

بررسی انتقادی براهین علیه جاودانگی و بقای نفس

قاسم پورحسن*

چکیده

در فلسفه دین، مهم‌ترین مسئله در جاودانگی نفس، پژوهش و مطالعه ادله‌ی له و علیه جوهریت نفس، بقا و نامیرایی آن است. گروهی از فیلسوفان با اثبات جوهریت نفس، کوشیدند تا ادله و شواهد بقا را صورت‌بندی کنند. دسته‌ای دیگر درصدد برآمدند تا با نشان دادن تجرد نفس، فسادپذیری آن را رد نمایند. این نوشتار می‌کوشد تا ضمن بررسی مقدماتی مفاهیم اساسی، بر نظریه‌های نقد بقای نفس متمرکز شده و ضمن بررسی ادله مخالفان نامیرایی، آن را به درستی شرح دهد و سپس نقد و رد کند. هیوم، راسل و آنتونی فلو سه فیلسوفی هستند که آراءشان در موضوع خاص «ادله و شواهد علیه بقا نفس» در این نوشتار بررسی شده و نقد و ابطال گردید. هیوم سه دسته استدلال علیه بقای نفس اقامه کرده که هر سه دسته مورد اقبال و توجه فلو واقع شده است. برخی از این استدلال‌ها صرفاً به جرح و نقد اثبات جوهر نفس می‌پردازند. دسته‌ای دیگر فسادناپذیری و تجرد نفس را رد می‌کند و دسته سوم بقا و جاودانگی را مورد ایراد و نقد قرار می‌دهد. نگارنده نوشتار را براساس گونه‌شناسی ادله علیه جاودانگی در سه سطح سامان و صورت‌بندی کرده و با نگاهی انتقادی به آن‌ها به پژوهش می‌پردازد.

واژگان کلیدی: جاودانگی نفس، هیوم، راسل و فلو، بقا، ادله جوهریت و تجرد نفس، غایتمندی عالم و بقا.

* استادیار گروه فلسفه، دانشگاه علامه طباطبائی؛ ghasemepurhasan@yahoo.com

[تاریخ دریافت: ۱۳۸۸/۶/۵؛ تاریخ تایید: ۱۳۸۸/۸/۱۹]

مقدمه

جاودانگی نفس همواره مهم‌ترین موضوع اندیشگی در تاریخ فلسفه نفس تلقی گردید. در مسیحیت و الهیات فلسفی غرب امروز سه شیوه به‌مثابه روش‌های بنیادین پژوهش در موضوع بقاء روح، پارادایم مسلط قلمداد می‌شوند: شیوه افلاطونی-دکارتی دربارهٔ روح و بدن؛ شیوه بدن علوی، اثیری یا آسمانی؛ و شیوه بازآفرینی شخصی روح-بدن براساس کتاب مقدس.

نظریه نخست دیرینه‌ترین روش در بررسی‌های مربوط به نفس و بدن محسوب شده و بر تمایز و تفکیک کامل دو مؤلفه بدن زمینی و جسمانی و فناپذیر و روح غیرجسمانی و ثابت و فسادناپذیر استوار است. بر این اساس مرگ بدن، ضرورتاً مرگ روح نخواهد بود (افلاطون، ۱۳۶۸، کتاب چهارم، ۱۰۲۱-۱۰۳۱). تا پیش از افلاطون به باور برخی محققان، فیلسوفان به جاودانگی و تجرد روح باور نداشتند (کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۱، ۳۴) و اکثر فیلسوفان همچون امپدوکلس^۱، هراکلیتوس، زنون و لئوکیبوس بر وجه مادی یا طبیعت روح اشاره می‌کردند.

گرچه آناکساگوراس در مفهوم روح تحولی را سبب شد و «نوس» را مسلط بر عالم و اشیاء، لطیف‌ترین و خالص‌ترین چیزها، صاحب بزرگ‌ترین نیروها و نیز آن را اساس و شالوده آگاهی دانست که در تمام موجودات زنده وجود دارد (شرف‌الدین خراسانی، ۱۳۷۷، ص ۴۰۰)، اما حقیقت آن است که وی فهمی از تجرد «نوس» یا نفس نداشت؛ بدان دلیل که وی به گفته «برنت» نوس را به عنوان شاغل مکان و لطیف‌ترین تمام چیزها تصور کرد و هرگز از تصور یک اصل جسمانی فراتر نرفت. او نوس را صرفاً خالص‌تر از دیگر اشیاء مادی می‌دانست. به عبارتی، آناکساگوراس تمایز آشکار میان روح (ذهن، عقل) نفس و ماده را نتوانست فهم کند. از این‌روست که گاهی در اندیشه وی نوس را ماده ازلی می‌یابیم (کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۱، ۸۵-۸۶).

افلاطون با تشخیص تجرد نفس و این‌که انسان دارای سه نفس است و نفس ناطقه که مجزای از جسم و بدن است، مجرد بوده و با فروپاشی بدن، فساد نمی‌پذیرد (افلاطون، ۱۳۶۸، کتاب چهارم، ۴۳۵-۴۴۱) رهیافت جدیدی را در بحث از بقا و جاودانگی آغاز کرد.

دو شیوه بدن آسمانی و بازآفرینی بر اثر نقد بر تنویت، به‌عنوان روش‌های نیرومندتر در دوره جدید ظاهر شدند، اما روش بازآفرینی به سبب سازگاری با کتاب مقدس و برگرفتن از گفتارهای آن، پیروان بیشتری پیدا کرد. در این نوشتار می‌کوشیم تا ضمن بررسی سه شیوه جاودانگی به تبیین براهین علیه بقاء نفس پرداخته و به نقد آن بپردازیم. اما ابتدا باید پژوهشی به‌اجمال در مفاهیم مرتبط با بقا و جاودانگی صورت داد.

بررسی مفهومی

بقا، جاودانگی، معاد، این‌همانی شخصی، حیات پس از مرگ و بازآفرینی مفاهیمی اساسی در موضوع جاودانگی نفس محسوب می‌شوند. بقا شرط و مقدمهٔ جاودانگی است. بقا یا «نامردن» (not-dying)

مفهومی است که بر ثابت بودن و فسادناپذیری روح یا نفس تأکید دارد. باید پس از فساد و متلاشی شدن جسم و مرگ بدن، جزئی و بخشی از بدن که ضامن استمرار حیات شخص است، زنده بماند و در قلمرو دیگری به زندگی و حیات خود ادامه دهد. این تلقی گرچه با خلق مجدد (recreation) پیوند نزدیکی دارد، اما در برخی باورها، حیات پس از مرگ می‌تواند جدای از بقا تصور شده، بدون باور به بقا و روح، قائل به حیات پس از مرگ شد. آراء جان هیک نمونه برجسته این دیدگاه است. (Hick, 1976, ch.15). جاودانگی، همچنان که آنتونی فلو نیز تأکید دارد، مفهومی متمایز از بقا داشته و بقا زمینه نخست جاودانگی است. کلمه جاودانگی (immortality) می‌تواند بر دو معنا دلالت داشته باشد: معنای نخست «بی‌مرگی» است که از «im» به مفهوم نفی یا «بی» و «mors» به مفهوم مرگ، ترکیب یافته (Ries, 1987, vol.7, p.133) و در این وجه به مفهوم بقا نزدیک می‌شود. معنای دوم فناپذیری، حیات دائمی است. حضور زنده، خواه در خاطره‌ها و خواه احیاء پس از مرگ و یا زندگی مستمر، مفهوم اساسی در جاودانگی است. جاودانگی با زندگی و حیات بدون فساد در ارتباط است. از این رو، بر تمامی وجوه حیات پس از مرگ، جاودانگی را اطلاق می‌کنیم، حتی اندیشه متفکری، مانند فیلیپس که از پیروان وینگنشتاین در حوزه دین تلقی می‌شود و معتقد است که معنای جاودانگی به هیچ وجه «تداوم زندگی در آن سوی مرگ» یا «آغاز مجدد زندگی، پس از مرگ» نیست؛ بلکه «کیفیت زندگی و خوب بودن» در حال حاضر نیز هست (Philips, 1970, 41-45) را باید در مفهوم جاودانگی تفسیر کرد.

معاد (resurrection) مفهوم دیگری است که از دو مفهوم بقا و جاودانگی متمایز است. واژه resurrection ترکیب یافته از «re» به معنای دوباره و مجدد و «surrection» به معنای surgere در مفهوم «حیات پس از این» است. واژگانی همچون survival (بقا) و afterlife (حیات واپسین) با معاد پیوند یافته است. در نظریات بقاء روح و نظریات سنتی نفس، بدن‌ها پس از مرگ، مجدداً حیات پیدا می‌کنند تا به ارواح باقی مانده و مجرد بپیوندند (Aquinas, 1981, part 3, A2).

این که این پیوستن و خلق مجدد، چگونه است یکی از پردامنه‌ترین مناقشات در سنت مسیحی و فلسفه دین کنونی است. تشریح این مناقشه به بررسی مفاهیم و نظریات بسیاری نیازمند است. اما چون مقصد نوشتار حاضر تنها مطالعه در ادله علیه بقاء نفس و نقد و پاسخگویی به آنهاست، لذا تلاش می‌شود تا در مبحث حاضر تنها مفاهیمی را که به این مقصد کمک می‌رسانند، مورد توجه قرار دهیم.

مفاهیم «این‌همانی شخصی»، «رابطه نفس و بدن»، «بدن اثیری»، «حیات پس از مرگ» و «برانگیختگی» یا «بازآفرینی»، مفاهیمی‌اند که باید در ادامه جستجوهای اصطلاح‌شناسی آنها را تبیین کرد تا به درستی فهم گردد که براهین علیه بقا کدام ساحت و بعد نفس را دربرمی‌گیرد.

در یونان، واژه پسوخه^۱ را برای نفس آدمی به کار می‌بردند و میان آن و بدن قائل به تمایز بودند. این کلمه با واژه لاتینی anima (جان داشتن) و واژه mind (ذهن) و soul (روح، نفس) در پیوند است. کلمه mind بیش از کلمه soul به مباحثات نطقی و فکری انسان اشاره دارد درحالی که کلمه soul که نوعی ترجمه انگلیسی واژه یونانی psyche است [ame فرانسوی نیز برگردان واژه لاتینی anima است] بر جزء نفس در مقابل بدن دلالت دارد. البته در کاربردهای متأخرتر از کلمه mind که به واژه یونانی

nous نزدیک‌تر است، در مقابل بدن استفاده می‌کنند که اصطلاح «مشکل ذهن-بدن» (mind-body problem) در فلسفه دکارت و فلسفه‌های پس از آن ناشی از همین رهیافت است. به هر روی، در بررسی‌های کنونی از واژه پسوخه psyche اعراض کرده و از واژه soul استفاده می‌شود. در نوشتار حاضر نیز کلمه soul مبنای مطالعه خواهد بود.

