل من، و آن هم به بدن یک ثانیه قبل از آن، و به همین ترتیب تا می رسیم به بدن هنگام تولد. و بلکه اساساً اگر مراحل مختلف زندگی مرا در نظر بگیرید گویا بدن من در هر ثانیه از دل بدن ثانیه ی قبل من بیرون آمده و ناشی از آن می باشد و لذا در تمام مراحل مختلف، بدن من از لحظه ی تولد تا مرگ هر کدام در بند بدن لحظه ی قبل است. اما در صورت تناسخ، این اتصال هم وجود ندارد، بلکه یک بدن دارای روحی بوده و بعد از ترک تعلق روح، این بدن در خاک رفته و خاکستر شده

و سپس بدن دیگری پدید آمده که ادعا می کند من همان روح هستم که در قالب این بدن جدید آمده ام. (پایان سخن جان هیک)

دو اشکال دیگر بر دلیل تجربی تناسخ

اشکال اول

فرض کنیم اشکالی که "جان هیک" بیان کرد بر این سی و دو مورد وارد نباشد، اما باز هم به نظر نمی آید که بتوان از وجود این موارد، ثبوت تناسخ را نتیجه گرفت زیرا هر چند سی و دو انسان ادعای تناسخ می کنند اما در مقابل آن، شش میلیارد انسان ادعای تناسخ نمی کنند. اگر نسبت سنجی در میان نباشد، ممکن است گفته شود بالاخره سی و دو انسان هم تعداد قابل توجه ای است اما وقتی این سی و دو مورد را با سایر افراد یعنی در حدود شش میلیارد انسان غیر قائل به تناسخ بسنجیم می بینیم که تعداد آن ها بسیار اندک بوده و نمی توان ادعای آن ها را ترجیح داد.^{۳۱}

نقد اشکال اول

ممکن است گفته شود این نسبت سنجی و مقایسه زمانی مورد پیدا می کند که در مقابل ادعای این ۳۲ نفر مبنی بر وجود تناسخ، آن شش میلیارد نفر دیگر ادعای نفی تناسخ کنند، در حالی که دیگران سکوت می کنند. به نظر من این اشکال وارد است مگر این که مدعی شویم آن شش میلیارد نفر ساکت نبوده و نافی تناسخ می باشند.

اشکال دوم

فرض می کنیم این ۳۲ مورد واقعاً درست باشد، اما هر کدام از آن ها فقط یکی زندگی قبل از زندگی فعلی خود را به یاد می آورند، در حالی که قائل به تناسخ می گوید قبل از تعلق روح ما به این بدن دفعات بسیار زیادی به این دنیا آمده و رفته است. اگر کسی بخواهد ادعای تناسخ کند باید مواردی را نشان دهد که هر کدام، بی شمار زندگی های گذشته را به یاد بیاورد. به عبارت دیگر: این ۳۲ مورد فقط نشان می دهد که هر انسانی دو بار به دنیا آمده و بیشتر از آن را نشان نمی دهد زیرا هر کدام فقط یک بار به دنیا آمدن را به یاد می آورند، ولی قائل به تناسخ می گوید هر انسانی

۳۱- این شبیه آن داستانی است که یک مسیحی، شخصی را به کلیسا برده بود تا او را مسیحی کند، و عکس های متعددی را که بر دیوار نصب شده بود به وی نشان می داد و می گفت، این ها تصاویر افرادی است که امراض صعب العلاج و بلکه ممتنع العلاج داشته اند و با توسل به حضرت مریم و حضرت عیسی شفا یافتند. آن شخص گفت: عکس آن افرادی را هم که توسل جستند ولی شفا نیافتند بیاورید تا با این ها مقایسه کنیم. اگر دیدم تعداد این ها بیشتر بود، یک حرفی است والا اگر این تعداد، درصد ناچیزی هستند معلوم می شود که حضرت عیسی و مریم هم - نعوذ بالله - چندان خاصیتی نداشتند.

بی شمار مرتبه یا لاقلاً دفعات بسیار زیادی به دنیا می آید. پس این استدلال تجربی لاقلاً این عیب را دارد که فقط ثابت می کند هر انسانی یک زندگی قبل از حیات دنیوی دارد و تناسخ، بیش از این را ادعا می کند.

ادله ی ابطال تناسخ

دلیل مذکور در کتب قدماء

مفاد این دلیل که از قدیم الایام در بعضی کتاب ها آمده چنین است: اگر تناسخ صحیح باشد جمعیت زمین همیشه باید ثابت باشد و رشد نکند.

توضیح این که: اگر تعداد مردگان بیشتر از نوزادان باشد جمعیت روز به روز کمتر می شود و اگر تعداد مردگان کم تر باشد روز به روز جمعیت زمین بیشتر می شود ولی اگر تعداد کسانی که می میرند و کسانی که به دنیا می آیند دقیقاً مساوی باشد جمعیت زمین ثابت می ماند. از طرف دیگر اگر نظریه ی تناسخ صحیح باشد باید تعداد مردگان و نوزادان مساوی باشد زیرا به محض مردن یک نفر، روح او به بدن دیگری تعلق می گیرد. یعنی به ازای هر نفری که می میرد یکی دیگر به دنیا می آید، و مساوی بودن تعداد مردگان و نوزادان بدین معنا است که جمعیت انسان ها همیشه ثابت می ماند در حالی که رشد روزافزون جمعیت خلاف آن را ثابت می کند.

بررسی دلیل ذکر شده در نفی تناسخ

البته باید توجه داشت که قائلین به تناسخ، ارواح را ازلی می دانند و اصولاً اگر روح را ازلی ندانند مسئله ی عدل الهی را نمی توانند از طریق قول به تناسخ حل کنند. لذا نمی توان برای دفع دلیل فوق چنین ادعا کرد که افزایش جمعیت جهان به دلیل خلق ارواح جدید می باشد.

دو نکته:

اول: اگر قائل به تناسخ بگویید چنین نیست که الزاماً هر روح انسانی بعد از ترک تعلق از یک بدن به بدن انسان دیگر پیوندد بلکه ممکن است به یک حیوان تعلق گیرد، آیا می تواند اشکال فوق را دفع کند؟ پاسخ این است که چنین مطلبی نه تنها مشکل را حل نمی کند بلکه افزون می کند زیرا در این صورت باید جمعیت انسان ها کم تر شود نه بیشتر.

دوم: قائلین به تناسخ معتقدند این ترک تعلق و تعلق مجدد و باز ترک تعلق و تعلق مجدد و ... (که از این گردونه به سامسارا: Samsara تعبیر می کنند) برای این صورت می گیرد تا روح در طی زمان آهسته آهسته در ابدان مختلف استکمال بیشتر و بیشتر پیدا کند. و وقتی تمام شوائب و

آلودگی‌ها از او زدوده شد در آخرین حیات دنیوی، وقتی از دنیا رفت به بدن دیگری تعلق نمی‌گیرد بلکه می‌پیوندد به یک حالتی که از آن به "نیروانا": Nirvana تعبیر می‌کنند.

بنابراین ما مکلف و مجبور نیستیم که دائماً به این دنیا بیایم و از این دنیا برویم و دوباره برگردیم. بلکه وقتی کامل شدیم به نیروانا و فنای مطلق و (به تعبیری) به "تهیگی" می‌پیوندیم. البته این‌ها می‌گویند هر هزار سال یک بار، یک روح موفق می‌شود برود و دیگر برنگردد، یعنی هر هزار سال یک بار یک روح می‌تواند کامل مطلق شود و از این گردونه بیرون رود.

با توجه به این مطلب اشکالی که بر قائلین به تناسخ وارد شد نه تنها دفع نمی‌شود بلکه این مطلب باعث می‌شود که تعداد جمعیت انسان‌ها کم‌تر شود.

استدلال قطب الدین شیرازی بر تناسخ و نقد آن

در درس گذشته گفتیم که بعضی از اندیشمندان اسلامی هم قائل به تناسخ بوده‌اند. در فرهنگ ما از میان کسانی که صحیح الاعتقاد محسوب نمی‌شوند قائلین به تناسخ کم نیستند. از این جمله ابوالعلاء معری و محمد زکریای رازی هستند ولی جمهور مسلمانان این عده را کج اعتقاد می‌دانند. اما در میان افراد صحیح الاعتقاد نیز، قطب الدین شیرازی صاحب کتاب "دره التاج"^{۳۲} معتقد است که اولاً تناسخ استحاله ندارد و ثانیاً امکان دارد و ثالثاً در بعضی موارد وجوب دارد. غیر از ایشان سایر اندیشمندان اسلامی همگی تناسخ را رد کرده‌اند. اما تفاوت میان اندیشمندان مسلمان قبل از صدرای شیرازی - رحمه الله علیه - و بعد از او در شیوه رد تناسخ است. مثلاً صدرای بعد از نقل دلیلی که علمای مشائی و اشراقی قبل از او در رد تناسخ ذکر کرده‌اند می‌گوید: طبق مبنای من به گونه‌ی دیگری هم می‌شود تناسخ را ابطال کرد. و در واقع راه دیگری را ابداع کرده است. در این جا ابتدا نقد دلیل قطب الدین شیرازی توسط مشائین و اشراقین - قبل از صدرای شیرازی - را طرح کنیم و سپس پاسخ اختصاصی صدرای شیرازی را - که در اسفار آورده است - ذکر می‌کنیم. باید توجه داشت که استدلال قطب شیرازی و پاسخ‌ها، همگی عقلی است نه تجربی.

۲- قطب الدین شیرازی در عین حال که مشایی مسلک است اما کمابیش گرایش‌های اشراقی دارد و کتاب دره التاج او که به فارسی است، در زبان فارسی، حکم کتاب "شفای" بوعلی، در زبان عربی را دارد، یعنی بزرگ‌ترین دائرة المعارف فلسفی به زبان فارسی است. البته همه‌ی بخش‌های این کتاب چاپ نشده بلکه چهار بخش: الهیات، طبیعیات، منطق، و بخش دیگری در باب تقسیم بندی‌های علم، توسط مرحوم سید محمد مشکوة تصحیح و توسط مجلس شورای ملی سابق منتشر و سپس چند سال قبل همان چاپ، در یک مجلد توسط انتشارات حکمت تجدید چاپ شده است.

مرور دوباره ی استدلال قطب الدین شیرازی

در جلسه ی گذشته سخنان قطب در کتاب " دره التاج " را نقل کردیم. حاصل استدلال ایشان که بر چهار رکن استوار بود چنین است:

رکن اول: تكثر معاليل در گرو تكثر علل یا تكثر حیثیات علت واحده است، یعنی هرگاه شما با کثرات برخورد کردید - مثلاً میز و ساعت و فرش و صندلی و - را مشاهده کردید باید بدانید که در این جا یا علت های متعدد دارید و یا علت واحدی دارید ولی حیثیات عدیده دارد که از هر حیث، موجودی را به وجود آورده است.

رکن دوم: تكثر علل یا تكثر حیثیات علت واحد، نمی تواند بی نهایت شود، و این مطلب، تعبیر دیگری از ابطال تسلسل است و این که علت ها تا بی نهایت نمی توانند ادامه پیدا کنند.

رکن سوم: با توجه به رکن دوم، در مورد علل نفوس انسانی هم نمی توان آن ها را بی نهایت دانست، و در نتیجه نفوس انسانی هم باید متناهی باشد. زیرا نفوس، به دلیل ممکن الوجود بودن معلول هستند و چون علل آن ها متناهی است پس نفوس هم باید متناهی باشند.

رکن چهارم: تعداد انسان هایی که بر روی زمین زیسته اند و می زاینند خواهند زیست بی نهایت است. (ایشان تصریح می کند که مراد او از انسان، ابدان انسانی است) در نتیجه اگر نفوس متناهی باشند و ابدان، نامتناهی باشند، باید هر نفسی به بیش از یک بدن تعلق بگیرد. البته ایشان دلیلی برای رکن چهارم استدلال، نیاورده است.

والسلام علیکم.

لوازم قول به رد تناسخ

سخن در باب مشکلاتی بود که در صورت رد تناسخ ایجاد می شود. این مشکلات بر دو قسم بود: مشکل نقلی و مشکل عقلی. در درس گذشته مشکل نقلی را بیان کردیم و در این درس مشکل عقلی قول به بطلان تناسخ را بیان می کنیم:

مشکل عقلی قول به بطلان تناسخ

بنا بر نفی تناسخ اشکالی بر بعضی از اصول فلسفی قائلین به بطلان تناسخ وارد می شود. توضیح این که حکما - از زمان فارابی به این طرف - قائل بوده اند که دو دسته از مردم یعنی صاحبان نفوس ناقصه، و نفوس بدکاران وقتی از دنیا رفتند روح شان باید به بدن یا جسم دیگری تعلق بگیرد و نمی تواند به طور آزاد به سر ببرد، و اگر لذت یا المی به آن ها می رسد باید از طریق آن بدن یا جسم باشد. البته در این مورد که نفس آن ها به چه چیزی تعلق می گیرد اختلاف دارند. برخی می گفتند به اجرام فلکی تعلق می گیرد و برخی دیگر می گفتند به اجسام طبیعی و تحت الفلک هم می توانند تعلق بگیرند. بر این اساس چنین اشکال می شود که وقتی در باب نفوس ناقصه و نفوس بدکاران معتقد شدید که به بدن یا اجسام دیگری تعلق می گیرد پس چگونه در باب تناسخ امکان تعلق نفس به جسم را به کلی محال دانستید؟

مرحوم صدرای شیرازی بعد از بیان این اشکالات می گوید: همین اشکالات است که کسانی را وا داشته که بگویند هیچ مذهب فلسفی و دینی ای نیست مگر این که به تناسخ قائل باشد.^{۳۳}

پاسخ صدر المتألهین به اشکالات عقلی و نقلی

به نظر صدر المتألهین هر دو اشکال عقلی و نقلی را می شود با ارائه ی نظریه ی مثال پاسخ داد. ایشان می گویند: نفوس ناقصه و نفوس بدکاران، یک بدن مثالی ای خودشان برای خود ایجاد خواهند کرد که از قبیل بدن دنیوی نیست، پس اولاً دنیوی نیست و ثانیاً خودشان این بدن را ایجاد می کنند و این بدن ها از لحاظ صورت مثل بدن دنیوی هستند اما از حیث ماده مثل آن نیستند. و این ابدان مثالی، شکل و شمایلی دارند که تابع غلبه ی صفتی از صفات بر آن نفس است. مثلاً اگر صفت عجب بر آن نفس غلبه داشته، بدن مثالی او شبیه بدن طاووس خواهد بود. و در صورت غلبه

۱- الاسفار الاربعه، ج ۹، ص ۶.

ی حرص، صورت خوک، و در صورت غلبه ی شهوت، شبیه بدن خروس و با غلبه ی مکر و خدعه، به صورت روباه خواهد بود و به همین ترتیب نسبت به سایر صفات.

تفاوت تناسخ و نظریه ی بدن مثالی

ایشان می گوید: بی خبران گمان می کنند نظریه ی بدن مثالی هم از مقوله ی تناسخ است اما چنین نیست و با آن تفاوت دارد. این ابدان، حالت تجسیم (جسم بخشیدن) نفس ما است متناسب با آن ردیلت غالب، ولی در تناسخ بدنی باز گرفته می شود و بدن دیگری عطا می شود. در این جا نفس از بدن قطع علاقه کرده و سپس خودش یک بدنی برای خود ساخته است.

و می گوید: مسخ وارد در آیات و روایات هم بر همین معنا حمل می شود و اساساً اشکال مسخ، در صورتی وارد است که ما وقوع مسخ را در همین دنیا بدانیم و بگوییم اقوام مذکور در همین دنیا میمون و خوک شده باشند، اما چنین نیست، بلکه نفس آن ها صورت خنزیری به آن ها بخشیده آن هم در برزخ و نه در این دنیا.^{۳۴}

ادعای سازگاری نصوص دینی با نظریه ی بدن مثالی از دیدگاه ملاصدرا

خود مرحوم صدرای شیرازی اشکالی را در این جا مطرح می کند و سپس پاسخ می دهد، ایشان می گوید: "اگر بگویید نصوص قرآن دلالت دارند بر این که این بدن عین همان بدن دنیوی است، می گوییم بله قبول داریم که بدن دنیوی با اخروی یک بدن است اما از حیث صورت نه از حیث ماده. و تمامیت شیء به صورت آن است. پس عینیت این دو در صورت آن است و آن چه در قبر از بین رفته ماده ی آن است و باید توجه کرد که اگر بخواهید عینیت را از حیث ماده بدانید در خود این دنیا هم دچار مشکل می شوید زیرا در این دنیا هم دو لحظه ی متوالی بدن انسان به لحاظ ماده، عین بدن سابق نیست. آیا نمی بینید بدن شخصی انسان در همین عالم هم از اول تا آخر عمر انسان بشخصه باقی است اما نه از حیث ماده، زیرا ماده ی بدن دائماً در تحول و انتقال و تبدل و زوال است، بلکه از حیث صورت نفسانی بدن که هویت و تشخص انسانی به آن است. پس آن چه در حشر بدن انسان معتبر است بقای انسان از حیث صورت و ذات اش است اما ماده آن مهم نیست و هر ماده ای باشد اشکال ندارد، زیرا اگر ماده ی معینه لازم باشد می بینیم که دائماً تبدل پیدا می کند. پس همان طور که جهت وحدت و تشخص در انسان از دوران کودکی تا شیخوخت، با این که اعضاء دائماً به لحاظ صفات و کیفیات تغییر می کنند، نفس است. به علاوه یک مرتبه ی مبهمه از ماده که غایت

۲- الاسفار الاربعه، ج ۹، ص ۲۶ - ۴۷.

ابهام را هم دارد در این جهت وحدت و تشخیص دخالت دارد و لذا اگر کسی در جوانی جنایتی کرد و در پیری عقاب شد گفته نمی شود که او، غیر از آن شخص جنایت کار است. به همین بیان جهت وحدت بین بدن دنیوی و اخروی هم نفس است به علاوه یک ماده ی مبهمه، و از این نظر است که ثواب و عقاب نفس از طریق لذات و آلام به توسط جوارح و اعضا صورت می گیرد با این که در آخرت به نوع دیگری تبدیل شده است. و نقل هم مؤید این معناست زیرا در دسته ای از روایات آمده که اهل بهشت جرد و مرد و جوانان سی ساله هستند. و یا: اولین دسته ای که وارد بهشت می شوند چهره ای مثل ماه شب چهارده دارند و دسته ی بعدی که وارد می شوند مثل درخشان ترین ستاره ی آسمانی هستند. و در صفت اهل جهنم گفته شده که دندان فرد کافر مثل کوه احد است و ...

پس معلوم می شود که ابدان ما مثل این دنیا نیست ولی به خاطر وحدت صورت است که می گویند این همان است.

حاصل پاسخ ملاصدرا این است که آن چه در باب نفوس ناقصه و بدکاران و در باب مسخ بعضی اقوام گفته شده، صورت مثالی آن ها مورد نظر است.

