

بررسی تطبیقی نظریه «دوگانه‌انگاری نفس و بدن» در آرای غزالی و سویین‌برن

نسرین سراجی‌پور*

عبدالرسول کشفی**، رضا اکبری***

چکیده

در میان متفکرانی که به جاودانگی نفس همراه با بدن قائل اند، یعنی دوگانه‌انگاران، دو دیدگاه وجود دارد؛ دیدگاه برانگیختگی و دیدگاه بدن جدید. بر اساس دیدگاه برانگیختگی نفس باقی است و با بدن دنیوی مجدداً در آخرت برانگیخته می‌شود. بر مبنای دیدگاه بدن جدید انسان موجودی دوبعدی و واجد جسم و نفس است. نفس غیر مادی، جاودانه و حافظ این همانی شخصیت انسان است و تفاوتی نمی‌کند که تداوم زندگی اخروی نفس با همین بدن دنیایی یا با بدنی دیگر باشد. غزالی و سویین‌برن هر دو به دیدگاه بدن جدید معتقدند. شباهت اساسی دیدگاه دو متفکر، پذیرش اصول و مبانی نظریه بدن جدید است. اما تفاوت‌های آنان در این است که از نظر غزالی جاودانگی نفس ذاتی است و تداوم حیات نفس بدون بدن ممکن است، اما خداوند می‌تواند فعالیت نفس را متوقف کند او در تمام این مباحث خود را ملتزم به شرع می‌داند. در حالی که از نظر سویین‌برن جاودانگی نفس به اراده الهی است و نفس بدون مغز قادر به هیچ‌گونه فعالیتی نیست، البته خدا می‌تواند نفس را بدون بدن فعال کند.

کلیدواژه‌ها: نفس، جاودانگی، بدن جدید، سویین‌برن، غزالی.

* دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران (نویسنده مسئول)
nasrineseraj47@gmail.com

** دانشیار گروه فلسفه اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه تهران a_kashfi@yahoo.com

*** دانشیار گروه فلسفه و کلام، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع) r.akbari@isu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۱۱/۱۲، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۲/۲۳

۱. مقدمه

مسئله جاودانگی و حیات پس از مرگ یکی از دغدغه‌های دیرینه بشر بوده و است. در ادیان ابراهیمی، این مسئله یکی از مبانی اعتقادی است که پیامبران آن را تبلیغ کرده و توضیح داده‌اند و در عالم فکر و اندیشه، مورد توجه فراوان بسیاری از اندیشمندان و متکلمان و فلاسفه بوده است و در این حوزه دیدگاه‌های متفاوت و مختلفی مطرح شده است.

در میان متفکران مسلمان و مسیحی، برخی اعاده معدوم را ممکن دانسته و نظریه «برانگیختگی» اجزا را پذیرفته‌اند؛ بر اساس این نظریه پس از مرگ انسان و پراکنده شدن اجزای بدنش خداوند قادر است مجدداً آن اجزا را گرد آورد. این دیدگاه اشکالاتی دارد که قدیمی‌ترین آن شبهه آکل و مأكول است. متکلمان مسیحی و مسلمان برای رفع اشکالات نظریه برانگیختگی اجزا، راه‌حل‌های متفاوتی را برگزیدند. از میان متفکران مسلمان غزالی در کتاب *تهافت الفلاسفه* طرفداران دیدگاه برانگیختگی اجزا را مقلدانی بی‌دقت نظر می‌خواند و به منظور نقد نظر فلاسفه در مبحث معاد جسمانی، دیدگاه بدن جدید را مطرح می‌کند. سویین‌برن^۱ با توجه به مشکلات دیدگاه برانگیختگی اجزا رایج میان متکلمان مسیحی بر مبنای دیدگاه‌های معرفت‌شناسی جدید، تلاش می‌کند علاوه بر پاسخ‌گویی به ماده‌انگاران در دفاع از الهیات مسیحی دریچه‌ای به سوی تبیینی قابل قبول از حیات پس از مرگ بگشاید. وی دیدگاهی شبیه دیدگاه غزالی یعنی دیدگاه «بدن جدید» را اتخاذ می‌کند، با این تفاوت که از نظر سویین‌برن ادله فلاسفه‌ای مانند افلاطون و دکارت که او آنان را دوگانه‌انگاران سخت (افراطی) (hard dualist) می‌نامد برای اثبات جاودانگی ذاتی و طبیعی نفس کافی و بدون اشکال نیست بنابراین او خود را دوگانه‌انگار نرم (معتدل) (soft dualist) که نفس را جاودانه، اما جاودانگی را ذاتی نفس نمی‌داند می‌نامد. از منظر دیدگاه بدن جدید، وجود نفس به تنهایی حافظ این همانی شخصیت است و همان طور که در طول حیات دنیوی با وجود تغییر بدن، نفس باقی است در حیات اخروی نیز نفس همان نفس است و بدن جدید در حیات اخروی برای تحقق عذاب‌ها و لذت‌های جسمانی کفایت می‌کند. حال درصدد پاسخ به این سؤال هستیم که مبنای نظریه بدن جدید چیست؟ هر یک از دو متفکر چگونه مبنای خود را مبرهن می‌کنند؟ نقاط افتراق و اشتراک دیدگاه غزالی و سویین‌برن درباره نظریه بدن جدید چیست؟ به منظور پاسخ به این سؤالات ضمن توضیح هر یک از این مبانی به مقایسه آرای دو متفکر می‌پردازیم؛ بدین ترتیب که ابتدا توضیحات و ادله هر یک از دو متفکر ارائه می‌شود و سپس وجوه اشتراک و تفاوت‌های آن‌ها مطرح می‌شود.

۲. وجود نفس

ابتدایی‌ترین و مهم‌ترین مبنای دیدگاه بدن جدید اعتقاد به وجود نفس به مثابه واقعیتی مستقل از بدن است غزالی و سویین‌برن هر دو به این مسئله واقف بوده و برای مستدل کردن این مطلب ادله‌ای را بیان کرده‌اند.

۱.۲ دلیل غزالی برای وجود نفس

غزالی معتقد است که نفس از راه آثارش شناخته می‌شود و آثار نفس همان قدرت ادراک و تعقل و افعال ارادی است وی با تکیه بر این خصوصیات و به روش عقلی که همان روش فلاسفه مشا است سعی در اثبات نفس دارد، اما نهایتاً به شرع و ایمان متوسل می‌شود و در کتاب معیار العلم اعتقاد به وجود نفس را بر مبنای حدس و ایمان می‌داند (غزالی، ۱۹۹۳: ۱۶۷). غزالی بر اساس حالات و صفاتی مانند ادراک و تعقل و حرکت ارادی نفس و همچنین بداهت وجود نفس و بر اساس آیات قرآن به اثبات وجود نفس می‌پردازد:

الف) او معتقد است ویژگی جوهر مادی سه بعدی بودن آن است اما دو ویژگی هست که موجب تمایز اجسام از یکدیگر می‌شود و آن حرکت ارادی و قوه تعقل است. وی اذعان می‌کند که اجسام همه در داشتن ابعاد سه‌گانه مشترک‌اند اما در حرکت و سکون متفاوت؛ به این معنا که مثلاً سنگ حرکت ارادی ندارد در حالی که برخی اجسام دارای حرکت ارادی هستند به همین دلیل واجد چیزی غیر از جسم‌اند که عامل حرکت است و آن نفس است این همان برهان طبیعی اوست (غزالی، ۱۹۸۸ ب: ۱۲). برهان دیگر غزالی در همان کتاب مبتنی بر این دیدگاه است که افعال و حرکات اجسام بر اساس این که مبتنی بر درک و شعور باشد یا نباشد متفاوت می‌شود بدین معنا که افعال برخی اجسام مبتنی بر ادراک و شعور است و افعال برخی اجسام مبتنی بر ادراک و شعور نیست. شعور و ادراک به جسمانیت اجسام مربوط نیست، زیرا در این صورت باید افعال همه اجسام مشترک و مبتنی بر شعور می‌بود. بنابراین منشأ افعال مبتنی بر شعور، نفس است (همان: ۴۴).