اولن مقاله‌ای دارد با عنوان «این‌همانی شخصی و حیات پس از مرگ» (Olen, 1994, p.380-385) که در آن به پژوهش در موضوع تناسب فرد در این دنیا و جهان دیگر پرداخته و با بررسی تمثیلی آن می‌کوشد تا دیدگاه کارکردگرایانه خود را تبیین نماید. او با تمایز میان «شخص» که آن را یک مفهوم زیست‌شناسی ندانسته و «مفهوم موجود انسانی» که آن را مفهومی زیست‌شناختی می‌داند، می‌پرسد شخص چیست؟ اولن برای شخص هفت ویژگی بیان کرده و در پرتو آن «بقاء شخصی» پس از مرگ بدن را توضیح می‌دهد. در موضوع هویت یا این‌همانی شخصی، سه معیار یا نظریه مهم وجود دارد: نظریه روان‌شناختی که حافظه را معیار قرار می‌دهد، نظریه معیار بدن و نظریه معیار نفس. لاک و هیوم در دوره جدید، نخستین فیلسوفانی بودند که به مطالعه و تدوین نظریات در مسئله هویت شخصیت پرداختند. آراء هیوم با توجه به این‌که وی نخستین اندیشمندی است که در رساله‌ای مستقل تحت عنوان «در باب طبیعت بشر» به رد جاودانگی و بقاء روح اندیشیده، عمدتاً متوجه نفی این‌همانی شخصی است. پس از هیوم دیدگاه‌های بسیاری در مفهوم، براهین و ماهیت «شخص» و این‌همانی شخصیت شکل گرفت. تفاوت آراء لاک و هیوم در دو معیار حافظه و نفس است.

لاک در کتاب دوم رساله در فاهمه آدمی، به تبیین معیار حافظه در باب این‌همانی شخصی پرداخته و معتقد است بر اساس این معیار یک شخص در زمان دوم (پس از مرگ) همان شخص در زمان اول (پیش از مرگ) است اگر و فقط اگر دارای همان خاطرات، روحیات، باورهای فردی و خصلت‌های ذهنی و روحی باشد (Lock, 1924, Book2, ch.4).

تمثیل لاک یعنی گدا و پادشاه درباره این‌همانی شخصی علاوه بر شهرت بسیار، تأثیر بسیاری بر متفکران حاضر الهیات فلسفی در به کار بردن تمثیل در اثبات هویت شخصیت و حتی جاودانگی گذاشته است. تمثیل جان اسمیت سن پل کشیش و تمثیل جان هیک تحت تأثیر لاک در علیه و له این‌همانی شخصی، شکل گرفته است. همچنین در مسئله این‌همانی شخصی، در بحث از معیار حافظه و نفس باید به تمایز «انسان» و «شخص» توجه دقیق داشت. پیش‌تر عنوان کردم که انسان دارای تغییرات ارگانیکی بوده در حالی که شخص دارای وحدت در زمان‌ها و به‌رغم تغییرات بدن است. لاک بر این تمایز تأکید ورزیده و آگاهی فرد از خاطرات و افعال انجام شده در زمانی و یادآوری آن در زمان دیگر را معیار تمایز میان شخص و انسان تلقی کرد (Ibid, ch.10).

اما هیوم در بررسی این‌همانی شخصی می‌کوشد تا با تجرد نفس و اساساً با مخالفت با وجود امر مستقلی به نام نفس، به رد شخصیت و بنیاد وحدت انسان در زمان‌های گوناگون بپردازد. هیوم معتقد است غیر از ادراکات جزئی و ادراکات متمایز و گوناگون، امری میان ادراکات، که وحدت و سازگاری و ارتباط ایجاد کند وجود ندارد. به عبارتی، به‌زعم هیوم، آدمی مرکب از فهم‌ها و ادراکات متعدد و متمایز

بوده و این‌همانی شخصیت، یک پندار است. چیزی که بتواند وحدتی میان ادراکات جزئی ایجاد کند و امری مجرد و مستقل باشد که این‌همانی را سبب شود، وجود ندارد (Hume, 1978, book1, pp.253-262).

دو معیار بدن و معیار نفس در خصوص این‌همانی شخصی، معانی متعدد و نظریات مناقشه‌آمیزی را مؤدی شده به‌طوری که بدون فهم درست مفهومی این معیارها نمی‌توان تشخیص داد ادله براهین علیه بقا متوجه کدام معیار خواهد بود. در ملاک بدن عمدتاً از سوی ماده باوران و قائلان به رویکرد طبیعت‌انگاری این‌همانی شخصی طرح گردید، تأکید می‌شود که بر این اساس، شخص الف در زمان دوم (پس از مرگ)^۳ همان شخص در زمان اول (پیش از مرگ) است اگر و فقط اگر شخص همان بدن را داشته باشد. اینان اعتقاد دارند که بدن جسمانی معیار شخصیت است. طبیعت (Stephen Daivis, 1997, p.558) و سرشت آدمی چیزی غیر از طبیعت مادی نیست همچنانکه علوم امروزه ملاک این‌همانی فرد در طول زندگی و حتی پس از مرگ و با گذشت هزاران سال را ژنتیک فرد دانسته و بر این اساس مادی می‌توانیم این‌همانی شخص را پی ببریم. پنلهام بر این امر بیش از فلو و لامونت تأکید دارد (Penelhum, 1972, vol.6, p.102).

معیار نفس، که بحث‌های راجع به آن از نزاع‌های فیلسوفان پیش از افلاطون در یونانیان آغاز شد و با ظهور اندیشه افلاطون تجرد نفس شکل گرفت، مهم‌ترین و دیرینه‌ترین معیار در این‌همانی شخصی است. نفس با مفاهیم گوناگون مورد توجه واقع شد و هر متفکری که پیرو نظریه نفس در این‌همانی شخصی است، آراء متفاوتی را ابراز داشت. شاید نظریه افلاطونی-دکارتی شایع‌ترین و پرتطرفدارترین نظریه محسوب گردد و همین دیدگاه است که مورد رد و ابطال مخالفان از جمله فلو، قرار گرفته است. براساس معیار نفس، آدمی به رغم تغییرات بسیار، دارای وحدت در شخص است. شخص در زمان دوم همان شخص در زمان اول است اگر و فقط اگر معیار نفس واحد باشد. براین مبنای، آدمی پس از مرگ دارای نفس و روح فناپذیر و باقی است و پیوستن مجدد بدن به افراد در روز جزا براساس این‌همانی نفس اوست. این دیدگاه مبتنی بر تمایز نفس و بدن است لازم به تبیین است که تمامی فیلسوفانی که معیار نفس را پذیرفتند قائل به ثنویت نیستند. هگل، فیخته و بارکلی، نفس را ملاک مسلط دانسته و بدن را تابع و سایه آن تلقی کردند، اما افلاطون، ارسطو، دکارت و فیلسوفان اسلامی همچون ابن‌سینا، سهروردی و ملاصدرا در مقابل تمایز نفس و بدن را که هر دو امری واقعی‌اند، می‌پذیرند. بنابراین باید به تفکیک‌ها و نظریات مختلف درباره «نفس-بدن» توجه داشت و بر تمایز آراء ثنوی‌گروی (dualism) و وحدت‌گروی (monism) که مشتمل بر ایدئالیسم و ماده‌باوری است، آگاهی داشت.

علیه بقا

«نظریه علیه بقاء نفس» عنوان رساله‌ای از آنتونی فلو، فیلسوف بریتانیایی است که در حال حاضر در رشته فلسفه دین در دانشگاه یورک آنتاریوی کانادا تدریس می‌کند. وی پس از بررسی سه شیوه در اثبات

بقاء نفس و حیات جهان دیگر، آن‌ها را نقد و ابطال کرده و می‌کوشد تا دلایلی علیه بقا و جاودانگی نفس تدوین و ارائه نماید. اما حقیقت آن است که پیش از فلو، هیوم و راسل و دیگران (رایل، پنلهایم، دیویدسون) نیز در نوشتاری مستقل به نقد و رد بقاء روح یا نفس پرداخته و منکر هویت مستقلی در انسان به نام نفس یا ذهن یا روح شدند (See: Hume, 1978, book.1, p.252). فلو نیز این واقعیت را می‌پذیرد به جز ادراک‌های جزئی و مادی که هیوم (و حتی کانت) و راسل در رد جاودانگی براهینی اقامه کرده‌اند به نحوی که استدلال راسل را معقول‌ترین ادله بقا برمی‌شمارد. در این باب هر سه دیدگاه را بررسی خواهیم کرد. هیوم در فصل چهارم رساله‌اش پیش از آغاز استدلال - که براهین فلو همانندی بسیاری با آن دارد - چند مسئله اساسی را طرح می‌کند:

۱. آیا تصور روح و هویت مستقل و بقای آن، جدای از بدن امری معنادار است؟
۲. آیا می‌توان بر پایه استدلال اخلاقی که عدالت خداوند و پاداش اخروی به نیکوکاران و عقاب به بدکاران مهم‌ترین بنیاد در وجود روح یا برانگیختگی پس از مرگ است، برهان بقاء نفس یا روح را صورت‌بندی کرده و آن را معنادار تلقی نمود؟
۳. هیوم اساساً منکر آن است که با صرف برهان عقلی بتوان مسئله بقا و فناپذیری روح را اثبات کرد.
۴. هیوم مدعی است که تمام براهین عقلی در اثبات فناپذیری بر سه دسته براهین یا موضوعات یعنی متافیزیکی، اخلاقی و طبیعی استوارند (Ibid, p.254-255).

هیوم سه دسته استدلال علیه بقا طرح‌ریزی می‌کند و هر سه دسته مورد توجه فلو قرار می‌گیرد. هیوم در تبیین نوع نخست برهان براساس استدلال نقضی می‌کوشد تا صرفاً بر براهین اثبات نفس خدشه وارد کند. برهان نخست خود به سه شیوه متفاوت ارائه گردید. در شیوه نخست، هیوم منشأ قضایا، احکام و تصدیقات را فقط تجربه و حواس برمی‌شمارد. وی معتقد است ادعای گزاره مابعدالطبیعی - که تعلق اندیشه، فکر و تعقل به جوهر مادی ناممکن است و این جوهر بالضروره باید مجرد و غیرروحانی باشد - ناشی از تجربه نیست، لذا پذیرفتنی نیست. مهم‌ترین نقد علیه هیوم در دسته اول استدلال‌هایش آن است که تجربه ما را به مرزهای علوم حسّی می‌برد، اما مفروض قرار دادن خود حس و تجربه، ملاک عقلی و غیرتجربی می‌خواهد.

در شیوه دوم، هیوم به نحو روشن‌تری فسادناپذیری و بقاء روح را مورد اشکال قرار می‌دهد. او استدلال می‌کند که هر چه بقاپذیر و فسادناپذیر باشد بالضروره حادث و هست‌شدنی نخواهد بود. اگر روح دارای بقا باشد یعنی فسادناپذیر خواهد بود. نتیجه این فرض این است که روح هیچ‌گاه هستی نیافته است. هیوم بر چه اساسی با ملاک تجربه به داوری درباره امری مجرد و غیرمادی دست می‌زند؟ تجربه توانایی صدور احکام کلی و غیرتجربی را ندارد. وقتی به باور هیوم تجربه تنها معیار و منشأ احکام درباره طبیعت است تجربه نمی‌تواند درباره روح یا ذهن حکم صادر نماید.

شیوه سوم هیوم بر همانندی انسان و حیوان استوار است. هیوم معتقد است که با اساس قرار دادن تفکر و ادراک انسان نمی‌توان به جوهر مجردی به نام «روح» دست یافت و الا لازمه‌اش آن خواهد بود که حیوانات نیز به واسطه بهره‌مندی از «فکر» واجد جوهر روحانی و فناپذیر باشند، در حالی که هیچ

فیلسوفی این عقیده را نمی‌پذیرد (Ibid. 252-261). هیوم در اینجا از تفاوت میان دو نوع ادراک انسان و حیوان غفلت می‌کند. ادراک انسان، ادراکی کلی است و ادراک کلی، دستگاه فکری و عقلی را می‌طلبد، اما حیوانات دارای ادراکات جزئی‌اند لذا برای آن‌ها اصطلاح غریزه را به کار می‌بریم. به علاوه، فناپذیری روح حیوانات امری مسلم نیست (ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۸۰، ص ۲۳-۲۴).

