

بررسی تحولات مفهومی بدن و نفس در شاکله هویت انسانی از دیدگاه اشاعره متقدم و متأخر

نرجس رودگر^۱

زهرا ضیائی^۲

چکیده

هدف این پژوهش، بررسی تحولات مفهومی «بدن» و «نفس» در شاکله هویت انسانی از منظر اشاعره متقدم و متأخر و تحلیل عوامل تاریخی، فلسفی و کلامی مؤثر بر این دگرگونی است. پرسش اصلی آن است که چگونه اشاعره از تلقی بدن محور، که در آن نفس به مثابه «جسم لطیف» وابسته به بدن و فاقد استقلال جوهری تصور می‌شد، به سوی نگرش دوگانه‌انگارانه‌ای حرکت کردند که در آن «نفس» به عنوان جوهری مجرد و مستقل، حامل هویت فردی انسان تلقی گردید. این پژوهش با رویکردی تحلیلی-توصیفی و روش کتابخانه‌ای، بر اساس مطالعه متون متقدمان اشعری چون باقلانی، جوینی و بغدادی و نیز متأخرانی همچون غزالی و فخرالدین رازی سامان یافته است. یافته‌ها نشان می‌دهد که این تحول مفهومی، از یک سو واکنشی به چالش‌های کلامی در تبیین وحدت هویتی و بقاء پس از مرگ بوده و از سوی دیگر متأثر از فلسفه ابن سینا در باب نفس است. غزالی با بازتعریف نفس به عنوان جوهری مجرد و فاعل ادراک و اراده، و فخر رازی با بسط فلسفی-کلامی این ایده، نقش محوری در انسجام‌بخشی به منظومه انسان‌شناسی اشاعره ایفا کردند. نتیجه این بررسی اینست که این دگرگونی، ضمن تقویت پیوند کلام اشعری با فلسفه اسلامی و تبیین دقیق‌تر معاد جسمانی، نقدهایی همچون مسئله ارتباط میان نفس مجرد و بدن مادی را نیز برانگیخت. نوآوری این پژوهش در آن است که با تمرکز بر نسبت مفهومی بدن و نفس در دو دوره متقدم و متأخر، ابعاد کمتر کاویده‌شده‌ای از هویت انسانی در اندیشه اشعری را آشکار می‌سازد و امکان مقایسه تطبیقی با دیگر مکاتب کلامی و فلسفی را فراهم می‌کند.

واژگان کلیدی

اشاعره، بدن، نفس، هویت انسانی، جسم لطیف، جوهر مجرد، معاد جسمانی، انسان‌شناسی کلامی.

۱. دانشیار فلسفه اسلامی جامعه المصطفی العالمیه، عضو وابسته گروه مطالعات خانواده دانشگاه باقر العلوم (ع)، قم، ایران. (نویسنده مسئول)
Email: n.roodgar@gmail.com

۲. دکتری کلام اسلامی، مجتمع آموزش عالی بنت الهدی، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران.
Email: 1362114@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۷/۱۵ پذیرش نهایی: ۱۴۰۴/۱۰/۱۰

طرح مسأله

انسان‌شناسی کلامی در سنت اسلامی یکی از بنیادین‌ترین عرصه‌های اندیشه دینی است و به بررسی حقیقت بدن، نفس و نسبت آن‌ها در شکل‌دهی هویت انسانی می‌پردازد. این حوزه اهمیت ویژه‌ای دارد، زیرا معاد، اختیار، مسئولیت اخلاقی و معرفت‌شناسی، همگی بر تفسیر ما از ماهیت انسان استوار هستند. در میان مکاتب کلامی، اشاعره نقش برجسته‌ای دارند؛ آن‌ها در چارچوب نظریه «جواهر و اعراض» به تبیین انسان بر اساس پیوند بدن و نفس پرداختند و نقش اراده الهی را پررنگ کردند.

با ورود فلسفه یونان و نظام‌های عقلانی اسلامی، به ویژه فلسفه ابن‌سینا، پرسش‌هایی درباره وحدت هویت انسان، بقای نفس پس از مرگ و امکان معرفت و ایمان نفس مطرح شد. این چالش‌ها موجب شد اشاعره در دوره‌های متأخر نظریه‌های پیشین را بازاندیشی و به برداشت‌های نزدیک به دوگانه‌انگاری نفس و بدن گرایش یابند. این تحول تنها در سطح مفهومی نماند، بلکه بر آموزه‌های معاد، اخلاق و اختیار تأثیر گذاشت و نشان داد که بحث «بدن و نفس» نقطه کانونی ساختار الهیات اشعری است.

از سوی دیگر، اهمیت این موضوع در فضای معاصر نیز دو چندان است؛ زیرا پرسش‌هایی همچون هویت شخصی، رابطه ذهن و بدن، و امکان تداوم نفس پس از مرگ از مباحث محوری در فلسفه دین و فلسفه ذهن به‌شمار می‌روند. بازخوانی تاریخی-کلامی تحولات نظریه بدن و نفس در اشاعره می‌تواند افق‌های تازه‌ای برای گفت‌وگوی میان سنت اسلامی و فلسفه معاصر بگشاید و نشان دهد که سنت کلامی اسلامی، خود تجربه‌ای غنی از مواجهه با این پرسش‌های بنیادین داشته است.

پیشینه تحقیق: تحلیل تحولات مفهومی نفس و بدن در سنت اشعری، مستلزم بازگشت به متون دست اول کلامی و پیگیری تطور مفاهیم در بستر تاریخی-نظری آن است. در دوره متقدم اشعری، انسان‌شناسی بر مبنای دستگاه جوهر و عرض صورت‌بندی می‌شود. ابوالحسن اشعری (م. ۳۲۴ق) در مقالات الإسلامیین و اختلاف المصلین و اللمع فی الرد علی أهل الزیغ والبدع، روح و نفس را در ذیل اعراض حادث و وابسته به بدن تبیین می‌کند و در

الإبائه عن أصول الديانة نیز با تأکید بر حدوث جسم و صفات، تلقی نزدیک به فیزیکیالیسم کلامی ارائه می‌دهد. این چارچوب در آثار قاضی ابوبکر باقلانی (م. ۴۰۳ق) از جمله التمهید و کتاب التوحید بسط یافته و بدن به مثابه مرکب از جواهر فرد و اعراض حادث فهم می‌شود. ابن فورک (م. ۴۰۶ق) در مجرد مقالات الأشعرى و مشکل الحديث و بیانه، با طرح مفهوم «جسم لطیف»، کوششی برای تبیین نفس در درون منطق اشعری سامان می‌دهد. بیهقی (م. ۴۵۸ق) در الاعتقاد همین تلقی سنی - اشعری را تثبیت می‌کند و نفس و بدن همچنان در چارچوب جوهر و عرض باقی می‌مانند.

با جوینی (م. ۴۷۸ق) در آثاری چون الإرشاد، الشامل و العقیده النظامیه، هستی‌شناسی اشعری به مرحله‌ای منقح می‌رسد که در آن حدوث اعراض، انقطاع علیت طبیعی و تأکید بر قدرت مطلق الهی، پیامدهای مهمی برای مسئله وحدت شخصی انسان و نسبت نفس و بدن به همراه دارد، هرچند هنوز از تفکیک کامل هویتی میان آن دو خبری نیست.

نقطه عطف این مسیر در اندیشه غزالی (م. ۵۰۵ق) پدیدار می‌شود. وی در إحياء علوم الدین، تهافت الفلاسفه و مشکاه الأنوار، نفس را به عنوان حقیقتی مجرد و مستقل تعریف کرده و بدن را آلت یا ظرف نفس می‌انگارد. این تحول، گسستی مفهومی از تلقی جسم لطیف متقدمان ایجاد می‌کند. شهرستانی (م. ۵۴۸ق) در نهایه الأقدم این موضع را در بستری تطبیقی میان کلام و فلسفه بازتاب می‌دهد. فخرالدین رازی (م. ۶۰۶ق) در آثاری چون المطالب العالیه، المباحث المشرقیه و الأربعین فی أصول الدین، با دفاعی نظام‌مند از تجرد نفس، دوگانگی هویتی نفس و بدن را به صورت نظریه‌ای منسجم در سنت اشعری تثبیت می‌کند. این رویکرد در آثار متأخران، از جمله تفتازانی در شرح المقاصد و ایجی و جرجانی در الموافف و شرح الموافف، به صورت آموزه‌ای مدرسه‌ای نهادینه می‌گردد.

