

# ارزیابی نقش الهیات فیزیکالیستی به عنوان پل اتصال بین فیزیکالیسم غربی و جسم‌انگاری اسلامی در نفس‌شناسی

۱. امین براتی\*: گروه معارف، تفسیر تطبیقی، دانشگاه المصطفی قم، قم، ایران  
۲. زهرا پاک اندیش: گروه معارف، تفسیر تطبیقی، دانشگاه المصطفی قم، قم، ایران

\* ایمیل نویسنده مسئول: abdalzahra133@gmail.com

## چکیده

پرسش از ماهیت نفس انسانی و رابطه آن با بدن از بنیادی‌ترین مسائل در تاریخ فلسفه، کلام و علوم شناختی است. در سنت فلسفه غربی معاصر، فیزیکالیسم به عنوان دیدگاهی غالب مطرح شده که ذهن و آگاهی را در چارچوب فرایندهای فیزیکی تبیین می‌کند. در جهان اسلامی، جریان‌هایی از کلام اسلامی رویکرد جسم‌انگاران‌ای به نفس اتخاذ کرده‌اند که در تقابل با دوگانه‌انگاری جوهری رایج در سنت مشائی اسلامی قرار می‌گیرد. الهیات فیزیکالیستی که در قرن اخیر در بستر گفتگوی علم و دین مسیحی پدیدار شد، کوشش می‌کند باور دینی را با تبیین‌های فیزیکالیستی از ذهن سازگار سازد. این مقاله با روش تحلیلی-تطبیقی کتابخانه‌ای از طریق فیش‌برداری از منابع اولیه و ثانویه در سه حوزه فلسفه ذهن غربی، الهیات فیزیکالیستی، و نفس‌شناسی اسلامی به بررسی امکان‌ها، محدودیت‌ها و پیامدهای این میانجی‌گری می‌پردازد. بررسی‌های انجام‌شده نشان می‌دهد که الهیات فیزیکالیستی می‌تواند به عنوان «پل جزئی» در این گفتگوی بین‌سنتی عمل کند؛ مسائل مشترکی همچون رستخیز جسمانی، هویت شخصی، مسئولیت اخلاقی بدنمند و یکپارچگی انسانی زمینه‌های واقعی برای گفتگو هستند، و برخی ابزارهای مفهومی آن مانند سببیت رو به پایین و پدیداری می‌توانند در بازاندیشی نفس‌شناسی اسلامی مفید واقع شوند. با این حال، ناسازگاری‌های بنیادی نیز وجود دارند که پل‌سازی کامل را ناممکن می‌سازند؛ مفهوم قرآنی روح به عنوان «امر ربی»، اعتقاد به آگاهی در عالم برزخ، تفاوت ماهوی میان «جسمانیت ظریف» اسلامی و فیزیکالیسم مدرن، و تفاوت بنیادی در منابع معرفتی و روش‌شناسی هر سنت از جمله این موانع هستند. پژوهش حاضر نتیجه می‌گیرد که ارزش واقعی الهیات فیزیکالیستی در این گفتگو نه در حل کردن مسائل، بلکه در باز کردن فضایی است که در آن دو سنت می‌توانند با زبانی مشترک‌تر و با فروتنی معرفتی و احترام به تمایزات بنیادی گفتگوی سازنده‌تری داشته باشند.

**کلیدواژه‌گان:** فیزیکالیسم، الهیات فیزیکالیستی، جسم‌انگاری اسلامی، نفس‌شناسی، فلسفه ذهن، دوگانه‌انگاری جوهری، رستخیز جسمانی، هویت شخصی

**شیوه استناددهی:** براتی، امین، و پاک اندیش، زهرا. (۱۴۰۵). ارزیابی نقش الهیات فیزیکالیستی به عنوان پل اتصال بین فیزیکالیسم غربی و جسم‌انگاری اسلامی در نفس‌شناسی. شریعت، فلسفه و اخلاق، ۴(۳)، ۱-۲۱.