در دسته دوم استدلال، هیوم با پرسش از عدالت و عدم امکان اثبات عدالت خداوند و فقدان معیار معنادر و شناختاری در خصوص پاداش و عقاب و عدم تناسب گناه و عقاب و نیکی و پاداش می‌کوشد تا جاودانگی و بقاء روح را نه براساس آموزه‌های اخلاقی و بنیاد عدالت خداوند، بلکه توجه انسان‌ها به آینده و علاقه‌مندی انسان‌ها به توصیفات مادی و نه عقلی و روحانی از بهشت و جهنم و حیات مجدد استوار است. استدلال سوم هیوم به نوعی به تمثیل شیوه سوم به برهان نخست بازمی‌گردد با این تفاوت که چون روح حیوانات شباهت بسیار با روح انسان دارد لذا به واسطه آنکه روح حیوانات فناپذیر است بنابراین روح و نفس انسان نیز فناپذیر است و بقا نخواهد داشت.

حقیقت آن است که هیوم در همین رساله «در باب طبیعت بشر» بقا و هویت شخصیت و فناپذیری را امری اسرارآمیز و بیرون از فهم تجربی می‌داند (Ibid, p.633). هیوم و همانند وی راسل، رابلی، دیویدسون و فلو، مفروضات تجربی و مادی را مسلم قلمداد می‌کنند، لذا هیوم در پرتو این فرض، انسان را صرفاً مجموعه‌ای از ادراکات گوناگون، متمایز، بدون وحدت (وجود جوهری که میان ادراکات پیوند ایجاد نماید) و تجربی و مادی می‌انگارد. مهم‌ترین ایراد بر هیوم آن است که حتی براساس مفروضات وی نمی‌توان یک قضیه کلی و متافیزیکی تأسیس کرد تا بر آن مبنا حکم کرد که هیچ امری فناپذیر نیست و بقا نخواهد داشت یا هرچه فناپذیر باشد هست‌نشدنی است. شاید هیوم حداکثر بتواند قضیه جزئی را اثبات کند که برخی اشیاء فناپذیر هست‌ناشدنی هستند.

راسل در نوع مطالعه و بررسی بقاء نفس، بسیار تحت تأثیر هیوم بود و اصطلاحات فراوانی را از هیوم مورد توجه قرار می‌دهد، مانند علت ترس، جوهر مادی و توصیف مادی از آخرت. راسل (1957) در نوشته‌ای با عنوان «فرجام مرگ»، نخست به بررسی این‌همانی شخصیت پرداخته و می‌پرسد پیش از مطالعه درباره ادامه زندگی پس از مرگ باید روشن کنیم که یک شخص چگونه همان شخص دیروز است. راسل می‌گوید به اعتقاد فلاسفه، روح یک بار آفریده شده و در تمام زمان‌ها استمرار خواهد داشت، در حالی که بدن موقتاً بر اثر مرگ تا رستاخیز متوقف می‌شود و از ادامه وجود باز می‌ماند. به نظر راسل، این دیدگاه به وضوح اشتباه است. ماده بدن مرتباً به وسیله فرایند تغذیه و تحلیل در حال تغییر است. اتم‌ها در فیزیک برای مدت طولانی نمی‌توانند استمرار و این‌همانی داشته باشند، لذا دعوی استمرار و تداوم بدن انسان، موضوعی ظاهری است نه جوهری (Russel, 1957, p.669).

پس از آن، راسل مسئله حافظه را طرح و رد کرده و این دلایل را نه عقلی بلکه ناشی از احساسات آدمی برمی‌شمرد. راسل معتقد است که مهم‌ترین این احساسات، ترس از مرگ است که کاربردی غریزی و زیستی دارد. به زعم وی، انسان اگر حقیقتاً به زندگی پس از مرگ باور دارد، باید ترس از مرگ را کاملاً کنار بگذارد، همچنانکه پیشینیان با شجاعت و جنگاوری و تقویت باور به پاداش و بهشت^۱، خوی شهامت

و جنگاوری را برمی‌انگیختند (Ibid, p.670).

راسل می‌گوید علاوه بر مسئله ترس، مسئله و احساس دیگری نیز سبب باور به زندگی پس از مرگ و اعتقاد به بقا می‌گردد و آن ستایش و تمجید برتری انسان است. این دیدگاه که عمدتاً متألهان و دینداران به تقویت آن دست زدند، تأکید می‌ورزد که ذهن انسان عالی‌ترین وسیله است که تاکنون آفریده شده است. ذهن بشر می‌تواند خیر و شر و خوب و بد را بشناسد و به آینده، گذشته، آسمان و زمین، بیکرانه های عالم و اسرار آفرینش بیندیشد و دست یابد. چطور ممکن است انسان با مرگ، کاملاً از بین برود. ذهن انسان که وسیله‌ای بی‌نظیر در عالم است چگونه ممکن است با پایان زندگی این جهانی نابود شود؟ به باور اینان، جهان توسط یک هدف عقلی تدبیر می‌شود و غیرعقلانه است که با مرگ بدن انسان، خود انسان برای همیشه و به طور کلی از بین برود (Ibid, p.671). راسل اشکالاتی به این باور طرح می‌کند که مهم‌ترین آن‌ها از این قرارند:

۱. این باور یک باور مابعدالطبیعی و اخلاقی است نه باوری علمی. این دریافت مانع جدی در فهم حقیقت است، همچنانکه باور به کامل‌ترین آفرینش از جانب خدا و اعتقاد به وجود بیماری‌ها به‌عنوان کیفر گناه انسان‌ها، باوری نادرست است.

۲. راسل معتقد است که هیچ ارجاعی درباره ارزش‌ها و خوب و بد وجود ندارد. اخلاق نیچه متفاوت از اخلاق مسیحی است. اگر شناخت خوب و بد دلیلی برای بقا و جاودانگی است، آیا باید مسیح را باور کنیم یا نیچه را؟ به باور راسل، دنیای امروز، اخلاق نیچه را می‌پسندد تا اخلاق پیامبران را. لذا اخلاق امروز و آینده، قدرت و زور و سلطه است نه ارزش‌های انسانی. آیا باید زورمندان و سلطه‌گران و قاتلان جاودانه و فناپذیر باشند؟ راسل پاسخ می‌دهد که خوب و بد و خیر و شر، اصلی الهی و آسمانی نیست بلکه امری طبیعی است.

۳. راسل معتقد است که معقول‌ترین فرض در تحلیل عالم این است که جهان دارای تدبیری الهی و آسمانی نبوده، دارای هدف و خردمندی نیست بلکه براساس فرضیه تضاد بنا شده است.

چند نقد را می‌توان بر اندیشه راسل طرح کرد: (۱) راسل همچون هیوم، بر مشرب اصالت تجربه درباره ذهن یا روح به داوری می‌پردازد، به همین دلیل ادله‌ای علیه بقا اقامه نمی‌کند، اما تصریح می‌کند که شواهد تجربی ما را از پذیرفتن بقاء امری مانند روح برحذر می‌دارند. (۲) راسل معیارحافظه را در این همانی شخصیت می‌پذیرد. در نقدهایی بر فلو، مباحثی تفصیلی را راجع به ملاک نبودن حافظه بیان خواهیم کرد. (۳) راسل تمثیل نادرستی را میان انسان و حیوان مطرح می‌کند؛ او می‌پرسد اگر مهم‌ترین برهان بر بقای روح انسان، برتری عقل آدمی است و انسان به واسطه اندیشیدن در امور شگفت، دارای جاودانگی خواهد بود، در این صورت برخی از حیوانات مانند زنبور عسل، مگس، دلفین و... که از انسان‌ها باهوش ترند، باید دارای جاودانگی باشند، درحالی که به زعم راسل، کسی اعتقادی به بقاء حیوانات ندارد. انتقاد راسل جدلی‌الطرفین است. اولاً، میان درک غریزی حیوانات و هوش مختارانه انسان شباهتی نیست. رابطه‌ای میان ادراک حیوانات و داشتن روح غیرمادی نیست. ادراک حیوانات جزئی است و با ذهن غریزی و مادی سازگار است، اما در انسان ادراکات کلی است و ادراک کلی بدون روح غیرمادی ممکن

نیست. ثانیاً، حکمای بسیاری از جمله حکمای هند، اهل تناسخ و فیلسوفان اسلامی همچون ملاصدرا قائل به بعث و حشر و بقاء حیوانات هستند (ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۶۴، ص ۱۹۷). (۴) نقد چهارم بر خلط‌های راسل استوار است. این که جهان براساس فرضیه تضادف بوده و فاعل و علت خردمند ندارد، اصل مناقشه است چرا که در مقابل، اندیشمندان بسیاری ادله فراوانی بر غایت‌مندی و هدف‌مندی جهان عرضه کرده‌اند (کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۷۱-۷۳ و ۱۸۴-۱۸۹). به علاوه، اندیشه راسل در این باب و قائل شدن به اهریمن در صورت غایت‌مندی عالم، سخنی غیرفلسفی و غیرمدلل است. راسل توضیح نمی‌دهد کدام نوع اتفاق را باور دارد. اتفاق گاهی به عنوان نفی علت فاعلی است که لازمه‌اش نفی غایت‌مندی عالم نیز هست. براین اساس، پیدایش جهان اتفاقی و تضادفی خواهد بود. گاهی اتفاق به معنای نفی ایجاب علت فاعلی است که در این صورت، هستی معلول از فاعل از روی ضرورت نبوده بلکه تضادفی است و گاهی اتفاق به معنای نفی علت غایی است، یعنی شیء دارای علت فاعلی و ضرورت است، اما غایت‌مند نیست (مطهری، ۱۳۷۹، ص ۴۰۲).

به طور کلی، می‌توانیم دو نوع اتفاق و تضادف را مطرح کنیم. یک قسم اتفاق‌انگاری از ناحیه علت فاعلی است و قسم دوم مربوط به علت غایی است. ابن سینا در فصول ۱۳ و ۱۴ مقاله اولی از *طبیعیات شفا* به بررسی دیدگاه اتفاق و تضادف پرداخته و به آن‌ها پاسخ می‌دهد (ابن سینا، ۱۴۰۵ق، ص ۶۰-۷۵). ابن سینا گاهی مسئله اتفاق‌انگاری را بحثی فلسفی می‌داند و گاهی بحثی طبیعی. ابن سینا اساساً این مسئله را بحثی فلسفی می‌داند و مباحث آن را در *طبیعیات* از قبیل مصادرات برمی‌شمارد (همان، ص ۶۳-۶۷). او بر اساس نظریه علیت باوری می‌کوشد به تفصیل به دیدگاه تضادف پاسخ دهد. وی معتقد است امور چند نوع‌اند: یا اموری‌اند که دائمی و اکثری از ناحیه ذات و طبیعتشان به وجود می‌آیند و یا همراه علیت خارجی که در هر دو صورت تحقق آن‌ها ضروری و تابع علت است نه تضادف. یعنی هیچ‌گاه به این دو شکل از موجودات اطلاق اتفاق و تضادف نمی‌شود.