در کنار این سیر درون کلامی، فلاسفه‌ای چون ابن سینا در الشفاء (بخش النفس)، النجاه، الإشارات والتنبيهات و برهان «الإنسان المعلق» مفهوم نفس ناطقه را با عنوان جوهر مجرد بسط داد؛ ابن رشد نیز در تهافت التهافت به نقد این رویکرد پرداخت. انتقال و بازخوانی این مفاهیم فلسفی در بستر کلام اشعری، نقشی تعیین‌کننده در تحول انسان‌شناسی اشعری ایفا کرد.

در پژوهش‌های معاصر، هری ولفسون در کتاب کلام فلسفی (*The Philosophy of the Kalām*, 1976) مبانی اتم‌گرایی و فهم بدن در کلام اسلامی را تحلیل کرده است. ریچارد فرانک در *الفزالی و مدرسه اشعری* (*Al-Ghazālī and the Ash'arite School*, 1994) نقش غزالی در این تحول برجسته می‌سازد. هربرت دیویدسن در *فارابی، ابن‌سینا و ابن‌رشد در باب عقل* (*Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect*, 1992) مسیر فلسفی مفهوم نفس ناطقه را بررسی می‌کند.

فرانک گریفیل در *الاهیات فلسفی غزالی* (*Al-Ghazālī's Philosophical Theology*, 2009) و شکل‌گیری فلسفه پساکلاسیک در اسلام (*The Formation of Post-Classical Philosophy in Islam*, 2021) نشان داده است که چگونه غزالی و رازی دوگانگی نفس و بدن را در چارچوب اشعری تثبیت کردند. ایمن شحاده در مقالات و کتاب *الاهیات فلسفی در اسلام: اشعری‌گری متأخر* (*Philosophical Theology in Islam: Later Ash'arism*, 2020, with J. Thiele) پس از غزالی را به تفصیل واکاوی کرده و دیمتری گوتاس در *اندیشه یونانی، فرهنگ عربی* (*Greek Thought, Arabic Culture*, 1998/2001) مسیر انتقال مفاهیم یونانی نفس را به جهان اسلام نشان داده است.

در میان آثار عربی، دانیل جمیره در *عقیده الأشعری*، احمد محمود صبحی در *فی علم الکلام* و نیز شروح سعید فوده بر آثار ایجی و تفتازانی، به ابعاد مختلف انسان‌شناسی اشعری پرداخته‌اند.

با وجود این حجم از پژوهش‌ها، تمرکز غالب مطالعات بر تجرد نفس بوده و مفهوم بدن عمدتاً به صورت مفروض یا حاشیه‌ای تلقی شده است. به خصوص تحول بدن از جسم لطیف در سنت متقدم به بدن ابزاری در سنت متأخر، کمتر به عنوان مؤلفه‌ای مستقل در شاکله هویت انسانی تحلیل شده است. همچنین پیوند این تحول با مسائل نوپدید چون هویت انسانی، جنسیت نفس و پیامدهای انسان‌شناختی آن، در ادبیات موجود به ندرت بررسی شده است.

ازاین‌رو، مقاله حاضر با تمرکز هم‌زمان بر نفس و بدن و تحلیل تطور مفهومی آن‌ها در

سنت اشعری متقدم و متأخر، می‌کوشد خلأ موجود در پژوهش‌های پیشین را پر کند و نشان دهد که تحول انسان‌شناسی اشعری نه صرفاً تغییر در تعریف نفس، بلکه بازآرایی کل شاکله هویت انسانی در نسبت نفس و بدن بوده است. این رویکرد، نوآوری اصلی تحقیق حاضر را شکل می‌دهد.

همچنین در این پژوهش با روشی تحلیلی-توصیفی و بر پایه منابع دست اول اشاعره متقدم و متأخر، مسیر دگرگونی مفهوم بدن و نفس را در شاکله هویت انسانی واکاوی می‌شود و آنگاه با تمرکز بر نسبت بدن و نفس، شرایط و عوامل محرک این تحول را آشکار شده و نشان داده می‌شود که این تغییرات، نه صرفاً بر اثر تأثیرپذیری از فلسفه، بلکه پاسخی به ضرورت‌های درونی الهیات اشعری بوده است.

۱. هویت انسان از دیدگاه اشاعره متقدم

۱.۱. تقلیل هویت انسانی به بدن به مثابه جوهر مرکب

در نظام هستی‌شناسی اشاعره، تعریف بدن انسان به طور مستقیم از نظریه اتم‌گرایی کلامی آنان متأثر است. این نظریه، در تقابل با انسان‌شناسی فلسفی مشائی که بر نفس به عنوان جوهر بسیط و مستقل تأکید دارد، بدن را حاصل ترکیب جواهر فرد و اعراض حادث می‌داند (اشعری، ۱۴۰۰، ص ۹۸؛ باقلانی، ۱۳۹۷، ص ۵۴). بر این اساس، بدن انسان فاقد جوهر ثابت و خودبنیاد است و وجود آن در هر لحظه به افاضه مستقیم اراده الهی وابسته می‌ماند؛ به گونه‌ای که استمرار زمانی آن، نه امری ذاتی، بلکه حاصل تجدد مستمر خلق تلقی می‌شود.

در این چارچوب، بدن نقش محوری در تعریف انسان می‌یابد، اما این محوریت به معنای برخورداری از هویتی مستقل نیست. بدن صرفاً محل حلول اعراضی چون حیات، ادراک و اراده است که همگی حادث و زوال‌پذیرند. از نظر باقلانی، انسان نه یک جوهر واحد، بلکه مجموعه‌ای از اجسام است که اعراض بر آن‌ها عارض می‌شوند و همین اعراض، کارکردهای شناختی و حیاتی انسان را پدید می‌آورند (باقلانی، ۱۳۹۷، ص ۷۲) در نتیجه، آنچه به عنوان «انسان» شناخته می‌شود، بیش از آنکه یک حقیقت وجودی مستقل باشد، ساختاری ترکیبی و وابسته به بدن است.

این رویکرد در آثار ابن فورک صورت‌بندی منسجم‌تری یافته است. وی انسان را «جسمی مؤلف از اجسام» می‌داند که هر یک از آن‌ها از جواهر فرد تشکیل شده و اعراض حادث به آن‌ها قائم می‌گردد (ابن فورک، ۱۴۱۰، ص ۱۱۲) از منظر او، ادراک، اراده و حیات هیچ یک شأن وجودی مستقل ندارند و مستقیماً توسط خداوند در اجسام انسانی خلق می‌شوند؛ از این رو، هویت انسان نتیجه ترکیب خاص و موقتی این اعراض بر بدن است و وحدت شخصی انسان، وحدتی اعتباری و ناپایدار تلقی می‌شود (ابن فورک، ۱۴۱۰، ص ۱۱۵) استدلال اصلی ابن فورک علیه نظریه نفس مجرد نیز از همین جا ناشی می‌شود؛ زیرا به باور او، پذیرش جوهر مجرد با اصل تجدد اعراض ناسازگار است، چراکه علم و حیات، به عنوان اموری متغیر، نمی‌توانند قائم به جوهری بسیط و ثابت باشند (ابن فورک، ۱۴۱۰، ص ۱۳۲)

همین تلقی در آثار متکلمان دیگر اشعری نیز تداوم می‌یابد. قشیری، در چارچوب مبانی اشعری، نفس را مخلوقی حادث می‌داند که به بدن تعلق می‌گیرد و از سنخ موجودات قدیم یا مستقل نیست (قشیری، ۲۰۰۲، ص ۲۱۱) بر این اساس، حقیقت انسان نه یک جوهر روحانی مستقل، بلکه پیکره‌ای مادی است که به واسطه اعراض مخلوق الهی به حیات و شعور دست می‌یابد (قشیری، ۲۰۰۲، ص ۲۱۵)