ایشان در کتاب "الشواهد الربوبیه" (ص ۲۳۳) چیزی بالاتر از این را ادعا می کند (که من در اسفار ندیده ام) و می گوید: شاید طور دیگری هم بشود جواب داد و آن این که وقتی صفتی در انسان غالب باشد، اصلاً قیافه ی دنیوی او هم متناسب با صاحب آن صفت می شود و حیلۀ گران مثلاً تدریجاً پوزه ی باریک و صورت کشیده مثل روباه پیدا می کنند و قیافه ی حریصان هم مثل خوک می شود، و چه بسا آن مسخ وارد در قرآن به همین معنا باشد. (پایان کلمات ملاصدرا)

بررسی سخنان ملاصدرا

پیش فرض های قابل تامل سخنان ملاصدرا

بررسی: در مورد سخنان ایشان ذکر نکاتی لازم است:

این مطلب – که انسان ها به صورت خروس و خوک و امثال آن محشور می شوند – پیش فرض هایی دارد: یکی از آن پیش فرض ها این است که مثلاً طاووس متکبر است، و الاغ واقعاً احمق است و روباه واقعاً خدّاع و مکار است و خروس موجودی شهوانی است. اما آیا این پیش فرض واقعاً درست است؟ آیا چون روباه در شکار کردن باهوش است می توانیم بگوییم اهل خدعه و مکر است؟ و طاووس که خرامان راه می رود متکبر است، و مورچه که به طور غریزی معمولاً فقط

نصف آذوقه ی خود را مصرف می کند حریص است؟ آیا واقعاً این مطالب ریشه ی علمی دارد یا از عرف رایج گرفته شده است؟ (در حالی که در عرف غریبان - به خلاف عرف ما - الاغ را باهوش می دانند).

به نظر بنده این نظریه ها، مبنای صحیحی ندارد. چه دلیل عقلی و روان شناسی داریم که طاووس متکبر است؟ اگر ما دلیلی بر این مطلب پیدا نکردیم، حتی اگر در آیات و روایات هم آمده باشد باید طور دیگری آن را معنا کنیم، همان طور که در " یدالله فوق ایدیهم " به دلیل حکم ضروری عقلی، ید را تأویل می کنیم.

و اساساً تکبر و امثال این صفات در موجوداتی متصور است که دارای صفاتی مثل " مدرک کلیات بوده باشند، و اگر بخواهیم به اطلاعاتی که علم جانورشناسی به ما می دهد اعتماد کنیم، جانورشناسی قرن بیستم چنین چیزی را صحیح نمی داند.^{۳۵}

پیش فرض دوم سخن ایشان آن است که وقتی گفته شده انسان هایی که از هر جهت کامل باشند به صورت انسان محشور می شوند و بقیه به صورت حیوانات مختلف در می آیند، به این معناست انسان فطرتاً خوب است و خوبی، صفت ذاتی و غالب انسان است. آیا می توانیم به این مطلب ملتزم شویم که خوبی و خلو از معاصی، صفت بارز انسان است؟ در این صورت با آیاتی نظیر: " خلق الانسان هلوفاً " و " خلق الانسان من عجل " چه می کنید؟

حاصل سخن این که: این استدلال اگر بخواهد درست باشد نمی تواند با مبانی دینی ما سازگار باشد.^{۳۶}

۳- در این باره رجوع شود به کتب مربوط به علم جانورشناسی، از جمله کتاب های جانورشناس بزرگ قرن حاضر " کزاد لورنتس " که برخی از کتاب های ایشان به فارسی هم ترجمه شده. از جمله " تهاجم " ترجمه ی هوشنگ دولت آبادی.

۴- به طور کلی مطالبی که در قرآن و روایات معتبر وجود دارد بر دو دسته اند: برخی بدون هیچ تکلفی قابل تبیین و توجیه عقلی هستند مثل آیه ی شریفه: " لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا " و برخی دیگر این چنین نیست. به نظر بنده در مورد دسته ی دوم نباید خود را به زحمت بیهوده بیاندازیم بلکه باید اعتراف کنیم که ما نمی دانیم مراد آن ها چیست اما چون خدا و رسول (ص) گفته اند، به آن ها معتقد می باشیم. ما خیلی از مطالب دینی را با عقل نمی فهمیم و درصدد توجیه و تأویل عقلانی هم بر نمی آیم زیرا در این صورت هم جهل خود را نشان داده ایم - زیرا یک فرد عادی هم می تواند به ما اشکال بگیرد - و هم معنای آیه و حدیث را گاهی چنان عوض می کنیم که گمان نمی کنم صاحب اش راضی باشد. به هر حال اگر توجیه روایات فوق چنان باشد که افرادی مثل مرحوم صدرای شیرازی می فرمایند، این توجیه جای اشکال دارد، بلکه باید بگوییم چون حدیث صحیح در این باب داریم آن را قبول می کنیم، اما این که چرا دسته ای به صورت خوک و دسته ای به صورت انسان محشور می شوند می گوییم ما دلیل عقلی برای آن نداریم. " و ما اوتيتم من العلم الا قليلا "

والسلام.

در درس گذشته مطالبی در مورد صورت چهارم از صور جاودانگی بشر - عود الارواح الی ابدانها - گفته شد. در این درس از زوایای دیگری به این قول نگاه می کنیم:

پیشینه ی قول چهارم در باب جاودانگی بشر

این تصویر از جاودانگی، اولین بار در فرهنگ مکتوب بشری توسط " پولس " قدیس طرح شده است. ایشان که از اعظم رجال مسیحیت، و بلکه بزرگ ترین رجل عالم مسیحیت است، در رساله ای که خطاب به " قرنطیان " ^{۳۷} نوشته درباره ی زندگی پس از مرگ تصویری ارائه کرده که امروزه از آن تعبیر می شود به " عود ارواح به ابدان خودشان ". در عهد عتیق (در تورات و سایر کتاب های عهد عتیق) ما مطلبی در این مورد نمی یابیم. در اسلام هم از ظواهر آیات و اخبار همین تصویر چهارم برداشت می شود. البته بحث ما در این جا - چنان که در ابتدای این مباحث گفته شد - یک بحث صرفاً عقلی است، اما در عین حال ابتدا باید دید تصویری که از عود ارواح به ابدان خودشان مثلاً در کتاب پولس قدیس یا قرآن مجید ارائه شده چگونه تصویری است تا بعد بینیم برای این تصویر آیا دلیل عقلی هم وجود دارد یا نه. به تعبیر دیگر اول باید تصور روشن و واضحی از این قول پیدا کنیم تا بعد بینیم آیا برای این تصویر دلیل عقلی قانع کننده ای هست یا نه. در قسمت دلیل، البته دلیل ما عقلی است لذا رجوع به متون مقدس برای به دست آوردن تصویر مدعا، به عقلی بودن بحث ضرری نمی رساند.

نفس از دیدگاه قرآن و فلسفه

دلیل اول بر افتراق معنای نفس از نظر قرآن و فلسفه

در قرآن آیه ی جالب و عبرت انگیزی در باب نفس وجود دارد که به نظر بنده یک مطلب مغفول عنه را متذکر شده است. قرآن در آیه ی چهل و دوم سوره ی زمر می فرماید:

" اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ " خداوند نفس ها را کاملاً باز می گیرد. ^{۳۸}

وقتی می میرند و (اما انسان هایی که هنوز نمرده اند، آیا این توفی انفس صورت می گیرد یا نه؟

۱- عهد جدید - فصل پانزدهم

۲- توفی به معنای یک سره باز گرفتن و به تمامه باز گرفتن است.

می فرماید: آن که نمرده است ما در حال خواب نفس را کاملاً باز می گیریم. اگر حکم خدا بر این باشد که در همان خواب بمیرد، این نفس را دیگر باز نمی گرداند، و آن ها که مرگ شان مقدر نشده، باز نفس آن ها را برمی گرداند و این گرفتن ها و باز دادن ها هم تا مدت معینی است. برای متفکران در این مطلب نشانه هایی است.

در این آیه، سخن درباره ی نفس است. آیه ی شریفه می فرماید: در حالت بیداری، نفس حضور دارد و در حالت خواب و حالت مرگ، نفس حضور ندارد، پس طبق این آیه وقتی بیدار هستیم، نفس در ما وجود دارد ولی وقتی خواب هستیم نفس ما از ما گرفته می شود و نفس در ما حضور ندارد. و اگر مقدر شد که از این خواب برنخیزیم این گرفتن نفس ادامه پیدا می کند والا به ما برمی گردانند و به حالت بیداری برمی گردیم. پس ما در دو حالت (خواب و مرگ) بدون نفس هستیم. از طرف دیگر نفس در اصطلاح فلاسفه، در وقت خواب هم موجود است و تعلق اش را از جسد باز نگرفته است و فقط در حالت موت است که می گوید نفس، تعلق خود از بدن را برگرفته و قطع علاقه از بدن نموده است. بلکه فیلسوف معتقد است نفس، در حالت خواب، مجرد بیشتری دارد و به همین دلیل است که در حالت خواب می تواند به سیر و سلوک پردازد زیرا اشتغال او به بدن کم تر است و طی زمان و مکان برای او آسان تر است، پس حضور نفس در حالت خواب از حضور آن در حالت بیداری بیشتر است.

از این جا معلوم می شود که مراد از نفس در آیه ی شریفه، غیر از آن چیزی است که فیلسوف از آن به نفس ناطقه تعبیر می کند و نمی توان این دو را بر هم دیگر تطبیق نمود، و صرفاً اشتراک در اسم دارند.^{۳۹} از نظر آیه ی شریفه، فرق نوم و موت، در توفی و عدم توفی نیست بلکه در امساک و ارسال مجدد است که در نوم، نفس دوباره برمی گردد و در موت، بر نمی گردد. قرآن می گوید به شخص نائم نمی شود گفت: هذا موجود ذو نفس ناطقه، ولی طبق نظر فیلسوف می شود به نائم گفت دارای نفس ناطقه است.

دلیل دوم بر افتراق معنای نفس از نظر قرآن و فلسفه

شاهد دیگر بر اختلاف این دو معنای نفس آن است که نفس مورد نظر فیلسوف عین الحیوه است و اصلاً مائت به آن گفته نمی شود. اما قرآن می فرماید: "الله یتوفی الا نفس حین موتها، یعنی موت را

۳- البته لفظ نفس در خود قرآن هم اشتراک لفظی دارد و در معانی متعددی استعمال شده است.

به نفس نسبت داده است.^{۴۰} از آیه ی شریفه می توانیم این استفاده را ببریم که اگر بخواهیم بفهمیم این نفسی که قرآن می گوید در وقت مرگ از شما باز گرفته می شود و در هنگام نفخ صور به شما برگردانده می شود کدام است، راهش این است که ببینیم تفاوت بین حالت خواب و بیداری در همین زندگی دنیوی در چیست. اگر تفاوت این دو را فهمیدیم آن گاه معلوم می شود که نفس عبارت از همان تفاوت است، زیرا ما از مرگ تجربه ای نداریم تا بفهمیم هنگام مرگ چه چیزی را از دست می دهیم، اما از خواب و بیداری تجربه داریم. و قرآن هم گفته در حالت بیداری یک چیزی هست که شما آن را دارید و در حالت خواب آن را ندارید. و اگر فهمیدیم آن چه چیزی است می توانیم بفهمیم ما در فاصله ی بین مرگ تا نفخ صور چگونه زندگی می کنیم. و در قرآن می گوید: بدانید که از زمان مرگ تا نفخ صور هم نفس به شما برنمی گردد پس می فهمیم در فاصله ی عالم برزخ، وضع ما چگونه وضعی است.

تفاوت های میان خواب و بیداری

و اما بین خواب و بیداری چه تفاوتی است؟ چه چیزی در بیداری داریم که در حالت خواب فاقد آن هستیم؟ آن چه بشر تاکنون از حیث روان شناختی به آن رسیده این است که در حالت بیداری "خودآگاهی به علاوه دیگرآگاهی" داریم اما در حالت خواب این هیئت تألیفیه را نداریم. الآن که بیداریم، هم خودآگاهی داریم و هم دیگرآگاهی. یعنی از وجود خود باخبر بوده و خبر داریم که ما هستیم و علاوه بر آن کمابیش از غیر خودمان هم خبر داریم.

سؤال: در حالت خواب هم دیگرآگاهی وجود دارد، مثلاً برخی می گویند ما در حالت خواب خدمت استادمان می رسیم و از او سؤالاتی می کنیم و کتابی می گیریم و کتابی به او می دهیم.

جواب: در این باره که در حالت خواب چه پیش می آید، بعد از این سخن خواهیم گفت اما فعلاً همین قدر بگویم که شما اول باید ثابت کنید که در عالم خواب خدمت استادتان می رسید. اگر قائلی بگوید آن کسی که خدمت او رسیده اید تصویری از استادتان بوده نه خود استاد، و به دلیل شدت تطابق و تشابه بین تصویر و صاحب تصویر، بین این دو این همان فرض کرده اید، چگونه می شود ثابت کرد که خود استاد بوده و نه تصویر او؟ از کجا می گویید این صورت، همان ذی الصوره است؟

۴- البته اگر "موت" را وصف به حال متعلق دانستیم - یعنی حین موت بدن وابسته به این نفس که با موت بدن، نمو و تولید مثل تغذیه از بدن گرفته می شود - دیگر نمی تواند مؤید باشد.

سؤال: درباره ی رؤیاهای صادق چه می گوئید؟

جواب: رؤیای صادق تنها همین مقدار ثابت می کند که بعضی از صور منامیه با بعضی از صور در عالم بیداری انطباق دارد اما این انطباق غیر از این است که صورت منامیه همان واقعیت عالم بیداری باشد. و فرق است بین این که بگوئیم استاد من علم به مغیبات دارد، و این که: استاد من همان بود که دیشب دیدم. اثبات این که صورت منامیه همان واقعیت عالم بیداری است، امری بدیهی نیست و نیاز به دلیل دارد. و اگر در قرآن چنین آمده که:

"انی اری فی المنام انی اذبحک ... و یا: انی رایت احد عشر کوکبا..." در واقع به زبان عرف سخن می گوید و نه به زبان دقی فلسفی.

سؤال: آن چه در خواب می بینیم حتی اگر تصویر هم باشد، بالاخره این تصویر غیر از شخص بیننده تصویر است. پس در خواب هم دیگر آگاهی وجود دارد.

جواب: در آغاز گفتیم آن چه در حالت خواب منتفی است هیئت تألیفیه خود آگاهی و دگر آگاهی است و با انتفاء یک جزء مجموع مرکب هم منتفی می شود.
والسلام.

ادامه ی سخن در تصویر چهارم از جاودانگی

عالم برزخ مشکل اساسی تصویر چهارم

بحث درباره ی تصویر چهارم از جاودانگی انسان بود و چون بیشترین مشکل این نظریه در ناحیه ی عالم برزخ است مجبور بودیم نکاتی را در این باره عرض بکنیم. وضع این نظریه در باب دنیا و آخرت روشن است، زیرا معتقدان به این قول در باب دنیا می گویند ارواح ما به ابدان ما تعلق دارد و هر دو ملازم و مقارن یک دیگرند. در باب آخرت هم می گویند به محض این که نفخ صور دمیده شد ارواح باز می گردند به ابدان خودشان و تا ابد با ابدان خود قرین و ملازم خواهند بود. فقط مشکل، فاصله ی میان قیامت صغری تا قیامت کبری است که به تعبیر متون مقدس ما مسلمین، عالم برزخ نامیده می شود. به تعبیر دیگر: هم در دنیا و هم از ابتدای ورود به قیامت کبری، ابدان و ارواح ما با هم به سر می برند و فقط در برزخ است که ارواح از ابدان مفارقت می کنند. حال سؤال این است که ما در عالم برزخ چگونه زندگی ای داریم در حالی که بدن ما در گور است و احیاناً تبدیل به خاک شده و در عین حال قائل ایم روح بدون بدنی در عالم برزخ داریم. البته منکر نیستیم اما از نحوه ی زندگی روح در برزخ بی اطلاع هستیم.

اگر دقت شود این مشکل برای قول پنجم - که بعداً خواهیم گفت - یعنی قول ارواح بدون بدن وجود ندارد زیرا طبق آن نظریه ی عالم برزخ با عالم آخرت هیچ فرقی ندارد، و فقط در این دنیا است که روح با بدن قرین و ملازم است اما بعد از این دنیا روح از بدن جدا می شود و این جدایی ابدی و پایان ناپذیر است و اساساً عالم برزخ و آخرتی در آن نظریه وجود ندارد. ولی طبق نظریه ی چهارم، بین این دو تفاوت عظیمی وجود دارد. بنابراین سؤال این است که

اولاً: آیا امکان زندگی برای روح - بدون بدن - وجود دارد؟ و

ثانیاً: زندگی روح بدون بدن چگونه است؟

در پاسخ به این مسئله هر یک از عرفا، فلاسفه، متکلمان، مسلمانان، یهودیان، مسیحیان و پیروان آیین هندو نظراتی داده اند. اما قبل از هر چیز می خواهیم ببینیم اگر ما باشیم و قرآن مجید، این کتاب مقدس از زندگی برزخی چه تصویری به دست می دهد و بعد ببینیم این تصویر آیا قابل دفاع عقلانی هست یا نه؟

زندگی برزخی به روایت قرآن

تفاوت معنای نفس در لسان قرآن و حکما

در جلسه ی قبل ابتدا به آیه ی ۴۲ سوره ی زمر پرداختیم که به نظر من خیلی مهم است. مطابق این آیه - با همان تقریری که بیان شد - نفس هر معنایی که داشته باشد، با معنایی که حکما از نفس می کنند مخالف است.

در سوره ی انعام آیه ی ۶۰ نیز نظیر آیه ی فوق آمده است: "و هو الذی یتوفیکم باللیل و یعلم ما جرحتم بالنهار ثم یبعثکم فیه لیقضی اجل مسمی ثم الیه مرجعکم ثم ینبئکم بما کنتم تعملون": خدای متعال کسی است که شما را در شب کاملاً توفی می کند (تماماً باز می ستاند) و به آن کارهایی که در روز می کنید عالم است، سپس شما را در روز بعث می کند. البته این توفی و بعث ادامه پیدا می کند تا این که آن اجل مسمی و مقدار عمری که برای شما مقدر شده تمام شود که در آن بار آخر وقتی نفس شما گرفته شد به شما بر نمی گردانیم.

مراد قرآن از نفس

البته در خود قرآن هم نفس به یک معنا به کار نرفته و مشترک لفظی است و در این دو آیه نیز در این مقام نیستیم که بگوییم دقیقاً نفس به چه معنایی است ولی همین قدر می گوییم که در این جا آن معنایی که فیلسوف اراده می کند مورد نظر نیست. اما آیا می توانیم به آن معنایی که در آیه اراده شده نزدیک شویم؟

در این باره در جلسه ی قبل یک طرحی دادیم به این صورت که چون از عالم برزخ و آخرت تجربه ای نداریم سراغ دو حالت همین عالم (یعنی حالت خواب و بیداری) برویم. خداوند می فرماید: در حالت خواب، نفس ندارید ولی در حال بیداری نفس همراه شما است. پس در بیداری واجد چیزی هستیم که در عالم خواب فاقد آن می باشیم. اینک به خودمان رجوع کنیم و ببینیم که فرق ما در این دو حالت در چه چیز است؟

گفته شد که در حالت بیداری واجد این هیئت تألیفیه: خودآگاهی + دیگرآگاهی هستیم که در عالم خواب این هیئت تألیفیه را نداریم و تا الآن روان شناسی به فرق دیگری دست نیافته است. پس تجربه به ما این را می گوید. بنابراین شاید بتوان نتیجه گرفت که مراد از نفس همین هیئت تألیفیه است.