در امور عقلی، به باور ابن سینا، تنها به سبب تخلف معلول از علل خود، وجود موانع و عوامل خارجی است. چه موانع خارجی را لحاظ کنیم یا خیر، صدور معلول از علل خویش ضروری است، اما امور متساوی چون ترجیح بلامرجه محال است؛ لذا صدور معلول از علل خویش ضروری و واجب است. ابن سینا معتقد است کسانی که عالم را تضادفی و اتفاقی می‌دانند بدان علت است که از اسباب هستی آگاهی ندارند. ابن سینا نتیجه می‌گیرد که تمام جهان هستی و موجودات آن از قانون علیت و غایت‌مندی پیروی می‌کنند (ابن سینا، ۱۴۰۵ق، ص ۶۳-۶۸؛ ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص ۱۱۲۵-۱۱۲۶).

گیلبرت رایبل در تبیین نظریه رفتارگروی منطقی-فلسفی^۵ (behavioural identity theory)، و دیویدسون در توضیح دیدگاه این‌همانی مصداقی^۶ (token identity theory) نیز همین مشرب را جستجو می‌کنند. دیدگاه رفتارگروی که از نظریات ماده‌انگاری در مسئله نفس و بدن است و در اوایل سده بیستم پس از اشکالات هیوم و راسل علیه بقا و تجرد و روحانی بودن نفس، مهم‌ترین نظریه بود و پیروان بسیار داشت، به‌شدت متأثر از منظر پوزیتیویسم منطقی در موضوع نفس است. در این باور، نفس وجود مستقلی از بدن و رفتارهای فیزیکی ندارد. تمامی آنچه را حالت‌ها و کیفیت نفس و ذهن می‌نامیم،

قابل فروکاستن به رفتار مادی فردی است. وجود نفس که امری رازآمیز یا روحانی و غیرمادی است و به عنوان محور و بنیاد امور نفسانی و روحانی تلقی می‌شود، بدون براهین منطقی است. وی از نفس که اعتقاد نفس‌انگاران به «اسطوره موزه» نام برده و تأکید بر این باور را ناشی از «اشتباه مقوله» می‌داند (Ryle, 1949, 76-78). رایل معتقد است که پیروان بقا و تجرد و حتی وجود استقلالی نفس دچار اشتباه مقوله شده و غیر از رفتارهای مادی و فعالیت‌های فیزیکی قائل به وجود ذهن و نفس مستقل و مجزا هستند، در حالی که آدمی چیزی غیر از مجموع فعالیت‌های جسمانی و بدنی و رفتارها نیست (Ibid). نقد نخست آن است که آدمی در حالات چهارگانه بیداری، خواب، بیداری بدون استشعار و انسان در هوای معلق نسبت به «نفس و من» تصویری بدیهی و تصدیقی پیداترین دارد. انسان در بیداری علاوه بر درک امور مادی و هستی‌های خارجی، از هستی «خویشتن» غافل نیست. در خواب نیز آدمی به رغم قدرت بر درک محسوسات، به وساطت قوای نفس و باطنی، «خویشتن» را درمی‌یابد، لذا علاوه بر آنکه آدمی دارای جوهری درآک است که غیرمادی است، اما حتی در ادراک مادی، دریافته‌ها امری معقول و غیرجسمانی است (ابن سینا، ۱۳۶۳، نمط ۳، فصول ۳ و ۲). به علاوه، در بررسی احوال خود محسوسات، می‌توانیم موجود نامحسوس را اثبات کنیم.

افراد انسان در یک معنای حقیقی با یکدیگر مشترک‌اند که غیر از خصوصیات مادی و فردی افراد است. این طبیعت مشترک، نامحسوس و معقول است. حتی می‌توان آشکارا اثبات کرد حس و وهم و عقل موجود نامحسوس و غیرمادی‌اند. احوالات بسیاری همچون عشق، شرم، ترس، شجاعت و خشم که مربوط به نفس هستند به حس در نمی‌آیند و لذا دایره معنای موجود بودن، از جمله موجود بودن نفس (مجرد)، وسیع‌تر از محسوس بودن است (همان، نمط ۴، فصول ۱ و ۳).

ابن سینا در تبیین تفاوت اعضاء و جوارح و نفس در نمط سوم، فصل چهارم با عنوان «وهم و تنبیه» می‌نویسد: «ممکن است کسی براساس این باور که غیر از اعضاء مادی، امر مجردی به نام نفس وجود ندارد اشکال نمایند که حتی در ادراک خویشتن به وساطت افعال و آثار مادی است که موفق به ادراک ذات خود می‌شویم». شیخ‌الرئیس پاسخ می‌دهد که «اساساً اثبات ذات و نفس از طریق افعال و اعضاء مادی ناممکن است. تقریر نخست آن است که در فرض انسان معلق در فضا، نفس با این‌که از تمام افعال خود غافل است، اما ذات خود را درمی‌یابد. تقریر دوم این است که ادراک ذات خود همواره مقدم بر افعال است، چون تحقق فاعل که منشأ صدور فعل است، پیش از وجود فعل خواهد بود» (همان، نمط ۳، فصل ۴). نتیجه آنکه، غیر از فعالیت‌های مادی و جسمانی، باید نفس مجرد باشد که ادراک و افعال و آثار را بتوان بدان ارجاع داد. نقد دوم مبتنی بر عدم تجلی و تحقق مادی همه کیفیات و حالات ذهنی است. انسان احوالات ذهنی بسیاری دارد مانند رؤیا، خیالات، اوهام و حتی تفکرات محض و صرف که دارای ظهور در رفتار مادی انسان نیستند. نقد پایانی و سوم شاید مهم‌ترین نقد این باور علیه وجود ذهن و نفس باشد. این نقد بر وجود روابط علی و ترتب و ارجاع در رفتارهای شخصی و مادی و جزئی تأکید دارد. آدمی معتقد است که عمل اخلاقی مانند «دزدی بد است»، بدی وصفی خارجی و ظهوری فیزیکی یا رویدادی ندارد. انسان بدین خاطر دست به دزدی نمی‌زند که یا به عواقب و نتایج اجتماعی، مانند

مجازات و زندان می‌اندیشد و یا به نتایج اخروی آن، یعنی عذاب و جهنم. هر کدام باز به مسئله‌ای دیگر همچون از دست دادن فرصت‌های اجتماعی یا امتیازات اقتصادی و نیز از دست دادن ثواب و بهشت بازمی‌گردد. همچنانکه می‌بینیم، فعل و رفتار اخلاقی یک فرد تنها ظهوری مادی یا منحصر به فرد فیزیکی نیست و پدیده‌های ذهنی علی‌الطلاق قابل‌ارجاع به رفتارهای خاص نیست. این وضع درباره دعا و نیایش نیز وجود دارد. باور یک فرد مؤمن به انجام نیایش، قابل فروکاستن و ارجاع و تحویل به صرف رفتار نیایش و رفتار فیزیکی نیست.

فیلیپس از شاگردان برجسته ایمان‌گرا که تابع آراء متأخر ویتگنشتاین در فلسفه دین است، دو دیدگاه مهم درباره «جاودانگی نفس» و «عمل دعا و نیایش» دارد. وی بر این باور است که مهم‌ترین نقیض پوزیتیویسم منطقی در مباحث دین و ایمان و نظریات متأثر از آن (همچون رفتارگرایی) این است که می‌کوشند تا براساس عینیت افراطی (که چیزی را باید بر اساس ظهور و تحقق فیزیکی آن ارزش‌گذاری کرد) باورها و پدیده‌های ذهنی را که تنها ظهور فیزیکی ندارند، بسنجند. به‌زعم او، معنای گزاره‌های اخلاقی، مابعدالطبیعه، هنر و دین مانند معنای گزاره‌های علمی و فیزیکی و رفتار خاص نیست، بلکه انسان‌ها بدان دلیل دست به نیایش برمی‌دارند که در ذهن و نفس خود آن را واسطه آرامش یا استجابات در عالم معنا و باور برمی‌شمرند (Phillips, 1971, pp.140-142).

نظریه این‌همانی مصداقی نیز همچون رفتارگرایی قائل به فروکاستن و تحویل پدیده‌های ذهنی به رویدادهای مادی است و در پرتو آن می‌کوشد تا علیه تجرد و بقاء نفس به استدلال بپردازد. دیویدسون در نوشته‌ای تحت عنوان «رویدادهای ذهنی» (events mental) می‌کوشد تا ضمن نقد وجود دو جوهر متفاوت و مستقل به نام بدن و ذهن که پیش‌تر مورد نقد اسپینوزا نیز واقع گردید، تمام حالات و اوصاف را صفات بدن تلقی کند. دیویدسون با بررسی مفهوم «رویداد» تأکید می‌ورزد که علاوه بر واقعیات و اشیاء جزئی، امور دیگری نیز وجود دارند که از آن تعبیر به رویداد می‌کنیم، اما رویدادهای موجود در جهان، رویدادهای در نفس و ذهن نیستند بلکه تنها رویدادهای فیزیکی هستند. گرچه این رویدادها علاوه بر اوصاف مادی، ویژگی‌های ذهنی را نیز شامل می‌شوند، اما حقیقت آن است که عشق، درد، علم و زیبایی چیزی جز رویداد خاص مادی و فیزیکی در مغز نیست (Davidson, 1970, p.65-73). وی استدلالی بر این امر بیان می‌کند که در آن سه مسئله اساسی بیان می‌شود:

۱. بین رویدادهای ذهنی و مادی، روابط سبب و مسببی برقرار است یعنی هر کدام سبب یکدیگر می‌شوند. تصور پاداش مسبب انجام امر اخلاقی می‌شود و از طرفی نیایش و دعا، حسب باور فیلیپس، سبب آرامش و باور خوب در زندگی می‌شود. بنابراین میان این دو گونه رویداد باید رابطه علیت وجود داشته باشد.

۲. مسئله دوم برخلاف مسئله نخست که می‌توان از آن اوصاف ذهنی و حالات نفسی را استنتاج کرد، تأکید می‌ورزد که رابطه علیت، تنها در چارچوب قاعده‌ای قطعی و قانونی تجربی و نه کلی و ذهنی، معنا می‌یابد. این رابطه نه تحلیلی که پسینی و ترکیبی است.

۳. برخلاف نظر دکارت که قائل به ثنویت و وجود دو جوهر ماده و نفس بود، دیویدسون تنها باور به

رویدادی فیزیکی دارد که در آن تنها یک جوهر بدن یا ماده وجود دارد و هر آنچه رویداد ذهنی نامیده می‌شود چیزی جز رویداد فیزیکی نیست (Foster, 1991, p.172).

دیویدسون گرچه به نوعی در مسئله نخست رویدادهای ذهنی را می‌پذیرد، اما در نتیجه‌گیری می‌کوشد تا اولاً بیان کند که صفات ذهنی به سبب اوصاف و رویدادهای فیزیکی، شکل می‌گیرند و ثانیاً تمام رویدادها را به رویدادهای فیزیکی فروبکاهد و آن را به قوانین فیزیکی تحویل کند. دو نقد مهم بر دیدگاه دیویدسون وارد است:

نقد اول براساس نظریه دال‌های ثابت (rigid designators) کریپکی است. کریپکی معتقد است که دو نوع دال وجود دارد: دال‌های ثابت و دال‌های غیر ثابت. دال‌های ثابت با موضوع له و مدلول خود رابطه ضروری و لزومی دارند، اما در دال‌های غیر ثابت این رابطه ضروری وجود ندارد. در دال‌های ثابت میان دال و مدلول ارتباطی حتمی و ضروری وجود دارد که براساس آن در تمام «جهان‌های ممکن» (possible worlds) باید این رابطه وجود داشته باشد. یعنی اگر پدیده‌های ذهنی فقط بر رویداد فیزیکی اشاره دارند باید در تمام روابط و جهان‌های ممکن و تمامی ارجاعات، چنین باشد، اما به باور کریپکی این‌گونه نیست (Kripke, 1972, p.93-97). وی براساس یک استدلال ریاضی و با استفاده از منطق محمولات می‌کوشد تا ضمن استفاده از ادات $\langle - \rangle$ (دو شرطی) و بازتعریف آن، عدم رابطه این‌همانی و عدم رابطه ضرورت میان x و y را براساس فرض نشان دهد.

$$(x) (y) \{x=y \rightarrow Fx \leftrightarrow Fy\}$$

او با دو مثال درد و تحریک عصب خاص نشان می‌دهد که درد غیر از تحریک عصب خاص و آب غیر از H_2O است. به هر روی، به باور کریپکی نمی‌توان اثبات کرد که میان رویدادهای ذهنی و فیزیکی رابطه این‌همانی مصداقی وجود دارد و هر جا رویداد ذهنی باشد باید تحویل به رویدادی فیزیکی گردد بلکه هر دو جوهر یا رویداد می‌توانند وجود داشته باشند.