پیامد منطقی این دیدگاه، انکار هر گونه ثبات وجودی در بدن انسان است. بر اساس اصل اتم‌گرایی، جواهر فرد و اعراض در هر لحظه خلق و سپس فانی می‌شوند و خداوند به نحو مستمر ترکیب تازه‌ای از آن‌ها را پدید می‌آورد (اشعری، ۱۴۰۰، ص ۱۰۳-۱۰۵؛ ابن فورک، ۱۴۱۰، ص ۱۱۸) از این رو، بدن انسانی نه یک واحد پایدار، بلکه ساختاری سیال و ناپیوسته تلقی می‌شود (باقلائی، ۱۳۹۷، ص ۷۰-۷۳) این سیلان وجودی، به نفی پیوند علی طبیعی میان حالات بدن در زمان‌های مختلف می‌انجامد؛ چنان‌که جوینی با طرح اصل «کسر اسباب»، هر حالت بدن را موجودی تازه و مستقل از حالت پیشین می‌داند (جوینی، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۶۴)

در نتیجه، اعراضی چون علم، اراده و حیات نیز فاقد استمرار واقعی‌اند و در هر لحظه جایگزین اعراض پیشین می‌شوند (ابن فورک، ۱۴۱۰، ص ۱۲۵؛ قشیری، ۲۰۰۲، ص ۲۱۴)

بدین معنا، آگاهی نسبت داده شده به بدن در گذشته، در بدن اکنون استمرار وجودی ندارد و وحدت شخصی انسان، نه بر مبنای وحدت واقعی جسمانی، بلکه صرفاً به صورت اعتباری و برخاسته از عادت ذهنی در پیوند تصورات فهم می‌شود (باقلانی، ۱۳۹۷، ص ۷۵-۷۶؛ رازی، ۱۹۸۶، ج ۶، ص ۸۴) از این منظر، انسان در سنت اشعری متقدم، بیش از آنکه دارای هویتی ثابت باشد، مجموعه‌ای از حالات متجدد بدنی است که وحدت آن تنها در سطح انتزاع و اعتبار قابل دفاع است.

۱-۲. پیامدهای معرفت‌شناختی و اخلاقی این دیدگاه

انسان‌شناسی اشعری، با نفی هویت پایدار بدنی و تأکید بر تجدد مستمر اعراض، پیامدهای مهم معرفت‌شناختی و اخلاقی دارد. در این چارچوب، انتساب افعال گذشته به انسان حاضر نه بر اساس استمرار وجودی فاعل، بلکه صرفاً به واسطه علم و اراده الهی توجیه می‌شود؛ از این رو مسئولیت فردی ماهیتی الهی محور می‌یابد و پیوند میان فعل و فاعل رابطه‌ای اعتباری و مبتنی بر جعل الهی تلقی می‌گردد (اشعری، ۱۹۹۰، ص ۱۱۱-۱۱۲).

در سطح معرفت‌شناختی نیز حافظه و آگاهی به عنوان اعراض متجدد فهم می‌شوند که پیوستگی ظاهری ادراک را رقم می‌زنند، نه استمرار واقعی یک «من» واحد (جوینی، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۲۹) بر همین مبنای اشاعره متقدم با استناد به اصل حدوث، وجود نفس مجرد و مستقل را مردود دانسته و آن را ناسازگار با توحید افعالی می‌شمارند؛ تأکید آنان بر یگانگی بدن و صفات نفسانی، در راستای صیانت از فاعلیت انحصاری خداوند است (ابن فورک، ۱۴۱۰؛ باقلانی، ۱۳۹۷؛ رازی، ۱۹۸۶) نتیجه این مبانی آن است که بدن انسان مجموعه‌ای از لحظات حادث تلقی می‌شود و وحدت شخصی صرفاً اعتباری و ذهنی است. هرچند این تلقی با الهیات اشعری سازگار است، اما در تبیین هویت شخصی، مسئولیت اخلاقی و بقای فردی با چالش‌های جدی مواجه می‌شود؛ چالش‌هایی که زمینه‌ساز گذار اشاعره متأخر به نظریه نفس مجرد گردید.

۳-۱. حیات به عنوان امری عارضی بر هویت تماماً جسمانی انسان

در انسان‌شناسی اشعری، «حیات» نه یک جوهر مستقل، بلکه صفتی حادث و مخلوق است که خداوند آن را مستقیماً در بدن انسان می‌آفریند. بر این اساس، زنده بودن و عاقل بودن انسان نه ناشی از وجود نفس مجرد، بلکه نتیجه حلول و تجدد اعراضی چون حیات، ادراک و اراده در بدن است (اشعری، ۱۴۰۰، ص ۱۰۵؛ جوینی، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۶۷) اشاعره با تأکید بر تمایز بنیادین میان خالق و مخلوق، حیات را بالذات متعلق به خداوند و در انسان صفتی عرضی، وابسته و زوال‌پذیر می‌دانند؛ صفتی که در هر لحظه به اراده الهی ایجاد و معدوم می‌شود (اشعری، ۱۴۰۰، ص ۱۰۹؛ ابن‌فورک، ۱۴۱۰، ص ۱۲۷)

در این چارچوب، حیات انسانی همواره با ادراک و علم پیوند خورده و تمایز انسان از حیوان نه در اصل حیات، بلکه در حیات مقرون به آگاهی تبیین می‌شود (باقلانی، ۱۳۹۷، ص ۸۴-۸۵؛ جوینی، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۷۱؛ قشیری، ۲۰۰۲، ص ۲۱۰) با این حال، این آگاهی نیز شأنی جوهری و پایدار ندارد، بلکه همانند حیات، عرضی متجدد و مخلوق است که بقای آن وابسته به استمرار خلق الهی است. از این رو، انسان بودن در اندیشه اشعری به معنای برخورداری از مجموعه‌ای از اعراض ویژه است، نه اتکاء به ذات ثابت یا نفس مجرد (ابن‌فورک، ۱۴۲۰، ص ۱۲۲-۱۲۷؛ قشیری، ۲۰۰۲، ص ۲۱۰-۲۱۴)

تمایز صفات انسانی و الهی نیز در همین افق فهم می‌شود. اگرچه علم، قدرت و اراده به هر دو نسبت داده می‌شوند، اما علم الهی قدیم و قائم به ذات، و علم انسانی حادث، مخلوق و وابسته به بدن تلقی می‌گردد؛ تمایزی که مبنای نظریه کسب و تبیین مسئولیت انسانی در عین فاعلیت مطلق خداوند است (قشیری، ۲۰۰۲، ص ۴۳؛ ایجی، ۱۹۸۷، ص ۲۹۲؛ جوینی، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۱۹۰)

بر همین اساس، اشاعره قلب را محل تحقق ادراک و ایمان می‌دانند؛ نه به عنوان عقل مجرد، بلکه به مثابه عضوی جسمانی که خداوند علم و هدایت را در آن خلق می‌کند (اشعری، ۱۴۰۰، ص ۱۸۰؛ باقلانی، ۱۳۹۷، ص ۹۶؛ جوینی، ۱۴۲۰، ص ۲۸۲؛ قشیری، ۲۰۰۲، ص ۵۷) نتیجه آنکه حیات، ادراک و اختیار انسانی در انسان‌شناسی اشعری کاملاً عارضی و وابسته به فعل مستقیم خداوند است و هویت انسان از تداوم اعراض مخلوق شکل می‌گیرد،

نه از وجود جوهری مستقل. این تلقی، ضمن انسجام با اصول تنزیه و توحید افعالی، زمینه‌ساز چالش‌هایی در باب هویت پایدار انسانی است که در دوره اشاعره متأخر به بازاندیشی‌های بنیادین انجامید (تفتازانی، ۱۹۸۶، ص ۳۱۴)