ب) غزالی معتقد است که ممکن است انسان از جسم خود غافل اما از درون خود غافل نباشد او یک من را به دریافت و شهود درونی در خود می‌یابد که جدای از بدن اوست. غزالی ضمن اشاره به بداهت وجود نفس، بر این مطلب تأکید می‌کند که جسم مرده انسان، روح ندارد و یک قالب تهی و بی جان است. از طرفی وقتی انسان چشم خود را ببندد و

بدن خود را فراموش کند ممکن است هیچ‌چیز از آسمان و زمین گرفته تا بدن خود را درک نکند، اما خود را می‌یابد و از خود خبر دارد و بالضروره خود را می‌شناسد؛ یعنی خودآگاه است (غزالی، بی‌تا: ۲۱). این برهان مبتنی بر علم حضوری به خود است. (ج) دلیل دیگر او بر قرآن متکی است؛ به عبارت دیگر خداوند در قرآن بارها روح یا نفس را مورد خطاب مستقیم قرار داده است و این نشان می‌دهد که نفس باید موجود باشد زیرا خداوند امر معدوم را مورد خطاب قرار نمی‌دهد (غزالی، ۱۹۸۸ ب: ۴۲).

۲.۲ دلیل وجود نفس از نظر سویین‌برن

او معتقد است اساسی‌ترین تفاوت میان انسان و سایر موجودات در حالات درونی آن‌هاست. و از آن‌جا که این حالات درونی (احساس، میل، باور، فکر، هدف) صفت و عرض است و هر عرضی متکی به جوهری است بنابراین باید جوهری غیر از بدن باشد که این حالات متکی به آن باشد پس باید نفس موجود باشد. خلاصه استدلال او در کتاب تکامل نفس بدین قرار است:

۱. بر اساس بدهت حس من این حالات را در درون خود می‌یابم و می‌پذیرم؛
۲. هیچ‌کس به اندازه خود من به درون من آگاه نیست؛
۳. انسان از خود و حالات درونی خود آگاه است و در این آگاهی هرگز خطا نمی‌کند؛
۴. این حالات درونی مداوم‌اند و در من تداوم دارند؛
۵. این حالات درونی از یک‌دیگر و از رخداد‌های مغزی و از رفتار انسان متمایزند هر چند که در یک‌دیگر اثر می‌گذارند؛
۶. از آن‌جایی که این حالات عوارض هستند پس باید متکی بر جوهر باشند. بنابراین جوهر نفس موجود است.

از نظر سویین‌برن بر اساس اصل «آسان‌باوری» (credulity) و «سادگی» (simplicity) پذیرش وجود نفس دیدگاهی ساده‌تر از ماده‌انگاری است او معتقد است هر چند این حالات را فقط خود من می‌توانم درک کنم و به حالات درونی دیگران علم ندارم، بر اساس اصل آسان‌باوری و سادگی و حسن ظن (charity) می‌توان نتیجه گرفت همان حالتی که در من هست در دیگران هم هست. پس آن‌ها هم واجد نفس هستند (Swinburne, 1986: 130-140). این استدلال سویین‌برن مشابه استدلال دکارت است با این تفاوت که تعریف دکارت از فکر عبارت از تمام حالات درونی مانند انفعالات نفسانی،

شک، و اراده است اما سویین‌برن میان فکر و بقیهٔ حالات مثل احساس، هدف، و باور تمایز قائل می‌شود و با عنوان کلی «زندگی درون» (mental life) از آن نام می‌برد.

۳.۲ مقایسهٔ آرای غزالی و سویین‌برن

حال با دقت نظر در ادله و مبانی دو متفکر می‌توان فهمید که:

۱. هر دو متفکر بر مبنای حالات و عوارضی که در انسان می‌یابند حکم به وجود نفس می‌کنند یعنی هر دو به نظام جوهر و عرضی جهان اعتقاد دارند. با این تفاوت که غزالی فقط دو خصوصیت تعقل و حرکت ارادی را در نظر می‌گیرد اما حالات درونی که سویین‌برن به آن اشاره می‌کند بیش از تعقل و حرکت ارادی است او به تحلیل تجربی و روان‌شناسانهٔ حالات نفس می‌پردازد تحلیل‌های او مبتنی بر یافته‌های علمی و تجربی است، اما غزالی نیازی به تحلیل علمی آن‌ها نمی‌بیند.

شاید بتوان گفت تعقل غزالی همان تفکر مختص انسان باشد که سویین‌برن هم آن را در حیوان و انسان متفاوت می‌داند، اما سویین‌برن اراده و اختیار را وجه تمایز انسان از حیوان می‌داند و برای اثبات وجود نفس آن را مطرح نمی‌کند؛

۲. استدلال سویین‌برن مبتنی بر اصل آسان‌باوری و سادگی است، در حالی که غزالی به این اصول باور ندارد؛

۳. غزالی استدلال مبتنی بر وحی هم دارد، اما سویین‌برن بیش‌تر بر علم تکیه می‌کند و لزومی به وارد کردن دین در اثبات نفس نمی‌بیند؛

۴. آگاهی انسان به خود در تفکر سویین‌برن کلید استدلال اوست آنچه غزالی نیز متوجه آن بوده است، اما به اندازهٔ سویین‌برن بر آن تأکید ندارد.

با تمام این تفصیل بر نظر هر دو متفکر ایراداتی وارد است: ۱. استدلال آن‌ها از طریق حالات فقط می‌تواند وجود جوهری غیر از جسم را اثبات کند، اما این که این جوهر غیر مادی باشد را اثبات نمی‌کند، زیرا چنان‌که برخی اشکال کرده‌اند ممکن است این جوهر مادهٔ لطیف یا ... باشد؛ ۲. استدلال‌های هر دو متفکر این سؤال را به ذهن متبادر می‌کند که آیا ما ابتدا خود را درک می‌کنیم و سپس حالات درونی خود را، یعنی آیا بدون درک خود می‌توان حالات نفس را درک کرد یا اول حالات را درک می‌کنیم و بعد خود را درک می‌کنیم؟ به نظر نگارندگان هیچ‌یک از این دو متفکر به این مسئله نپرداخته‌اند.

۳. تجرد نفس

غزالی به طور پراکنده در کتب خود به استدلال درباره تجرد نفس می‌پردازد و در کتاب *معارج القدس* ادله عقلی برای تجرد نفس بیان می‌کند، اما در کتاب *تهافت الفلاسفه* (غزالی، ۱۳۸۲: ۲۶۰) عقل را برای این مقصد کافی ندانسته و به نقد براهین تجرد نفس می‌پردازد. ادله سویین‌برن مبتنی بر تمثیل‌های تجربی است، اما استدلالی که در هر دو متفکر تقریباً مشابه است توجه به تقسیم بدن و تقسیم ناپذیری نفس است که با تقریرهای متفاوتی از سوی دو متفکر بیان می‌شود.