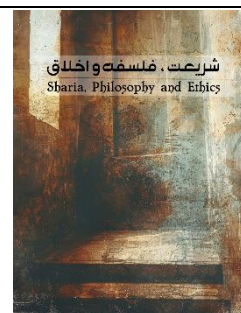
تاریخ ارسال: ۲۰ فروردین ۱۴۰۵

تاریخ بازنگری: ۲۷ خرداد ۱۴۰۵

تاریخ پذیرش: ۲ تیر ۱۴۰۵

تاریخ چاپ اولیه: ۸ تیر ۱۴۰۵

تاریخ چاپ نهایی: ۱ شهریور ۱۴۰۵



© ۱۴۰۵ تمامی حقوق انتشار این مقاله متعلق به نویسنده است. انتشار این مقاله به صورت دسترسی آزاد مطابق با گواهی (CC BY-NC 4.0) صورت گرفته است.



---

# Assessing the Role of Physicalist Theology as a Bridge between Western Physicalism and Islamic Corporealism in the Study of the Soul

1. Amin Barati\*: Department of Education, Comparative Interpretation, Al-Mustafa University of Qom, Qom, Iran  
2. Zahra Pakandish: Department of Education, Comparative Interpretation, Al-Mustafa University of Qom, Qom, Iran

\*Corresponding Author's Email: [abdalzahra133@gmail.com](mailto:abdalzahra133@gmail.com)

---

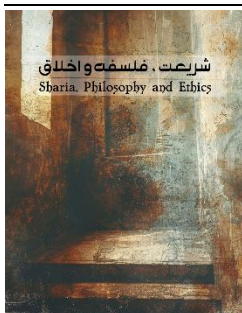
## Abstract

The question of the nature of the human soul and its relationship with the body is among the most fundamental issues in the history of philosophy, theology, and cognitive science. In contemporary Western philosophy, physicalism has emerged as a dominant view that explains mind and consciousness within the framework of physical processes. In the Islamic world, certain currents of Islamic theology have adopted a corporealist approach to the soul, standing in contrast to the substance dualism prevalent in the Islamic Peripatetic tradition. Physicalist theology, which emerged in the past century within the context of Christian science–religion dialogue, seeks to reconcile religious belief with physicalist explanations of the mind. Using a library-based analytical-comparative method through note-taking from primary and secondary sources in three fields—Western philosophy of mind, physicalist theology, and Islamic study of the soul—this article examines the possibilities, limitations, and implications of such mediation. The findings indicate that physicalist theology can function as a “partial bridge” in this intertraditional dialogue; shared issues such as bodily resurrection, personal identity, embodied moral responsibility, and human unity provide genuine grounds for dialogue, and some of its conceptual tools, such as downward causation and emergence, may prove useful in rethinking Islamic theories of the soul. Nevertheless, fundamental incompatibilities also exist that make complete bridge-building impossible; the Qur’anic concept of the spirit as “amr rabbī” (“an affair of my Lord”), belief in consciousness in the intermediate realm of barzakh, the essential difference between Islamic “subtle corporeality” and modern physicalism, and the fundamental divergence in the epistemic sources and methodologies of each tradition are among these obstacles. The present study concludes that the true value of physicalist theology in this dialogue lies not in resolving the issues, but in opening a space in which the two traditions can engage in more constructive dialogue through a more shared language, epistemic humility, and respect for their fundamental distinctions.

**Keywords:** *physicalism, physicalist theology, Islamic corporealism, study of the soul, philosophy of mind, substance dualism, bodily resurrection, personal identity*

**How to cite:** Barati, A. & Pakandish, Z. (2026). Assessing the Role of Physicalist Theology as a Bridge between Western Physicalism and Islamic Corporealism in the Study of the Soul. *Sharia, Philosophy and Ethics*, 4(3), 1-21.

---



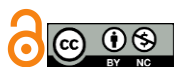
Submit Date: 09 April 2026

Revise Date: 17 June 2026

Accept Date: 23 June 2026

Initial Publish Date: 29 June 2026

Final Publish Date: 23 August 2026



© 2026 the authors. This is an open access article under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) License.