۴-۱. نقد غفلت از نقش نفس در نظریه حیات جسمانی اشاعره

یکی از ضعف‌های اساسی انسان‌شناسی اشاعره متقدم آن است که در چارچوب اتم‌گرایی و نفی جوهر پایدار، برای نفس نقشی تبیینی در حیات و ادراک انسان قائل نیستند. در این رویکرد، همه کارکردهای حیاتی و معرفتی انسان به خلق مستقیم اعراض در بدن یا قلب فروکاسته می‌شود و فاعل درونی پایدار برای ادراک مفروض نیست (ابن فورک، ۱۴۱۰، ص ۲۱۲؛ اشعری، ۱۹۹۰، ص ۱۱۲؛ باقلانی، ۱۳۹۷، ص ۱۳۲)

نتیجه این مبنا آن است که حیات و آگاهی انسانی تنها در سطح پدیدارهای جسمانی و لحظه‌ای تبیین می‌شود و امکان توضیح وحدت تجربه، استمرار خودآگاهی و نسبت معرفت با فاعل شناسنده از دست می‌رود. همین کاستی سبب شده است که برخی متکلمان متأخر، از جمله فخر رازی، این تلقی را برای تبیین حقیقت نفس و حیات انسانی ناکافی بدانند (فخر رازی، ۱۹۸۶، ج ۳، ص ۲۸۸)

بر این اساس، می‌توان گفت غفلت از نفس به عنوان محور ادراک و حیات، هرچند با توحید افعالی اشاعره سازگار است، اما از منظر انسان‌شناختی به تقلیل فاعلیت انسانی می‌انجامد و همین نارسایی، زمینه‌ساز بازاندیشی‌های بعدی و گرایش اشاعره متأخر به نظریه نفس مجرد شده است.

۴-۱. تقلیل هویت انسانی به نفس وابسته به بدن

در اندیشه اشاعره، نفس جزئی از ترکیب بدنی انسان است و تابع خلق مستقیم خداوند تفسیر می‌شود. بر این اساس، نفس نه جوهری مستقل، بلکه مجموعه‌ای از اعراض و اجسام حادث است که در هر لحظه در بدن حلول می‌کند (جوینی، ۱۴۲۰، ص ۳۰۶؛ باقلانی، ۱۳۹۷، ص ۷۸) این نگرش انسان‌شناسی اشاعره را از فلسفه مشائی و نوافلاطونی که نفس مستقل و فاعل ادراک و اراده است متمایز می‌کند. متکلمین اشاعره با تعریف نفس و پیوند

آن با بدن، تلاش کرده‌اند تا نقش آن در شکل‌گیری هویت انسانی تبیین کنند.

۱-۵-۱. نفس به مثابه جسم لطیف

ابوالحسن اشعری نفس را جسمی لطیف می‌داند که محل استقرار اعراض حیاتی است و قادر به تولید حیات یا ادراک نیست (اشعری، ۱۴۰۰، ص ۱۰۲؛ ۱۹۹۰، ص ۴۵) در این چارچوب، رابطه نفس و بدن ابزاری است و همه صفات انسانی مانند ادراک، اراده و حیات مستقیماً توسط خداوند در آن‌ها خلق می‌شوند (اشعری، ۱۴۰۰، ص ۱۵۹؛ ابن فورک، ۱۹۹۰، ص ۱۱۲) این تبیین نشان می‌دهد که هویت انسان نه بر اساس استمرار جوهری، بلکه بر پایه خلق پیوسته اعراض توسط خداوند شکل می‌گیرد (اشعری، ۱۹۹۰، ص ۸۱؛ جوینی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۶۱) در نتیجه، انسان چیزی جز زنجیره‌ای از اعراض حادث نیست که وحدت آن اعتباری و ذهنی است (ابن فورک، ۱۹۹۰، ص ۱۱۵) از این منظر انسان نیز به صورت اعتباری مسئول اعمال خود است؛ خداوند با خلق اعراضی مانند اراده، توانمندی برای عمل اخلاقی را به او اعطا می‌کند، اما فاعلیت حقیقی همچنان به خداوند تعلق دارد (اشعری، ۱۹۵۳، ص ۱۱۱-۱۱۲؛ ۱۹۰۰، ص ۴۷) معاد و بقای شخص نیز بر اساس بازآفرینی اعراض یا جسم لطیف تبیین می‌شود (اشعری، ۱۹۰۰، ص ۱۱۲؛ قشیری، ۲۰۰۲، ص ۲۱۱) این نگاه، اگرچه انسجام نظری انسان‌شناسی اشاعره را با توحید افعالی حفظ می‌کند، اما محدودیت‌های جدی در فهم نقش فعال نفس و استقلال هویت فردی ایجاد می‌کند. از جمله اینکه؛ چگونه هویت، مسئولیت و ادراک انسان تبیین می‌شود زمانی که نفس تنها ظرفی برای اعراض حادث و وابسته به خلق خداوند است؟

۱-۵-۲. نفس به مثابه مخلوق حادث

ابن فورک نفس را موجودی حادث و لطیف می‌داند که نه جوهر مجرد است و نه صرفاً عرض، بلکه با بدن پیوندی مستقیم دارد و محل ظهور حیات و ادراک انسانی است (ابن فورک، ۱۴۱۰، ص ۲۲۱؛ ۱۹۸۷، ص ۶۴) برخلاف اشعری، او رابطه نفس و بدن را از نوع ارتباط عرضی می‌داند؛ صفات انسانی مانند علم، اراده و حیات، نه ناشی از ذات نفس و نه معلول طبیعت بدن، بلکه محصول خلق مستمر اعراض از سوی خداوند هستند (ابن

فورک، ۱۴۱۰، ص ۱۲۷؛ ۱۹۸۷، ص ۱۱۸) بدین ترتیب، بدن و نفس صرفاً ظرف تحقق اعراض اند و هیچ استقلال فاعلی ندارند.

استمرار هویت و وحدت فردی انسان نیز به تداوم این اعراض وابسته است؛ خداوند با خلق پی در پی اعراض در بدن و نفس، وحدت و شخصیت انسانی را حفظ می‌کند (ابن فورک، ۱۴۱۰، ص ۱۳۴؛ گریفیل، ۲۰۰۹، ص ۸۵) از منظر اخلاقی، نفس نقش ابزاری در مسئولیت‌پذیری دارد: با خلق اراده و قدرت در نفس، انسان به صورت اعتباری مسؤول افعال خود است، هر چند فاعل حقیقی خداست (ابن فورک، ۱۴۱۰، ص ۱۴۲؛ باقلانی، ۱۹۸۶، ص ۹۷)

این تحلیل نشان می‌دهد که در نگاه اشاعره متقدم، نفس همچنان حادث، وابسته به بدن و فاقد استقلال است، اما تأکید بر نقش اعتباری آن در هویت اخلاقی، زمینه‌ای برای بازاندیشی‌های بعدی و گذار به نظریه‌های پیچیده‌تر درباره نفس فراهم کرده است.

۳-۵-۱. نفی جوهر مستقل و اصالت اعراض

باقلانی نفس را موجودی غیرمستقل و تابع بدن و اعراض حادث می‌داند که وجود و تحقق آن تنها به اراده خداوند وابسته است (باقلانی، ۱۳۹۷، ص ۸۴-۸۵؛ McCarthy, 1953, p. 112) در این چارچوب، نفس کارکردی فراتر از واسطه‌گری برای ظهور صفات انسانی مانند علم، اراده و حیات ندارد و بدین ترتیب، بدن انسان ظرف تحقق این اعراض است (باقلانی، ۱۳۹۷، ص ۸۷؛ van Ess, 1991, p. 210) بنابراین هویت انسانی از دیدگاه باقلانی نه نتیجه وجود جوهر مستقل و مجرد، بلکه محصول استمرار و تجدد اعراض است که خداوند به صورت پیوسته در بدن خلق می‌کند (باقلانی، ۱۳۹۷، ص ۸۵؛ Frank, 2004, p. 156) از این منظر، استمرار شخصیت و وحدت فردی انسان به بقای جوهر ثابت مرتبط نیست، بلکه به توالی اعراض وابسته است (باقلانی، ۱۳۹۷، ص ۹۱؛ Wolfson, 1976, p. 342)

این تحلیل نشان می‌دهد که در دیدگاه اشاعره، نفس یک مؤلفه تبعی و وابسته به بدن است، با این حال برای شکل‌گیری هویت انسانی ضروری باقی می‌ماند، و تأکید بر نقش اعتباری و وابسته آن، زمینه فهم تحولات بعدی انسان‌شناسی اشاعره را فراهم می‌آورد.