۱.۳ ادله تجرد نفس در غزالی

غزالی در *تهافت الفلاسفه* (غزالی، ۱۳۸۲: ۲۶۰) ضمن تأکید بر این که اعتقاد به تجرد نفس هیچ مغایرتی با شرع ندارد، اذعان می‌کند که قصد او رد این ادعای فلاسفه است که معتقدند تجرد نفس بدون نیاز به شرع و فقط با اتکا بر عقل قابل اثبات است. غزالی در آثار متعدد خود به ذکر براهینی می‌پردازد که برخی از آن‌ها با براهین سویین‌برن قابل مقایسه است.

۱.۱.۳ برهان انقسام صورت‌های معقول

به اعتقاد غزالی جسم واجد وضع و مکان و کمیت است، اما صورت حاصل از آن نزد ذهن خالی از این اوصاف است و آن صورت قابل اشاره حسی نیست. از آنجایی که صورت معقول قائم به نفس است یعنی در نفس نقش می‌بندد، پس نفس نیز باید خالی از اوصاف جسم باشد. یعنی نفس کمیت و وضع و مکان ندارد و چیزی که این اوصاف را ندارد غیر مادی است (غزالی، ۱۹۸۸ ب: ۴۹-۵۱).

۲.۱.۳ استدلال از راه علم

یکی از ویژگی‌های انسان علم‌اندوزی است؛ اگر علم به معنای صورت حاصله از شیء نزد عقل باشد، این صورت نمی‌تواند در ماده نقش ببندد، زیرا اگر علم در جسم مثلاً جزئی از مغز یا قلب حلول کند جهل که ضد آن است در جزء دیگر حلول می‌کند، پس انسان در یک زمان در مورد یک چیز هم عالم و هم جاهل می‌شود ولی اجتماع ضدین عقلاً محال است. پس علم در جزئی از چیزی حلول نمی‌کند (غزالی، ۱۳۸۲: ۲۴۸-۲۴۹).

۲۴۹). این برهان در کتاب *روضه الطالبین و عمدہ السالکین* برای اثبات جسم نبودن نفس ذکر می‌شود (غزالی، ۲۰۰۶: ۱۱۷).

۳.۱.۳ دلایل نقلی

غزالی در کتاب *الاجوبه الغزالی فی المسائل الاخرویه* در پاسخ به کسانی که از آیه «اذا سویته و نفخت فیه من روحی» نتیجه می‌گیرند که خدا خواسته است که نشان دهد نسبت روح انسان با خدا مثل نسبت بدن با خاک است نه این که روح انسان غیر مادی است اذعان می‌کند که از آنجایی که امر خدا و خلق خدا متفاوت است و بر اساس آیه «قل الروح من امر ربی» روح از امر خداوند است و عالم امر موجودات خارج از حس و خیال و جهت و تحیز است پس روح مادی نیست (غزالی، ۱۹۹۴: ۱۷۴).

وی در کتاب *معارج القدس* می‌گوید: نفس محل معارف است و به سبب نفس است که انسان بر همه حیوانات شرافت دارد و استعداد لقای خداوند را دارد و مورد خطاب ثواب و عقاب اخروی است و اگر تزکیه شود انسان رستگار می‌شود و در غیر این صورت خسران می‌بیند ... و خداوند می‌فرماید: «احیاء عند ربهم یرزقون فرحین بما آتیهم الله من فضله» (آل عمران: ۱۷۰). سپس نتیجه می‌گیرد که این جوهر نمی‌تواند مادی و دارای محل باشد (غزالی، ۱۹۸۸ ب: ۵۵).

۲.۳ تجرد نفس از نظر سویین برن

سویین برن تلاش می‌کند با تبیین تمایز جوهر نفس و جوهر بدن از یک دیگر تجرد نفس را نشان دهد. سویین برن با طرح سؤال «آیا انسان فقط جسم است یعنی یک مجموعه متشکل از اتم‌ها و ملکول‌های زنده یا مرکب از جسم و روح است؟» (Swinburne, 1986: 145) آغاز می‌کند سپس در پاسخ از دوگانه‌انگاری جوهری دفاع می‌کند؛ به اعتقاد او انسان دارای دو بخش مرتبط به هم یعنی نفس و بدن است. جوهر دارای عوارض و خصایص فیزیکی جسم یا بدن است و جوهر دارای خصایص درونی نفس است. او با دو تمثیل که روایت دیگری از تقسیم بدن و عدم تقسیم نفس است به اثبات نظر خود می‌پردازد.

الف) اگر جراحی مغز من را به دو قسمت تقسیم کند و به دو مجموعه متفاوت پیوند بزند نمی‌توان گفت کدام من هستم، زیرا اگر دو شخص باشند یکی از آنها باید من باشد و اگر یک شخص باشند نمی‌توانند دو تا باشند.

ب) اگر جراح دیوانه ای مغز شما را به دو قسمت تقسیم کند و به دو مجسمه پیوند بزند و بخواهد به یکی یک میلیون پول بدهد و دیگری را شکنجه کند و این انتخاب را که به کدام یک پاداش و به کدام یک جزا بدهد را برعهده شما بگذارد شما نمی‌دانید کدام یک شما هستید که بخواهید دست به انتخاب بزنید. نتیجه این دو تمثیل این است که شخص قابل قسمت نیست (ibid: 147-150).

ج) استدلال سویین‌برن از راه وحدت آگاهی انسان: این استدلال سویین‌برن مبتنی بر بداهت دریافت درونی و ادراک از خود است او با تکیه بر وحدت آگاهی و بداهت حس به این نتیجه می‌رسد که انسان با تأمل در درون خودش، وحدت آگاهی را می‌یابد. سیگار کشیدن رخدادی است که شامل مراحل متوالی و رخدادهای پشت سر هم یعنی روشن شدن سیگار، دود شدن، و کوچک شدن سیگار است پس در خارج سلسله‌ای متوالی ادراک حسی وجود دارد و انسان میان این سلسله متوالی وحدتی را درک می‌کند. حال اگر درک وحدت یک رخداد به واسطه نفس نباشد پس باید به واسطه سلول‌های مغز باشد در هر یک از سلول‌های مغز فقط بخشی از یک رخداد نقشی می‌بندد و از آنجایی که سلول‌های مغز از یکدیگر متمایزند درک این‌که این رخدادهای متوالی وحدت دارند باید به عاملی غیر از مغز و جسم مربوط باشد و آن عامل و ناظر درک‌کننده وحدت، جز نفس نیست، زیرا ماده قدرت درک و شعور ندارد و سلول‌های مغز مادی هستند و واجد شعور نیستند و هر سلول فقط واجد بخشی از این رخداد است بنابراین درک وحدت میان رخدادهای متوالی به سلول‌های مغز ربطی ندارد. به همین دلیل است که علم قادر به تبیین چگونگی درک وحدت رخدادهای متوالی از طریق مغز نیست (ibid: 157-158).

۳.۳ مقایسه ادله غزالی و سویین‌برن در مبحث تجرد نفس

هر دو متفکر معتقدند که جسم و نفس دو جوهر با ویژگی‌های متفاوت‌اند و یکی از این ویژگی‌ها این است که نفس قسمت نمی‌پذیرد اما جسم قسمت می‌پذیرد. هر دو متفکر معتقدند حالات و صفات جسم با حالات نفس متفاوت است. هر دو متفکر به بداهت دریافت درونی معتقدند، با این تفاوت که از نظر سویین‌برن عضو اساسی بدن مغز است و بدون آن فعالیت نفس ممکن نیست.