مویدات هیئت خودآگاهی + دیگرآگاهی به عنوان مراد قرآن از نفس

دو دسته مؤید هم برای این احتمال وجود دارد:

۱- در متون دینی و مذهبی ما مسلمین و یهود و نصاری و در متون بعضی از ادیان دیگر، مرگ به خواب تشبیه شده است.

گاهی گفته شده: خواب برادر کوچک مرگ است. یا: مرگ برادر بزرگ تر خواب است. یا: این دو برادر اند.

۲- مؤید دیگر این است که در ادیان و مذاهب قبل از اسلام - خصوصاً ادیان ابراهیمی - اوصافی که از عالم برزخ به دست داده شده، اوصافی است که از ظاهر آن ها چنین برمی آید که ساکنان عالم برزخ خودآگاهی و دیگرآگاهی ندارند.

در انجیل متی (یکی از چهار انجیل معتبر نزد مسیحیان) باب نهم آیه ی ۲۴، مرگ مانند خواب قلمداد شده است.

در کتاب اعمال رسولان باب ۷، آیه ی ۶۰، مرگ با خواب یکی دانسته شده.

در عهد جدید، رساله ی اول پولس رسول به تسالونکیان (پولس رسول نامه های زیادی نوشته که از جمله ی آن ها دو رساله به اهالی شهر تسالونیک است) در باب ۴، آیات ۱۳ تا ۱۵، مرگ از مقوله ی خواب تلقی شده است.

دسته ی دیگری از آیات در عهد عتیق و عهد جدید وجود دارد که لغت خواب در آن ها به کار نرفته اما گفته شده مردگان ناآگاهند و هیچ آگاهی ای در عالم خواب ندارند.

در عهد عتیق در مزامیر داوود (یا زبور داوود) باب ۶، آیه ی ۵، و باب ۲۰، آیه ی ۹ و باب ۱۱۵، آیه ی ۱۱۷ و باب ۱۴۶، آیه ی ۴، گفته شده مردگان قبل از نفخ صور در عالم برزخ از هیچ چیز آگاهی ندارند.

این آیات مؤید این دیدگاه است که نفس وقتی در فاصله ی برزخ است در واقع به خواب رفته و از خود و اطراف خود آگاهی ندارد و از این جهت است که بعضی از فرق مسیحی به این مطلب قائل اند.

از جمله فرقه ای در انگلستان به نام فرقه ی "ایروینجیت ها" (Irvingites) و فرقه ای در آمریکا به نام: "راسلیت ها" (Russellites) (این دو فرقه در حال حاضر موجود هستند و در قدیم فرقه

های مسیحی بسیاری بوده که به این نظریه معتقد بودند (این دو فرقه می گویند انسان ها در برزخ از همه چیز بی خبرند و وقتی قیامت شد برمی خیزند و دوباره آگاهی خود را به دست می آورند. تصور دومی هم در عالم مسیحیت و یهودیت درباره ی وضع ما در برزخ وجود دارد که آن هم شباهت زیادی با این تصویر دارد (مسیحیان به طور کلی در عالم برزخ پنج دیدگاه دارند، از این پنج دیدگاه دو دیدگاه آن شبیه چیزی است که الان داریم می گوئیم) آن ها می گویند: زیر قسمتی از کره زمین که الان شهر اورشلیم است، منطقه ای است که نصاری به آن "هادس" (Hades) و یهود به آن "شئول" (sheol) می گویند و معتقدند این مکان، که در شکم زمین قرار دارد، مکانی نیمه تاریک و تقریباً تاریک است (نور بسیار ضعیفی در آن است) و همه ی کسانی که می میرند به این مکان که دخمه مانند و سردابه ی نمور و تاریکی است منتقل می شوند. اوصافی که برای این انسان ها در آن مکان در طول عالم برزخ ذکر کرده اند بدین قرار است:

- ۱- این مکان هم جای نیکان است و هم جای بدان.
 - ۲- این مکان جای پاداش و کیفر نیست زیرا معتقدند در عالم برزخ پاداش و کیفر نیست بلکه در آخرت است.
 - ۳- مسکنی است دلتنگ کننده و افراد در آن جا، آگاهی بسیار ضعیفی نسبت به خود و دیگران دارند.
 - ۴- بی فعالیت هستند مثل کسانی که در حال چرت زدن هستند، یعنی کاملاً بی فعالیت نیستند اما همه ی اعضاء در واقع مثل این که به یک سکونی می رسد.
 - ۵- تمام علایق زندگی را از دست داده اند و به چیزی علاقه ندارند.
- در متون مقدس ما هم - غیر از قرآن - در احادیث نبوی و احادیث ائمه «علیهم السلام» تعبیر زیادی از این مقوله داریم، مثلاً حدیثی که غالباً اهل سنت از رسول الله (ص) نقل کرده اند که فرموده است: شما به هنگام مرگ می خوابید مانند خواب دامادان. و یا: خطاب می شود که بخوابید مثل خواب نوعروسان.

برخی نقائص معنای گفته شده از نفس به عنوان مراد قرآن و نقد آن ها

ولی در عین حال در قرآن آیاتی هست که به نظر می رسد به انسان ها در عالم برزخ هم یک نوع آگاهی نسبت داده شده است. مثلاً در قرآن آمده که وقتی انسان های نادرست را قبض روح می

کنند درخواست می کنند: "رب ارجعونی لعلی اعمل صالحا فیما ترکت کلا انها کلمه هو قائلها و من ورائهم برزخ الی یوم یبعثون."

اگر بگوییم این کلمات، زبان حال یا قال شخص متوفا، در همین دنیا در لحظات آخر عمر هنگام قبض روح است، باز سازگاری دارد با این که عالم برزخ عالم ناآگاهی باشد. اما اگر زبان حال یا قال شخص در عالم برزخ باشد با ناآگاهی در عالم برزخ سازگاری ندارد.

نتیجه ی سخن در مراد قرآن از نفس

حاصل سخن این است که همان طور که عبارات کتاب مقدس مسیحیان و یهودیان آن قدر با هم به ظاهر فرق می کند که پنج دیدگاه، با استناد به کتاب مقدس توانسته پدید بیاید و وجود این دیدگاه های متعدد نشان می دهد که کلمات کتاب مقدس آن ها در عالم برزخ نص نیست بلکه ظواهری است که می توان معانی متعددی از آن فهمید، به همین ترتیب به نظر می آید که در مورد قرآن هم - صرف نظر از روایات - بیشتر از یک دیدگاه قابل استخراج است. یعنی هم می شود گفت از دیدگاه قرآن ما در عالم برزخ در بی خبری مطلق هستیم و هم این که از اطراف خود خبر داریم. و ما فعلا در این باب اظهار نظر نمی کنیم.

سؤال: آیا آیه ی " فکشفنا عنک غطاءک فبصرک الیوم حدید " و آیه ی " ولا تحسبن الذین قتلوا فی سبیل الله امواتا بل احياء..." نص بر وجود آگاهی در برزخ نیست.

جواب: اولاً - در مورد آیه ی اول هنگامی می شود چنین استفاده ای کرد که بگوییم این آیه حتماً درباره ی عالم برزخ است و نه عالم آخرت، اما مستبعد نیست که در مورد عالم آخرت باشد. از سیاق این آیه صراحتی یافت نمی شود. و ثانیاً: حتی اگر درباره ی عالم برزخ باشد، این دسته آیات ظاهراً با آیه ی ۲۴ زمر و ۶۰ انعام ناسازگار است و باید به گونه ای این ناسازگاری را رفع کرد.^{۴۱} والسلام.

۱- البته این مطلب دلالت بر وجود تعارض واقعی در قرآن نمی کند بلکه مراد این است که در باب عالم برزخ هم چون مسائل دیگری چون جبر و اختیار نصی در بین نیست بلکه فقط ظواهری در آن جا هست که احتمال هر دو قول در آن می رود.

ادامه ی سخن در اشکال ها به تصویر چهارم از جاودانگی

در جلسات گذشته از زاویه های مختلف به قول چهارم نزدیک شدیم و دو اشکال در مورد این قول طرح کردیم:

مروری بر اشکال های پیشین

اشکال اول: این همانی بین بدن دنیوی و اخروی

اشکال نخست راجع به این همانی بین بدن دنیوی و اخروی بود. به این بیان که چگونه می توان گفت این بدنی که در قیامت، نفس به آن تعلق می گیرد همان بدن دنیوی است؟ اگر بگویید این همان بدن است سؤال می کنیم که چگونه می توان این همانی را اثبات کرد؟ و اگر بگویید بدن معینی مورد نظر نیست، دیگر نمی توان گفت: عود روح به خودش صورت گرفته است. در نتیجه با قول به تناسخ در این اشکال مشترک می شود که به هر حال روح به بدنی غیر از بدن خودش تعلق گرفته است.

اشکال دوم: عود الارواح الی ابدانها

این بود که "عود الارواح الی ابدانها" این معنا را می رساند که روح برای مدتی بدون بدن بوده است، و این مدت، همان مدتی است که از آن به عالم برزخ تعبیر می شود. اشکال این است که این روح در این مدتی که بدون بدن است آیا آگاهی (اعم از خود آگاهی و دیگر آگاهی) دارد یا نه؟ اگر آگاهی داشته باشد اشکال اش این است که روح بدون بدن چگونه می تواند آگاهی داشته باشد. آیا روح می تواند مثلاً بدون چشم و گوش و دست، ببیند و بشنود و لمس کند؟ آیا روح در عالم برزخ، می تواند آگاهی هایی را که متوقف بر دیدن و شنیدن و ... است داشته باشد؟

ممکن است گفته شود این اشکال مبتنی بر قیاس عالم برزخ بر عالم دنیا است، ولی چه اشکالی دارد که در عالم برزخ بتواند بدون این آلات و ابزار، ادراک کند؟ لکن کسانی که این اشکال را طرح کرده اند متوجه این مطلب بوده و به آن پاسخ داده اند که به آن خواهیم پرداخت. و اما اگر بگویید نفس در عالم برزخ فاقد آگاهی است دو مشکل پیش می آید:

۱- مشکل نقلی: یعنی آیات و روایاتی که لااقل ظهور در "وجود آگاهی برای نفس" دارد که البته چون بحث ما عقلی است این اشکال نقلی در این بحث خیلی مهم نیست.

۲- مشکل عقلی: آگاهی، مقوم روح است و اصلاً "روح ناآگاه" یک مفهوم متنافی الاجزاء و پارادوکسیکال است، زیرا آگاهی از شوون لا یتجزای امور مجرد است و "کل مجرد فهو شاعر عاقل" و روح هم یک موجود مجرد است و در برزخ علاوه بر مجرد ذاتی، مجرد فعلی هم دارد زیرا از بدن هم مفارقت کرده است، پس چگونه می گوئید آگاهی ندارد .

اگر بگوئید نفس به یک معنا آگاهی دارد - یعنی خودآگاه است - و به یک معنا آگاهی ندارد "دیگر آگاهی" ندارد، می گوئیم در این صورت اولاً اشکال نقلی باز هم وارد می شود، زیرا در ادله ی نقلی وجود دیگر آگاهی هم ثابت شده، و ثانیاً بعضی از دانشمندان گفته اند حتی "خودآگاهی" هم نیاز به بدن دارد.

بررسی لزوم بدن برای آگاهی نفس

آیا در حصول آگاهی برای نفس، وجود بدن لازم است؟

اولین بحثی که وجود دارد این است که آیا آگاهی نیاز به بدن دارد یا نه؟ یکی از اندیشمندان انگلیسی به نام: "نورمن کمپ اسمیت (Norman kemp-smith)" که یکی از بزرگ ترین شارحان نظریه ی "کانت" است کتابی به زبان انگلیسی دارد تحت عنوان "در باب اعتبار ادله اثبات وجود الهی" (که البته به مطالب دیگری غیر از اثبات وجود الهی هم پرداخته و مجموعه ای از مقالات است) در آخر مقاله ی کتاب چنین می گوید: "نسبت به بسیاری از مشکلات، به نظر می آید بهتر این باشد که اصلاً وارد نشویم. کسانی مانند برتراند راسل ادعا کرده اند در این دنیا تا چشم یا گوش مثلاً نداشته باشیم قدرت دیدن و شنیدن نداریم (نقل قول این کمپ اسمیت درست است و راسل در کتاب "چرا مسیحی نیستم" این مطلب را گفته است) اگر بخواهیم جواب راسل را بدهیم باید اول ثابت کنیم در دار دنیا برای خودآگاهی و دیگر آگاهی احتیاج به آلات و ابزار حسی و بدنی نداریم و این، کار مشکلی است ولی من می گویم میان بر بزنیم و بگوئیم: فرض کنیم راسل درست می گوید که هیچ آگاهی ای بدون ابزار بدنی امکان پذیر نیست، اما چگونه ایشان می خواهد نتیجه بگیرد که در عالم برزخ هم وضع چنین است. چرا ممکن نیست قواعد عالم برزخ فرق کند؟ پس حتی با تسلیم به قول راسل، اشکال می کنیم که چگونه نتیجه می گیرید که در عالم برزخ هم وضع همین طور است؟ به تعبیر دیگر محال نیست که در برزخ بدون بدن بتوانیم آگاهی داشته باشیم ولو در این دنیا نتوانیم و استدلال راسل به لحاظ منطقی یک تمثیل است و اعتباری ندارد.

بررسی: آیا سخن کمپ اسمیت درست است؟ به نظر می آید که سخن او تام نباشد زیرا هر چند از این جهت حق با "کمپ اسمیت" است که جمع بین این دو (نیاز به بدن در حصول آگاهی در این دنیا، و عدم نیاز به بدن در برزخ محال نیست اما فقط این مطلب را ثابت می کند که حصول آگاهی بدون بدن در برزخ محال نیست. اما محال نبودن، نمی تواند موجب اعتقاد به عدم احتیاج آگاهی به بدن در عالم برزخ باشد، زیرا طرف دیگر - یعنی لزوم احتیاج به بدن برای آگاهی در برزخ - نیز محال نیست. لذا اعتقاد به یکی از دو طرف محتاج دلیل دیگری است که یکی از دو طرف را ترجیح دهد. پس با وارد نشدن در آن بحث مشکل، قول راسل و کمپ اسمیت هر دو به یک نسبت محتمل است. اما آیا دلیلی برای ترجیح یکی از این دو طرف وجود دارد؟

تقدیم یک قول و سنگین تر بودن کفه ی یک دلیل را از طریق معلومات سابق خود می توانیم بفهمیم، هر کدام از این دو قول که با معلومات سابق ما توافق بیشتری داشته باشد مقبول تر است. بر این اساس قائل می تواند بگوید انصافاً معلوماتی که تا الآن ما داریم، بیشتر مؤید این جهت است که بدون بدن، نمی توان آگاهی داشت. توضیح این مطلب در جلسه ی آینده خواهد آمد.

والسلام

ادامه ی سخن در بحث لزوم روح و بدن در آگاهی

در جلسه ی گذشته اشکالی بر قول چهارم (عود الارواح الی ابدانها) طرح نمودیم که حاصل آن چنین بود:

بر اساس این نظریه روح در عالم برزخ، بدون بدن می باشد. و روح بدون بدن چگونه می تواند آگاهی داشته باشد؟ در حالی که آگاهی، مقوم روح است و اساساً روح ناآگاه یک مفهوم متنافی الاجزاء و پارادوکسیکال است.

" برتراند راسل " گفته بود هیچ آگاهی ای بدون ابزار بدنی امکان پذیر نیست و " نورمن کمپ اسمیت " به مخالفت برخاسته بود و عدم تمامیت سخنان کمپ اسمیت را گوش زد نمودیم. " ترنس پنلهم " مطالبی را مطرح کرده بود که موضع برتراند راسل را تقویت می کرد. ایشان می گفت در هر دو عالم - دنیا و برزخ - تا روح از بدن استمداد نجوید هیچ شناختی برای او قابل حصول نیست. و در تبیین این سخن به تشریح کیفیت و چگونگی ادراکات حسی پرداخته بود. در این جلسه به توضیح سخنان " پنلهم " می پردازیم:

بررسی سخنان پنلهم

مروری بر نظریه ی قدما و لاک در باب ادراک امور حسی

در باب کیفیت ادراکات حسی بر اساس نظریه ی قدما - قبل از جان لاک - رنگ و بو و مزه و سایر امور حسی، از ویژگی های ذاتی اشیاء می باشند و نقش انسان در ادراک این امور، یک نقش منفعل محض می باشد و فقط نقش موجودی را دارد که به کشف این امور نائل می شود و عملکرد ذهن او شبیه یک آینه است که واقعیت موجود در آن منعکس می شود. براساس این نظریه به سهولت می توان پذیرفت که در عالم برزخ هم - ولو فاقد چشم و سایر قوای بدنی باشیم - روح می تواند رنگ و بو و مزه ی اجسام را درک کند (البته سهولت در این جا در مقایسه با فرضیه ی دوم است والا جای این اشکال باز هم است که چگونه در دنیا تا چشم نداشته باشیم نمی توانیم رنگ اشیاء را ادراک کنیم اما در عالم برزخ بدون داشتن چشم می توانیم به رنگ اشیاء آگاه شویم) اما براساس نظریه ی جان لاک - که بعد از او مورد قبول فیلسوفان و عالمان علوم تجربی و کسانی که در رشته ی روان شناسی ادراک کار می کنند قرار گرفت که اشیاء فی نفسه رنگ ندارند بلکه دارای یک سری ویژگی هایی هستند - که کیفیت آن بر ما مجهول است و قوه ی باصره ی ما هم

یک سری ویژگی هایی دارد و در مواجهه ی اشیاء با قوه ی باصره ی ما، این دو دسته ویژگی ها با هم فعل و انفعال می کنند و حاصل این تفاعل و تعامل چیزی است که از آن تعبیر به "رنگ" می شود.

پس رنگ حاصل تعامل ویژگی های نفس الامری اشیاء و قوه ی باصره است. چنان که خصوصیت "رافع عطش بودن" نه ویژگی ئیدروژن است و نه اکسیژن، بلکه حاصل تعامل و کنش و واکنش ئیدروژن و اکسیژن است، و یا ایجاد صدا در رادیو حاصل تعامل امواج با دستگاه رادیو می باشد. براساس نظریه ی دوم، در ادراکات حسی، ما منفعل محض نیستیم و اگر می گوییم این چوب مثلاً دارای رنگ زرد است نوعی مسامحه است بلکه باید بگوییم این چوب دارای خاصیتی است که در تعامل با قوه ی باصره رنگ زرد را ایجاد می کند.