۴-۵-۱. نفس به مثابه ترکیب اجسام و اعراض حادث

جوینی نفس را ترکیبی از اجسام و اعراض حادث می‌داند که وجود و استمرار آن کاملاً تابع اراده خداوند است (جوینی، ۱۴۲۰، ص ۳۰۶؛ Al-Juwaynī, 1950, p. 246) از نگاه او، نفس نه ثبات وجودی دارد و نه استقلال؛ بلکه همانند سایر مخلوقات، در هر لحظه حادث و متجدد است و پیوسته توسط خداوند خلق و معدوم می‌گردد (Frank, 1992, p. 57) این دیدگاه نشان می‌دهد که جوینی عملاً نقش نفس را از یک فاعل مستقل به واسطه‌ای برای ظهور اعراض انسانی تنزل می‌دهد و بدین ترتیب، تأکید بر قدرت مطلق و مستقیم خداوند در حیات و ادراک انسان را تقویت می‌کند. در این چارچوب، بدن صرفاً محمل تحقق اعراضی مانند حیات، علم و اراده است که مستقیماً از خلق الهی ناشی می‌شوند و نفس تنها نقشی تبعی و واسطه در این فرایند دارد

(جوینی، ۱۴۲۰، ص ۳۰۷؛ Van Ess, 1991, p. 214) بر این اساس، پیوند میان نفس و بدن نه بر پایه جوهر مشترک یا استقلال وجودی، بلکه به صورت یک رابطه اعتباری و وابسته به استمرار فعل خلاق خداوند فهم می‌شود (McDermott, 1977, p. 188) نتیجه منطقی این تبیین آن است که وحدت شخصیتی و استمرار هویت انسان صرفاً یک امر ذهنی و اعتباری است و از توالی لحظه‌ای اعراض حادث در بدن ناشی می‌شود (جوینی، ۱۴۲۰، ص ۳۱۰؛ Wolfson, 1976, p. 349) به بیان دیگر، من انسانی نه وجودی مستقل و ثابت دارد و نه جوهری ذاتی؛ بلکه محصول یک فرآیند الهی و مستمر است که خداوند لحظه به لحظه آن را در بدن و نفس خلق می‌کند. این تحلیل نشان می‌دهد که انسان‌شناسی اشاعره بر اساس وابستگی مطلق مخلوق به خالق استوار است و با نظریه‌های فلسفی که نفس را موجودی مستقل و فاعل می‌دانند، به طور روشن در تقابل قرار می‌گیرد.

۶-۱. چالش نظری در تعریف نفس از دیدگاه اشاعره متقدم

دیدگاه کلی اشاعره درباره نفس، که آن را جسم لطیف و عاری از استقلال می‌دانند، با چالش‌های جدی مواجه است. اصلی‌ترین مشکل، ضعف در تبیین وحدت وجودی انسان است؛ زیرا انسان در این نظام مرکب از اجزای اتمی و اعراض مخلوق است که فاقد وحدت ذاتی و پایدار می‌باشد (اشعری، ۱۴۰۰، ص ۲۹۷؛ ابن‌فورک، ۱۴۱۰، ص ۱۸۵) به

عبارتی، افزودن مفهوم نفس به عنوان جسم لطیف نتوانسته انسجام نظری کافی ایجاد کند، زیرا نفس نیز فاقد جوهر مستقل است و ارتباطش با بدن بیشتر همراهی عرضی است تا پیوند ماهوی (جوینی، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۱۷۳؛ قشیری، ۲۰۰۲، ص ۱۴۱)

همچنین، تبیین حیات پس از مرگ بر اساس این نظریه با دشواری مواجه است؛ زیرا جدایی نفس از بدن و استمرار آن پس از مرگ نیازمند باز تعریف رابطه حیات و نفس است. در حالی که اشاعره معتقدند اعراض حیات، علم و اراده صرفاً به طور لحظه‌ای و مخلوق خدا هستند (باقلانی، ۱۳۹۷، ص ۲۴۴؛ اشعری، ۱۴۰۰، ص ۳۱۳)

۲. هویت انسان از دیدگاه اشاعره متاخر

تحول انسان‌شناسی اشاعره از نظریه جسم لطیف به پذیرش دوگانگی نفس و بدن، در بستر مواجهه جدی آنان با فلسفه ابن سینا شکل گرفت. تعریف ابن سینا از نفس به عنوان جوهری مجرد، مستقل و حامل هویت شخصی، مستقیماً در تقابل با تلقی سنتی اشاعره از نفس به مثابه موجودی جسمانی یا عرض پذیر قرار داشت و بدین ترتیب، مسئله هویت انسانی را به کانون منازعه کلامی-فلسفی کشاند.

(Gutas, 2001: 24; Avicenna, *De Anima*, V.1, 428, Black, 2008, pp:112-115; Frank, 1992, pp: 58-62)

این چالش فلسفی، اشاعره را واداشت تا نسبت بدن مادی و نفس انسانی را بازاندیشی کنند؛ زیرا چارچوب جسم محور متقدم، در تبیین مسائلی همچون وحدت شخصی، ادراک عقلانی، بقا پس از مرگ و مسئولیت اخلاقی با کاستی‌های جدی مواجه بود. از این رو، مسئله نفس دیگر صرفاً یک بحث هستی‌شناختی نبود، بلکه مستقیماً با تبیین هویت انسانی در دنیا و آخرت پیوند می‌خورد. در این میان، غزالی نقشی محوری در گذار اشاعره از انسان‌شناسی جسم محور به رویکردی دوگانه‌انگارانه ایفا کرد. او با حفظ اصول بنیادین کلام اشعری و در عین نقد فلسفه مشائی، مفهوم نفس مجرد را بازتعریف کرد و آن را به عنوان کانون ادراک، اخلاق و بقا در معاد دستگاه کلامی اشعری ساخت

(Griffel, 2009, pp:158–190; al-Ghazali, 1350, p:40; al-Ghazali, 1417, v.3, pp:14,16)

بدین ترتیب، نفس دیگر صرفاً محل تحقق اعراض نبود، بلکه حامل هویت انسانی و عامل

استمرار شخصیت تلقی شد. فخر رازی این مسیر را با صورت‌بندی فلسفی-کلامی دقیق‌تری ادامه داد. او با تأکید بر ضرورت تجرد نفس برای تبیین بقای هویت در معاد، نشان داد که نظریه اعراض حادث، به تنهایی قادر به حل مسئله وحدت شخصی نیست (فخر رازی، ۱۴۲۰: ج ۴، ص ۲۳۱-۲۳۵؛ Frank, 1992: 7-10) در این چارچوب، پذیرش نفس مجرد نه یک گرایش صرفاً فلسفی، بلکه پاسخی کلامی به بن‌بست‌های انسان‌شناسی اشعری متقدم بود.