نقد دوم به دیویدسون را براساس نظریه یا اشکال مک‌لافلین می‌توان ارائه کرد که در آن لافلین معتقد است که استدلال دیویدسون ممکن است برای اثبات قوانین و رویداد فیزیکی درست و تمام باشد، اما برای اثبات وجود نداشتن رویداد و پدیده‌های ذهنی باید استدلال دومی اقامه می‌کرد که چنین ننمود و دیویدسون دچار دور استدلال شده است. رهیافت هیوم، راسل، رایل و دیویدسون همانندی بسیاری با آراء آنتونی فلو دارد. نقد و بررسی دیدگاه‌های فوق، زمینه مناسبی برای فهم اندیشه فلو فراهم خواهد ساخت. اکنون خواهیم کوشید تا به بررسی اندیشه و استدلال‌های فلو علیه بقا و جاودانگی پرداخته و نقد آن‌ها را جستجو کنیم.

علیه بقاء فلو

آنتونی فلو (۱۹۹۴)، فیلسوف بریتانیایی، در نوشتاری با عنوان «علیه بقاء نفس» ضمن پیروی از راسل و معقول شمردن استدلال‌های او در رد جاودانگی روح، معتقد است که در اندیشه فلسفی غرب، سه شیوه

اساسی در نظریه بقاء نفس وجود دارد. فلو با نقد دو شیوه «افلاطونی - دکارتی در باب روح و بدن و جسد» و شیوه «بازآفرینی بدن براساس کتاب مقدس» می‌کوشد تا به تبیین و تدوین شیوه سوم یعنی «شیوه بدن اثیری» بپردازد. آنتونی فلو پیش از نقد دو شیوه و تبیین شیوه سوم، سه نکته را متذکر می‌شود:

نخستین نکته در حقیقت مهم‌ترین مانع در پذیرش بقاء نفس است. بدین معنی که همه انسان‌ها (فلو برخی انسان‌ها همچون الیاس پیامبر (ع)، مریم مقدس و حضرت یوسف (ع) را مستثنا می‌کند) پس از مرگ به خاک سپرده می‌شوند یا سوزانده شده و یا به شیوه دیگری دفن و معدوم می‌گردند. مرگ و دفن یعنی از بین رفتن و نابود شدن. لذا تمامی انسان‌ها حسب قیاس ارسطویی فناپذیرند و چیزی میان مرگ و زندگی که بقا و جاودانگی باشد، منطقی و عقلاً وجود نخواهد داشت. فلو با تأکید می‌گوید یا زندگی و حیات این جهانی است و یا مرگ و از بین رفتن. با این وصف، پذیرش ایده بقا امری محال به نظر می‌رسد (Flew, 1994, ch.5).

فلو معتقد است ما کمتر به تمایز بقا و فناپذیری آگاهی می‌یابیم. در حالی که بقا تنها مقدمه فناپذیری است، اما در استدلال‌هایمان همواره بر بقا تأکید می‌کنیم تا جاودانگی. این خلط سبب شده است که براهین بیشتر بر بقا ما از طریق خاطرآتمان، از طریق فرزندانمان و از طریق آثار مهم برجای مانده از ما، استوار گردد در حالی که این امر حداکثر «مکان بقای پس از مرگ» را ثابت می‌کند در حالی که ادعای ما فناپذیری است نه بقا (Ibid, p.395). همین نظریه را آلن گالووی در بررسی «رخداد و معنای رستاخیز» طرح می‌کند. گالووی معتقد است کل تمدن مسیحی در شکل‌دهی به تصورات و باورهای مربوط به زندگی پس از مرگ، عمیقاً از مفهوم یونانی فناپذیری روح، تأثیر پذیرفته است. خود این مفهوم به‌زعم وی عمدتاً در هیئت ارائه شده از سوی افلاطون رواج یافته است. لذا مفهوم یونانی فناپذیری در منظر انسان امروزی، خرافه‌ای باورنکردنی شده است. از این رو باید میان مفهوم رستاخیز دینی (تأکید گالووی در زمینه باورهای آخرالزمانی یهودیان) و مفهوم خلود نفس (بقاء روح) و فناپذیری روح تمییز داده شود (آلن گالووی، بی‌تا، ۸۲-۸۳).

فلو سومین نکته مهم را در پاسخ به عقیده مرسوم در سنت مسیحی بیان می‌دارد. در نامه پولس به قرنتیان (۱۷:۱۵) آمده است که اگر مسیح از میان مردگان برنخاسته است، پس ایمان شما یان بی‌هوده است و گناهتان هنوز با شماست (همان، ۸۱). فلو در نوشته خود فرازی از این اعتقاد را می‌آورد که مسیحیان معتقدند زنده خواهند شد؛ آنان منتظر زندگی پس از مرگ هستند. فلو می‌پرسد پرسش اساسی این است که مرگ همه انسان‌ها واقعیتی انکارناپذیر است. این ادعا که برخی یا همه ما باقی خواهیم ماند یا زنده خواهیم شد، چگونه است؟ آیا زنده شدن واقعی است یا مراد استعاره بیدار شدن است؟ در این صورت آیا واقعیت مسئله ناشناخته نخواهد بود و برخاستن از مرگ، تمثیلی سراسر ناشناخته نیست؟ (See: Flew, 1955, pp.97-99).

آنتونی فلو با طرح این سه مانع بنیادین در پذیرش مسئله رستاخیز یا بقا می‌کوشد تا با نقد دو شیوه، براهینی بر بدن اثیری یا علوی در پاسخ به پرسش‌های نکته سوم ارائه نماید.

ایرادهای فلو بر شیوه افلاطونی - دکارتی

می‌کوشیم تا ضمن بررسی استدلال افلاطونی - دکارتی اشکالات فلو بر این شیوه در باب روح و بدن و بقاء روح بدون جسم را تبیین و سپس نقد کنیم. فلو معتقد است در اندیشه افلاطونی - دکارتی، دو عنصر کاملاً مجزا برای یک شخص قائل می‌شوند: یکی بدن زمینی و جسمانی و فناپذیر و دیگری روح غیرجسمانی، نامرئی و فسادناپذیر. بنا بر فرض افلاطون، روح اصیل، واقعی و جاویدان است. تلقی افلاطونی، به باور فلو، تلقی‌ای ثنوی از انسان است. وی اعتقاد دارد که استدلال افلاطون بر ثنویت، نظریه مسلط در مغرب زمین تا زمان حاضر است. افلاطون استدلال می‌کند که روح، مرگ‌ناپذیر (immortal) است به این دلیل که فناپذیر (imperishable) است. علت فناپذیری، فسادناپذیری (indestructible) است. به چه دلیل روح فسادناپذیر است؟ چون دارای اجزاء نبوده و مرکب نیست. به عبارتی، بساطت (simplicity) روح سبب اصلی فسادناپذیری است. لذا براساس استدلال افلاطون، بقاء روح امری معقول است و با برهان می‌توان پذیرفت که روح، هنگامی که بدن مادی نابود می‌گردد، از بین نرفته و به زندگی و حیاتش ادامه می‌دهد (Plato, 1977, 100b-107a). فلو تصریح می‌کند به رغم ایرادات بسیار بر مفروضات و استدلال افلاطونی، بسیاری بنیادهای اساسی این شیوه را پذیرفته و مسلم تلقی کردند. فلو از پروفیسور سی. جی. دوکاس و تمثیل وی در نوشتاری که به سال ۱۹۶۲ نشر یافته نام می‌برد. دوکاس در مقاله‌ای با عنوان «دلایل قطعی بقاء پس از مرگ چیست؟» (۱۹۶۲)، از سقوط هواپیما در اقیانوس و مرگ تمام مسافران و از تلفن فردی آشنا به نام «جان دو» پس از سقوط سخن می‌گوید. مکالمه با «جان دو» ما را متقاعد می‌کند که گوینده یعنی «جان دو» واقعاً زنده است. البته دوکاس چون منظر افلاطونی را در «ادله بقاء روح» مسلم فرض می‌کند، لذا بدون پرسشی می‌پذیرد که روح «جان دو» پس از مرگ بدنش، باقی مانده است. فلو معتقد است این روح یا ذهن زنده که دوکاس طرح می‌کند همان روح افلاطونی - دکارتی است که موجودی است فناپذیر و در بدن سکنای گزیده است. شخص واقعی و اصیل همین روح فسادناپذیر است. فلو می‌افزاید این تمثیل و سخن دوکاس مشتمل بر چند جنبه است:

۱. این که ارواح و اذهانی وجود دارند که پس از مرگ بدن، زنده‌اند و این به‌زعم افلاطون، یک واقعیت معلوم است.
 ۲. این که ارواح و اذهانی وجود دارند که قادر به یادآوری‌اند و این یک واقعیت معلوم است.
 ۳. این که ارواح و اذهانی وجود دارند که قادر به تصرف در بدن انسان زنده‌اند و این یک واقعیت معلوم است.
 ۴. این که پس از مرگ، ارواح و اذهان به زندگی خود ادامه می‌دهند و فساد نمی‌پذیرند.
- (Flew, 1955, 402-403)
- فلو پس از تبیین تفصیلی آراء دوکاس و شیوه افلاطونی - دکارتی و تشریح چند دیدگاه در نقد مشرب افلاطونی از جمله تحقیقات روان‌شناسی گاردنر مورفی و مقاله «مشکلات فرضیه بقاء نفس» که به سال

۱۹۴۵ انتشار یافت چند نقد بر این شیوه افلاطونی - دکارتی ارائه می‌کند.

الف) نقد نخست آن است که هنوز مطلقاً هیچ دلیل تجربی بر اثبات روح غیرمادی و فراحسی وجود ندارد. اصطلاح روح یا ذهن غیرجسمانی و مجرد، اصطلاحاتی تعریف نشده و مبهم‌اند. یعنی انسان‌ها تنها به شیوه مادی می‌توانند ادراکی و فهمی داشته باشند. تصور همه مردم از ذهن یا روح یا شخصیت بر مادیت مبتنی است. ذهن آدمی به کارکردهای اشخاص که صرفاً جسمانی است بازمی‌گردد. تربیت و آموزش ما به فرزندانمان و روابط انسان‌ها با یکدیگر براساس امور و اشیاء مادی است. فلو می‌گوید این که کسی اعتقاد درونی به وجود ادراک و ذهن غیرمادی و فناپذیر یا روح نامرئی داشته باشد دلیل این نخواهد بود که این امر حقیقتاً وجود دارد. به باور فلو تمام عبارات ما درباره «ذهن»، «نفس»، «رشد ذهن» و «ارتباط اذهان با یکدیگر» مربوط به اعضاء و استعدادهای مادی ذهن است نه این که انسان‌ها دارای اجزاء غیرمادی یا حافظه، ذهن و روح مجرد هستند (Ibid, pp.404-407).