غزالی از راه تقسیم‌ناپذیری مفاهیم کلی و صورت‌های معقول به تقسیم‌ناپذیری نفس

می‌رسد، در حالی که صورت‌های معقول خود غیر مادی هستند و این خصوصیت بر قاعده «حکم الامثال فی ما یجوز و فی ما لا یجوز واحد» متکی است. اما سویین برن از تقسیم‌پذیری مغز و تقسیم‌ناپذیری شخص به هنگام تقسیم مغز به تمایز دو جوهر نفس و جسم می‌رسد. از نظر غزالی هیچ‌یک از اعضای بدن نقشی در حیات ندارند و سرچشمه حیات نفس است، اما از نظر سویین برن مغز عضو اصلی و حیاتی است که بدون آن نفس قادر به فعالیت نیست.

استدلال سویین برن مبتنی بر فرضی است که تاکنون در عالم واقع رخ نداده است، اما امکان رخ دادن آن محال نیست یعنی مبتنی بر امکان منطقی است.

استدلال غزالی بر اساس قبول مفاهیم کلی است و این که مفاهیم کلی حال در نفس است و محل مفاهیم کلی که نفس است مانند خود مفاهیم کلی قسمت‌پذیر نیست. یعنی هم مفاهیم کلی و هم نفس قابل دریافت و تجربه درونی است. اما تمثیل سویین برن بر اساس درک این که کدام یک من هستم وقتی مغز من تقسیم می‌شود امکان تجربه درونی ندارد و یک پدیده فرضی است.

به‌خوبی می‌توان دریافت که هر دو متفکر معتقدند ادراک حسی آغاز شناخت است و صورت‌های ادراک حسی توسط قوه ادراکی انسان و انعکاس تصویر اشیا در ذهن نقش می‌بندد.

هر دو متفکر با فرض این که این تصاویر بر سلول‌های مغز نقش ببندد به تبیین نتایج این فرض می‌پردازند، اما هر یک شیوه متفاوتی را دنبال می‌کنند؛ غزالی فرض می‌کند که اگر صورتی در سلولی از مغز نقش ببندد و در سلول دیگر نقش نبندد این موجب اجتماع علم و جهل در یک زمان در شخص می‌شود که منطقیاً محال است.

سویین برن یک رخداد خارجی را در سیر زمان بخش‌بخش می‌کند که هر قطعه آن در یک سلول ثبت می‌شود و همه با هم یک رخداد واحد هستند. و بعد با تکیه بر خودآگاهی و این که انسان میان این رخدادهای متوالی وحدت درک می‌کند و اثبات این که این وحدت به منبع آگاهی (رخداد خارجی) ربطی ندارد و با سلول‌های مغز هم ارتباطی ندارد نتیجه می‌گیرد باید به عنصر آگاه یعنی همان نفس مربوط باشد. به عبارت دیگر، غزالی با بیان این که اجتماع علم و جهل منطقیاً محال است قصد دارد ادراک و علم را تماماً مربوط به نفس بداند، اما سویین برن وجود مغز را عنصری دخیل و لازم در علم و آگاهی می‌داند ولی وحدت آگاهی را مربوط به نفس می‌داند.

۴. ملاک این‌همانی شخصیت

غزالی و سویین‌برن هر دو معتقدند که حافظ هویت انسان نفس اوست و برای اثبات نظر خود برهان تغییر بدن و استمرار نفس را با تقریرهای متفاوت در آثار متعدد خود بیان می‌کنند؛

۱.۴ تغییر بدن و استمرار نفس از نظر غزالی

این برهان در کتاب *تهافت الفلاسفه* (غزالی، ۱۳۸۲: ۲۵۵-۲۵۶) با عنوان برهان نهم آمده و سپس مورد انتقاد غزالی واقع شده است و همین برهان در کتاب *معارج القدس* (غزالی، ۱۹۸۸ ب: ۵۲) ذیل برهان سوم آمده و مبتنی بر تغییرات بدن و ثبات من یا خود انسانی است بدین مضمون که اگر بدن انسان دائماً در حال تغییر باشد پس از چهل سال تمام اجزای بدن او عوض می‌شود حال اگر تمام حقیقت انسان اجزای بدن انسان باشد پس از چهل سال تغییر، نباید چیزی از من او باقی باشد و این انسان همان انسان باشد در حالی که انسان همان انسان است و صورت‌های علمیه دوران کودکی او تغییر نکرده است. پس حقیقت انسان بدن او نیست.

انتقاد غزالی در کتاب *تهافت الفلاسفه* در نقد این برهان با ذکر یک مثال نقض است: درخت در طول دوران رشد، تغییر می‌کند ما می‌گوییم درخت همان درخت است و رشد و تغییر درخت باعث نمی‌شود که ما تصور کنیم درخت وجودی غیر از جسم دارد. به نظر او اگر از مخزن آبی آب برداریم و سپس به آن آبی اضافه کنیم اگر صد بار هم این کار را تکرار کنیم باز می‌گوییم اجزای آب قبلی در این آب هست و آب همان آب است. نقد دیگر غزالی درباره صورت‌های علمی و خاطرات دوران کودکی است؛ از نظر او دلیل محفوظ ماندن این صورت‌های ذهنی می‌تواند نفس نباشد بلکه قوه خیال باشد (غزالی، ۱۳۸۲: ۲۵۶).

۲.۴ سویین‌برن و تغییرات بدن و ثبات شخص

سویین‌برن ضمن بررسی ملاک‌های متعددی که برای این‌همانی شخصیت ارائه شده به بیان ضعف‌های هر یک از آن‌ها می‌پردازد و با اشاره به استدلالی مشابه استدلال غزالی که گذشتگان نقل کرده‌اند، یعنی تغییراتی که با گذر زمان در بدن انسان رخ می‌دهد مانند تغییر رنگ مو و چروکیده شدن پوست و خمیده شدن پشت به نمونه‌هایی از تغییر اشاره می‌کند که در گذشته معنا نداشته است مانند تغییر صورت انسان با جراحی پلاستیک.

ابتکار او این است که او از راه شباهت بدن‌ها و تمایز اشخاص مانند دوقلوهای هم‌سان که بدن یک‌سانی دارند اما دو شخص هستند نتیجه می‌گیرد که هم‌سانی بدن دلیل وحدت اشخاص نیست و از همین مطلب نتیجه می‌گیرد که ملاک این‌همانی شخص بدن نیست (Swinburne, 1986: 161-174).

او اذعان می‌کند که بدن‌ها دائماً در حال تغییر است اما آنچه در تمام این تغییرات باقی است نفس است (Swinburne, 1985: 49-66).

از نظر سویین‌برن «آنچه مرا من می‌سازد بدن نیست، زیرا روشن است که هر جزء بدن من به نحو تدریجی و واقعی تعویض می‌شود و در عین حال تجربه من از خودم تداوم دارد» (Swinburne, 1989: 179).

در نقد استدلال او آمده است که اجزای یک اتومبیل کاملاً عوض می‌شوند اما اتومبیل همان اتومبیل است و هیچ‌کس تصور نمی‌کند عامل این‌همانی چیزی غیر از بدنه اتومبیل باشد پاسخ سویین‌برن این است که چون این تغییرات تدریجی است ما تصور می‌کنیم شیء همان شیء است، اما در واقع همان شیء نیست.

۳.۴ مقایسه دیدگاه سویین‌برن و غزالی در مبحث ملاک این‌همانی شخص

استدلال هر دو متفکر مبتنی بر تجربه و دریافت درونی از من و تجربه و دریافت بیرونی از بدن است.