با این حال، این تحول بدون تنش باقی نماند. نظریه جسم لطیف از حیث سازگاری با مبانی سنتی کلام اشعری به‌ویژه نفی علیت ذاتی و تأکید بر فاعلیت انحصاری خداوند انسجام بیشتری داشت و پذیرش تجرد نفس، اشاعره را با چالش‌هایی در تبیین جبر، کسب و نسبت اراده انسانی با قدرت الهی مواجه ساخت. از همین رو، در آثار برخی متکلمان، نوعی نوسان میان تفسیر جسم‌محور و تجرد‌محور مشاهده می‌شود

(Wolfson, 1976: 211-215; Nasr, 2006: 31-39)

با این همه، استدلال‌های ابن‌سینا بالاخص برهان انسان معلق در فضا، نقشی تعیین‌کننده در گشودن افق جدیدی برای فهم هویت انسانی ایفا کرد. این استدلال نشان می‌داد که ادراک و خودآگاهی، قابل تقلیل به بدن و اعراض جسمانی نیستند و همین امر، زمینه بازتعریف حقیقت نفس و نسبت آن با بدن را در انسان‌شناسی اشاعره متأخر فراهم ساخت (ر.ک: غزالی، ۱۴۱۷، ج ۳، صص ۱۵۲-۱۵۳؛ غزالی، ۱۳۶۴، صص ۲۳۵-۲۴۰؛ فخر رازی،

۱۴۲۰، ج ۴، صص ۲۳۱-۲۳۵؛ Rizvi, 2006: pp.98-104)

نتیجه این تحول آن بود که اشاعره متأخر، به تدریج نفس را به عنوان جوهری مجرد و حامل هویت انسان در دنیا و آخرت پذیرفتند؛ زیرا نظریه اعراض حادث، تبیین تداوم شخص در معاد را با دشواری‌های بنیادین مواجه کرده بود. پذیرش تجرد نفس، راه‌حلی برای این بن‌بست فراهم آورد و امکان تفسیر عقلانی‌تری از بقا، پاداش و کیفر اخروی را مهیا ساخت.

(غزالی، ۱۴۰۰: صص ۱۳۵-۱۳۸؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۴: صص ۲۳۱-۲۳۵؛ Frank, 1992:

این بازتعریف، پیامدهای مهمی در مسئله اختیار و مسئولیت اخلاقی نیز داشت. در حالی که در انسان‌شناسی متقدم، افعال انسان صرفاً در چارچوب خلق الهی و «کسب» توضیح داده می‌شد، اشاعره متأخر کوشیدند با نسبت دادن اراده و نیت به نفس مجرد، بنیانی درونی‌تر برای مسئولیت اخلاقی فراهم آورند؛ هرچند همچنان خالق افعال، خداوند تلقی می‌شد.

(غزالی، ۱۳۵۰: ص ۴۰؛ جوینی، ۱۴۲۰، ج ۲: ص ۱۹۰؛ Hoover, 2007: 47)

در نهایت، پذیرش تجرد نفس این امکان را فراهم ساخت که عدالت الهی نیز به گونه‌ای منسجم‌تر تبیین شود؛ زیرا تنها با فرض بقای نفس مجرد می‌توان ثواب، عقاب و استمرار شخصیت انسانی در قیامت را معنادار دانست

(فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۹: ص ۱۷-۲۱؛ Fakhry, 2004: 122)

بدین ترتیب، تحول انسان‌شناسی اشعری از جسم‌محوری به دوگانگی نفس و بدن، نه صرفاً نتیجه تأثیرپذیری از فلسفه ابن‌سینا، بلکه پاسخی کلامی به بحران‌های درونی در تبیین هویت انسانی، معاد، اختیار و عدالت الهی بود؛ تحولی که چهره انسان‌شناسی اشاعره متأخر را به‌طور بنیادین دگرگون ساخت

(Wolfson, 1976; 211-215; Grifel, 2009: 158-190)

۲-۱. بازخوانی هویت انسان در پرتو تعریف جدید نفس از دیدگاه غزالی

غزالی با عبور از رویکرد سنتی اشاعره، نفس را به گونه‌ای تعریف می‌کند که نقطه گسست روشنی از انسان‌شناسی جسم‌محور اشاعره متقدم به شمار می‌آید و چارچوبی نو برای فهم هویت انسانی ارائه دهد.

۲-۱-۱. تعریف نفس از دیدگاه غزالی

غزالی نفس را جوهری مجرد و مستقل از بدن می‌داند که منشأ حیات، ادراک و اراده انسانی و بنیاد هویت شخصی است (الغزالی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۱۴-۱۶؛ الغزالی، ۱۳۵۰، ص ۳۵-۳۸) این تلقی، نفس را از جایگاه محل اعراض یا جسم لطیف فراتر می‌برد و آن را به کانون هویت و مسئولیت اخلاقی ارتقا می‌دهد. بر این اساس، غزالی رابطه نفس و بدن را

نه بر پایه توالی اعراض حادث، بلکه در قالب رابطه‌ای تدبیری و حاکمیتی تفسیر می‌کند؛ به گونه‌ای که بدن صرفاً ابزار تحقق کنش‌های نفسانی است و معیار اصلی تعریف انسان محسوب نمی‌شود. (Griffel, 2009, pp.186-188; Hoover, 2007, pp.47-49)

غزالی بدن را مجموعه‌ای از اجسام مادی و اعراض حادث می‌داند که ذاتاً دستخوش تغییر، زوال و وابسته به خلق مستمر الهی است. از این منظر، بدن به تنهایی نه منشأ حیات است و نه بنیاد ادراک و عقلانیت، بلکه تنها در نسبت با نفس می‌یابد (الغزالی، ۱۴۰۰، ص ۱۲۹؛ Griffel, 2009, pp.185-190) این تلقی، تمایزی روشن از دیدگاه اشاعره متقدم ایجاد می‌کند که در آن، حیات و ادراک مستقیماً به بدن یا قلب نسبت داده می‌شد.

بدین سان، غزالی با پذیرش تجرد نفس، کاستی‌های انسان‌شناسی اشعری مبتنی بر اعراض حادث را در تبیین وحدت شخصی، بقای هویت و مسئولیت اخلاقی جبران می‌کند. در این چارچوب، بدن صرفاً محل افعال حسی و ظاهری است، در حالی که فاعلیت ادراک، اراده و نیت به نفس نسبت داده می‌شود، هرچند این فاعلیت همچنان در چارچوب قدرت و خلق الهی فهم می‌گردد.

(Hoover, 2007, p.53; Fakhry, 2004, p.118)

از این رو، غزالی با عبور از تقلیل بدن‌محور هویت، الگویی دوگانه‌انگارانه عرضه کرد که در آن نفس حامل هویت پایدار و بدن ابزار تحقق آن است. این تحول، هم انسجام انسان‌شناسی اشعری را تقویت کرد و هم پیوندی منسجم میان هویت، اخلاق و معاد پدید آورد.

۲-۱-۲. رابطه نفس و بدن در اندیشه غزالی: سازگاری دوگانه‌انگاری با توحید

افعالی

غزالی با حفظ تمایز جوهری نفس مجرد و بدن مادی، این دوگانه‌انگاری را در چارچوب توحید افعالی بازتفسیر می‌کند؛ نفس را کانون هویت و فاعلیت اخلاقی و بدن را ابزار تحقق کنش‌های نفسانی می‌داند (الغزالی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۱۵-۱۶). پیوند میان نفس و بدن نه بر اساس علیت طبیعی، بلکه از طریق اراده و خلق الهی تبیین می‌شود، به گونه‌ای که وحدت فاعلیت الهی حفظ شده و در عین حال امکان تداوم هویت شخصی و مسئولیت

اخلاقی انسان فراهم می‌گردد-35 (Nasr, 2006, pp.188-190; Griffel, 2009, pp.37) بنابراین، نفس مجرد نقش هسته هویت انسانی را ایفا می‌کند و بدن جایگاهی تبعی و آلی می‌یابد. این جابه‌جایی مفهومی، نشانه‌ای از گذار در کلام اشعری متأخر است؛ گذاری که در آن، بدون عدول از اصول توحیدی اشاعره متقدم، امکان تبیین عقلانی‌تر از هویت انسانی، بقا، و مسئولیت اخلاقی فراهم می‌گردد. بدین ترتیب، غزالی را می‌توان حلقه واسطی دانست که با تقویت جایگاه نفس در ساختار انسان‌شناختی اشعری، مسیر تحول مفهومی نفس و بدن را از یک کلام صرفاً حدوث‌محور به سوی هویت‌محوری اخلاقی و معادی هموار می‌سازد (Hoover, 2007, pp.47-49)

۳-۱-۲. کارکرد نفس در شکل هویت انسانی نزد غزالی

از نظر غزالی، کارکرد نفس در شکل هویت انسانی با این عناصر پیش می‌رود:

مرکز هویت و بقا: غزالی نقش محوری نفس در تضمین استمرار هویت فردی پس از مرگ را برجسته ساخت. از آنجا که نفس جوهری مستقل است که می‌تواند از قیدهای بدنی فراتر رود، بقای شخصی و حفظ صفات اخلاقی و معرفتی او در عرصه معاد قابل تبیین می‌گردد؛ به فرض مثال، نفس حامل اعمال و نیات است و بنابراین می‌تواند مستحق پاداش و کیفر باشد حتی پس از زوال بدن.