ب) دومین نقد بر تمایز میان سه امر استوار است. فلو معتقد است باید میان سه مسئله تفاوت قائل شویم:

یک) این که حقیقتاً دارای ادراک فراحسی و غیرمادی، هستیم یا آن را اعمال می‌کنیم خواه بدین امر باور داشته باشیم یا خیر و خواه به آن آگاهی داشته باشیم یا خیر.

دو) این که اعتقاد به نوعی ظرفیت و استعداد «ادراک مجرد و غیرمادی» داشته یا آن را به کارگیری خواه حقیقتاً داشته باشید یا خیر و خواه واقعاً اعمال کنید یا خیر.

سه) این که واقعاً بدانیم (در مقابل باور داشتن) دارای این استعداد و توان ادراک مجرد و فراحسی هستیم یا ممکن است واقعاً در حال اعمال آن باشیم.

فلو پس از تأکید بر ضرورت تمایز میان سه امر واجد بودن حقیقی ادراک مجرد، داشتن نوعی استعداد ادراک فراحسی و آگاهی از این ظرفیت، تصریح می‌کند که هیچکدام از این امور بدون بدن و امر مادی ممکن نخواهد بود. در تمثیل‌هایی که بر ارتباط یک فرد مادی با یک موجود مرده یا بدون جسم تأکید دارند، اشکالات فراوانی وجود دارد. تمام ادراکات و مراوده و انتقال مفاهیم ذهنی به کمک بدن صورت گرفته و متعارف و مادی و این جهانی است نه نامرئی و غیرجسمانی. به زعم فلو، ادعای «ادراک فراحسی» بیرون از قلمرو علوم و تجربه است. فلو به تأکید بیان می‌کند که حق با ویتگنشتاین است که بدن انسان بهترین تصویر از روح انسان بوده و اثبات‌ناپذیر است.

ج) فلو بر این باور است که بسیاری از مفروضات در شیوه افلاطونی دکارتی قابل پرسش و نقد بوده و براهین افلاطونی بر بقاء روح پس از مرگ ناکافی است. فلو می‌گوید خود افلاطون در پایان جمهوری وقتی به توصیف حیات ارواح مجرد و غیرمادی در اسطوره «ار» می‌پردازد، تمام توصیفات افلاطون، مادی و این جهانی است و نتوانست تعابیر و ویژگی‌های کاملاً مجرد و غیرجسمانی عرضه کند.

فلو اعتقاد دارد که برای استحکام بخشیدن نظریه افلاطونی - دکارتی، اثبات دو مسئله بنیادین ضروری است:

۱. تصویری منطقی و منسجم درباره وجود شخصی روحانی و غیرمادی داشته و بتوانیم به نحو نظام‌مند

آن را تبیین نماییم.

۲. این‌همانی شخصی را به اثبات برسانیم. به عبارتی، به طور معنادار و شناختاری اثبات نماییم که وجود روحانی و غیرجسمانی شخص الف در زمانی (در زمان قبل از مرگ) همین وجود مادی از گوشت و خون و جسد در دنیا بوده است (Ibid, p.408). فلو تأکید دارد که این امر محال است و از ایرادهای مهم عدم توانایی در اثبات این دو مسئله بنیادین است. فلو تصریح دارد که خود افلاطون در جمهوریت مجبور شد به شیوه بدن علوی بازگردد.

د) چهارمین بخش نقد فلو بر مشرب افلاطونی این است که افلاطون با دو معضل مواجه بود. اول اثبات فردیت و دوم اثبات اصل این‌همانی شخصی.

فلو معتقد است که در اصل فردیت باید قادر باشیم مجرد بودن و بقاء یک شخص را به‌گونه‌ای تبیین کنیم که از موجود بودن مادی فرد متفاوت و متمایز باشد، نه آنکه عبارات و واژگان جدیدی را خلق کنیم بلکه حقیقتاً باید قادر به اثبات فناپذیری و تجرد روح باشیم. در اصل این‌همانی شخصی، باید نشان دهیم که شخص الف که پس از مرگ فناپذیر بوده و با مرگ بدن بقا خواهد داشت همان موجود دنیایی و مادی است.

فلو می‌گوید برای اثبات این دو اصل دو مسیر دکارتی و هیومی وجود دارد، اما هیچ‌کدام قادر به حل این مشکل نخواهد بود. فلو تصریح می‌کند که تأکید دکارت بر مسلم فرض کردن «من» به عنوان یک جوهر متفکر و غیرمادی (کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۱۲۲-۱۲۶) به همان میزان سخن هیوم که اعتقاد دارد نمی‌توانیم هیچ تصویری از این جوهر داشته باشیم بدون دلیل و بی‌معناست. هیوم می‌گوید یک موجود روحانی و غیرمادی چیزی غیر از مجموعه‌ای از تجارب بدون ارتباط نیست (راسل، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۹۰۸-۹۱۰). فلو بدین دلیل سخن هیوم را بی‌معنی می‌داند که نمی‌توان از درد و لذت و چشیدن و دیدن بدون فاعل آن‌ها سخن گفت. به همین دلیل است که خود هیوم در ضمیمه رساله‌اش اعتراف کرد که هیچ رشته و سلسله سودمند و اصل وحدت‌بخشی وجود ندارد تا این مجموعه تجارب تجربی را به هم پیوند دهد و از مجموعه‌های دیگر متمایز سازد. به‌عنوان مثال نمی‌توان اصل وحدت دهنده یافت که تجارب ما را درباره عشق پیوند داده و این تجارب را از تجارب ما درباره نفرت متمایز سازد. البته هیوم همانند لاک به عاملی به نام حافظه پناه می‌برد، اما فلو اعتقاد دارد که نقدهای بر حافظه اینجا نیز وارد بوده و «اصل حافظه» نمی‌تواند این معضل را حل کند. به‌زعم فلو، حافظه حداکثر کمک می‌کند که به من یادآوری کند که «من همان شخصی هستم که آن کار را انجام داده‌ام»، اما این یادآوری نمی‌تواند «این‌همانی شخصی» را مؤدی گردد. بدین سبب که گزاره فوق بدین معنی نیست که «من باید همان شخصی باشم که آن کار را انجام داده‌ام» لذا تأکید و یادآوری حافظه حداکثر «این‌همانی فعل و عمل» است نه «این‌همانی شخصی» (Flew, 1955, pp.210-213).

فلو و دفاع از شیوه بدن آسمانی یا اثیری

فلو با استفاده از سه شیوه بقا می‌کوشد تا شیوه بدن اثیری را معقول جلوه دهد. از این رو نه تنها روش افلاطونی - دکارتی را، همچنانکه گذشت، مورد انتقاد تند قرار می‌دهد، بلکه بر روش بازآفرینی بدن نیز ایرادهای اساسی طرح می‌کند و این به‌رغم آن است که فلو این نظریه را کامل‌ترین شیوه بقا از منظر کتاب مقدس و حتی دین اسلام برمی‌شمارد (وی به آیات ۹۹ و ۹۸ سوره اسراء اشاره می‌کند). اما مهم‌ترین رديه فلو بر بدن آسمانی مسئله «نسخه ثانی یا جایگزین» است. فلو به پیروی از آکوئیناس، معتقد است که با خلق مجدد، شبیه‌ترین بدن به بدن اول، بدل و نسخه ثانی خواهد بود نه این که دوباره همان بدن اول با تمام ویژگی‌ها و بعینه بازآفرینی شود و حداکثر قطعه ناقص و جزئی از آن شخص و بدن اصلی بازخلق خواهد شد. البته فلو اشکال عبث بودن عقاب و ثواب بر بدن بازآفریده شده را نیز به این دلیل که عین بدن مؤمن یا گناهکار نیست، بیان می‌کند که نزدیک به تمثیل دوقلوهاست. بدیهی است اشکال آکل و مأكول و تناسخ در کلام اسلامی نیز تابعی از چنین منظری است (ر.ک: ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲۰۰).

آنتونی فلو اعتقاد دارد که از میان سه شیوه، تنها می‌توان از بدن آسمانی دفاع کرد. وی تأکید می‌کند که این روش معقول‌تر از سایر مشرب‌هاست، در حالی که به نحو شایسته‌ای مورد توجه و بررسی واقع نشد. فلو علت مهم عدم اعتنای متفکران به این روش را پذیرش آسان و فراگیر نظریه افلاطونی - دکارتی می‌داند که چون این روش را بدون هیچ نقدی و به آسانی پذیرفتند، لذا توجهی به سایر روش‌ها نکردند. وی می‌گوید با توجه به اشکالات جدی‌ای که در نظریه افلاطونی وجود دارد و برخی را متذکر شدیم، غیر از اقبال مطلوب به نظریه جدید و روشی نو که به‌زعم او همان بدن آسمانی است، راهی پیش روی ما نخواهد بود. برخلاف ادعای فلو، دیدگاه بدن آسمانی شیوه‌ای جدید نیست. هم در الهیات مسیحی و هم در الهیات اسلامی چنین دیدگاهی متفکران و پیروانی داشت.

در «اعتقادنامه رسولان» در بند ۱۱، اعتقاد به رستاخیز بدنی و جسمانی و در رقم ۱۲، اعتقاد به حیات جاودانی آمده است (مک‌گراث، ۱۳۸۴، ص ۵۶) یکی از دلایل محکومیت اوریگن (۱۸۵-۲۵۴ میلادی) و اتهام او به کفر (به‌رغم آنکه از آباء دین مسیحی بود) اعتقادش به بدن و جسم اثیری در روز رستاخیز بود (راسل، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۴۶۴) آگوستین قدیس در باب یازدهم و سیزدهم کتاب *اعترافات* به سخنان فرفوربوس اعتراض می‌کند که رستاخیز بدون جسم ممکن نیست و لذا تمامی موجودات حتی مقدسین در بهشت واجد جسم هستند (آگوستین، *اعترافات*، ۱۳۸۱، دفتر یازدهم). آگوستین در توصیف بدن اخروی دیدگاهی مخالف فلو دارد، اما به ملاصدرا بسیار نزدیک است. آگوستین برخلاف فلو بدن آسمانی در قیامت را اولاً روحانی می‌داند یعنی غیرمادی و ثانیاً فاقد وزن و صفات جسمانی (هیئت مادی، کون و فسادپذیر بودن، حجم جسمانی) برمی‌شمارد (همان دفتر) در حالی که بدن اثیری فلو مادی بوده و صفات جسمانی دارد.

در الهیات اسلامی، دیدگاهی که فراگیرترین نظریه است مرگ را به قبض بازمی‌گرداند و علتش آیات

قرآن است که از مرگ به توقی تعبیر می‌کند (نحل/ ۳۲؛ زمر/ ۴۲؛ انعام/ ۶۱؛ اعراف/ ۳۷؛ یونس/ ۱۰۴؛ سجده/ ۱۱ و ۱۰) در این دیدگاه بر نظریه بدن آسمانی که بدنی لطیف است تأکید می‌شود (مطهری، ۱۳۷۶، ص ۲۰-۴۶).