هر دو متفکر متوجه انتقادات وارد بر این نظریه بوده‌اند با این تفاوت که غزالی با طرح مثال‌های آب و درخت خودش از ناقدان این استدلال است و ابن رشد نیز ضمن وارد دانستن انتقاد غزالی بر این برهان تغییر دائمی بدن را به لحاظ علمی ثابت شده نمی‌داند (ابن رشد، ۱۹۶۵: ۸۵۴). اما سویین‌برن در پاسخ به نقد وارد بر او معتقد است که چون تغییر در اجسام تدریجی است تصور می‌شود اجسام مذکور همان جسم‌اند اما واقعیت این است که شیء تغییر یافته شیء قبلی نیست. در این استدلال یک سوی مسئله تغییر بدن و یک طرف دریافت امر ثابت از خود است و نگاه به بدن و امر ثابت از منظر اول شخص است اما سویین‌برن این استدلال را از منظر سوم شخص و با تکیه بر یافته‌های تجربی بیرونی بسط می‌دهد یعنی با مثال دوقلوهای هم‌سان که با وجود تشابه بدن در عرف عام (سوم شخص) هرگز یک شخص پنداشته نمی‌شوند نتیجه می‌گیرد که این‌همانی بدنی ملاک این‌همانی شخص نیست.

نظر غزالی معطوف به تغییرات طبیعی بدن انسان است اما سویین برن علاوه بر تغییرات طبیعی بدن انسان، تغییراتی که بنا بر پیشرفت دانش پزشکی در بدن ایجاد می‌شود، مثلاً جراحی، را نیز مطرح می‌کند.

دامنه کاربرد این استدلال برای غزالی بسیار گسترده‌تر است؛ او علاوه بر مبحث این‌همانی شخصیت، تجرد نفس، و حتی بقای نفس را با این استدلال مبرهن می‌کند، اما در تفکر سویین برن دامنه کاربرد این استدلال در محدوده این‌همانی شخصیت است. به نظر نگارندگان دلیل این که ذکر نمونه‌هایی مانند تغییر آب، درخت، و اتومبیل نمی‌تواند دلیل نقض استدلال باشد این است که انسان خودآگاه است و به این آگاهی خود علم حضوری دارد، اما ما از نگاه ناظر و بیرون از شیء به آب یا درخت یا ماشین می‌نگریم و بنابراین درباره وجود نفس یا امری غیر از جسم، هیچ دلیل تجربی و قابل قبولی مانند وقتی خودمان را درک می‌کنیم نداریم.

۵. بقا و جاودانگی نفس

غزالی در کتاب‌های متعدد خود مانند *الاربعین* (غزالی، ۱۹۸۸ الف: ۱۸۰) و *کیمیای سعادت* (غزالی، ۱۳۶۱: ۷۶/۱) به بحث از بقای نفس می‌پردازد. اما در کتاب *تهافت الفلاسفه* (غزالی، ۱۳۸۲: ۲۸۲-۲۸۵) دو برهان از حکمای مشا را که در دیگر آثار خود به عنوان استدلال بقای نفس آورده است نقل و نقد می‌کند و در نهایت بقای نفس را با تکیه بر آیات و روایات می‌پذیرد.

سویین برن نیز به نقد استدلال افلاطون در موضوع بقای نفس می‌پردازد و دلایل جاودانگی طبیعی یا ذاتی نفس را ناکافی دانسته و نهایتاً جاودانگی نفس را با تکیه بر اراده خداوند و بر اساس نص *انجیل* می‌پذیرد.

۱.۵ غزالی و جاودانگی نفس

غزالی به طور پراکنده در آثار خود ادله‌ای بر بقای نفس دارد:

الف) او با استناد به این که بدن تغییر می‌کند اما نفس تغییر نمی‌کند نتیجه می‌گیرد که آنچه تغییر نکند باقی و جاودان است. او تغییرناپذیری و ثبات را دلیل جاودانگی نفس می‌داند و در کتاب *معراج السالکین* (غزالی، ۱۹۸۶: ۱۰۹) این جاودانگی را ذاتی نفس می‌داند؛ به این معنا که عدم در نفس راه ندارد. به عقیده او «نفس از نظر وجود هیچ تعلقی

به بدن ندارد، بلکه تعلق نفس به بدن در وجود به وجود الهی و به واسطه مبادی دیگری است که تباهی و نابودی در آن‌ها راه ندارد» (غزالی، ۱۹۸۸، ب: ۱۲۲).

ب) خلاصه برهان دیگر او این است که اگر نفس فانی شود یا به سبب فنای بدن است یا به سبب یک ضد یا به سبب قدرت الهی؛ اما به فنای بدن نیست، زیرا بدن محل نفس نیست؛ به ضد نیست، زیرا جواهر ضد ندارند؛ و به علت قدرت خدا نیست چون قدرت الهی به عدم تعلق نمی‌گیرد (همان: ۱۲۰-۱۲۲).

اما در کتاب *تهافت الفلاسفه* (غزالی، ۱۳۸۲: ۲۸۱-۲۸۵) او این برهان فلاسفه را که می‌گویند عدم شیء یا به علت ذات آن است یا به علت امر عرضی یا به علت اراده الهی، اما هیچ کدام از این عوامل به نفس مربوط نمی‌شود پس نفس جاودان است مورد انتقاد قرار می‌دهد و در انتقاد به فلاسفه می‌گوید: «دلیل شما چیست که معتقدید عدم شیء جز به این سه طریق نیست، شاید به این سه دلیل، دلیل دیگری افزوده شود که آن علت عدم نفس باشد هیچ دلیلی برای منحصر کردن علت عدم به این سه طریق وجود ندارد» (همان: ۲۸۷).

ج) نفس بسیط است و امر بسیط قسمت پذیر نیست چون جزء ندارد، بنابراین وقتی بدن به اجزا انقسام می‌یابد از بین می‌رود اما نفس به دلیل بساطت و انقسام‌ناپذیری با فساد بدن از بین نمی‌رود.

در کتاب *تهافت الفلاسفه* غزالی این برهان را مورد نقد قرار می‌دهد «چگونگی رابطه نفس و بدن برای ما مجهول است اما بعید نیست که این رابطه مجهول به گونه ای باشد که نفس در بقای خود به بدن محتاج باشد و به محض فاسد شدن بدن از بین برود بنابراین برای امر مجهول نمی‌توان حکم قطعی صادر کرد» (همان: ۲۸۵). اما در جای دیگر شبیه همین برهان را عرضه می‌کند و معتقد است که چون نفس محل معرفت حق است و حق قسمت پذیر نیست پس نفس قسمت پذیر نیست. از آنجایی که نفس قسمت پذیر نیست پس باقی است (غزالی، ۱۳۶۱: ۱/ ۷۵).

د) در نهایت غزالی با تکیه بر آیات قرآن بقای نفس را می‌پذیرد او با استناد به آیاتی مانند «خالدین فیها ابدأ رضی الله عنهم» می‌پذیرد که اولاً نفس غیر از بدن است و دوم این که نفس باقی است.

۲.۵ سوین برن و جاودانگی نفس

سوین برن معتقد است که دوگانه‌انگاران قبل از او جاودانگی را ذاتی نفس می‌دانند؛

بدین معنا که نفس به طور طبیعی بدون نیاز به عامل بیرونی باقی و جاودان است او استدلال‌هایی که تاکنون برای جاودانگی طبیعی نفس ارائه شده را نوعی مغالطه می‌داند. سویین‌برن به استدلال افلاطون اشاره می‌کند و ضمن توضیح این‌که افلاطون انقسام‌ناپذیری نفس و انقسام‌پذیری جسم را علت فساد جسم و عدم فساد نفس دانسته است اذعان می‌کند که از این استدلال نمی‌توان نتیجه گرفت که نفس همیشه تداوم دارد. وی در جواب این سؤال که آیا تفکیک اجزا به معنای فسادپذیری است؟ توضیح می‌دهد که وقتی شیء خصایص ذاتی خود را از دست دهد نابود می‌شود مثل این‌که میز اگر خاصیت جامد بودن خود را از دست بدهد از بین می‌رود حال که اگر این امکان وجود داشته باشد که شیء به شیوه‌ای غیر از تقسیم و تجزیه از بین برود پس این امکان وجود دارد که نفس هم با از دست دادن خصایص ذاتی خود که غیر از تقسیم‌پذیر بودن است از بین برود (Swinburne, 1986: 306).