(الغزالی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۱۵-۱۶؛ Hoover, 2007, pp.47-49)

نفس به عنوان مبدا ادراک و اراده: از دیدگاه غزالی، ادراک حقیقی و تفکرات عقلی از مختصات نفس مجرد است؛ بدن ابزار حسی تحقق تجربه خارجی است، اما علم حصولی و شهودی و عمل ارادی در سطحی بنیادین به نفس بازمی‌گردد. (Nasr, 2006, pp.38-39; Fakhry, 2004, p.121)

پایه تکلیف اخلاقی و عدالت الهی: تجرد نفس در آموزه غزالی شرط امکان مسئولیت اخلاقی است؛ زیرا اگر نفس صرفاً تجمع اعراض مادی می‌بود، نمی‌توانست ناظر غایات اخلاقی و مجازات و پاداش الهی باشد. لذا نفس مجرد امکان نسبت‌دهی اخلاقی و پاسخ‌گویی را میسر می‌سازد و با این کار عدل الهی و معنای معاد را تضمین می‌کند.

(Griffel, 2009, pp.186-190; Hoover, 2007, pp.48-49)

۴-۱-۲. چالش‌ها و نقد سازوکار ارتباط نفس و بدن در نگرش غزالی

پذیرش نفس مجرد در اندیشه غزالی، این مسئله را مطرح می‌کند که؛ رابطه واقعی و کارکردی نفس غیرمادی با بدن مادی چگونه تبیین می‌شود؟ در چارچوب کلام اشعری که بر توحید افعالی استوار است، غزالی این پیوند را نه بر اساس علیت ذاتی میان نفس و بدن، بلکه بر مبنای اراده مستقیم خداوند و خلق اعراض توضیح می‌دهد. با این حال، این تبیین بیش از آنکه سازوکار درونی تعامل را روشن کند، چارچوب الهیاتی آن را تضمین می‌سازد؛ از همین رو، برای منتقدان کافی نیست، زیرا نحوه انتقال ادراک، اراده و تأثرات متقابل میان ساحت مجرد و مادی را به صورت دقیق توضیح نمی‌دهد.

(Fakhry, 2004, pp.118-122; Griffel, 2009, pp.222-225)

غزالی راهی میانه را برگزید؛ از یک سو با تأکید بر مجرد نفس، بنیان عقلانیت، اختیار و مسئولیت اخلاقی انسان را حفظ کرد و از سوی دیگر، با ارجاع علیت نهایی به خداوند، از نقض توحید افعالی پرهیز نمود. اما همین راه میانه سبب شد تبیین فرآیندهای ذهنی وابسته به بدن مانند ادراک حسی یا تأثیر حالات جسمانی بر نفس در سطحی کلی باقی بماند. خلأیی که بعدها متکلمان و فیلسوفان متأخر کوشیدند آن را پر کنند.

(Hoover, 2007, pp.53-55; Griffel, 2009, pp.224-226)

در مجموع، غزالی با تفکیک جوهری نفس و بدن، هویت انسانی را بر نفس مجرد بنا می‌کند و بدن را به سطح ابزار فرو می‌کاهد. این دوگانه‌انگاری، هرچند از حیث الهیاتی با اصول اشعری سازگار است و امکان تبیین وحدت شخصی و بقای هویت را فراهم می‌کند، اما از منظر فلسفی، مسئله نحوه تعامل دقیق نفس و بدن را کماکان باز می‌گذارد. از این جهت، اندیشه غزالی را می‌توان نقطه گذار مهمی در تحول انسان‌شناسی اشعری دانست؛ گذار از تبیین صرفاً بدنی هویت به تفسیر نفس محور، همراه با چالش‌های نظری ای که همچنان حل نشده است.

(الغزالی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۱۴-۱۶-۴۷؛ Hoover, 2007, pp.47-186-190; Griffel, 2009, pp.186-190)

۲-۲. تعمیق هویت انسان بر اساس نفس مجرد و استقلال آن از بدن در نگرش فخر رازی

مسئله محوری فخر رازی در انسان‌شناسی، تبیین هویت انسانی به گونه‌ای است که هم وحدت شخصی انسان و هم بقای او در معاد را توضیح دهد؛ مسئله‌ای که تبیین‌های جسم‌محور اشاعره متقدم، بخصوص نظریه اعراض حادث، در پاسخ به آن با دشواری روبه‌رو بودند. در این چارچوب، او با پذیرش نفس به عنوان جوهری مجرد و مستقل از بدن، نقطه ثقل هویت انسان را از بدن فانی به ساحتی فراتر منتقل می‌کند و امکان تبیین عقلانی استمرار شخصیت انسانی را نیز فراهم می‌سازد

(فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۴: ص ۲۳۱-۲۳۵؛ Hoover, 2007: 47-49; Frank, 1992: 7-10)

این استقلال نفس نزد فخر رازی صرفاً به معنای تمایز از بدن نیست، بلکه مستقیماً به مسئله فاعلیت و مسئولیت انسانی گره می‌خورد. نفس مجرد، انسان را به فاعلی آگاه و مختار مبدل می‌سازد و بدین ترتیب، مسئولیت اخلاقی و استحقاق پاداش و کیفر اخروی را معنادار می‌کند؛ امری که در صورت فروکاست هویت به بدن و اعراض متغیر آن، قابل دفاع نبود. از این منظر، نفس حامل اصلی هویت انسانی است، نه صرفاً یکی از اجزای ترکیب وجودی انسان. در مقابل، بدن در تحلیل فخر رازی جایگاهی تبعی و ابزاری دارد. بدن از اجسام و اعراض حادث تشکیل شده و وجود و کارکرد آن در هر لحظه وابسته به اراده الهی است؛ از این رو، نمی‌تواند منشأ هویت یا وحدت شخصی باشد

(فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۴: ص ۲۳۳؛ Fakhry, 2004: 118-122; Nasr, 2006: 35-37)

با این حال، بدن به طور کامل از دایره انسان‌شناسی حذف نمی‌شود، بلکه بستر تحقق افعال، ادراکات حسی و نقش واسطه‌ای ایفا می‌کند. از همین جا ضرورت تعامل نفس و بدن در تبیین حیات انسانی روشن می‌شود. فخر رازی تأکید دارد که بدون نفس، کنش‌های بدنی به واکنش‌هایی فاقد معنا تقلیل می‌یابند، و بدون بدن نیز ظهور عملی توانمندی‌های نفسانی در عالم محسوس ممکن نیست. با این حال، او از ورود به تحلیل علی دقیق نحوه ارتباط نفس مجرد و بدن مادی پرهیز می‌کند و آن را در شمار معلومات عرفی می‌داند؛ رویکردی که نشان‌دهنده تلاش او برای حفظ تعادل میان عقل فلسفی و مبانی کلام اشعری است.

(Fakhry, 2004: 122; Nasr, 2006: 38-39)

بدین ترتیب، فخر رازی با عبور از تبیین‌های جسم‌محور اشاعره متقدم، و در عین وفاداری به چارچوب کلامی آنان، بازتعینی از نفس ارائه می‌دهد که هویت انسان را بر بقای نفس مجرد استوار می‌سازد، نه بر توالی اعراض بدنی. در این ساختار، بدن نقشی عملی و ابزاری دارد، اما وحدت شخصیت و استمرار هویت انسان، چه در دنیا و چه در آخرت، تنها از طریق نفس مجرد تضمین می‌شود.