آنتونی فلو معتقد است بسیاری از کسانی که تصور می‌کردند موافق دیدگاه افلاطونی هستند ناخواسته در چارچوب بدن آسمانی فکر می‌کردند، مانند تروتولیان پدر که متمایل بود روح مادی است و این همان بدن آسمانی است. تروتولیان در کتابش (*de anima*) در باب نفس می‌گوید فرد با فضیلتی را مشاهده کرده که یک روح را در هیئت بدنی که از نظر صورت کاملاً مشابه با انسان بود، دیده است که دارای یک بدن شفاف یا لطیف آسمانی بود. (از تروتولیان در الهیات مسیحی) فلو تصریح می‌کند که نظریه بدن آسمانی مشتمل بر دو بعد است. بعد اول آن است که برای هر شخص در زمین، هستی و شخص دیگری از همان شکل در آسمان وجود دارد. و بعد دوم این است که شخص در زمین سایه و ظل شخص واقعی و سماوی است. زمانی که از فلو دربارهٔ همانندی این نظریه با نظریه مثل افلاطونی و اندیشه و روح افلاطونی-دکارتی پرسیده می‌شود، پاسخ می‌دهد که میان دو نظریه (نظریه افلاطونی با نظریه بدن آسمانی فلو) تفاوت بنیادین وجود دارد. به‌زعم او، در روش افلاطونی مفروض این بود که روح ذاتاً غیرجسمانی است، اما در نظریه بدن آسمانی، روح جسمانی است و بدن لطیف ویژگی‌های جسمانی دارد، گرچه از یک نوع متفاوت‌تر و به نحوی سایه‌ای و اثیری‌تر از ماده تشکیل یافته است. به عبارتی، از روح افلاطونی نمی‌توان پرسید طول و عرض و بزرگی آن چیست، اما در بدن آسمانی حداقل بیان برخی از این پرسش‌ها معقول خواهد بود (Flew, 1955, pp.397-399).

فلو تأکید می‌کند که ما می‌توانیم مشخصه‌ها و ویژگی‌های ملموس و قابل‌دسترسی را برای توصیف بدن آسمانی به کار ببریم به نحوی که واقعاً نوعی از بدن باشد، بدون این‌که به بدن تخیلی و بدن غیرمادی یا مجرد نزدیک شویم. عبارت عجیب فلو این است که در توصیف بدن آسمانی تنها نیازمندیم که فرض کنیم بدن‌های آسمانی تنها با نوعی ابزار که هنوز اختراع نشده است، قابل‌کشف هستند (Ibid, p.398). روشن است که فرض فلو در صورتی قابلیت طرح دارد که نتوانیم ادله و شواهد بقا را براساس مبادی مابعدالطبیعی و آموزه‌های دفاع از بدن غیرجسمانی و مجرد تشریح و اقامه کنیم. به‌علاوه، سخن فلو در وساطت مادی ارواح به نحوی هیجان‌انگیز، مانند فیلم «روح بی‌خیال» نوئل کوارد که مورد استناد فلو نیز هست، یا نظریه احضار روح و پرواز آن، نه تنها از اشکالات بیشتری برخوردار است، بلکه کاملاً بی‌پشتوانه و بدون قرائن معقول است.

در پایان فلو می‌افزاید که مدتی قبل وقتی مقاله «چرا به بقا باور ندارم» پروفیسور ای. آر. دادز (۱۹۳۴) را خواندم، به بقا نداشتن نفس باور کردم، اما اگر به ناچار باید به بقا اعتقادی داشته باشیم، معتقدم آنچه پس از مرگ فرد باقی می‌ماند باید نوعی بدن آسمانی یا اثیری باشد. فلو البته تصریح می‌کند که این بدن آسمانی نیز اشکالاتی دارد، از جمله این‌که باید نوعی ویژگی‌ها و مشخصه‌های تجربی و تحصلی و شواهد بیرونی برای آن بیان کنیم، یا آنکه حداقل این بدن، بدن تخیلی نباشد یا بدن غیرموجود و معدوم نباشد و یا توسط علوم جدید تکذیب نشود (Ibid, p.399). فلو نتوانست به‌درستی تبیین کند که معیار این‌همانی

شخصیت براساس بدن آسمانی چیست؟ «معیار بدن» ملاک است یا «معیار نفس» یا هر دو؟ تا کنون کوشیدیم آراء فلو را به همراه برخی نقدها در باب بقا و فناپذیری نفس یا عدم بقا عرضه کنیم. از آنجایی که اساس این نوشتار بر نقد براهین مخالفان بقا استوار است تلاش خواهیم کرد تا دیدگاه فلو را به نحو نظام‌مند مورد بررسی انتقادی قرار دهیم و در پایان با ارائه نتیجه‌گیری، کاستی‌های نظریات علیه بقا و دلایل ایجابی جاودانگی نفس را به درستی نشان دهیم.

نقدهایی علیه فلو و براهین علیه بقا

۱. نخستین نقد که تمامی استدلال‌های علیه فناپذیری نفس را شامل می‌شود آن است که همگی ردیه‌ها و براهین علیه بقا بر رویکرد تجربی و با اصالت بخشیدن به نظریه‌های تحصیلی استوارند. هیوم، راسل، رایل، دیویدسون و پنلهام کوشیدند تا با زبان و گزاره‌های تجربی، امری مجرد و غیرمادی را ارزیابی کرده و به داوری بپردازند. نزاع میان زبان علم و زبان الهیات (اخلاق، هنر و مابعدالطبیعه به طور کلی) خود موضوع مستقلی است، اما باید دانست که نگرش منطقی-پوزیتیویستی، همچنانکه فون هوستین در کتابش درباره مرز علم (Huysssteen, 1989, p.4) و الهیات (۱۹۸۶) مطرح کرد، نظریه مسلط در پنجاه سال اخیر در پژوهش‌ها بوده است. شلیک، متفکر اصلی حلقه وین، زبان و گزاره‌های تجربی و علمی را آغاز کاملاً یقینی برای تمام معرفت‌ها تلقی می‌کرد (Schilick, 1981, p.34). آیر در کتاب *زبان، حقیقت و منطق* نه تنها زبان علمی را تنها زبان معیار تلقی کرد، بلکه مابعدالطبیعه و مسائل آن را از لحاظ شناختاری کاملاً بی‌معنا برشمرد گرچه ده سال بعد در مقدمه اثرش از بسیاری از آرائش برگشت (Ayer, 1946, p.30-34). با ایرادهایی که پوپر براساس نظریه ابطال‌پذیری بر پوزیتیویسم یا اصل تحقیق‌پذیری، که مبنای فلو و سایرین در رد وجود جوهری غیرمادی است، وارد کرد، به تدریج تسلط مطلق این زبان متزلزل شد؛ به‌خصوص زمانی که پوپر مسئله مغالطه منطقی، یعنی مغالطه وضع تالی را در زبان تجربی عرضه کرد، بسیاری به شناختاری بودن زبان، مابعدالطبیعه و دین‌گرایی پیدا کرده و مناقشه میان زبان تجربی و زبان دینی از توازن برخوردار شد (Popper, 1959, p.40-44). جان ویزدم، متفکر مشهور کمبریجی، تصریح کرد که وجود خدا و سایر مسائل مابعدالطبیعی موضوعی تجربی نیست، آنچنانکه قبلاً بوده لذا به طرح روش‌های گوناگون زبان دینی و شناختاری یا معناداری مسائل مابعدالطبیعی تأکید ورزید (Mitchell, 1971, p.131). کرومی، رمزی، آلتون، آستین، جیمز اسمیت و جان هیک، به نقد زبان تجربی و اصالت دادن یگانه و مطلق به زبان علم روی آورده و با دلایل و تعابیر متفاوت به نزاع با آن برخاسته و کوشیدند زبان مابعدالطبیعه را ممکن و معنادار نشان دهند (See: Crombie, 1971, p.40-48).

۲. نقد دوم بر فلو و به طور خاص این است که به رغم اشکال به پیش‌فرض‌ها و مسلمات در خصوص بقاء روح و رد این مفروضات، خود اموری را همچون بدن اثیری واجد جسم، شکل، اندازه (که در عین حال غیرمادی نیز نیست) مسلم فرض می‌کند بدون آنکه شواهدی اثباتی یا منطقی بر آن اقامه کند. فلو

نمی‌تواند به این پرسش پاسخ دهد بدنی که تمام ویژگی‌های بدن دنیوی و پیش از مرگ را دارد و جسمانی است اولاً چگونه می‌تواند اثیری یا شفاف یا علوی و آسمانی باشد، در حالی که این ویژگی‌ها با بدن کثیف و سفلی و زمینی سازگار است و بدن شفاف یا لطیف نمی‌تواند مادی و جسمانی باشد و ثانیاً چه مشخصه‌ای وجود دارد که این بدن را از بدن کون و فساد پذیر کنونی پیش از مرگ متمایز می‌سازد؟

۳. نقد سوم مربوط به اشکال این‌همانی شخص است در صورتی که فرد پس از مرگ واجد بدن اثیری شود. فلو مهم‌ترین اشکال نظریه بازآفرینی را مسئله «بدن جایگزین» یا «نسخه بدل» عنوان کرد. به همین ترتیب، فلو پرسیده می‌شود که بدن اثیری‌ای که پس از مرگ به شخص تعلق می‌گیرد آیا همان بدنی است که در زندگی دنیوی گناه یا ثواب ورزیده و یا غیر آن بدن است؟ در صورت دوم، آیا حتی به زعم خود فلو نمی‌توان پرسید که پاداش و عقاب با عدالت خداوند منافات دارد؟ فلو که تمثیل دوقلو را طرح می‌کند و ما در الهیات اسلامی شبهه آکل و ماکول را طرح کردیم آیا در بدن اثیری فلو قابل صدق نیست؟ در صورتی که بدن اثیری پس از مرگ عین بدن دنیوی باشد چرا آن را شفاف، غیردنیوی، آسمانی، علوی و اثیری می‌نامید؟ به‌علاوه حتی اگر شباهت دو بدن بسیار باشد باز اشکال «نسخه بدل» و «بدن جایگزین» مطرح خواهد شد که به‌رغم تمام همانندی‌ها بدن اثیری بدن دوم است که پس از مرگ به شخص تعلق می‌گیرد و غیر از بدن اول است که پیش از مرگ و در حیات دنیوی داشت.

۴. نقد چهارم آن است که خود فلو معتقد است اگر کسی بخواهد از بدن اثیری دفاع کند دچار یک مشکل بزرگ خواهد شد و آن این است که آیا چنین بدنی اساساً وجود دارد؟ فلو با نگرانی تصریح می‌کند که بدن آسمانی در صورتی می‌تواند اساس نظریه بقا تصور شود که مشخصه‌های ذیل را داشته باشد:

۱. تخیلی و موهوم نباشد.

۲. معدوم و ناموجود نباشد.

۳. غیرجسمانی و غیرمادی نباشد.

۴. توسط علوم تجربی ابطال یا حداقل تکذیب نشود.

۵. استمرار بدن پیش از مرگ باشد (یعنی برای حفظ این‌همانی باید شرط باشد که بدن دنیوی از بین نرود و پس از مرگ محفوظ بماند).

به نظر می‌رسد که نظریه فلو از مشکل منطق درونی رنج می‌برد و شاید علت آن عدم اعتقاد فلو به بقاء روح است به‌همین دلیل به طور مداوم تأکید می‌کند فراهم آوردن شواهد بر بدن اثیری امری دشوار خواهد بود.