## Extended Abstract

The question of the human soul, its ontological status, and its relation to the corporeal body has remained one of the most persistent and contested issues in the history of philosophy, theology, and the contemporary philosophy of mind. In modern Western thought, this question has largely been reformulated as the mind–body problem, where the central issue concerns whether consciousness, subjectivity, intentionality, moral agency, and personal identity can be adequately explained within the physical order. Physicalism, in its broadest sense, maintains that everything that exists is either physical or dependent upon the physical, and it has become one of the dominant paradigms in contemporary analytic philosophy of mind (1). However, physicalism itself is not a single doctrine; it includes various forms ranging from reductive identity theory and functionalism to non-reductive physicalism and eliminative materialism. Early physicalist theories sought to identify mental states with brain states, as in the works of Place, Smart, and Armstrong, while later functionalist and non-reductive models attempted to preserve the reality of mental properties without positing a non-physical substance (14-16, 18, 19). Despite its explanatory power, physicalism continues to face major philosophical challenges, particularly the hard problem of consciousness, the knowledge argument, and the problem of mental causation, all of which raise doubts about whether subjective experience can be exhausted by physical description (3, 4, 30).

Within the Islamic intellectual tradition, the problem of the soul has developed through a different conceptual and theological framework. The dominant philosophical tradition, particularly from Ibn Sina to Sadr al-Muta'allihin, generally defended a form of substance dualism or qualified dualism in which the soul is understood as a reality distinct from the body, although deeply related to it. Ibn Sina's famous "floating man" argument sought to establish the self-awareness of the soul independently of bodily sensation, thereby supporting the claim that the soul possesses an identity not reducible to the body (5). In contrast, Sadr al-Muta'allihin introduced a more dynamic theory through the doctrine of the soul as "corporeal in origination and spiritual in subsistence," thereby attempting to overcome a rigid dualism while still preserving the soul's final immateriality (6). This philosophical tradition was later interpreted and expanded by Muslim thinkers who emphasized the unity of body and soul while resisting reductionist materialism (13, 36). At the same time, Islamic theology also contains corporealistic tendencies, especially in certain Mu'tazilite and Hanbalite approaches, where the soul or spirit is sometimes described through notions such as subtle bodies or refined corporeality rather than as a purely immaterial substance (7). These currents demonstrate that Islamic anthropology is not reducible to a single dualist model.

Physicalist theology emerged in recent Christian theological discourse as an attempt to reconcile religious belief with contemporary scientific and philosophical accounts of human nature. Thinkers such as Nancey Murphy, Warren Brown, and Joel Green argue that belief in God, moral responsibility, spiritual life, and bodily resurrection do not necessarily require a substance-dualist anthropology (9, 23, 24). Instead, they defend a non-reductive physicalist understanding of the human person, according to which the human being is wholly physical yet capable of higher-level spiritual, moral, relational, and religious functions. This approach rejects eliminative materialism while also rejecting the need for an immaterial soul as a separate metaphysical substance. A key concept in this framework is downward causation, through which higher levels of organization, such as consciousness, moral character, religious practices, and communal identity, may exert real causal influence on lower-level biological and neurological processes (34). Brown and Strawn further argue that Christian life, worship, moral formation, and spiritual transformation can be understood as embodied processes that reshape neural, psychological, and communal patterns (33). In this respect, physicalist theology provides a conceptual model in which religious anthropology can take the body seriously without collapsing human life into mechanistic materialism.

The present study employs a library-based analytical-comparative method to examine whether physicalist theology can function as a bridge between Western physicalism and Islamic corporealism in the study of the soul. The analysis draws on primary and secondary sources in three interconnected fields: Western philosophy of mind, physicalist theology, and Islamic theories of the soul. The comparative framework focuses on several central criteria: the concept of the soul or self, the relation between body and soul, the possibility of bodily resurrection, the continuity of personal identity, the status of consciousness after death, and the grounds of moral responsibility. The findings indicate that physicalist theology can serve as a partial bridge because it shares with certain Islamic corporealist tendencies a critique of sharp substance dualism and a strong emphasis on the embodied unity of the human person. This convergence is especially visible in discussions of bodily resurrection, where both Islamic theology and physicalist Christian theology reject the idea that salvation or eschatological identity can be understood merely as the survival of a disembodied soul (25, 27). Likewise, Qur'anic anthropology, as interpreted by some modern Muslim thinkers, presents the human being as an integrated living person rather than as a soul temporarily inhabiting a body (8). These shared concerns create a genuine field of interreligious and intercultural dialogue.