توضیح فرق میان دو نظریه ی مذکور درباره ی عالم برزخ بر اساس اختلاف در توضیح ادراک حسی

با این توضیحات فرق میان دو نظریه ی مذکور درباره ی عالم برزخ آشکار می شود: براساس نظریه ی اول، رنگ در عالم برزخ هم وجود دارد با این فرق که در دنیا این رنگ را با چشم احساس می کنیم و در برزخ از طریق دیگری ممکن است آن را احساس کنیم. اما بنا بر نظریه ی دوم، وقتی در عالم برزخ بدن وجود نداشت اصلاً رنگی وجود ندارد زیرا رنگ، حاصل تفاعل بدن و شیء خارجی بود.

سؤال: وقتی دو جسم - یکی سفید و دیگری سیاه - را در معرض نور خورشید قرار می دهیم بعد از مدتی می بینیم جسم سیاه گرم تر از جسم سفید است پس معلوم می شود که ولو ما چشم خود را ببندیم در عالم واقع یکی از این دو جسم دارای رنگ سیاه و دیگری سفید است. جواب: این سخن نوعی مغالطه - از نوع مغالطه ی "اخذ ما بالعرض مکان ما بالذات" - می باشد. توضیح این که: هر یک از این دو جسم دارای دو خصوصیت است که همیشه با هم ملازم هستند یعنی جسم سیاه اولاً در تفاعل با قوه ی باصره سیاهی را ایجاد می کند و ثانیاً در مقابل اشعه ی آفتاب، حرارت را جذب می کند، و جسم سفید نیز دو خصوصیت دارد: سردی هنگام مواجهه با نور خورشید و سفیدی در تعامل با قوه ی باصره، اما این بدان معنا نیست که یکی از این دو وصف در عالم خارج، علت دیگری باشد - هر چند در مقام اثبات، احد المتلازمین، می تواند علت اثبات

دیگری باشد - چنان که بین خواص نفس الامری شیء و اموری هم چون رنگ و مزه و ... نوعی علیّت وجود دارد اما بین خود این اوصاف رابطه ی علیّت وجود ندارد.

البته اگر کسی بخواهد نظریه ی جان لاک را به کلی نپذیرد این رد مبنایی باید براساس متدلوژی همان علم صورت گیرد، یعنی باید با استفاده از روش هایی که آن علوم از طریق آن ها به این نظریه رسیده اند به نظریه ی دیگری برسد.

نتیجه ی سخن این که براساس نظریه ی دوم - که در عصر حاضر یک نظریه ی مقبول می باشد - ما در عالم برزخ از علوم خود بی بهره هستیم و هیچ علمی در عالم برزخ نداریم زیرا منشأ همه ی علوم، علم به محسوسات است، یعنی علوم غیر محسوس هم در رتبه ی بعد از علوم محسوسه قرار دارند. ما از حیث معلومات، ابتدا تصورات حسی داریم، بعد تصورات عقلی، بعد تصدیقات عقلی، و سپس تصدیقات حسی. یعنی تصورات حسی بر تصورات عقلی مقدم است، هر چند تصدیقات حسی از تصدیقات عقلی مؤخر است. مثلاً وقتی می گویم: " این صندلی زرد است " نمی توانیم این را بگوییم مگر این که قبل از آن بپذیریم که اجتماع نقیضین باطل است. و به همین جهت در نزاع بین حسیون و عقلیون، افرادی هم چون علامه طباطبایی و شهید مطهری می گفتند باید بین مقام تصور و تصدیق تفکیک کرد، در مقام تصور، طرف دار حسیون هستیم زیرا تصورات حسی بر تصورات عقلی تقدم دارد. اما در مقام تصدیق عقل گرا هستیم زیرا تصدیقات عقلی مقدم بر تصدیقات حسی است یعنی قبل از هر تصدیق حسی باید بعضی تصدیقات عقلی مثل بطلان اجتماع نقیضین را بپذیریم.

ولی من حیث المجموع، حس مقدم بر عقل می باشد زیرا تصورات حسی مقدم بر هر چیز است. و وقتی در عالم برزخ فاقد بدن می باشیم تصور حسی نیز نداریم و چون هر علمی متوقف بر تصورات حسیه است، پس هیچ علمی در عالم برزخ نداریم.

فقدان عمل در پی فقدان علم در برزخ از نظر پنهام

" پنهام " بعد از این که وجود علم و آگاهی برای روح بدون بدن در عالم برزخ را انکار کرد می گوید: این روح، فاقد عمل هم می باشد. در توضیح این ادعا چنین می گوید:

چه وقت می توان صفت مهربانی و یا قساوت قلب را به زید نسبت داد؟ وقتی که دارای عمل باشد اگر زید حتی یک عمل هم انجام نداده باشد چگونه می توان او را مهربان یا قسی القلب خواند؟ و از طرف دیگر، عمل بدون بدن امکان ندارد، اگر فردی بخواهد عمل داشته باشد باید بدن داشته

باشد. پس محمولات روان شناختی در صورتی بر یک شخص قابل اطلاق است که دارای بدن باشد، و وقتی محمولات روان شناختی - که از نوع حالات درونی است - محتاج بدن هستند، محمولات غیر روان شناختی به طریق اولی احتیاج به بدن دارند. و وقتی در عالم برزخ بدن نداریم، محمولات روان شناختی و غیر روان شناختی هم نخواهیم داشت.

"پنلهم" نتیجه می گیرد که اگر در عالم برزخ بدن نداشتیم اصلاً وجود نخواهیم داشت زیرا این جمله که "من در عالم برزخ وجود دارم" در صورتی صادق است که علم و عمل داشته باشم. وجود انسانی ملازم با علم و آگاهی است. هر چند موجود بدون علم، با وجود جمادی سازگار است اما موجود بدون علم و عمل، حتی با وجود جمادی هم سازگار نیست. یعنی اگر عمل نداشته باشیم حتی وجود جمادی هم نداریم، زیرا از جمادات هم عمل صادر می شود.

والسلام.

مروری بر مباحث جلسه ی پیشین و نظرات "پنلهم" در مورد تصویر چهارم از جاودانگی

در طی جلسات گذشته به بررسی و نقد سخنان "پنلهم" در مورد تصویر چهارم از جاودانگی (عود الارواح الی ابدانها) پرداختیم. ایشان می گفت: اگر در عالم برزخ نفس بدون بدن باشد نتیجتاً فاقد علم و فعل خواهد بود و چنین موجودی نمی تواند انسان حقیقی باشد، پس اگر بدن وجود نداشته باشد باید بپذیریم که در آن جا انسانی وجود ندارد. البته "پنلهم" نمی خواست بگوید عالم برزخی وجود ندارد و یا در برزخ روح از بدن جدا نیست بلکه فقط می خواست بگوید چون روح از بدن جداست پس در یک عالم خواب آلوده ماندی به سر می برد. و با این بیان می خواست در واقع نوعی تبیین و توجیه برای کتاب مقدس خودشان (مسیحیان) پیدا کند، چون از کتاب مقدس آن ها می توان استظهار کرد که در عالم برزخ گویا خواب هستیم و "پنلهم" می گفت چون در عالم برزخ علم و فعل نداریم پس تنها چیزی که داریم یادآوری علوم و افعال دار دنیا است؛ مثل خواب که گاهی علوم و افعال زمان بیداری را در خواب به یاد می آوریم. و می خواست نتیجه بگیرد که مطالب کتاب مقدس قابل توجیه عقلانی است. پس آن چه ایشان می گفت برای انکار وجود روح و یا عالم برزخ و یا جدایی روح از بدن نبود، بلکه می خواست بگوید در عالم برزخ زندگی همراه با خودآگاهی نداریم. و روشن شد که استدلال ایشان تمام نیست.

قول پنجم در باب جاودانگی بشر: دیدگاه "افلاطونی - دکارتی"

گفتیم که بسایط انحاء مختلف تصور جاودانگی، پنج قول می باشد. چهار قول نقد و بررسی شد و نوبت به تصور پنجم از جاودانگی رسید. مفاد این قول چنین است:

روح انسان بعد از مردن برای همیشه از بدن جدا می شود و دیگر هیچ گاه با بدن ملازمت و همراهی پیدا نمی کند. در میان قدما افلاطون قائل به این نظریه بود و از میان فیلسوفان جدید «دکارت» پیرو این رأی بود و لذا از این قول به دیدگاه "افلاطونی - دکارتی" تعبیر می کنند. افلاطون می گفت همنشینی و مصاحبت روح با بدن در این دنیا اختیاری نیست بلکه به اجبار در بدن زندانی شده است، بنابراین بعد از این که به سبب مرگ توانست از زندان بدن رهایی پیدا کند، برگشت او به بدن معقول نیست از این تصویر جاودانگی می توان به "معاد صرفاً روحانی" تعبیر کرد.

اشکالات قول پنجم

عمده انتقاداتی که به این قول شده همان انتقاداتی است که بر قول چهارم - و در فاصله ی عالم برزخ - وارد شده است. توضیح این که بر قول چهارم در عالم دنیا و عالم آخرت اشکالی وارد نبود زیرا روح و بدن در این دو مرحله با هم متحد و ملازم بودند و اشکالات این دیدگاه در عالم برزخ بود که روح از بدن جدا بود و گفته می شد که روح بدون بدن نه علم دارد و نه فعل و چگونه می شود اسم انسان بر او اطلاق کرد. اما در دیدگاه پنجم ملازمت میان بدن و روح منحصر به دار دنیا است و بعد از آن برای همیشه روح از بدن جدا می شود بنابراین همان اشکالات قول چهارم بر قول پنجم نیز وارد می شود اما با این تفاوت که اشکالات وارد شده اختصاص به عالم برزخ ندارد، بلکه برزخ و قیامت هر دو را شامل می شود.

انصاف این است که امروزه فیلسوفان دین دیدگاه پنجم را غیر قابل قبول تر از دیدگاه چهارم می دانند زیرا جدایی روح از بدن در دیدگاه چهارم یک جدایی موقت است و در دیدگاه پنجم یک جدایی همیشگی است و لذا اگر اشکال مذکور بر قول چهارم وارد باشد بر دیدگاه پنجم به طریق اولی و موسعی وارد خواهد بود.

قرآن و جاودانگی بشر

اقوال پنج گانه و اشکالات آن بیان شد. تاکنون از منظر یک فیلسوف دین بحث می کردیم یعنی همه ی دیدگاه ها برای ما یکسان بود و اتخاذ موضع نکرده بودیم. اما اگر از قلمرو فلسفه ی دین بیرون بیایم^{۴۲} و وارد قلمرو کلام شویم نوبت به این سؤال می رسد که ما به عنوان یک متکلم مسلمان از کدام یک از این پنج دیدگاه باید دفاع کنیم و سد ثغور آن کنیم؟ ما در این جا بحث خود را منحصر به قرآن کریم می کنیم تا ببینیم اگر به عنوان یک مسلمان فقط با قرآن مواجه شویم، کدام دیدگاه را می توانیم از آن استخراج کنیم، و سپس درصدد دفاع عقلایی از این دیدگاه برآییم و نشان دهیم که این دیدگاه قابل دفاع تر است.

۱- چنان که قبلاً گفتیم نظریه ی مسیحیان در باب عالم برزخ تنها همین نظریه ی خفتگی و خواب آلودگی نیست و برای اطلاع از سایر آراء مسیحیان می توانید به کتاب "مرگ و زندگی اخروی" اثر "جان هیک" که به فارسی هم ترجمه شده و تمام این صور را مفصلاً بررسی کرده رجوع کنید و اگر ما در این مباحث وارد سایر نظریات مسیحیان نشدیم از این جهت بود که از ابتدا قصد داشتیم تا حد معینی در حوزه ی فلسفه ی دین بمانیم و بعد از آن وارد قلمرو کلام شویم و آن هم کلام اسلامی نه مسیحی. قبلاً گفته ام که "فلسفه ی دین" مضاف برای هیچ دینی واقع نمی شود، به خلاف کلام که ناچاراً باید یکی از ادیان، مضاف الیه و یا صفت برای آن قرار گیرد (مثل: کلام اسلامی و کلام مسیحی و ...) و وقتی وارد بحث کلامی شدیم هر کس باید از نظریه ی دین خود دفاع کند.

علت عدم ورود به روایات در بحث جاودانگی

و اما وارد نشدن در روایات به چند دلیل است:

اول آن که در آن صورت ازدیدگاه یک متکلم شیعی وارد بحث شده ایم و اگر از دیدگاه فرد مسلمان بحث کنیم شاید ارجح باشد تا همه ی مسلمین را شامل شود. دوم آن که روایات آن قدر زیاد و مختلف است که استخراج یک دیدگاه واحد از آن ها اگر متعذر نباشد متعسر و دشوار است و شاید به همین جهت باشد که متکلمان شیعی در باب معاد نظر واحدی ندارند، مثلاً مرحوم مجلسی دیدگاهی دارد و هر یک از میرداماد و صدرای شیرازی و ابن سینا (با فرض شیعه بودن) دیدگاهی مخصوص به خود دارند، با این که این ها کمابیش ملتزم به روایات بوده اند. و شاید اختلاف دیدگاه این افراد ناشی از اختلاف برداشت از روایات و مجامع حدیثی باشد.

سوم آن که تفکیک روایات معتبر از غیر معتبر یک کار سندی و رجالی مفصل می خواهد که در وسع این بحث نیست - و شاید امکان پذیر هم نباشد - به خلاف قرآن که تواتر دارد و قطعی الصدور می باشد. البته در جلسات گذشته گفتم که خود قرآن هم نص در یک دیدگاه نیست و شاید بتوان چند دیدگاه را به آن نسبت داد. لذا چیزی که الآن می خواهیم به قرآن نسبت دهیم، نمی توان گفت هیچ چیزی خلاف آن از قرآن قابل استخراج نیست ولی به نظر بنده مجموعاً این دیدگاه بیشتر از هر دیدگاه دیگری در قرآن مؤید دارد. لذا ما این دیدگاه را از قرآن استخراج می کنیم ولی دلیل آن را با استدلالات عقلی فراهم می آوریم و این کاری است که هر متکلمی انجام می دهد.

دیدگاه قرآن در باب جاودانگی

برای روشن شدن دیدگاه قرآن ذکر بعضی از مطالب ضروری است:

۱- "دوآلیزم" در مورد تأیید قرآن نیست.

مطلب اول: نظریه ی "دوآلیزم" (dualism) و "ثنویت" در قرآن مورد تأیید نیست.

نظریه ی ثنویت (یعنی دوگانگی بدن و نفس) مبتنی بر سه ادعا است:

۱- ادعای اول: انسان مرکب از بدن مادی و نفس غیر مادی است (مراد از بدن مادی، بدن دنیوی است و اگر کسی به بدن مثالی و علوی هم قائل باشد در این نظریه مورد بحث نیست) و مراد از غیر مادی بودن نفس این است که ذاتاً غیر مادی است، اعم از این که در مقام فعل هم غیر مادی و یا

مادی باشد. و اتفاقاً اکثریت قریب به اتفاق قائلان به این نظریه در مقام فعل هم نفس را غیر مادی می دانند.

۲- ادعای دوم: نفس انسان ذات او را تشکیل می دهد. این مطلب دو چیز را نفی می کند یکی این که ذات شخص را بدن او بدانیم و دوم این که ذات او را مرکب از بدن و نفس بدانیم. پس "من" واقعی، همان "نفس" من می باشد و اما آیا بدن مادی چه نقشی دارد، در این جا بین آن ها اختلاف است. برخی می گویند این بدن مزاحم نفس است و حکم زندان و قفس را دارد، و بعضی می گویند این بدن، مُمد است و تعبیر می کنند به عیسی و خر عیسی، و دسته ی سوم می گویند بدن من حیث بدن بودن نه مزاحم است و نه ممد، بلکه بستگی به نحوه ی زندگی نفس دارد، لذا این بدن برای بعضی در حکم مرکب است و نسبت به برخی مزاحم است.

۳- ادعای سوم: به هنگام مرگ ابتدائاً بدن مادی فاسد و سپس معدوم می شود اما نفس غیر مادی به حیات خویش تا ابد ادامه خواهد داد.

به نظر بنده قرآن نظریه ی "دوآلیزم" - به این معنای دقیق که ذکر کردم - را تأیید نمی کند، بلکه ادعای اول را قرآن تأیید می کند و اما مدعای دوم مورد تأیید آن نیست بلکه هر کدام از ما را مجموع نفس و بدن می داند، یعنی انسان را یک واقعیت روانی - تنی (psychophysical) معرفی می کند و روان و تن هر دو را مقوم ذات انسان می داند.

۲- ماتریالیزم مورد انکار قرآن است.

مطلب دوم: دیدگاه دیگری که مورد تأیید قرآن نیست، آن است که بگوییم اصلاً انسان نفس ندارد و منحصر در بدن است، زیرا آیاتی در قرآن هست که اصلاً با این نظریه قابل توجه نیست. پس ماتریالیزم هم مورد انکار قرآن است.

۳- نفس در قرآن دقیقاً مرادف نفس مورد نظر فیلسوف نیست.

مطلب سوم: آن نفسی که قرآن می گوید به نظر می آید آن چیزی که فیلسوف اراده می کند نیست. در قرآن صفاتی به نفس داده شده که نمی توان نفس مورد نظر فیلسوف را متصف به آن اوصاف دانست. البته نفس در سرتاسر قرآن به یک معنا به کار نرفته و مشترک لفظی است ولی آن معنایی که اقرب معانی به معنای مورد نظر فیلسوف هست باز دقیقاً مرادف نفس مورد نظر فیلسوف نیست. بعد از بیان این سه مطلب می گوییم:

تصویر قرآن درباره ی زندگی پس از مرگ

تصویر قرآن درباره ی زندگی پس از مرگ، یک شاکله ی سه مدعایی دارد:

ادعای اول: پس از مرگ، نفس موقتاً بدون بدن استمرار وجود خواهد داشت و مراد از این مدت موقت، تمام دوران عالم برزخ است.

ادعای دوم: در قیامت بدن از خاک برخواهد خاست و با نفس اتحاد مجدد پیدا می کند. قرآن نگفته شما فقط بعث و نشور دارید بلکه گفته از قبر بر می خیزید (اِذَا بَعَثَ مَا فِي الْقُبُورِ الْعَادِيَاتِ / ۹) پس بدن از خاک برخواهد خاست و دوباره با نفس متحد می شود.