(Hoover, 2007: 47-49; Griffel, 2009: 188-190)

در نهایت، انسان‌شناسی فخر رازی الگویی منسجم برای فهم هویت انسانی ارائه می‌کند که در آن استقلال نفس، نقش تبعی بدن و تعامل میان این دو، بنیان تحلیل مفاهیمی چون اختیار، مسئولیت اخلاقی و معاد را شکل می‌دهد. از این منظر، جایگاه فخر رازی در تحول مفهومی بدن و نفس در کلام اشعری متأخر، نه یک گسست ناگهانی، بلکه نتیجه یک بازسازی نظری هدفمند در پاسخ به بن‌بست‌های انسان‌شناسی اشاعره متقدم محسوب می‌گردد.

نتیجه گیری

بررسی سؤال پژوهش نشان می‌دهد که انسان‌شناسی اشعری در تبیین نسبت بدن و نفس، از نگرشی جسم‌محور در دوره متقدم به رویکردی دوگانه‌انگارانه در دوره متأخر تحول یافته است. در دوره متقدم، نفس به مثابه جسم لطیف و مجموعه‌ای از اعراض حادث فاقد استقلال جوهری بود و هویت انسان عمدتاً بر تداوم بدنی تفسیر می‌شد؛ رویکردی که با وجود سازگاری با مبانی توحیدی، در توضیح وحدت شخصی، بقای هویت پس از مرگ و مسئولیت اخلاقی ناکامل بود.

چالش‌های نظری و تأثیر فلسفه ابن‌سینا، به‌ویژه نظریه نفس مجرد، زمینه بازاندیشی نسبت بدن و نفس را فراهم آورد. غزالی با بازتعریف نفس به عنوان جوهری مجرد و فاعل ادراک و اراده، و فخر رازی با بسط فلسفی-کلامی این نظریه، تجرد نفس را به رکن اصلی انسان‌شناسی اشاعره متأخر تبدیل کردند. این تحول امکان تبیین عقلانی ترهویت انسانی، مسئولیت اخلاقی و بقای شخصیت در معاد را فراهم ساخت و انسجام بیشتری در آموزه‌های کلامی ایجاد کرد.

با این حال، پذیرش دوگانگی نفس و بدن، در کنار مزایای تحلیلی، مسئله تعامل نفس مجرد با بدن مادی را به عنوان چالشی پایدار در پیوند کلام و فلسفه برجسته کرد. از این رو، فهم کامل هویت انسانی در سنت اشعری تنها از طریق تحلیل تطور مفهومی بدن و نفس در دو دوره متقدم و متأخر ممکن است و این رویکرد افق‌های تازه‌ای برای پژوهش‌های تطبیقی در فلسفه دین و انسان‌شناسی اسلامی می‌گشاید.

فهرست منابع

۱. ابن فورک، عبدالرحیم. (۱۴۱۰). *مشکل الحديث و بیانه*. تحقیق: د. عامر حسن صبری، بیروت: دار الغرب الإسلامی.
۲. ابن تلمسانی، علی بن محمد. (۲۰۰۲). *شرح المعالم*. تحقیق محمد رضوان الدایه. دمشق: دار الفكر.
۳. ابن سینا. ابوعلی حسین بن عبدالله (۱۴۰۴). *الشفاء* (ج ۲). تحقیق ابراهیم مدکور و آخرون. قاهره: دارالهیئه.
۴. ابن سینا، ابو علی حسین بن عبدالله. (۱۳۵۵). *الشفاء*، بخش الهیات، تحقیق و تصحیح محمد حسین زاهد، تهران: بنیاد ایران شناسی.
۵. ابن عساکر، علی بن حسن. (۱۹۹۹). *تبیین کذب المفتری فیما نسب الی الامام الاشعری*. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۶. اشعری، ابوالحسن. (۱۴۰۰). *مقالات الاسلامیین*. تحقیق و تصحیح محمد مجیی الدین عبد الحمید، قاهره: المكتبة الأزهریة.
۷. اشعری، ابوالحسن. (۱۹۹۰). *اللمع فی الرد علی اهل البدع*. تحقیق: هلموت ریتز. قاهره: دارالمعارف.
۸. اشعری، ابوالحسن، (۱۹۰۰)، *الابانه عن اصول الدیانة*، قاهره
۹. ایجی، عضدالدین. (۱۹۸۷). *المواقف*. با شرح سید شریف جرجانی، قم: نشر البلاغة.
۱۰. باقلانی، ابوبکر محمد بن طیب. (۱۳۹۷ق). *التمهید فی الرد علی الملحد و المعطلة*. تهران: انتشارات حکمت.
۱۱. تفتازانی، سعدالدین (۱۹۸۶). *شرح المقاصد*. بیروت: عالم الکتب.
۱۲. جوینی، امام محمد بن محمد الحرمینی. (۱۴۲۰). *الارشاد الی قواطع الأدلة فی أصول الاعتقاد*. قاهره: المكتبة الأزهریة.
۱۳. غزالی. ابوحامد محمد (۱۳۵۰). *الرسالة اللدنیة*. تهران: انتشارات علمی.
۱۴. غزالی. ابوحامد محمد (۱۴۰۰). *الاقتصاد فی الاعتقاد*. بیروت: دارالمعرفة.
۱۵. غزالی. ابوحامد محمد (۱۴۱۷). *احیاء علوم الدین*. بیروت: دارالفکر.
۱۶. الغزالی، ابو حامد محمد بن محمد. (۱۳۶۴). *تهافت الفلاسفة*. بیروت: دار صادر.

۱۷. فخر رازی. محمد بن عمر (۱۴۲۰). *المطالب العالیة من العلم الالهی*. تحقیق: احمد حلبی. بیروت: دارالکتب العلمیة.
۱۸. فخرالدین رازی، محمد بن عمر. (۱۴۰۰). *المطالب العالیة من العلم الالهی*. بیروت: دارالمعرفه.
۱۹. قشیری، عبد الکریم. (۲۰۰۲). *الرسالة القشیریة*. بیروت: دار صادر.
۲۰. مسیحی، علی. (۱۳۹۹). «تأثیر فلسفه ابن سینا بر کلام اشعری». فصلنامه کلام اسلامی، شماره ۲۳، صص ۳۰-۵۵.

1. Frank, R. M. (1992). *Creation and the Cosmic System: Al-Ghazālī and Avicenna*. Journal of the American Oriental Society, 112(1), 1-22.
2. Griffel, F. (2009). *Al-Ghazālī's Philosophical Theology*. Oxford University Press.
3. Nasr, S. H. (2006). *Avicenna and the Visionary Recital*. Princeton University Press
4. Hoover, J. (2007). *God, Suffering, and the Value of Creation in Mu'tazilī and Ash'arī Thought*. The Muslim World, 97(1), 65-82.
5. Idmir Ali Effendi. (1998). *Theological Foundations in Classical Kalām: A Comparative Study*, Istanbul: ISAM Publications.
6. Avicenna (Ibn Sina). *De Anima (Kitab al-Nafs)*, in *The Psychology of Avicenna*, edited and translated by F. Rahman, Oxford University Press, 1952.
7. al-Ghazālī. *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, Beirut: Dar al-Ma'rifah, n.d.
8. Black, D. (2008). *Logic and Aristotle's Rhetoric and Poetics in Medieval Arabic Philosophy*, Brill.
9. Gutas, D. (2001). *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*. Brill.
10. Nasr, S. H. (2006). *Science and Civilization in Islam*. Harvard University Press.
11. Rizvi, S. (2006). *Avicenna and the Hermeneutics of the Soul*. Islamic Studies Review, 48(2), 137-160.
12. Wolfson, H. A. (1976). *The Philosophy of the Kalam*. Harvard University Press
13. Davidson, H. A. (1992). *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect*. Oxford University Press.
14. McGinnis, J. (2010). *Avicenna*. Oxford: Oxford University Press.
15. Ibn Tumart. *Aqida*, ed. Wilferd Madelung (1985). In *The Encyclopaedia of Islam, New Edition*, Vol. 3. Leiden: Brill
16. Griffel, Frank. (2009). *Al-Ghazali's Philosophical Theology*. Oxford University Press.
17. Frank, Richard M. (1992). *The Philosophical Theology of Fakhr al-Din al-Razi*. Brill Academic Publishers.