او استدلال آکوئیناس مبتنی بر میل به جاودانگی در انسان را نیز ناتمام و ناکافی می‌داند. از نظر آکوئیناس میل به جاودانگی در همه انسان‌ها وجود دارد و از آن‌جایی که هیچ میلی در انسان بدون پاسخ نیست بنابراین پاسخ میل به جاودانگی، بقا و جاودانگی نفس است، پس نفس جاودانه است. به باور سویین‌برن برخی امیال در انسان بیهوده است و به قطع و یقین نمی‌توان گفت که هیچ میلی در انسان بیهوده نیست. بنابراین «استدلال دوگانه‌انگاران سخت» برای جاودانگی ذاتی نفس کافی نیست و باید به دنبال نوعی دوگانه‌انگاری باشیم که مبتنی بر جاودانگی طبیعی و ذاتی نفس نباشد (Swinburne, 1998: 4). یعنی دوگانه‌انگاری نرم یا معتدل که سویین‌برن خود را تابع آن می‌داند.

از نظر وی تداوم حیات نفس پس از مرگ فقط به علت خواست خداست، وگرنه دلایل عقلی موجود براهینی قطعی برای بقای نفس نیستند؛ خدا می‌خواهد نفس پس از مرگ به حیات خود ادامه دهد، زیرا در کتاب مقدس آمده است که «او مرده را زنده و به مرده‌ خوب زندگی جاویدان نیک و به مرده‌ بد زندگی جاویدان بد خواهد» (ibid: 4). از نظر او ما می‌دانیم میان مغز و نفس رابطه وجود دارد اما ماهیت این رابطه مبهم است (Swinburne, 1986: 306).

بنابراین باور او به جاودانگی نفس بر مبنای اعتقاد به خدا و کتاب مقدس و باور به وجود پیامبر صادق است. دلیل او بر مبنای اصل سادگی این است که هر زمان که میان دو

رخداد نتوانیم بفهمیم که کدام یک ساده تر است باید منتظر بمانیم شاید در آینده دلایل بیش تری بیابیم اما اکنون به کتاب مقدس تکیه می کنیم.

۳.۵ مقایسه آرای غزالی و سویین برن در مبحث بقا و جاودانگی نفس

با نگاهی به مباحث قبل دریافته می شود که هر دو متفکر به نقد استدلال های رایج زمان خود درباره جاودانگی نفس پرداخته و معتقدند عقل از اثبات این امر ناتوان است. هر دو متفکر دلیل افلاطونی بقای نفس یعنی بسیط و جزءنداشتن نفس را به دقت مورد انتقاد قرار داده و متوجه ضعف های آن شده اند.

هر دو متفکر به این اندیشیده اند که به غیر از انقسام ناپذیری نفس عامل دیگری می تواند علت عدم نفس باشد. با این تفاوت که غزالی علاوه بر این که بر اساس ویژگی های خود نفس به امکان عدم نفس اشاره می کند. این امکان را هم قائل می شود که اگر خدا بخواهد نفس معدوم می شود. اما سویین برن بیش تر بر اساس صفات نفس که ممکن است برای ما ناشناخته باشد حکم به امکان عدم نفس می کند. او با یک تمثیل حکم اشیای مادی مثل میز را به نفس سرایت می دهد. سویین برن مانند غزالی معتقد است ماهیت رابطه نفس و بدن برای ما ناشناخته است.

غزالی با توجه به ناشناخته بودن رابطه نفس با بدن به این نتیجه می رسد که امکان دارد با از بین رفتن بدن نفس هم از بین برود. اما سویین برن این مطلب را برای اثبات امکان عدم نفس قابل طرح نمی داند.

آنچه هر دو متفکر به آن می رسند امکان عدم و فنای نفس است در عین حال هر دو معتقد به جاودانگی نفس بر اساس متون مقدس و سخن خداوند هستند. سویین برن معتقد است جاودانگی نفس به اراده خداوند ناقض قوانین طبیعی نیست زیرا ما به تمام قوانین طبیعی علم نداریم که بتوانیم تشخیص دهیم عمل خدا ناقض قوانین طبیعی هست یا نیست. اما غزالی معتقد است هر چند نفس ذاتاً جاودانه است، اگر خدا بخواهد می تواند نفس را معدوم کند.

۶. رابطه نفس با بدن

سویین برن و غزالی معتقدند هر چند رابطه میان نفس و بدن امری ناشناخته است، میان نفس و بدن تعلق و ارتباط وجود دارد.

۱.۶ غزالی و ارتباط نفس با بدن

غزالی معتقد است که میان نفس و بدن رابطه‌ای هست اما ماهیت این رابطه برای ما آشکار نیست و آن را جزو اسرار الهی می‌داند. غزالی برای نفس قائل به دو نوع فعالیت است: ۱. آن نوع فعالیتی که در آن نفس نیازمند به ابزار بدن است مانند ادراک حسی و ایجاد صور محسوس؛ ۲. نوعی فعالیت که اختصاص به نفس دارد و در آن نیازی به بدن نیست و آن تعقل است.

وی بر اساس فعالیت نوع اول توضیح می‌دهد که بدن برای نفس به مثابه ابزار و آلت است که در نبود آن بخشی از فعالیت‌های نفس مختل می‌شود اما نفس قادر به تعقل و ادراک عقلی است و قدرت تعقل نفس بدون ابزار و آلت جسم است. او به طور کلی معتقد است که نفس منطبع در بدن عرض آن و بیرون از بدن نیست. به هر حال از نظر او کیفیت رابطه نفس با بدن بر ما مجهول است (غزالی، ۱۹۸۸ ب: ۵۴-۵۶؛ ← غزالی، ۱۹۳۹: ۴/۸۷۶).

۲.۶ سویین‌برن و رابطه نفس با بدن

سویین برن معتقد است که نفس بدون بدن غیر فعال است و برای اثبات نظر خود اذعان می‌کند که شواهد تجربی و علمی به دست آمده حاکی از آن است که وقتی انسان در خواب است هیچ نوع آگاهی ندارد یعنی فاقد حالات آگاهانه‌ای مانند هدف، تفکر، و احساس است اما وقتی بیدار می‌شود این فعالیت‌ها مجدداً آغاز می‌شوند. بنابراین نفس وجود دارد اما فعال نیست درست مانند دوران اولیه حیات یعنی دوران جنینی که به علت متکامل نبودن مغز نفس فعال نیست. از نظر او هرچه از حیوانات ساده تر به سمت حیواناتی که مغز پیچیده‌تری دارند پیش می‌رویم حالات درونی پیچیده‌تر (مانند آگاهی اخلاقی، انتخاب، و زبان) می‌شود این مطلب نشان می‌دهد که وجود مغز برای فعالیت نفس لازم است. او وجود مغز را برای فعال شدن نفس کافی می‌داند و اعضای دیگر بدن را در فعال شدن نفس دخیل نمی‌داند (Swinburne, 1986: 174-187). از نظر او کیفیت رابطه میان نفس و بدن برای ما مجهول است و نفس در فعالیت خود نیازمند مغز است (ibid: 299). سویین برن در توضیح، نفس را به لامپ چراغ و مغز را به سرپیچ آن تشبیه می‌کند. اگر لامپ در سرپیچ قرار گیرد چراغ روشن خواهد شد و اگر سرپیچ خراب باشد لامپ روشن نمی‌شود به همین ترتیب نفس فعال خواهد بود اگر به مغز وصل شود و با از بین رفتن مغز