ادعای سوم: در عین این که قرآن می گوید بدن با نفس اتحاد پیدا می کند ولی خواصی به بدن اخروی نسبت می دهد که غیر از بدن دنیوی است، یعنی در آخرت، بدن قدیمی به بدنی نو با خواص جدید مبدل خواهد شد. مثلاً وقتی گفته می شود: " کَلِمَا نَضَجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَلْنَاهُمْ جُلُودًا " (نساء / ۵۶) معنای آن نقض قانون بدن دنیوی است. این بدن دنیوی وقتی آن قدر سوخت که پخت، دیگر قابل بازسازی نیست. در این دنیا اگر ظاهراً عمق سوختگی بدن بیشتر از یک سانتی متر شد دیگر نمی شود آن را بازسازی کرد اما در آخرت به نظر می آید قوانین دیگری بر بدن حاکم می شود. و مثلاً گفته می شود پس از هر مقاربتی، حورالعین را بکر و باکره می یابید، و یا این که: در آن جا پیری و خستگی وجود ندارد و غذای مکرر ملال آور نیست. پس آن بدن در عین مشابهت با بدن دنیوی به نظر می آید از بعضی از قوانین این بدن عدول می کند و این هم به نظر بنده نکته ی جالبی است که باید به آن پرداخت و در برابر برخی اشکالات جدید از آن دفاع کرد. چون ممکن است گفته شود در این بیان تناقض هست که بدن را دنیوی بدانیم ولی محکوم به قوانین دنیوی ندانیم، اما به نظر من می شود از این مطلب دفاع کرد.

به نظر من قرآن این سه ادعا را دارد: حال باید دو کار کرد:

اولاً: آیا بهترین تصویری که از قرآن قابل استخراج است همین است یا خیر؟

ثانیاً: اگر چنین است آیا این نظر قابل دفاع عقلانی است یا خیر؟

ادامه ی سخن در تصویر جاودانگی از نظر قرآن

تصویری که در جلسه ی گذشته از "تصور جاودانگی از دیدگاه قرآن" ارائه شد، ارکان بحث را شامل می شود ولی دو مطلب در اطراف این تصویر باید ذکر کنیم:

مطلب اول: مباحث فرعی بحث جاودانگی از نظر قرآن

بحث جاودانگی، دارای مباحثی فرعی می باشد که بعضی از آن ها را ذکر می کنیم:

۱- معنای دقیق جاودانگی و خلودی که در قرآن راجع به زندگانی آن جهان آمده کدام است؟
 ۲- ماهیت عالم برزخ در قرآن چگونه می باشد؟ یعنی عالم برزخ چه خصایصی دارد؟ قبلاً این سؤال را طرح کردیم که آیا انسان ها در عالم برزخ به خواب فرو رفته اند و حالت خفتگان را دارند. یعنی حالت خودآگاهی و دیگر آگاهی ندارند یا حالت بیداری دارند؟ اگر گفتیم حالت خفتگی دارند طبعاً فعل هم از آن ها صادر نمی شود، زیرا قوام فعل به علم و اراده است، اما اگر حالت بیداری دارند فعل از آن ها قابل صدور است.

۳- در عالم برزخ آیا انسان اختیار دارد یا نه؟ علامه طباطبایی (ره) در رساله ی "الانسان بعد الدنيا" معتقدند که باب اختیار بعد از مرگ مسدود می شود و بعضی (چه در عالم مسیحیت و چه ادیان دیگر) می گویند انسان در عالم برزخ نیز دارای اختیار است.

۴- آیا در عالم برزخ پاداش و کیفری وجود دارد یا این دو مختص عالم آخرت است؟ برخی گفته اند پاداش و کیفر اختصاص به عالم آخرت دارد، ولی برخی گفته اند پاداش و کیفر در برزخ وجود دارد اما رقیق تر از پاداش و کیفر اخروی است.

۵- آیا امکان تطهیر و پالایش در عالم برزخ هست یا نه؟ یعنی آیا در همان عالم برزخ ممکن است تطهیر شویم به طوری که وقتی وارد عالم آخرت می شویم، غیر از آن طوری باشیم که وارد برزخ شده ایم؟ کسانی (در میان مسیحیان) قائل به امکان پالایش و تطهیر بوده اند و برخی منکر شده اند و گفته اند حتی اگر در برزخ عذاب شویم باز وزر و وبال گناه با ما هم چنان در وقت ورود به قیامت وجود دارد.

۶- آیا امکان توبه در عالم برزخ وجود دارد؟ این مورد (توبه) تقریباً یک حالت خاصی از همان تطهیر و پالایش است، کسانی گفته اند امکان توبه لا اقل در مورد برخی گناهان وجود دارد و کسان دیگری منکر شده اند.

این مطالب که فروع بحث هستند از حوصله بحث ما خارج است ولی شاید شما بتوانید از قرآن مطالبی در این ابواب استخراج کنید.

مطلب دوم: مباحثی درباره ی کیفر و پاداش اخروی

در مورد کیفر و پاداش اخروی نیز چند مسئله وجود دارد:

۱- آیا حتماً کیفر در عالم آخرت وجود دارد یا نه؟

الف) یکی از نظریات در عالم مسیحیت، نظریه ی « رحمت عام » است که می گوید همه ی افراد مشمول رحمت عام الهی قرار می گیرند و آن گاه تفاوت بدکاران و نیکوکاران را برخی در عالم برزخ می دانند که بدکاران معذب و نیکوکاران متنعم هستند.

ب) و برخی تفاوت این دو دسته را در درجه ی رحمتی می دانند که شامل حال آنان می شود، یکی مشمول رحمت بیشتر و دیگری مشمول رحمت کمتر می شود.

ج) و نظریه ی دیگر می گوید در عالم آخرت هم کیفر وجود دارد. نظر قرآن در این مورد چیست؟

۲- آیا پاداش و کیفر - بخصوص کیفر - ابدی است یا حالت موقت دارد؟

برخی می گویند جهنم شکنجه گاه نیست، بلکه جایی است برای تطهیر انسان، و در واقع دارالتأدیب است، اما برخی جهنم و کیفر را ابدی می دانند.

۳- آیا پاداش و کیفر همان نفس عمل است یا جزای عمل؟ بعضی آن را خود عمل می دانند و آن را " تجسم عمل " می خوانند و بعضی می گویند نتیجه ی عمل است. (در دنیا تفکیک عمل از نتیجه ی عمل مشکل است، اما در آخرت چنین نیست، بلکه می توان گفت آن چه در دنیا انجام می شود عمل است و آن چه در آخرت می بیند نتیجه ی عمل است)

حال اگر گفته شود پاداش و کیفر، جزا و نتیجه ی عمل است این سؤال مطرح می شود که آیا این نتیجه، نتیجه ی طبیعی و تکوینی آن است یا نتیجه ی قراردادی است؟^{۴۳}

به هر یک از این سه دیدگاه اشکالاتی شده است. البته بیشترین اشکالات متوجه قولی شده که نتیجه ی عمل را امری قراردادی می داند. و اشکالی را که برتراند راسل در مورد عذاب اخروی مطرح کرده در صورتی وارد می شود که نتیجه ی عمل را قراردادی بدانیم.

^{۴۳} - قدما این بحث را مطرح می کردند که خلف وعده مسلماً بر خدا جایز نیست اما آیا خلف وعید جایز است یا نه؟ بسیاری از متکلمان خلف وعید را جایز می دانستند. در واقع گویا مخالفان و موافقان، هر دو بصورت خودآگاه یا ناخودآگاه وعده و وعید را قراردادی می دانستند و الا اگر نتیجه ی عمل را تکوینی و قراردادی بدانیم خلف وعده و وعید معنی ندارد.

"راسل" می گفت کیفر وقتی متصور است که یا از باب تشفی خاطر (کیفر کین جویانه) باشد و یا به قصد تأدیب و اصلاح شخص (کیفر بهسازیانه) و یا برای اصلاح سایرین (عبرت اندوزانه) باشد و هیچ کدام از این سه صورت در مورد عذاب اخروی متصور نیست. زیرا خدای ادیان اصلاً معروض حوادث نیست تا تشفی خاطر در مورد او صادق باشد، و مجال عمل برای خود شخص یا دیگران هم نیست تا به قصد اصلاح شخص یا سایرین باشد، در نتیجه کیفر قراردادی نمی تواند وجود داشته باشد. و چون کیفر را منحصر در همین قسم می دید با این بیان مطلق کیفر را در آخرت نفی می کرد.

در این سلسله دروس از طرح و بررسی این مطالب خودداری می کنیم و فقط به بررسی همان سه ادعا - که ارکان بحث را تشکیل می دهد - اکتفا می کنیم .
والسلام.

سخن در تصویر قرآن از جاودانگی بود و این که آیا این تصویر قابل دفاع عقلانی است یا نه؟ اعتقاد بنده این است که آن تصویری که از قرآن به دست می آید به لحاظ عقلی هم قابل دفاع است. در درس بیست و نهم این تصویر را ذکر کردیم و اینک باید دید اولاً این تصویر ادعایی، چگونه از قرآن قابل استخراج است، و ثانیاً قابل دفاع هست یا نه؟

موارد استعمال " نفس " در قرآن

وقتی در قرآن لفظ نفس و روح استعمال می شود، چه معنایی مورد نظر است؟ مکرراً گفته ایم خود نفس در قرآن مجید مشترک لفظی است و در عرف فلاسفه و متکلمان و عالمان اخلاق و عرفای اسلامی هم معانی جدیدتری پیدا کرده است. به نظر بنده فقط فقها هستند که لغت نفس را به همان معنایی که در قرآن به کار رفته استعمال می کنند. ما فعلاً به معنایی که در قرآن به کار رفته نظر داریم.^{۴۴}

۱- کل انسان، اعم از بدن و روح

گاهی نفس در قرآن به معنای کل انسان - اعم از بدن و روح - است. یعنی اگر ما مرکب از بدن و روح - یا جسم و نفس به اصطلاح فلاسفه - باشیم، به مجموع آن، نفس اطلاق کرده است. از جمله:

الف- " واتقوا یوما لا تجزی نفس عن نفس شیئا و لا یقبل منها شفاعه " (بقره / ۴۸) روزی که هیچ انسانی به کار انسان دیگر نمی آید.

ب- " و اذ قلتم نفسا فادارأتم فیها " (بقره / ۷۲) به یاد آورید هنگامی که کسی را کشتید (که نفس به معنای مجرد روح نیست) و در باب او به نزاع برخاستید.

ج- " قال اقلنت نفسا زکیه بغیر نفس لقد جئت شیئا نکرا " (کهف / ۷۴) : (خطاب و اعتراض حضرت موسی به عبد صالح که به تعبیر مفسران، حضرت خضر می باشد) یک انسان بی گناه را کشتی در حالی که کسی را نکشته و این یک کار زشتی است. در چنین آیه ای نفس مورد نظر فیلسوف قطعاً مراد نیست، زیرا آن نفس قابل کشتن نیست، بلکه عین الحیوة و مجرد است.

^{۴۴}- در مورد معانی مختلف نفس در قرآن رجوع شود به کتابی که فرهنگستان علوم عرب سالها پیش تهیه کرده است. به نام « معجم الفاظ آیات قرآن کریم » و انتشارات ناصر خسرو در دو جلد آن را افست نموده است. این کتاب را گروهی از ادیبان و قرآن شناسان عرب به صورت یک لجنه فراهم نموده اند.

د- "قتلت نفسا فنجيناك من الغم وفتناك فتونا" (طه / ۴۰) (خطاب به موسی): تو آن قبطی را کشتی و ما تو را از غم نجات دادیم و سخت بیازمودیم. (کشتن نفس یعنی کشتن انسان. پس نفس یعنی کل انسان).

ه- "و يحذرکم الله نفسه" (آل عمران / ۲۸) خدا شما را از خودش می ترساند و بر حذر می دارد. (که در این جا نفس مورد نظر فیلسوف مراد نیست، بلکه ذات و حقیقت خدا مراد است.)

و- "وامراء مومنه ان وهبت نفسها للنبي" (احزاب / ۵۰) که در این جا روح مراد نیست و شخص آن زن (مجموع بدن و روح) مورد نظر است.

۲- نفس در اصطلاح فلسفه

دو مورد در قرآن آمده که به نظر بعضی، نفس به معنای مورد نظر فیلسوف است:

الف- "اخرجوا انفسکم، اليوم تجزون عذاب الهون بما كنتم تعلمون" (انعام / ۹۳) نفس در این جا نمی تواند به معنای ذات باشد، بلکه ظاهراً به معنای روح است. (مگر گفته شود مراد این است که از مجموعه ی خودت یک جزء یعنی روح را تحویل بده)

ب- "انما يريد الله ليعذبهم بها في الحيوۃ الدنيا و ترهق انفسهم" (توبه / ۵۵)

نقد معنای دوم

در این دو آیه که مورد سومی هم ندارد گفته شده که نفس به معنای روح است ولی به نظر بنده در این دو آیه، نفس به معنای چیزی است که حیات جسم انسانی به آن است. و وقتی گفته می شود: خرج نفس المحتضر، نیز به همین معنا است یعنی چیزی که حیات بدن به آن است خارج شد. و حیوانات دیگر هم به این معنا دارای نفس هستند، یعنی چیزی که جسم آن ها را زنده نگاه می دارد، اما نفس ناطقه ای که فیلسوف می گوید آن چیزی است که مابه الامتیاز انسان از سایر حیوانات است و در این جا چنین نیست. به عبارت دیگر اگر مراد فیلسوف از نفس یک معنای اعم باشد یعنی چیزی که حیات جسم به آن است (خواه حیوان یا انسان یا فلک باشد) می توان این دو آیه را به همان معنا دانست و اما اگر خصوص نفس ناطقه مراد باشد، به نظر من حتی این دو آیه را هم نمی شود بر نفس ناطقه حمل کرد. و به هر حال غیر از این دو آیه، مورد دیگری نداریم که نفس به همان معنای فیلسوفانه آمده باشد.

۳- به معنای قلب و ضمیر انسان

گاهی نفس به معنای قلب و ضمیر انسان است که غیر از خود شخص، فرد دیگری از آن باخبر نیست.

قرآن در موارد زیادی این معنا را به کار می برد:

الف- "الا حاجة فی نفس یعقوب قضاها" (یوسف/ ۶۸)

ب- "تعلم ما فی نفسی و لا اعلم ما فی نفسک" (مائده/ ۱۱۶)

ج- "فاوجس فی نفسه خیفه موسی" (طه/ ۶۷) در ضمیر خودش یک ترسی نهفته داشت.

د- "فاسرّها یوسف فی نفسه و لم یبدها لهم" (یوسف/ ۷۷)

ه- "ربکم اعلم بما فی نفوسکم" (اسراء/ ۲۵)

در همه ی این موارد به نظر می آید که نفس به دل و ضمیر اطلاق شده است.

۴- عاملی در انسان که او را به کار (خوب یا بد) وا می دارد.

معنای چهارم نفس در قرآن، جوهر و نیرو و عاملی است در انسان که او را به کار (خوب یا بد) وا می دارد:

الف- "ان النفس لاماره بالسوء الا ما رحم ربی" (یوسف/ ۵۳): در این جا نفس نمی تواند به همان معنای روح باشد. زیرا در هر امری، آمر و مأموری داریم و باید اثبنتی باشد، لذا باید نیرویی در جنب نیروی قلبی باشد.

ب- "ولا اقسم بالنفس اللوامه" (قیامه/ ۲)^{۴۵}

ج- "فطوعت له نفس اخیه فقتله فاصبح من النادمین" (مائده/ ۳۰) نفس (یعنی همان نیرو) قتل برادر را بر او یک چیز هموار جلوه داد.

د- "و لقد خلقنا الانسان و نعلم ما توسوس به نفسه" (ق/ ۱۶)

این نفس را به تعبیر بعضی روان شناسان غربی مثل "یونگ" می توان "نفس اخلاقی" نامید یعنی آن بخش از ساحت انسان که سر و کار با باید و نبایدها دارد.

^{۴۵}- بسیاری از علمای اخلاق گفته اند قرآن سه مرتبه برای نفس قائل است. اماره، لوامه و مطمئه و لازمه ی آن این است که نفس در این سه مورد اشتراک معنوی داشته باشد که ذو مراتب باشد. و اثبات این پیش فرض مشکل است.

۵- جوهره ای که آدمی به سبب آن نسبت به اطراف خود علم و شعور پیدا می کند.

معنای پنجم: جوهره و معنایی است که آدمی به سبب آن نسبت به اطراف خود علم و شعور پیدا می کند: "الله يتوفى الا نفس حين موتها والتي لم تمت في منامها" (زمر/ ۴۲) نفس به این معنا در وقت خواب و هنگام مرگ، همراه بدن نیست.

۶- برای تأکید

معنای ششم: فقط برای تأکید است و معنای خاصی ندارد چنان که به جای "ضربتی" می گوئیم: ضربت نفسی.

۷- به معنای: "خود تو"

معنای هفتم: گاهی به معنای: "خود تو" می آید:

الف- "فلعلک باخع نفسك على آثارهم ان لم يؤمنوا بهذا الحديث اسفا" (کهف/ ۶) عده ای گفته اند نفس در این جا به همان معنای اول است، ولی برخی گفته اند با معنای اول تفاوت دارد.
ب- "اتامرون الناس بالبر و تسنون انفسکم" (بقره/ ۴۴) نفس اگر به صیغه ی جمع استعمال شود گاهی دارای معانی دیگری می شود.

۸- "یکدیگر را"

معنای هشتم، "یکدیگر را":

الف- "و اذ اخذنا ميثاقتكم لا تسفكون دماءكم و لا تخرجون انفسکم من ديارکم" (بقره/ ۸۴)

۹- به معنای جنس

به معنای جنس به کار می رود:

الف- "لقد جائکم رسول من انفسکم" (توبه/ ۱۲۸) یعنی از جنس شما است.

ب- "لقد من الله على المؤمنين اذ بعث فيهم رسولا من انفسهم" (آه عمران/ ۱۶۴)

گفته شده که در مثل آیه: "يا ايها الناس اتقوا ربکم الذی خلقکم من نفس واحدة" (نساء/ ۱)

معنای دیگری - غیر از معنای ای که برشمردیم - برای نفس وجود دارد ولی به نظر بنده نفس در این جا به همان معنای اول است یعنی: "انسان واحد" و معنای علیحده ای نیست.

موارد استعمال "روح" در قرآن

لغت "روح" نیز لغت دیگری است که در قرآن استعمال شده و گمان شده به همان معنای مورد نظر فیلسوف است. ولی "روح" در قرآن به سه معنا به کار رفته که هیچ یک از این سه معنا مطابق معنای مورد نظر فیلسوف نیست. این معانی عبارت اند از:

۱- آن چه حیات اجسام قائم به آن است، که در واقع یکی از معانی نفس می باشد.

۲- به معنای جبرائیل، که گاهی به روح القدس تعبیر شده است.

۳- به معنای هر امر لطیف و خفی.

در جلسه ی آینده به توضیح بیشتری در این مورد می پردازیم .

والسلام.

در جلسه ی گذشته معانی مختلف " نفس " و " روح " در قرآن بیان شد.

تذکر برخی نکات روشی در مواجهه با منابع نقلی و نقد برخی نظرات

قبل از ادامه ی بحث، تذکر یک نکته ضروری است: گاهی ما یک اعتقادی در باب الهیات (خدا، انسان و ...) داریم و آن را مسلم می دانیم و به آن قطع داریم - و قطع هم حجیت ذاتی دارد و الزام آور است - و طبعاً وقتی وارد قرآن می شویم و خلاف آن را در قرآن می بینیم ممکن است وجود این مطلبی که به آن قطع داریم موجب شود آن کلمه ای را که در قرآن به کار رفته به معنای دیگری بفهمیم.