۵. نقد پنجم بر بررسی دو مانع استوار است که فلو اعتقاد دارد مهم‌ترین مانع در پذیرش بقاء نفس یا روح دو امر است: نخست آنکه امکان تصویری منطقی نسبت به یک وجود غیرمادی و مجرد ممکن نیست و اثباتش محال است. دوم این‌که، چگونه خواهیم توانست بین انسان محسوس مادی و دنیوی و نفس روحانی و مجرد و غیرمادی رابطه این‌همانی ایجاد کنیم؟ می‌کوشم تا بر منهج فلسفه ابن سینا و صدرالمتألهین این نقد را سامان داده و به دو پرسش پاسخ دهم. ابن سینا در نمط سوم اشارات به تفصیل

از غیرمادی بودن نفس سخن به میان آورده و چند برهان بر آن اقامه می‌کند:

۱. اگر نفس جسمانی باشد، لازم می‌آید با اختلال و سستی در جسم، نفس نیز سستی پذیرد.
 ۲. در ادراک نفس و عقل به‌رغم پیری و سستی در جسم، اختلال حاصل نمی‌شود.
- نتیجه:** نفس نمی‌تواند مادی و جسمانی باشد، بلکه مجرد است (ابن سینا، ۱۳۶۳، نمط ۳، فصل ۶)
- برهان دیگر:
۱. نفس محل معقول واحد است.
 ۲. معقول واحد قسمت‌پذیر نیست، در حالی که جسم و جسمانی منقسم هستند.
- نتیجه:** نفس که محل معقولات تقسیم‌ناپذیر است خود نیز واحد و انقسام‌ناپذیر است و هر چه انقسام‌ناپذیر باشد غیرجسمانی و مجرد است (همان، فصل ۶).
- ملاصدرا در جلد هشتم / *سفار* دوازده دلیل بر وجود امری مجرد و غیرمادی و منطقی بودن تصور امکان یک وجود شخصی مجرد بیان می‌کند:

۱. علم هر شخص به ذاتش حضوری است.
 ۲. علم حضوری شخصی است و تشخیص شأن وجود است.
 ۳. معلوم حضوری هیچگاه مفعول عنه نخواهد بود یعنی چنان معلومی، وجودش غیرمادی است.
- استدلال‌های دیگر ملاصدرا تماماً نشان دهنده وجود شخصی مجرد به نام روح یا نفس است. وی از طریق الف) ادراک کلیات؛ ب) قدرت بر انجام افعال نامتناهی؛ ج) عدم رابطه لزومیه میان رخوت و سستی در بدن و ادراک؛ د) از طریق بساطت نفس و وجود «من»؛ ه) و محل واقع شدن نفس برای معانی و علم، می‌کوشد تا وجود نفس یا امری غیرمادی را به اثبات رساند (ر.ک: ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸)، اما ادعای دوم فلو را به تفصیل در ابتدای نوشتار در بحث این‌همانی شخصی با بررسی دیدگاه‌های مختلف تقریر و تبیین کرده و از اطناب خودداری می‌کنیم.

پی‌نوشت‌ها

۱. امپدوکلس (Empedocles، ۴۴۰ ق.م) تحت تأثیر پارمیندس فناپذیری را به ماده داده و معتقد است که وجود (یعنی ماده) نه می‌تواند از لاوجود به وجود آید و نه می‌تواند لاوجود شود. لذا ماده بی‌آغاز و فناپذیر است. بر این اساس، وی بر این باور شد که نفس امری مادی است و آن را خون اطراف قلب تلقی کرد. او در کتاب «پلایش‌ها» می‌گوید اگر همه اشیاء از اجزاء مادی ترکیب شده‌اند که هنگام مرگ از هم جدا می‌شوند و اگر خون اطراف قلب فکر آدمیان است جایی برای جاودانگی باقی نمی‌ماند (کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۱).
۲. پسوخه (psyche) به معنی حیات و زندگی یا جان داشتن است و این معنی تمام موجودات زنده را دربرمی‌گیرد. از این‌رو، پست‌ترین موجود تا عالی‌ترین قسم، از مراتب حیاتی برخوردار بودند. نفس نباتی،

(غاذیه)، نفس حیوانی (محرکه و حساسه) و نفس انسانی (عاقله و ناطقه) در معنای بنیادین پسوخه، یعنی داشتن حیات، اشتراک دارند.

۳. زمان اول و دوم لزوماً اشاره به پیش و پس از مرگ ندارد، وقتی می‌تواند دو زمان در دنیا و پیش از مرگ مانند کودکی و جوانی را نیز شامل شود؛ اما چون اساس نوشتار مسئله مرگ و جاودانگی است لذا مثال‌ها را در چارچوب نگاره طرح می‌کنیم.

۴. راسل در قضاوتی سطحی، شالوده‌جهاد در اسلام را از بین بردن ترس از مرگ برمی‌شمارد و می‌گوید در یک مرحله خاص، مسلمانان برای نخستین بار ثابت کردند باور به بهشت ارزش نظامی قابل توجهی به عنوان تقویت‌کننده خوی جنگندگی طبیعی دارد. این رأی راسل متأثر از نگاه مسیحیت و صلیبیون به مفهوم جهاد نزد مسلمانان است که دین اسلام را منحصر به جنگ و شمشیر می‌دانند.

۵. رفتارگرایی منطقی-فلسفی، نظریه‌ای است که رفتار فیزیکی و مادی و فردی را اساس حالات و باورهای ذهنی برشمرده و معتقد است غیر از مجموع رفتارها، آدمی دارای نفس یا ذهن مستقل نیست.

۶. این‌همانی مصداقی نظریه‌ای مبتنی بر مفهوم «رویداد» است. دیویدسون و پیروان این نظریه تأکید می‌ورزند که در عالم چیزی غیر از رویدادهای فیزیکی وجود ندارد و در خارج، تمام آنچه را که حالات نفس و ذهن می‌نامند، به رویدادهای مادی و بدنی بازمی‌گردد.

منابع

قرآن کریم.

- آگوستین قدیس. (۱۳۸۱). *اعترافات*. ترجمه سایه میثمی. تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
- ابن سینا. (۱۴۰۵ هـ.ق). *طبیعیات شفاء*. تصحیح ابراهیم مدکور. جلد اول. قم: مکتبه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- (۱۳۶۳). *الاشارات والتنبيهات*. ترجمه و شرح حسن ملکشاهی. تهران: سروش.
- افلاطون. (۱۳۶۸). *جمهوری. دوره آثار افلاطون*. ترجمه محمدحسن لطفی. جلد دوم.
- خراسانی، شرف‌الدین. (۱۳۷۷). *دایره‌المعارف بزرگ اسلامی*، ج ۴، مقاله ابن سینا
- الشیرازی، محمدبن ابراهیم. (۱۳۵۴). *المبدأ والمعاد*. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- (۱۹۸۱). *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- (۱۳۶۴). *سواهد الربوبیه*. انتشارات مشهد.
- (۱۳۸۰). *شرح زاد المسافر*. قم: بوستان کتاب.
- (۱۳۸۲). *تعلیق و شرح الهیات شفاء*. تصحیح نجفقلی حبیبی. جلد ۲. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- راسل، برتراند. (۱۳۶۵). *تاریخ فلسفه غرب*. ترجمه نجف دریابندری. جلد ۲. تهران: نشر پرواز.

کاپلستون، فردریک. (۱۳۸۰). *تاریخ فلسفه*. ترجمه سیدجلال الدین مجتبیوی. جلد یکم. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، و سروش.

گالووی، آلن. (بی.تا). *پاننبرگ: الهیات تاریخی*. ترجمه مراد فرهادپور. تهران: مؤسسه فرهنگی صراط. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۶). *معاد*. تهران: صدرا.

----- (۱۳۷۹). *مجموعه آثار*. جلد هفتم. تهران: صدرا.

مک گراث، آلیستر. (۱۳۸۴). *الهیات مسیحی*. ترجمه بهروز حدادی. قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

Aquinas, Thomas. (1952). *On the Truth of Catholic Faith*, Chicago, IL.

Ayer, A. J. (1946). *Language, Truth and Logic*. 2nd ed. New York: Dover Publications.

Bultmann, Rudolph. (1953). *Kerigma and Myth*. New York: Harper & Row.

Crombie, Ian M. (1971). *The Possibility of Theological Statements*. Oxford: UPO.

Daividsen, D. (1970). *Mental Events, in Experience and Theory*. ed. by L. Foster and J. W. Swanson. Massachusetts University Press.

Edwards, Paul. *The Encyclopedia of Philosophy*.

Flew, Antony. (1955). *Theology and Falsification*. London, SCM Press.

----- (1994). "Against Survival", Reprinted from *God, Freedom and Immortality, in Philosophy of Religion*. ed. by Louis P. Pojman. California: Wadsworth Publishing Company.

Forster, John. (1991). *The Immaterial Self*. London: Routledge.

Hallie, Philip. P. (1972). "Stoicism", *Encyclopedia of Philosophy*. ed. by Paul Edwards. New York: Macmillan Publishing Company. vol. 8.

Hick, John. (1960). "Theology and Verification", *Theology Today*. New York, Harper & Row.

----- (1976). *Death and Eternal Life*. New York: Harper & Row.

Hume, David. (1978). *A Treatise of Human Nature*. ed. by Selby-Bigge. Oxford: Clarendon Press.

Huyssteen, Wentzel van. (1989). *Theology and the Justification of Faith*. trans. by H. F. Snijders, William, B. Eredmans, MI.: Grand Rapids.

Kripke, S. A. (1972). "Naming and Necessity", *Semantics of Natural Language*. ed. by Davidson. Reidel Publishing Co.

Lamont, Corliss. (1965). *The Illusion of Immortality*. New York: The Philosophical Library.

Lock, John. (1924). *An Essay Concerning Human Understanding*. ed. by P. Nidditch. Oxford: OUP.

Mclaughlin, B. P. (1989). *Type Dualism, Type Epiphenomenalism and the Casual Priority of the Physical*. Reidel Pub. Co.

Mitchell, Basil. (1971). *The Philosophy of Religion*. Oxford Readings in Philosophy. Oxford: OUP.

- Olen, Jeffrey. (1994). "Personal Identity and Life after Death", *Philosophy of Religion*. ed. by Louis Pojman. California: Wadsworth Publisher Co.
- Penelhum, Terence. (1972). "Personal Identity", *Encyclopedia of Philosophy*. ed. by Paul Edwards. New York, Macmillan Pub. Co. vol. 6.
- Phillips, D. Z. (1970). *Death and Immortality*. London, Macmillan, Pub. Co.
- (1971). *Religious Beliefs and Language Games*. ed. by Basil Mitchell. Oxford: OUP.
- Plato. (1977). *Phaedo*, Trans. by G. M. Grube, Indianapolis: Hackett Publishing Co.
- Popper, Karl R. (1959). *The Logic of Scientific Discovery*. New York: Basic Books.
- Ries, Julien. (1987). *Immortality*. trans. By M. Weeks. New York: Macmillan Pub.Co.vol.7.
- Russell, Bertrand. (1957). "The Finality of Death". Reprinted from "Why I am Not a Christian". London: George Allen, ed. in *Philosophy of Religion*. ed. by Louis P. Pojman.
- Ryle, Gilbert. (1949). *The Concept of Mind*. London, Hutchinson. Oxford: OUP.
- Santayana, George. (1962). *Reason in Religion*. New York: Macmillan Pub. Co.
- Schilick, Moritz. (1981). *Meaning and Verification, Essential Readings in Logical Positivism*. ed. by Oswald Handfling. Oxford: Basil Blackwell.
- Stephen, T. Davis. (1997). *Survival after Death*. ed. by Quinn & Taliaferro. U.S.A.: Blackwell Press.