عملکرد نفس مختل می‌شود (ibid: 310). او ادله‌ی نفس بدون بدن را مانند دلایل روان‌شناسانه، مدیوم‌ها، و مرگ تقریبی ناکافی دانسته و مورد نقد قرار می‌دهد به باور او این دلایل اثبات نمی‌کند که نفس بدون مغز می‌تواند فعال باشد و دلایل تجربی و علمی دال بر نیازمندی نفس به مغز برای انجام فعالیت‌هایی مانند احساس و تفکر قابل قبول‌تر است. سویین‌برن رابطه‌ی نفس و بدن را با دخالت خداوند توضیح می‌دهد به باور او خداوند موجودی و رای جهان است و بر اساس نوامیس و قوانینی که برای اداره‌ی جهان حاکم گردانیده جهان را اداره می‌کند. مغز و نفس نیز به شیوه‌ای منظم و بر اساس قوانین حاکم بر هستی مرتبط هستند. از نظر او رابطه‌ی نفس با مغز از اسراری است که فقط با وجود خداوند می‌توان آن را تبیین کرد (Swinburne, 1986: 305).

۳.۶ مقایسه‌ی آرای غزالی و سویین‌برن در مورد رابطه‌ی نفس با بدن

هر دو متفکر معتقدند به طور قطع میان نفس و بدن رابطه‌ای هست اما ماهیت این رابطه از اسرار الهی است. سویین‌برن معتقد است توضیح این نظر بر اساس فعل الهی دیدگاهی قابل فهم است هرچند رابطه‌ی میان رخدادهای مغزی و درونی بر ما پوشیده است.

هر دو متفکر استمرار وجود نفس را پس از مرگ می‌پذیرند اما سویین‌برن معتقد است که هر چند نفس بعد از مرگ وجود دارد، چون فعالیت نفس وابسته به وجود مغز است نفس بعد از مرگ غیر فعال است.

سویین‌برن برای اثبات ادعای خود به شواهد تجربی مثل مطالعاتی که روی خواب انسان صورت گرفته است استناد می‌کند.

او معتقد است علم نمی‌تواند حالات درونی انسان را تبیین کند به همین دلیل قادر به توضیح ارتباط این حالات با مغز نیست یگانه تبیینی که علم دارد این است که رخدادهای درونی در ارتباط با رخدادهای مغزی است.

غزالی معتقد است که چون بدن آلت نفس است و بدون بدن نیز می‌تواند فعال باشد ممکن است بخشی از فعالیت نفس بدون بدن مختل شود اما نفس مستقل از بدن می‌تواند فعال باشد. در کتاب در معرفت آخرت تمثیلی شبیه لامپ و سرپیچ سویین‌برن دارد وی نور چراغ را همان روح و چراغ را بدن می‌داند با این تفاوت که نور چراغ تابع چراغ است اما روح تابع بدن نیست (غزالی، ۱۳۶۴: ۱۲۴).

۷. بدن جدید

بر مبنای نظریه برانگیختگی اجزاء، انسان با بدن دنیوی در روز قیامت زنده می‌شود این دیدگاه اشکالات عدیده‌ای دارد سوییین‌برن و غزالی هم متوجه این اشکالات بوده و در کتب خود به آن‌ها پرداخته‌اند.

۱.۷ غزالی و بدن جدید

غزالی در کتاب *تهافت الفلاسفه* این اشکالات را مطرح کرده است از جمله این اشکالات مسئله امتناع اعاده معدوم، نامتناهی بودن نفوس، و تناهی اجساد و مواد عالم طبیعت است. اگر قرار باشد بدن تماماً و به عینه بازگردانده شود اگر انسانی گوشت انسان دیگری را خورده باشد حشر آن دو محال می‌شود و حتی اگر انسانی انسان دیگر را نخورد وقتی بدن مرده خاک می‌شود و از آن درخت و میوه به وجود می‌آید و انسان و حیوان از آن تغذیه می‌کنند و انسان از گوشت حیوان تغذیه می‌کند حال چگونه بدن انسان به‌عینه برانگیخته شود؟

به همین دلیل غزالی نتیجه می‌گیرد که چون حقیقت انسان نفس اوست و بدن ابزار نفس است بنابراین فرقی نمی‌کند که نفس به همین بدن بازگردد یا به بدن دیگر بازگردد. اعتقاد غزالی به بدن جدید بحث‌های زیادی برانگیخت و منتقدان او به او ایراد اعتقاد به تناسخ را وارد دانستند. اما غزالی این ایراد را نپذیرفت، زیرا از نظر او انتقال نفس به بدن دیگر در این عالم تناسخ است اما در مورد انتقال نفس به بدن دیگر در دنیای دیگر تناسخ، بی‌معناست (غزالی، ۱۳۸۲: ۲۸۵).

۲.۷ سوییین‌برن و بدن جدید

به نظر سوییین‌برن هرچند پس از مرگ انسان نفس غیر فعال می‌شود، با بازگشت نفس به بدن، نفس مجدداً فعال می‌شود؛ یعنی اگر مغز را قطعه قطعه کنیم و سپس اجزای آن جمع شود و مجدداً با نفس همراه شود نفس فعال می‌شود، اما نظریه جمع اجزا مشکلاتی دارد که عملاً جمع مجدد اجزا بعید است هرچند از نظر منطقی محال نیست. او مسئله انسان آدم‌خوار را مطرح می‌کند که اگر انسان آدم‌خوار و انسان خورده‌شده در روز قیامت زنده شوند، معلوم نیست بدن زنده‌شده متعلق به انسان خورده‌شده است یا آدم‌خوار.

سویین برن ضمن این که راه حل آکوئیناس یعنی برانگیختگی بخش اصلی بدن انسان (اسپرم) را بر مبنای شواهد تجربی قابل قبول نمی داند، معتقد است از آن جایی که سلول های مغز بعد از مرگ می سوزد یا متلاشی می شود یا توسط حیوانات دیگر خورده می شود و امکان بازسازی و جمع آوری آن عقلاً به صفر می رسد بنابراین جمع اجزای مغز بعد از مرگ غیر ممکن است (Swinburne, 1996: 435-436).

وی راه ساده تر را «بدن جدید» یا «مغز جدید» می داند، زیرا اگر خداوند به انسان بدن جدید بدهد و یا بدون بدن به نفس حیات ببخشد هرگز مخالف قوانین طبیعت عمل نکرده است زیرا ما به تمام قوانین حاکم بر خلقت آگاهی نداریم. بنا بر نظر او «وجود شخص با بدن جدید در آخرت مستلزم تناقض نیست» (Swinburne, 1985: 22). زیرا «همچنان که تعمیر یا تعویض سرپیچ لامپ باعث روشن شدن آن می شود با یک بدن دیگر هم نفس فعالیت خود را باز می یابد» (Swinburne, 1996: 442).