نمونه ی ۱

مثال: بسیاری از مفسران، در آیه ی: "الذین یظنون انهم ملاقوا ربهم" (بقره/۴۶) کلمه ی " یظنون " را به معنای " یوقنون " دانسته اند. حال اگر به زبان و لغت زمان نزول آیات مراجعه کردیم و دیدیم " ظن " به معنای یقین هم استعمال شده، در این صورت بحثی نداریم، اما اگر بعد از مراجعه دیدیم که لغت ظن در آن زمان به معنای یقین به کار نرفته، و آن گاه از مفسر سؤال کنیم که چرا ظن در این جا را به معنای یقین می دانی، در این گونه موارد مفسر شما را به نکته ای ارجاع می دهد که از خارج قرآن به آن اعتقاد دارد. مثلاً می گوید کسی به سعادت ابدی نایل می شود که حتماً به ملاقات پروردگار خود یقین داشته باشد.

به نظر بنده نسبت به این موارد باید حساس بود و به زودی تسلیم نشد. بلکه اگر تفسیر به رأی، مصداقی داشته باشد، یکی از مصادیق آشکار آن، همین موارد است.

نمونه ی دوم

مثال دوم: در آیه ی "واعبد ربك حتی یاتیک الیقین" (حجر/ ۹۹) گفته شده یقین به معنای مرگ است یعنی: خدا را تا وقت مرگ عبادت کن. و مخصوصاً بسیاری از مفسران - از جمله علامه طباطبایی - می گویند اگر در این مورد هم امکان تشکیک باشد - که البته ایشان در این آیه هم یقین را به معنای مرگ می داند - در آیه ای که از قول اهل جهنم گفته می شود: ما چنین و چنان بودیم و ... " حتی اتانا الیقین " (مدثر/ ۴۷) در این جا حتماً باید یقین را به معنای مرگ بدانیم. بنده عرض می کنم اگر از لغت عرب شاهی پیدا شود که یقین را در آن زمان به معنای مرگ استعمال می کرده اند سخنی نیست، اما اگر چنین شاهی پیدا نشد، نمی توان گفت چون از خارج

می فهمیم انسان باید تا دم مرگ خدا را بپرستد پس این جا هم یقین را باید به معنای مرگ دانست. به نظر بنده این دلیل کافی نیست و ما از خارج معنایی را اخذ کرده و بر قرآن تحمیل کرده ایم، بلکه چه مانعی دارد بگوییم یقین به همان معنای خویش - در مقابل شک و وهم و ظن - است و آیه ی شریفه درصدد بیان غایت است یعنی: پروردگار خود را بپرست تا در نتیجه ی آن، یقین برای تو به وجود آید.

حاصل سخن این که چه بسا ما رأیی را از جایی گرفته ایم و به آن یقین داریم، وقتی دیدیم ظاهر آیه ای از قرآن با آن معارضه دارد، یکی از مفردات آیه را به گونه ای معنا می کنیم تا با آن رأی موافق شود. و این روش به نظر من صحیح نیست. و تنها راه صحیح رجوع به عرف عرب در عصر نزول است. بله گاهی یقین داریم که نقل صورت گرفته است (مثل لفظ صلوه) اما در غیر این موارد نمی توان از ظواهر قرآن دست برداشت.

در دروس قبلی نیز در مورد آیه ی: " ادع الی سبیل ربک بالحکمه و الموعظه الحسنه و ... " (نحل/ ۲۵) مطالبی در این باب گفته شد. ما باید ببینیم متفاهم عرفی در آن زمان، از لفظ " حکمت " آیا " برهان " (به عنوان یک اصطلاح منطقی) را می فهمید؟ با این که می دانیم مسلمانان، دویست و پنجاه سال بعد از نزول قرآن - و به دنبال ترجمه ی آثار یونانی ارسطو به زبان عربی - با صناعات خمس آشنا شدند. ما گاهی نسبت به تحمیل هایی که روشنفکران مرتکب می شوند^{۴۶} حساس هستیم اما نسبت به تحمیل هایی که دیگران مرتکب می شوند حساس نیستیم.^{۴۷} بالاخره فیلسوفان ما هم تحمیل هایی درباره ی قرآن مرتکب شده اند. بنابراین باید یک دید نقادانه نسبت به تفاسیر داشته باشیم.

^{۴۶} - چنان که مهندس بازرگان در اوایل انقلاب، در یک برنامه ی تلویزیونی می گفت: "جن" در قرآن به معنای انرژی است!!

^{۴۷}

- نمونه های دیگری از این تحمیل ها:

الف- وقتی آپولو - ۱۱ بر کره ی ماه فرود آمد در مجله ی مکتب اسلام نوشته شد که قرآن هم فرموده است: " یا معشر الجن و الانس ان استطعتم ان تنفذوا فی اقطار السموات والارض فانفذوا و لا تنفذون "

ب- یکی از شارحان مثنوی گفته: منظور مولانا از لفظ ذره، در این شعر:

دل هر ذره را که بشکافی آفتابش در میان (نهان) بینی

همان اتم است که وقتی شکافتند دیدید که چه نیروی عظیمی به وجود آمد! و حال آن که باید فضای فکری گوینده را در نظر گرفت و این مستلزم آن است که عرف اهل زبانی را که مخاطب درجه ی اول آن کلام بوده اند ملاحظه کنیم.

سؤال: مخاطبان قرآن، همه ی انسان ها در همه ی اعصار و امکنه می باشند و در هر زمان و هر مکانی هر کسی چیزی می فهمیده و چگونه لغت را فقط به همان معنایی که عرب هنگام نزول می فهمیده حمل کنیم؟

جواب: ما پیام قرآن را جهانی می دانیم ولی پیام قرآن غیر از حروف و کلمات آن است، مثلاً در قرآن در سیاق آیاتی که راجع به مسائل اقتصادی می باشد - چنین آمده: "بقیه الله خیر لکم ان کنتم مومنین" (هود/۸۶) که بعد از نهی از ربا و امثال آن این جمله آمده، و برای فهم معنای لفظ "بقیه" به لغت عرب مراجعه می کنیم و می بینیم فعلیل به معنای فاعل بوده و بقیه به معنی باقیه، یعنی مابقی، و لذا بقیه الله یعنی: ما یُبقی الله لکم (آن چه خدا برای شما باقی می گذارد) و در سیاق این آیات می فهمیم مراد از "ما یبقی الله لکم" آن برکتی است که خدا در خرید و فروش شرعی ایجاد می کند و در ربا وجود ندارد. حال فرض کنید بعد از چند سال از تاریخ نزول آیه، در حدیثی یکی از ائمه - علیهم السلام - بفرمایند که امام زمان (عج) هم مصداق بقیه الله است. این هیچ اشکالی ندارد زیرا از معنایی که عرب برای لفظ «بقیه» می کند عدول نشده است، بلکه بقیه الله به همان معنای ما یبقی الله لکم می باشد. فقط یک بار مصداق آن را برکت مال، و بار دیگر، امام زمان (عج) دانستیم. و مصداق لفظ با معنای آن فرق می کند. و این مصادیق، همان وجوه لفظ هستند که ممکن است در هر زمان یا مکانی مختلف شوند. "وجه" یعنی مصداقی که با توجه به سیاق جمله، از لفظ اراده می شود، و لذا "تفلیسی" در کتاب "وجوه قرآن" می گوید: لفظ "شیء" یک معنا دارد اما هفتاد و دو وجه و مصداق در قرآن برای آن اراده شده است.

وجوه یک لغت در طول معنای آن هستند نه در عرض آن، و لذا ممکن است در طی اعصار مختلف از یک لفظ قرآنی وجوه متعدد ادراک کنیم اما به شرطی که با دلیل قطعی معلوم شود که همگی، مصداق آن معنا هستند. اگر بگویید ما معانی یک لغت را نیز اگر - در طول زمان - تطور پیدا کردند همه را به قرآن نسبت می دهیم این سخنی است که هیچ کس به لوازم آن ملتزم نمی شود. مثلاً وقتی حافظ می گوید: (دل خرابی می کند دلدار را آگاه کنید) آیا می توانیم نتیجه بگیریم که حافظ در هنگام گفتن شعر اسهال داشته؟ (زیرا دل خرابی کردن در این زمان به معنای اسهال داشتن است) مضافاً بر این که لازمه ی این سخن (حمل لفظ بر معانی جدید) ذکر لفظ و اراده ی معانی متعدد است. بلکه باید دید در زمان حافظ "دل خرابی کردن" به چه معنا بوده و فقط همان معنا (حوصله سر رفتن) را به او نسبت دهیم.

و یا لفظ " بسیج " و " پاسدار " بعد از انقلاب اسلامی معنایی پیدا کرده که قبل از انقلاب نداشت و نمی شود معنای جدید را بر این دو لفظ – اگر در متون قبل از انقلاب اسلامی استعمال شده اند – حمل کرد.

نمونه ی سوم

مثال سوم: یکی از مفسران در آیه ی: " یا ایهاالذین آمنوا اصبروا و صابروا و رابطوا..." (آل عمران) لفظ " رابطوا " را به معنای ارتباط داشتن با هم دیگر معنا کرده است در حالی که " رابطه " در لغت عرب تا قبل از دویست سال اخیر به معنای " آماده ی جنگ شدن " بوده است و فقط در دویست سال اخیر است که به معنای ارتباط هم استعمال می شود. بله وجه آیه ممکن است متعدد شود یعنی آماده ی جنگ بودن هنگام نزول آیات به تیز کردن شمشیرها و آماده کردن اسبان جنگی بوده و امروزه به مهیا نمودن تجهیزات پیشرفته.

مراد از جهانی بودن مخاطب قرآن

پس جهانی بودن قرآن به این معناست که ابتدا معنای لفظ را از زبان عرب آن روز اخذ کنیم ولی مصادیق مختلف آن معنا در هر زمان را بر آن حمل کنیم. مثلاً قرآن می فرماید: " و ما یدریک لعل الساعه قریب " (شوری/ ۱۷) شما نمی دانید "ساعت" چیست و چه هنگام است: و "ساعت" نزدیک به چهارصد سال است که به این معنای فعلی (اجزاء و اوقات شبانه روز) در زبان عربی به کار می رود. و حال اگر قرآن می فرماید: یکی از چیزهایی که علم آن فقط پیش خدا است علم الساعه است، آیا می شود گفت "علم الساعه" را دیگران هم می فهمند؟ باید دید عرب آن زمان از لفظ ساعت چه می فهمیده، آن زمان از ساعت، قیامت، و به تعبیر بعضی، وقت موت را می فهمیده است پس باید بگوییم منظور قرآن این است که علم وقت مرگ و علم وقت قیامت را فقط خدا می داند. حاصل سخن آن که چون تطور معنایی لغات در اختیار هیچ گوینده و نویسنده ای نیست و هیچ گوینده ای نمی تواند بفهمد که مفردات استعمال شده در جمله اش بعدها چه تغییراتی از حیث معنا پیدا می کند نمی تواند ملتزم شود که همه ی معانی ای که بعدها برای این الفاظ پیدا می شود مورد نظر او بوده است.

و بدین جهت است که بنده معتقدم بار دیگر باید معانی ای را که مفسران برای الفاظ قرآن برمی شمرنند بازبینی کرد. مثلاً در آیه ی: " ان الله یأمر بالعدل و الاحسان و ایتاء ذی القربی " (نحل/ ۹۰) عدل در زبان فلاسفه و حکمای ما – تحت تأثیر فلسفه ی یونان و خصوصاً فلسفه ی مشائیان مثل

ارسطو - به: "اعطاء کل ذی حق حقه" تفسیر شده است. ما فعلاً کاری به صحت یا بطلان این معنا نداریم اما به هر حال چون این معنا چهارصد سال بعد از نزول آیات در زبان عرب وارد شده نمی توانیم عدل در آیه را به همین معنا بدانیم.

برای تشخیص معنای مورد نظر متکلم باید بدانیم هر لفظی در هر زمانی چه معنایی داشته و از چه زمانی این معنا را پیدا کرده و از چه زمانی معنای دیگری پیدا کرده است. این را معمولاً در زبان های اروپایی " ... تاریخی " (فقه اللغة تاریخی) می گویند، یعنی دانشی که شناسنامه ی هر لغتی را بیان می کند مثلاً لفظ " آسیب پذیر " در جمله ی: " فلانی از قشر آسیب پذیر است " از چه سالی به معنای امروزی به کار رفته.

اخیراً در زبان عربی این مسئله در حال شکل گرفتن است تا برای هر لغتی شناسنامه ای تدوین کنند. تکیه بر این مطالب بدین جهت است که مواظب باشیم دین، تحریف نشود، نه از طرف روشن فکران و نه از طرف فلاسفه و عرفا و متکلمین. لذا وقتی " محیی الدین عربی " می گوید عذاب از ماده ی عذب و به معنای " گوارا " است نمی توانیم این را به قرآن نسبت دهیم، بلکه باید بینیم عرب آن زمان از لفظ عذاب چه می فهمید. آن ها از این لفظ معنای شکنجه را می فهمیدند و فقط وجوه مختلف شکنجه را می توان به قرآن نسبت داد، و محیی الدین عربی اگر این مطلب را بیان کرده به دلیل این است که تحت تأثیر نظریه ی مسیحیت، قائل به نظریه ی رحمت عام بوده است^{۴۸} و لذا عذاب را از ماده ی عذب به معنای گوارا می دانست.

خلاصه ی سخن این که جهانی بودن پیام قرآن به این معنا نیست که هر معنایی که در طول زمان برای الفاظ قرآن پیدا شد به قرآن نسبت بدهیم. و باید دانست که تحریف، تنها از سوی روشن فکران نیست بلکه بسیاری از مفسران و متکلمان و عرفای ما مطالبی را از ارسطو و افلاطون و رواقیون و فیثاغورث و ... گرفته اند و به قرآن نسبت داده اند. در حالی که ارسطو و افلاطون هم یونانی و در نتیجه غربی بودند و نباید افکار آن ها را مقدس شمرد. یکی از بزرگان حوزه ارسطو را پیغمبر و یا نزدیک به پیغمبران دانسته، در حالی که همین ارسطو می گوید: زن در برزخ انسانیت و حیوانیت است، و می گوید: دو طبقه هست که معامله ی انسان با آن ها نمی کنیم: بردگان و زنان و بعد می گویند این سخنان را به او نسبت داده اند و از خود او نیست. در حالی که اگر بخواهید این را بگویید

-مسیحیان پیرو این نظریه می گویند آخرین شکنجه ای که انسان می بیند شکنجه ی جان کندن است و بعد از آن مشمول رحمت الهی می شود ولو یزید و معاویه باشد و یا امام حسین (ع)!!^{۴۸}

باید با متد تاریخی نشان دهید که این اثر، اثر مجعوله است، و اگر روش تاریخی از اعتبار افتاد حتی قرآن را هم نمی شود به رسول الله (ص) نسبت داد زیرا قرآن را هم با روش تاریخی به رسول الله (ص) نسبت می دهیم.

والسلام .

در درس سی و دوم به طور اختصار موارد استعمال لفظ "روح" در قرآن را بیان کردیم و گفتیم که در سه معنا استعمال شده است. این سه معنا به نظر بنده در زبان عربی آن زمان به کار می رفته است. آن سه معنا عبارت بود از:

معانی روح در قرآن

۱- "ما به حیاة الاجسام، و مثلاً "روح الله" که به حضرت عیسی اطلاق شده به همین لحاظ است. زیرا مایه ی حیات هر انسانی غیر از حضرت عیسی از طرف پدر به او داده می شود - مایه ی حیات از طریق نطفه است - ولی چون حضرت عیسی پدر نداشتند خداوند می فرماید: ما از طرف خودمان مایه ی حیات را در او (حضرت مریم) دمیدیم. و هم چنین در قصه ی حضرت آدم: "ففنخت فيه من روحي" مراد مایه ی حیات است.

۲- هر امر خفی و لطیف، به طوری که در بادی نظر مکشوف نشود و به نوعی دقت احتیاج داشته باشد و مفسران "وحی" و یا "نبوت" را از مصادیق آن شمرده اند. مثلاً: "ینزل الملائكة بالروح" مراد از روح وحی است. و یا: "و كذلك اوحينا اليك روحا من امرنا" (شوری/۵۲) یعنی امر خفی و لطیفی که مفسر آن را وحی می داند.

در اشعار جاهلی هم روح به معنای امر خفی و لطیف به کار رفته است.

۳- به معنای جبرئیل، که گاهی روح القدس هم گفته شده است. اتفاقاً این معنای اول و سوم در کتاب آسمانی یهود و نصاری هم به کثرت به کار رفته. اما به معنای دوم به ندرت به کار رفته است. اما این که روح را به معنای: "آن چه مایه ی تفکر است" بدانیم - یعنی آن چیزی که فیلسوف از روح انسانی اراده می کند - در لغت عرب در صدر اسلام وجود ندارد.

تا این جا می خواستیم اصل ادعا را از قرآن استخراج کنیم.

بررسی مدعاهای قرآن درباره ی معاد به لحاظ عقلی

مدعای اول این بود که نفس بعد از مرگ موقتاً از بدن جدا می شود.

مدعای دوم این بود که در قیامت کبری بدن از قبر برمی خیزد و با نفس همراه می شود.

و مدعای سوم این بود که بعضی از قوانین بدن اخروی مغایر قوانین حاکم بر بدن دنیوی است و ماده ی بدن ما همان ماده است اما قوانین حاکم بر آن تغییر می کند.

آیا این سه مدعا به لحاظ عقلانی قابل دفاع است یا نه؟

به نظر بنده پاسخ این سؤال مثبت است.

بررسی مدعای اول

اما مدعای اول یعنی جدایی موقت نفس از بدن در طول عالم برزخ، آیا می شود بر آن اشکالی وارد کرد؟

اشکال اول همان بود که در طی مباحث گذشته به آن اشاره کردیم، یعنی نفس بدون بدن نه دارای علم است و نه عمل، و چگونه به این نفس می توان اطلاق انسان کرد؟

به نظر می آید که شخص در عالم برزخ نمی تواند خواصی را که مستلزم جسمانیت است داشته باشد زیرا فرض بر این است که در برزخ ما جسم نداریم. یکی از این خواص، مکانی بودن است، اگر جسم نداشتیم، فضا اشغال نمی کنیم. و اما زمانی بودن چگونه؟ این صفت را نمی توان به همان قاطعیت "مکانی بودن" نفی کرد.

علامه طباطبایی (ره) در ذیل یکی از آیات بحث کوتاهی دارند که از آن بحث چنین برمی آید: که گویی اعتقاد دارند یک شیء می تواند جسمانی نباشد و در عین حال زمانی باشد و ملائکه را از این سنخ می داند که با وجود تجرد، زمانی می باشند. بعضی از متفکران غربی هم به طور قطع به این نکته معتقدند که زمانی بودن محتاج جسمانیت نیست به خلاف مکانی بودن. و اگر این سخن درست باشد ممکن است ما در عالم برزخ مشمول گذر زمان بشویم و شاید بتوانیم دارای زمان باشیم. البته این مطلب دو پیش فرض دارد:

۱- زمان و مکان وجودی مستقل از ذهن و ادراکات انسانی دارند.

۲- زمان و مکان وجودی مستقل از طبیعت دارند.

ماهیت زمان و مکان

امروزه بسیاری از متفکران در هر دو پیش فرض فوق اختلاف دارند.

توضیح: آیا زمان و مکان وجودی منحاز و مستقل از ذهن ما دارند؟ بعضی مثبت و برخی منکر وجود مستقل برای زمان و مکان هستند و عارفانی که به کشف و شهود عرفانی رسیده اند معتقدند که در کشف و شهود اثری از زمان و مکان نمی بینند و معمولاً عرفا زمان را امر موهومی می دانند و واقعیت داشتن زمان و مکان را ناشی از خطای ذهن انسانی می دانند. اما عده ای از متفکران قائل به وجود مستقل برای زمان و مکان هستند.

"کانت" فیلسوف معروف آلمانی قرن ۱۸ - نخستین فیلسوف در میان غربیان بود که به تصریح هر چه تمام تر استدلال کرد بر این که زمان و مکان، وجود مستقل از اذهان ما آدمیان ندارند و می گفت ذهن ما در عالم تصور دو ویژگی دارد و آن این که نمی تواند اشیاء را بدون زمان و یا بدون مکان تصور کند، ولی این دو از مقومات ذهن ما هستند. کانت به چهارده مقوله - دوازده مقوله در ناحیه ی تصدیقات و دو مقوله در ناحیه ی تصورات - قائل بود که دو مقوله در ناحیه ی تصورات، همان مقوله ی زمان و مکان بود که هر دو به اعتقاد "کانت" به ساختار ذهن ما آدمیان ربط دارد. اگر بخواهیم تأییدی بر سخن کانت از کلمات عرفا بیاوریم به آسانی می شود این تأیید را فراهم کرد. چون عارف معتقد است کشف و شهودش از نوع علم حضوری است و علم حضوری بدون وساطت ذهن است. و از طرف دیگر به ادعای او در کشف و شهود عرفانی اثری از زمان و مکان نیست. از انضمام این سه مطلب نتیجه می توان گرفت که زمان و مکان از مقومات ذهن انسان هستند. **سؤال:** متعلق کشف و شهود، مجردات می باشند و بدیهی است که آن ها فاقد زمان و مکان هستند اما این دلالت نمی کند بر این که اشیاء مادی نیز فاقد زمان و مکان هستند.

جواب: کشف و شهود عرفانی دو نوع است: آفاقی و انفسی، و متعلق کشف و شهود انفسی مجردات هستند اما متعلق کشف و شهود آفاقی مجردات نیستند.^{۴۹} کانت می گوید زمان و مکان دو دریچه ی ذهن انسان است، ذهن انسان به هر چه می نگرد رنگ زمان و مکان به آن می زند، خواه امر مجرد باشد یا مادی. و در هر تصدیقی، چهار مقوله از مقولات دوازده گانه ی تصدیقی باید حضور داشته باشد. ایشان می گوید این چهارده مقوله ی تصویری و تصدیقی به ذهن ما مربوط می شود.

حال بحث ما در صورتی مورد دارد که زمان و مکان را امر موهومی ندانیم.

و اما بر این فرض که موهوم نیستند آیا مستقل از طبیعت هستند یا نه؟

اگر مثل بعضی از متکلمان بگوییم: العالم حادث، و کل حادث یحتاج الی محدث، فالعالم یحتاج الی محدث هو الله تعالی و حدوث عالم را حدوث زمانی بدانیم بدین معناست که وقتی متصور است

۱- برای تحقیق بیشتر در این زمینه رجوع شود به کتاب "عرفان و فلسفه" نوشته ی "والتر ترنس استیس" که با نقل قول از عرفای ادیان مختلف می گوید اگر چه ویژگی هایی اختصاصی برای هر یک از کشف و شهودهای آفاقی و انفسی وجود دارد ولی چند ویژگی مشترک برای آن دو وجود دارد که یکی از آن ها

که در آن وقت، زمان بوده ولی طبیعت نبوده، و پس از انقضای برهه ای از آن زمان، طبیعت حادث شده است. و بر این اساس زمان حتی از طبیعت هم استقلال دارد.

اما برخی در عین این که زمان را امر موهومی ندانسته اند، اما مستقل از طبیعت هم نمی دانند. و به همین ترتیب این بحث در مورد مکان هم قابل تکرار است که آیا می شود در جایی مکان باشد و هیچ جسمی نباشد (که در این صورت مکان از طبیعت مستقل است) و یا این که اگر جسم نباشد مکان هم وجود ندارد (که در این صورت مکان وابسته به طبیعت است)؟ " انشتین " با نظریه ی " نسبیت عمومی " خود قائل شده که مکان و زمان یک نحوه وابستگی به ذهن ما دارند اما نه به آن نوع که " کانت " می گفت.

والسلام

ادامه ی سخن در بیان لوازم جسمانیت**مروری بر ویژگی اول و دوم**

در جلسه ی گذشته گفتیم اگر ما در عالم برزخ - طبق تفسیری که قرآن ارائه می فرماید - بدون بدن باشیم، شکی نیست که بعضی از ویژگی هایی که مستلزم جسمانیت است نخواهیم داشت. دو ویژگی از این ویژگی ها یعنی: مکانی بودن و زمانی بودن (که البته دومی را با قید احتیاط بیان کردیم) را ذکر کردیم. در این جلسه به ذکر سایر ویژگی هایی که مستلزم جسمانیت است می پردازیم:

ویژگی سوم: ادراکات حاصل از طریق حواس ظاهری

مثل بوییدنی ها، شنیدنی ها، دیدنی ها، لمس کردنی ها و چشیدنی ها، زیرا فرض بر این است که حصول این ادراکات از طریق وجود بدن امکان پذیر است. مثلاً اگر چشم نداشتیم چیزی به نام رنگ پدید نمی آمد. پس ظاهراً باید قبول کرد که در عالم برزخ چیزی - از این دیدنی ها که به بدن دنیوی مربوط می شود - نمی بینیم. و همین طور در باب شنیدنی ها و ...

ویژگی چهارم: درد و رنج بدنی

توضیح این که قبلاً - به مناسبتی - این نکته را تذکر داده ایم که هر درد و رنجی نهایتاً روحی است و همان طور که ابن سینا در اواخر کتاب "شفا" اشاره می کند اصلاً درد و رنج چیزی جز ادراک درد و رنج نیست و ادراک کار روح است، و بدن، درک و شعور ندارد، لذا علم به لذت و الم ندارد. پس هر لذت و درد و رنجی که در ما پدید می آید نفسانی است ولی در عین حال، آلام و لذات بر دو قسم اند: دسته ای که محتاج وساطت بدن هستند، و دسته ای که محتاج این واسطه نیستند. و در برزخ طبعاً آلام و لذات قسم اول را - که معمولاً آلام و لذات جسمانی نامیده می شوند - نخواهیم داشت، به خلاف دسته ی دوم مثل خجالت و پشیمانی که در برزخ می توانیم واجد این قسم باشیم.

ویژگی پنجم: فعالیت های بدنی

مثل راه رفتن و خوردن و آشامیدن.

ویژگی‌هایی که در عالم برزخ می‌توان واجد آن‌ها بود.

ویژگی‌هایی که در عالم برزخ می‌توانیم داشته باشیم:

یک سلسله ویژگی‌هایی هست که چون توقف بر بدن ندارد در برزخ می‌توانیم واجد آن‌ها باشیم این ویژگی‌ها عبارت‌اند از:

۱- عقیده داشتن و اعتقاد به چیزی.

پس انسان - هر چند بدن ندارد اما - معتقدات او باقی است. اگر این را قبول کردیم - که درست هم هست - باید بپذیریم که "ایمان" هم در عالم برزخ داریم، البته در صورتی که ایمان را از قبیل معتقدات بدانیم. زیرا تعیین و تفسیر ماهیت و حقیقت ایمان از اهم معضلات فلسفه‌ی دین است. ایمانی که از ما خواسته‌اند چیست؟ اگر به ما بگویند نماز بخوانید یا روزه بگیرید و یا غیبت نکنید، می‌دانیم که اگر چه نکنیم اطاعت کرده‌ایم و اگر چه بکنیم عصیان کرده‌ایم اما وقتی گفته می‌شود: "یا ایها الذین آمنوا آمنوا" این جا اگر چه بکنیم این امر "آمنوا" را اطاعت کرده‌ایم و اگر چه بکنیم عصیان کرده‌ایم؟ این جا - به تعبیری - با یک مفهوم انتزاعی سروکار داریم و فهم ماهیت آن بسیار بسیار مشکل است. مفاهیمی هم چون، ایمان، امید، انتظار و توبه، مفاهیمی می‌باشند که "مشت پر کن"^{۵۱} نیستند و نمی‌شود به این سادگی آن‌ها را معنا کرد. مثلاً "توبوا الی الله" به چه معناست لغت تا این جا به ما کمک می‌کند که "تاب" به معنی "آب" و "رَجَعَ" است، اما خود "بازگشت و رجوع به خدا" به چه معناست؟ البته گاهی ما در زندگی لفظ ایمان و یا امید را به کار می‌بریم اما فهم این الفاظ وقتی در شرع به کار می‌رود مشکل است. مثلاً می‌بینیم اُمْنِیَه و امل مذموم است ولی رجاء و امید، ممدوح است.^{۵۲}

و اگر کسی ادعا کند که انتظار دارای فلان معناست، سؤال ما این است که اساساً متدولوزی کشف معنای این دسته از مفاهیم چیست؟ و این معنا را از کجا آورده‌اید و با چه روشی کشف کرده‌اید؟

۱- علم روان‌شناسی، تاکنون این ویژگی‌ها را متوقف بر بدن ندانسته، اما اگر بعداً ثابت شد این امور هم متوقف بر وجود بدن هستند در برزخ فاقد آن‌ها خواهیم بود.

۲- و به تعبیر غربیان: (abstract) در مقابل: (concrete) به معنای مشت پر کن و غیر انتزاعی.

۳- یکی از اعظم اسلام‌شناسان این قرن اروپا به نام "روزنتال" (Rosenthal) کتابی به نام: شیرین‌تر از امید (Sweater than Hope) نوشته است، ایشان می‌گویند: در قرآن، روایات نبوی چند مفهوم در عین این که بسیار به هم نزدیک هستند، اما بعضی مذموم و بعضی ممدوح هستند و از آن جمله سه لفظ "امل و اُمْنِیَه و رجاء" را اسم می‌برد. و بحثی دقیق و تحلیلی کرده است. ولی اساساً این نوع مباحث، خیلی مشکل است.

به هر حال اگر بتوانیم در برزخ عقیده داشته باشیم، شاید بتوان گفت ایمان هم در برزخ ممکن است و این، طبق تفسیری است که ایمان را نوعی عقیده می داند، یعنی تفسیری که می گوید فرق علم و ایمان این است که علم یعنی "باور صادق موجه" و موجه به معنی "مدلل" می باشد. یعنی این اعتقاد صادق همراه با دلیل شود، تا بدین وسیله، "حدس" از تحت آن خارج شود (البته این تعریف، ناظر به "علم قضیه ای و گزاره ای" است یعنی جایی که متعلق علم، یک قضیه و گزاره است)

حال گفته شده آن ایمانی که در ادیان و مذاهب از انسان خواسته شده، آن باور اعتقادی است که "موجه و مدلل" نباشد یعنی دلیل برای آن باور نباشد. و ایمان، طبق این تفسیر، قسمی از باور و اعتقاد می شود و نیاز به بدن ندارد و در نتیجه می توان در برزخ قائل به وجود ایمان شد.

۲- خواسته ها

خیلی از مشتهیات را می توان در برزخ داشت ولو بدن نداشته باشیم.

۳- علم به معنای "باور صادق موجه"

۴- حافظه،

که البته این امر اختلافی است و بعضی از روان شناسان می گویند حافظه نیاز به بدن دارد.

۵- علوم حضوری،

مثل احساس اندوه و شادی و خشم.

۶- فکر به معنای استدلال

(الفکر حركة الى المبادئ/و من مبادئ الى المراد)

البته برخی، امور دیگری را هم ذکر کرده اند که در بدو نظر کمی عجیب به نظر می رسد. والسلام.

مروری بر سخنان پیشین**ارکان سه گانه ی نظریه ی قرآن درباره ی عالم برزخ**

در جلسات گذشته گفته شد نظریه ی قرآن در مورد عالم برزخ سه رکن اساسی دارد:

- ۱- نفس برای مدت موقتی - یعنی در طول مدت برزخ - بدون بدن زندگی خواهد کرد.
- ۲- در هنگام وقوع قیامت کبری نفس با بدنی که از قبر برخاسته خواست دوباره متحد می شود.
- ۳- بدن اخروی در عین این که همین بدن دنیوی است، ولی یک سلسله آثار و خواص متفاوت با بدن دنیوی دارد. مثلاً پیری و مرگ نخواهد داشت و کاملاً می سوزد اما دوباره همان بدن پدید می آید.

مروری بر سخنان بیان شده در رکن اول

در مورد رکن اول مطالبی گفته شد و بحث به این جا رسید که در عالم برزخ وقتی بدن نداریم، فاقد یک سلسله امور هستیم. اما اموری مثل آرزو و امید و عقیده و حافظه و علوم حضوری و تفکر را می توانیم داشته باشیم.

مطلب دیگر در مورد رکن اول این است که قرآن ظاهراً قائل است که این حالت "نفس بدون بدن" یک حالت مطلوبی نیست و گویا انسان در این حالت در کمال خودش به سر نمی برد و به همین دلیل برزخ یک حالت موقت است. یعنی اگر جزا و کیفر را در برزخ به طور تمام و کمال به ما نمی دهند و ما را به عالم سومی (آخرت) منتقل می کنند، ظاهراً علت اش آن است که چون عالم برزخ ملازم با جدایی نفس از بدن است. این جدایی نمی تواند حالت کمالی انسان باشد، بلکه کمال انسان در حالت اتحاد ملازمت نفس و بدن می باشد. و به تعبیری، سعادت و شقاوت نهایی در عالم برزخ امکان تحقق ندارد والا اگر ممکن بود ضرورتی نداشت که منتقل به عالم آخرت شویم. و گویا سعادت و شقاوت نهایی مستلزم اتحاد مجدد نفس و بدن است.

توضیح رکن دوم دیدگاه قرآنی

آیا نفس در عالم آخرت با "عین بدن دنیوی" اتحاد پیدا می کند یا با "مثل بدن دنیوی"؟ استمرار وجودی نفس، تغییری نکرده و ثابت است لذا در هویت نفس مشکلی نیست، اما در مورد بدن چگونه؟ آیا با همان بدن متحد می شود یا با مثل و شبیه آن؟ در این مورد باید توجه شود که عینیت بدن حتی در این دنیا هم در دو لحظه ی متوالی ممکن نیست.

استدلال راسل بر نفی این همانی بدن دنیوی و اخروی

"برتراند راسل" می گفت: بدن من در دو لحظه ی متوالی در این دنیا همان بدن قبلی - به معنای دقیق فلسفی - نیست بلکه در هر لحظه ای در حال داد و ستد با خارج از خودش است. مثلاً از طریق عرق کردن و بازدم، چیزی را بیرون می دهد و از طریق تنفس و خوردن و آشامیدن چیزی از خارج می گیرد و لذا در هیچ لحظه ای بدن مثل لحظه ی قبل نیست. بلکه چیزی را از خارج گرفته و چیزی را از دست داده است او می گفت حتی اگر فرض کنید برای چند دقیقه هیچ داد و ستدی با خارج صورت نگیرد، باز خود این مولکول ها و اتم های بدن در دو لحظه ی متوالی، یکسان نیستند. و نتیجه می گرفت که این همانی بدن در دنیا هم - و حتی در دو لحظه ی متوالی - معنا ندارد پس نسبت به بدن اخروی به طریق اولی نمی شود به این همانی بدن دنیوی و اخروی قائل شد، زیرا در بدن دنیوی لااقل بین دو لحظه ی متوالی انفصال و انقصاص وجود نداشت و بدن هر لحظه، از دل بدن لحظه ی قبل بیرون می آمد.

راهی برای تصحیح این همانی بدن دنیوی و اخروی

ممکن است در تصحیح عینیت و این همانی بدن دنیوی و اخروی چنین گفته شود: بدن در لحظه ی مرگ متشکل از مثلاً چند میلیارد اتم (و یا بسایط اولیه) می باشد. این بدن بعد از مرگ متلاشی می شود ولی این تعداد ذرات بسیط و عناصر متشکله ی بدن انسان - که خود این ها دیگر متلاشی نمی شوند - ثابت هستند، هر چند هیأت اجتماعی آن از میان رفته باشد. و با نفخ صور و شروع قیامت کبری همه ی این عناصر دوباره متشکل شده و هیأت تألیفی سابق خود را به دست می آورند. بنابراین در عالم قیامت، همان بدن دنیوی را داریم.

نقد راه بیان شده

اما آیا می شود این همانی بدن را با این توجیه ثابت کرد؟ فرض کنید یک تلویزیون را به اجزای اولیه ی آن پراکنده می کنیم و سپس آن را نزد سازنده ی تلویزیون می بریم، و همه ی این قطعات به دلیل برخی حوادث و اشتباهات، به مکان های مختلف فرستاده می شود. وقتی سازنده ی تلویزیون درصدد جمع آوری این قطعات برآمد، در این صورت یا همه ی این قطعات را به دست می آورد و مجدداً به هم دیگر متصل می کند و یا این که قطعاتی دقیقاً شبیه همان قطعات را به هم متصل می کند. و این تشکیل مجدد تلویزیون فرضاً چند سال طول می کشد. حال آیا در مدتی که اجزاء،

متفرق بود می شود گفت آن تلویزیون موجود است؟ و اگر از این سؤال صرف نظر کنیم، آیا این تلویزیون که بعد از چند سال تشکیل شده می توان گفت همان تلویزیون سابق است؟ در صورت اول که عین اجزاء متفرقه را متصل کرده اند، ظاهراً عقل سلیم، حکم به این همانی می کند اما در صورت دوم که قطعات مشابهی را جایگزین کرده اند ظاهراً نمی شود گفت این همان تلویزیون است، هر چند مثل و شبیه آن است.

در مورد بدن نیز ممکن است گفته شود از قبیل مورد اول است یعنی همان اجزای سابق تجمع پیدا می کنند اما در این صورت شبهه آکل و مأکول مطرح خواهد شد.

شبهه ی آکل و ماکول

زیرا این اجزاء در این مدت زمان مدید ممکن است جزو بدن چندین نفر شده باشند و در این صورت هنگام قیامت این اجزاء جزو بدن کدام فرد می شوند؟

لذا بدین جهت باید قائل شویم که مسئله ی بدن، از قبیل مورد دوم است یعنی شبیه و مثل اجزاء بدن سابق (و نه عین آن ها) تجمع پیدا می کنند . ولی در این صورت

اولاً: دیگر نمی توان به " این همانی " قائل شد و نمی توان گفت همان شخص محشور شده بلکه باید گفت: مثل او محشور شده است.