۳.۷ مقایسه آرای سویین برن و غزالی در مبحث بدن جدید

هر دو متفکر با آگاهی از مشکلات نظریه جمع اجزا، به منظور رفع مشکلات آن راه حل بدن جدید را ارائه می دهند؛ غزالی با تکیه بر قدرت الهی زنده شدن همان بدن را محال نمی داند و معتقد است ما به تمام سنت های الهی و نوامیس خلقت آشنا نیستیم و برای برانگیختگی با تکیه بر قدرت خدا امکان عقلی قائل است.

سویین برن در مقایسه با نظریه برانگیختگی، نظریه بدن جدید را ساده تر و معقول تر می داند. به باور او حتی اگر بدن هم نباشد خداوند قادر به فعال کردن نفس است و این کار خدا در تعارض با قوانین طبیعت نیست زیرا ما به تمام قوانین خلقت واقف نیستیم. نکته دیگری که می توان مورد توجه قرار داد این است که سویین برن به این علت مسئله بدن جدید را مطرح می کند که با توجه به یافته ها و تبیین های علمی مغز بخشی است که فرماندهی بدن را عهده دار است و از نظر او بدن ابزاری است که تمام فعالیت نفس، اما نه وجود نفس، به آن وابسته است. اما دغدغه غزالی مسئله جسمانی بودن معاد است که در متون مقدس آمده و فلاسفه با اعتقاد به این که اثبات عقلی ندارد آن را زیر سؤال برده اند یعنی دغدغه غزالی صیانت از آموزه های دینی در مقابل عقل فلسفی است. در حالی که دغدغه سویین برن دفاع از دین در برابر یافته های علم در دنیای مدرن است.

۸. نتیجه‌گیری

درباره نظریه بدن جدید میان دو متفکر تفاوت‌ها و شباهت‌هایی وجود دارد؛ شباهت اساسی آن‌ها در پذیرش اصول و مبانی نظریه «بدن جدید» است که عبارت‌اند از: ۱. نفس موجود است؛ ۲. نفس از بدن متمایز است؛ ۳. ملاک این‌همانی شخص نفس است؛ ۴. نفس جاودانه است؛ ۵. بدن جدید ممکن است. تفاوت‌های آن‌ها در این است که: ۱. شیوه استدلال دو متفکر برای این اصول متفاوت است بدین معنا که استدلال‌های سویین‌برن مبتنی بر اصول سادگی، آسان‌باوری، تبیین‌های علمی، و امکان منطقی است اما استدلال‌های غزالی مبتنی بر نگرش‌های منطق قدیم است البته او نیز بر امکان منطقی تأکید دارد. هر دو متفکر به نگرش جوهر و عرضی ارسطویی و به مسئله‌بدهت دریافت درونی باور دارند؛

۲. دغدغه سویین‌برن دفاع از ساحت دین مسیحیت در برابر هجوم مادی‌گرایی و پیشرفت علوم و تکنولوژی و متعاقب آن طرح مسئله رابطه علم و دین است. اما غزالی قصد دارد نشان دهد براهین عقلی فلاسفه توانایی پاسخ به همه سؤالات بشر را ندارد؛

۳. هر دو متفکر جاودانگی نفس را پذیرفته‌اند اما غزالی جاودانگی نفس را ذاتی می‌داند و معتقد است اگر خدا اراده کند وجود نفس متوقف می‌شود، در حالی که سویین‌برن به جاودانگی ذاتی نفس قائل نیست و از نظر او خدا عامل جاودانگی و فعالیت نفس در جهان دیگر است. غزالی در زمره دوگانه‌انگاران سخت‌قرار می‌گیرد در حالی که سویین‌برن قائل به دوگانه‌انگاری نرم است؛

۴. غزالی معتقد است نفس بدون بدن هم به حیات خود ادامه می‌دهد، زیرا نفس دارای فعالیت‌هایی مستقل از بدن است و فقط در برخی از فعالیت‌های خود ابزار بدن را لازم دارد، در حالی که سویین‌برن معتقد است که نفس بدون مغز قادر به هیچ‌گونه فعالیتی نیست، گرچه خدا می‌تواند نفس را بدون بدن فعال کند.

پی‌نوشت

۱. ریچارد سویین‌برن (۱۹۳۴)، متفکر معاصر انگلیسی، استاد دانشگاه آکسفورد و فارغ‌التحصیل از همین دانشگاه در رشته‌های فلسفه، علوم سیاسی، و اقتصاد است؛ وی در دانشگاه لیدز لندن به مطالعه علم و فلسفه و تاریخ علم پرداخته و فعالیت فلسفی خود را به حوزه فلسفه دین متمرکز کرده است و تلاش می‌کند با شیوه‌های فلسفی اعتبار معرفتی الهیات مسیحی را نشان دهد.

منابع

- ابن رشد اندلسی، ابی الولید محمد (۱۹۶۵). *تهافت التهافت الفلاسفہ*، بہ تحقیق سلیمان دنیا، مصر: دارالمعارف.
- غزالی، ابو حامد محمد (۱۳۶۱ ش). *کیمیای سعادت*، بہ تصحیح احمد آرام، ج ۱، تہران: کتابخانہ مرکزی.
- غزالی، ابو حامد محمد (۱۳۶۴ ش). *در معرفت آخرت*، بہ تصحیح حسین خدیو جم، تہران: اطلاعات.
- غزالی، ابو حامد محمد (۱۳۸۲ ش). *تهافت الفلاسفہ*، بہ تحقیق سلیمان دنیا، تہران: شمس تبریزی.
- غزالی، ابو حامد محمد (۱۹۳۹). *احیاء العلوم اللدین*، ج ۴، بیروت: شرکہ مکتبہ و مطبعہ مصطفی البابی الحلبی و اولادہ.
- غزالی، ابو حامد محمد (۱۹۸۶). «معارض السالکین»، فی *مجموعہ الرسائل*، بیروت: دارالکتب العلمیہ.
- غزالی، ابو حامد محمد (۱۹۸۸ الف). *کتاب الاربعین فی اصول اللدین*، بیروت: دارالکتب العلمیہ.
- غزالی، ابو حامد محمد (۱۹۸۸ ب). *معارض القادس فی مدارج معرفہ النفس*، بیروت: دارالکتب العلمیہ.
- غزالی، ابو حامد محمد (۱۹۹۱). *الاقتصاد فی الاعتقاد*، بہ تحقیق مصطفی عمران، قاہرہ: دار البصائر.
- غزالی، ابو حامد محمد (۱۹۹۳). *معیار العلم فی فن المنطق*، بیروت: دار و مکتبہ الہلال.
- غزالی، ابو حامد محمد (۱۹۹۴). «الاجوبہ الغزالیہ فی المسائل الاخریہ»، فی *مجموعہ الرسائل*، بیروت: دارالکتب العلمیہ.
- غزالی، ابو حامد محمد (۲۰۰۶). «روضہ الطالبین و عمدہ السالکین»، فی *مجموعہ الرسائل*، لبنان: دار الفکر.
- غزالی، ابو حامد محمد (بی تا). *جواہر القلوب*، بیروت: دار الارقم بن ابی الارقم.

- Swinburne, Richard and Sydney Shoemaker (1985). *Personal Identity*, Oxford: Oxford University Press.
- Swinburne, Richard (1986). *The Evolution of the Soul*, Oxford: Clarendon.
- Swinburne, Richard (1989). *Responsibility and Atonement*, Oxford: Clarendon.
- Swinburne, Richard (1996). 'The Soul Needs a Brain to Continue to Function', In *Philosophy of Religion*, Selected Readings, ed. by Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach, David Basinger, New York, Oxford: Oxford University Press.
- Swinburne, Richard (1998). Soul, *Nature and Immortality of The Routledge of Encyclopedia of Philosophy*, Edward Graic (ed.), Vol. 9, London: Routledge.