و ثانیاً: مسئله ی بعث و حشر در صورتی امکان پذیر است که حجم مجموعه ابدان همه ی انسان ها از روز اول خلقت انسان تا قیام قیامت از حجم اتم هایی که به درد بدن سازی می خورد بیشتر نشود والا بعضی از ارواح بدون بدن باقی می مانند.

در درس آینده به بررسی بیشتر این اشکال می پردازیم.

والسلام.

مروری بر اشکال جلسه ی پیشین مبنی بر مثلث

سخن به اشکالی منتهی شد که با توجه به رکن دوم نظریه ی قرآنی مطرح می شود. حاصل اشکال چنین بود:

در مورد بدن اخروی باید قائل به مثلث شویم. یعنی ابدان ما عین این بدن دنیوی نیست بلکه مثل آن است. حال اگر باید قائل به مثلث شویم چگونه می شود گفت - زندگی اخروی "مثل زید" زندگی اخروی "زید" است؟ شما می خواستید بگویید هر انسانی بعد از مرگ به حیات خود ادامه می دهد اما نتیجه ی سخن این شد که در عالم آخرت شخصی مثل زید پدید می آید، ولی مثل زید عین او نیست.

پاسخ از اشکال

به نظر ما می توان این شبهه را چنین پاسخ داد:^{۵۳} ما قبول می کنیم که بدن اخروی عین بدن دنیوی نیست بلکه مثل او است، اما قبول نمی کنیم که این سخن مستلزم این باشد که زید دنیوی در عالم آخرت حاضر نخواهد بود و "مثل او" حاضر می شود. به عبارت دیگر، این که "بدن اخروی زید، عین بدن دنیوی او نیست" یک مطلب است و این که "این زید، عین زید دنیوی نیست" مطلب دیگری "است و دومی، نتیجه ی اولی نیست، زیرا اصلاً عینیت را به خاطر این می خواستیم که اگر کیفر یا پاداشی می خواهند بدهند به همان فردی بدهند که در دنیا کار خوب یا بدی کرده نه به فرد دیگری. پس ما در واقع به دنبال بقای شخص و شخصیت بودیم.

از طرف دیگر بدن ما یک ویژگی هایی دارد که آن را ویژگی های طبیعی و بدنی (physical) می نامیم و روح ما هم ویژگی هایی دارد که به آن، ویژگی های فرهنگی و روحی (cultural) می گوئیم.

تغییر ویژگی های طبیعی و بدنی، و عوض شدن آن ها، در صورتی که موجب تغییراتی در ویژگی های روحی و عوض شدن آن ها نشود ضرری ندارد. و ویژگی های طبیعی به دو دسته قابل انقسام اند:

۱- دسته ای که تغییر آن ها، در تغییر ویژگی های روحی مؤثر است

۱- این جواب، از شخصی مسیحی به نام: "استیونس" (stevens) است که از دیدگاه مسیحیت دفاع می کند. باید توجه شود که این بیان، یک استدلال نیست بلکه یک تصویر است برای جواز تغییر ویژگی های بدنی.

۲- و دسته ای که چنین تأثیری را ندارد. مثلاً اصلاح موی سر و صورت تغییری در ویژگی های روحی ایجاد نمی کند، اما ممکن است تغییر بعضی از سلول های مغزی در هوش انسان تأثیر بگذارد و یا مثلاً کم و زیاد شدن قند خون در بدن، باعث تغییرات روحی شود.

با توجه به مطالب فوق چنین می گوییم: از آن جا که شخصیت انسان به ویژگی های روحی او می باشد و آن چه که دغدغه ی خاطر و وسواس بر ثبات و وحدت آن داریم شخصیت انسان است، هیچ اشکالی ندارد که ویژگی های جسمی و طبیعی ما در بدن اخروی تغییر کند به شرط این که موجب تغییر در ویژگی های روحی ما نشود. و چون چنین است، ادعای وجود تناقض در تصویر ادیان الهی از معاد جسمانی باطل می شود. یک نکته باقی ماند و آن این است که این سخن اگر تام باشد فقط امکان وقوع این امر (که مثل ب ایجاد شود و شخصیت فرد منحفظ بماند) را ثابت کرده است اما وقوع آن را نشان نمی دهد.

اما قائل این قول یعنی " استیونس " می گوید ما در صدد این نبودیم که بگوییم چنین امری واقع می شود بلکه می خواستیم نشان دهیم که سخنان ادیان الهی متناقض نیست، و همین مقدار برای متکلم مدافع آن دین کافی است.

توضیح رکن سوم نظریه ی قرآنی

مفاد این رکن - چنان که گذشت - این است که آن بدن در عین این که مثل این بدن دنیوی است اما قوانین حاکم بر آن با قوانین حاکم بر بدن دنیوی فرق می کند.

اشکال به رکن سوم

ممکن است چنین اشکال شود که اگر این دو، مثل هم هستند چگونه تابع قانون واحدی نیستند. مثل هم بودن، باید آن دو را تابع یک قانون قرار دهد، و اصلاً مثلثیت به همین معنا است که ولو ما وحدت عددی نداریم اما وحدت ماهوی داریم زیرا « مثلاً، افراد ماهیت نوعیه ی واحده می باشند » و لذا یک قانون بر آن ها حاکم است. حال آن که در بدن اخروی - به خلاف بدن دنیوی - پیری و مرگ نداریم.^{۵۴}

" لا یموت فیها و لا یحیی " و یا: " کلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غیرها... "

^{۵۴} - " دانه "، شاعر و عارف مشهور ایتالیایی در آن منظومه ی عرفانی و مفصل خودش (سه جلدی) به نام " کمدی الهی " شعری بدین مضمون دارد: بزرگ ترین شکنجه ی اهل جهنم این بود که بر سر در جهنم این جمله نوشته بود: ای کسی که وارد می شوی بدان که هرگز نخواهی مرد!! یعنی هر شکنجه گاهی امید مردن و خلاص شدن در آن هست به خلاف جهنم.

توضیحی درباره ی معنای قانون و حاکم بودن آن

توضیح مطلب: در مورد قانون دو گونه تصور و تلقی می توان داشت:

۱-قانون: حاکم بر پدیده ها است.

۲-قانون، محکوم پدیده ها است.

معمولاً ما می گوییم: " قوانین حاکم بر پدیده ها و جریانات اجتماعی و ... یعنی گویا قوانین، بر پدیده ها حکومت دارند اما این غلط است و در واقع قوانین محکوم پدیده ها هستند. بله، قوانین اعتباری حاکم بر پدیده ها هستند.

مثلاً فرض کنید سناریویی نوشته شده و افرادی را برای اجراء دعوت می کنند یکی در نقش رئیس کارخانه و دیگری در نقش آبدارچی می شود ولی بعد از مدتی، به هر دلیلی جای آن دو را عوض می کنند.

چون ریاست امری اعتباری است این تبدل نقش امکان پذیر است، یعنی شخص اول با عدم تغییر در ذات، ریاست او به مرئوسیت تبدیل می شود. پس می شود گفت ریاست و مرئوسیت، حاکم بر اشخاص بودند زیرا بار اول ریاست را بر نفر اول حکم می کردیم و بار دوم مرئوسیت را. یعنی این شخص، محکوم علیه است.

اما اگر اکسیژن و نیدروژن نیز به همین گونه بودند باید معقول بود که خداوند بگوید این دو برای سالیان متمادی با هم میل ترکیبی داشته باشند، اما بعد از آن مدت، در عین بقای شخصیت آن دو، میل ترکیبی با هم نداشته باشند. اگر قوانین، حاکم بر پدیده باشند این امر باید معقول باشد. ولی این امکان ندارد زیرا میل ترکیبی این دو، محکوم این دو است نه حاکم بر آن ها، یعنی این میل برخاسته از ذات و جبلت آن دو بوده و لذا محکوم آن ها می باشد. بله اگر هر دو یا یکی از آن ها تبدیل به چیز دیگری شود و یا نابود گردد، این قانون (میل ترکیبی) نیز از بین می رود. اما ممکن نیست نیدروژن و اکسیژن به همان حال باشند ولی میل ترکیبی نداشته باشند زیرا میل ترکیبی از ذات این دو برخاسته است.

سؤال: راجع به آیه ی " یا نارکونی بردا و سلاما علی ابراهیم..." (انبیاء/ ۶۹) چه می گوید؟

جواب: البته بیان عرفی، همان است که در قرآن آمده، اما می توان گفت که آیه ی فوق در واقع بدین معناست که: " یا نار تبدلی الی غیرک "، نه این که ای آتش هم چنان آتش باش و نسوزان، زیرا این قضیه، یک قضیه ی پارادوکسیکال است.

بنابراین اگر قوانین محکوم پدیده ها هستند اشکال مذکور، به مراتب آکد می شود یعنی نمی شود گفت جسمی مثل جسم دیگری هست ولی قوانین حاکم بر آن عوض شده است. پس اگر در آخرت جسم داریم باید همین قوانین اجسام دنیوی در آن اجسام هم موجود باشد.

پاسخ این شبهه را در درس آینده بررسی خواهیم کرد.

والسلام

بیان دوباره ی اشکال بر رکن سوم

در درس گذشته اشکالی در مورد رکن سوم نظریه ی قرآن مطرح شد. حاصل آن اشکال چنین بود: چگونه می شود در عالم آخرت معاد جسمانی داشته باشیم و اجسام و ابدانی داشته باشیم ولی تابع قوانین جسمانی موجود در این دنیا نباشند؟

پاسخ از اشکال به رکن سوم

ما می پذیریم که بین هر دو موجودی یک سلسله ارتباطاتی فی نفس الامر برقرار است و به تعبیر دیگر بر هر پدیده ای یک سلسله قوانینی سیطره دارد که آن را قوانین نفس الامر می گوئیم. اما وقتی بحث « معرفت ما از این قوانین » مطرح می شود به سه قسم تقسیم می شوند:

اقسام قوانین و مواجهه ی انسان با آن

۱- آن قانون وجود داشته باشد و ما انسان ها، آن را همان طور که هست بشناسیم. به این قسم « قوانین نفس الامری مکشوف (یا معلوم) » (nomological) می گوئیم.

۲- آن قانون، در عالم واقع ثابت است ولی ما جاهل به آن هستیم. این قسم را قانون نفس الامری مجهول می نامیم.

۳- یک قانون نفس الامری در عالم تحقق دارد ولی اشتهاً به جای آن، تصور می کنیم قانون دیگری در عالم ثابت است. مثلاً تا یک قرن پیش گمان می شد که هر جسمی در اثر افزایش دما، افزایش حجم پیدا می کند و به صورت یک قانون چنین می گفتند: "افزایش دمای هر جسمی (مایع، جامد و گاز) موجب افزایش حجم آن است." ولی بعد معلوم شد که این سخن، یک قانون نیست. مثلاً یخ هر چه دمایش بیشتر شود حجم اش کمتر می شود. و آب هم بین صفر تا چهار درجه ی سانتی گراد با افزایش دمایش کاهش حجم پیدا می کند و همین طور بعضی انواع چدن ها. این موارد نشان دادند قانونی که گمان می کردیم در عالم ثابت است، چنین نبوده بلکه نسبت به قانون نفس الامری جهل مرکب داشته ایم، یعنی نمی دانستیم که نمی دانیم. و یک چیز "قانون نما" را به جای قانون نفس الامری، به عنوان قانون پنداشته بودیم.

بنابراین ما در برابر قوانین ثابت طبیعت سه حالت ممکن است داشته باشیم:

۱-عالم به آن باشیم.

۲-جهل بسیط داشته باشیم.

۳- جهل مرکب نسبت به آن داشته باشیم.

بازگشت به پاسخ از اشکال

بعد از روشن شدن این مطلب چنین می‌گوییم:

اگر ما در آخرت بدنی عین یا مثل این بدن دنیوی داشته باشیم، البته به لحاظ قوانین نفس‌الامری مثل هم خواهند بود اما از این بر نمی‌آید که به لحاظ قسم سوم هم مثل هم باشند و لازم نیست که قانون نماها هم در آن جا ثابت باشند. مثلاً ما گمان می‌کنیم مرگ، قانون ثابت نسبت به ابدان است و لذا وقتی در آخرت از مرگ خبری نبود می‌گوییم این قانون، نقض شده است. اما شاید قانون مرگ هم از قسم سوم یعنی قانون نما باشد. ما از کجا فهمیده ایم مرگ، قانون نفس‌الامری است؟ ما از این که دیده ایم ابدانی که با آن‌ها سروکار داریم بعد از چندین سال مرده‌اند، آن را به صورت قانون دانسته ایم اما هیچ بعید نیست که مردن این ابدان به خاطر استفاده‌ی ناصحیح از ابدان باشد والا اگر درست استفاده کنیم شاید نمی‌مردند. مثلاً در باب معصومین - علیهم السلام - می‌گوییم اگر آن‌ها را مسموم نمی‌کردند چون می‌دانستند با بدن چگونه رفتار کنند فقط با مسمومیت و قتل و امثال آن از دنیا می‌رفتند، والا بسیار بیشتر می‌توانستند عمر کنند چنان که نوح پیامبر مثلاً نهصد و پنجاه سال (بنا به روایتی) زندگی کرد. پس وقتی عمر هزار ساله استحاله ندارد عمر هزار و یک ساله هم استحاله ندارد و هکذا هزار و دو ساله و ..

پس نمی‌توان گفت مرگ، قانون تخلف‌ناپذیری است، بلکه فقط می‌توانیم بگوییم همه‌ی انسان‌هایی که سراغ داریم بعد از چند سال می‌مردند. اما بعید نیست که این، یک قانون نما باشد. پس اشکالی ندارد که بگوییم در آخرت هم دارای بدن هستیم اما این ابدان مرگ ندارند.

حاصل سخن آن که نمی‌توان گفت همه‌ی قوانینی که در این دنیا می‌شناسیم باید در آن دنیا هم موجود باشند زیرا اولاً بسیاری از قوانین نفس‌الامری را نمی‌شناسیم و ثانیاً: بسیاری از قوانین شناخته شده نیز قانون نما می‌باشند. مثلاً اگر کسی قبلاً درصدد تحقیق در مورد علل طلاق در جامعه برمی‌آمد، سراغ وضع اقتصادی، و یا اختلاف طبقاتی میان خانواده‌ی زن و شوهر، و یا عقیم بودن مرد یا زن می‌رفت ولی مثلاً هرگز سراغ این نمی‌رفت که آیا هوا ابری شده یا نه، اما در دهه‌ی ۱۹۶۰ یک روان‌شناس اجتماعی آمریکایی کشف کرد که افزایش و کاهش طلاق به میزان ابری بودن و رطوبت هوا هم بستگی دارد.

یعنی اگر هوا بیشتر ابری باشد میزان طلاق افزایش می یابد. لذا از این به بعد ممکن است محقق، به اداره ی هواشناسی هم برود تا میزان رطوبت هوا و افزایش دما را هم بفهمد.

پس اگر این نظریه درست باشد معلوم می شود که این قانون نفس الامری تاکنون مکشوف نبوده است. حال اگر گفته شود: چگونه در آخرت، "قُطُوفُهَا دَانِيَةٌ" یعنی - طبق آن چه معنا کرده اند - هر میوه ای که بخواهند خودش به اهل بهشت نزدیک می شود، با این که در این دنیا چنین قانونی وجود نداشت، در پاسخ می توان گفت شاید همین الآن هم یک ارتباطی وجود داشته باشد که اگر آن را کشف کنیم می توانیم هر میوه ای را که خواستیم نزدیک ما بیاید اما تاکنون کشف نکرده ایم. چنان که اگر قبلاً می گفتند دو انسان می توانند با فاصله ی چندین هزار کیلومتری با هم صحبت کنند باور نمی کردیم.

برخی نکات پایانی در انتهای بحث

در پایان مباحث مربوط به معاد به دو مطلب اشاره می کنیم:

مطلب اول

در تمام آن چه طی جلسات گذشته بیان شد دو کار انجام شد:

۱- صور متصور جاودانگی را تصویر کردیم و اشکالات عقلی که بر هر یک وارد می شد بیان کردیم.

۲- نشان دادیم تصویری که ادیان از آخرت به دست می دهند اگر آن را بپذیریم مرتکب تناقض نشده ایم، اما این غیر از آن است که اثبات کنیم این تصویر مطابق واقع است. بعضی از فیلسوفان دین می خواستند بگویند تصویر ادیان از عالم آخرت یک تصویر پارادوکسیکال و متناقض است و ما فقط همین مقدار می خواستیم بگوییم که اگر کسی قائل به معاد جسمانی و روحانی معاد بشود مرتکب تناقض نشده است و قبلاً هم گفتیم بعید نیست که به لحاظ عقلی هم نشود تصویر ادیان را ثابت کرد اما می توان ثابت کرد که تناقضی در آن نیست.

مطلب دوم

اگر مطالب گذشته درست باشد فقط نشان می دهد که زندگی پس از مرگ وجود دارد اما ثابت نشد که پاداش و کیفری هم در آن جا هست. افراد زیادی هستند که قائل به زندگی پس از مرگ اما بدون وجود پاداش و کیفر می باشند.

البته به نظر می آید اگر کسی اصل علیّت - به هر تقریری از تقاریر آن - را قبول کند مجبور به پذیرش پاداش و کیفر خواهد بود. زیرا لازمه ی قبول اصل علیّت آن است که هیچ شیئی در جهان پدید نمی آید مگر این که علیّتی نسبت به اشیاء دیگر دارد یعنی در واقع وجود مساوق با علیّت است.

یعنی هیچ موجودی در جهان نیست مگر این که یک نحوه علیّتی نسبت به غیر خودش دارد حتی هیولی هم علیّت مادی نسبت به صور نوعیه دارد و هیچ فعلی از افعال انسان - اعم از ظاهری و باطنی - نیست مگر این که شیء است و لذا علیّتی برای شیء دیگر دارد. و آن شیء دیگر که معلول فعل انسان است به حصر عقلی یا موجب لذت است یا موجب الم و یا موجب هیچ یک نیست. (هر چند بعضی در وجود قسم سوم اشکال کرده اند) پس پاداش و کیفر مترتب بر افعال می شود اما پاداش به معنای امور لذت انگیز ناشی از افعال ما، و کیفر به معنای امور الم انگیز مترتب بر افعال ما.

پس پاداش و کیفری که از نوع پاداش و کیفر طبیعی و تکوینی است توسط این تصویر ثابت می شود هر چند این تصویر نمی تواند وجود پاداش و کیفر قراردادی را ثابت کند. البته در مورد ماهیت پاداش و کیفر اخروی سه دیدگاه هست:

- ۱- از قبیل امور قراردادی باشد.
- ۲- از امور تکوینی و طبیعی باشد.
- ۳- صورت ملکوتی خود عمل باشد (تجسم اعمال) که این تصویر، شق اول و دوم را می تواند ثابت کند و به نظر بنده پاداش و کیفر اخروی نمی تواند از نوع اول باشد والا آن تالی فاسدی که «راسل» مطرح می کرد بر آن وارد می شود.^{۵۵}

والسلام

۱- رجوع شود به درس سی و یکم، صفحه ی ۱۴۷ همین جزوه.