Nevertheless, the study also shows that the bridge-building capacity of physicalist theology remains fundamentally limited. Islamic corporealism is not identical with modern physicalism, because its concept of corporeality often includes subtle, barzakhic, or supra-empirical forms of embodiment that do not correspond to the physical matter described by modern natural science (7, 27). Moreover, the Qur'anic concept of the spirit as "amr rabbī" suggests a dimension of human reality that cannot easily be absorbed into a naturalistic ontology (35). A further challenge concerns the Islamic doctrine of barzakh, according to which personal consciousness and experience continue in an intermediate state between death and resurrection. This belief stands in tension with many versions of physicalist theology, especially those that interpret death as a state of unconscious sleep until bodily resurrection (9). Methodological differences also remain significant: Western physicalist theology often operates within analytic philosophy, historical-critical biblical interpretation, and a science-religion discourse shaped by modern Christian theology, whereas Islamic soul-theory remains deeply rooted in Qur'anic exegesis, kalām, philosophical metaphysics, and juridical-theological reasoning (10-12). Therefore, physicalist theology may offer useful conceptual tools, but it cannot be directly transferred into an Islamic framework without substantial reconstruction.

In conclusion, the study argues that physicalist theology should be understood neither as a complete solution to the tension between Western physicalism and Islamic corporealism nor as a framework capable of replacing classical Islamic soul-theory. Its real value lies in its capacity to open a shared discursive space in which theologians, philosophers, and scholars of religion can reconsider the human person beyond simplistic oppositions between reductive materialism and rigid substance dualism. Physicalist theology can help clarify shared questions concerning embodiment, resurrection, personal identity, moral agency, and the unity of human life, but it must be used with epistemological humility and with careful attention to the internal integrity of Islamic concepts such as nafs, rūḥ, qalb, barzakh, and bodily resurrection. The possibility of an Islamic physicalist theology, if such a project is to be developed, requires more than borrowing concepts from Christian physicalist theology; it requires a systematic reconstruction from within Islamic sources, in dialogue with contemporary neuroscience, philosophy of mind, and comparative theology. Thus, physicalist theology functions best as a partial bridge: not a final synthesis, but a heuristic and dialogical framework that enables more precise, respectful, and philosophically productive engagement between Western physicalism and Islamic corporealist approaches to the soul.

پرسش از چیستی نفس انسانی و نسبت آن با کالبد جسمانی، در طول تاریخ اندیشه بشری، از حساس‌ترین و پرمناقشه‌ترین مسائل بوده است. این پرسش نه تنها حوزه‌های فلسفه و الهیات را درنوردیده، بلکه با پیشرفت علوم اعصاب، روان‌شناسی شناختی و فیزیک کوانتومی ابعاد تازه‌ای یافته است. از یک‌سو، انسان همواره خود را به‌عنوان موجودی با آگاهی، عواطف، اراده و تجربه‌های درونی شناخته است؛ از سوی دیگر، بدن او مانند هر پدیده طبیعی دیگری در معرض تحلیل علمی قرار گرفته است. این دوگانگی بین «من درونی» و «بدن بیرونی»، زمینه‌ساز مناقشه‌ای طولانی در تاریخ اندیشه بشر شده است که امروز نیز همچنان به قوت خود باقی است (1).

در قرن بیستم و آغاز هزاره سوم، دو جریان فکری قدرتمند، هریک از جهانی متفاوت، به این پرسش پاسخ داده‌اند: فیزیکیالیسم غربی از سویی، و نفس‌شناسی اسلامی در گرایش‌های مختلف آن از سوی دیگر. فهمیدن پیوند یا گسست میان این دو جریان نه تنها از اهمیت فلسفی برخوردار است، بلکه در گفتمان امروزی علم، دین و فرهنگ نیز کارکردی اساسی دارد (2).

فیزیکیالیسم در فلسفه ذهن غربی معاصر به این باور اشاره دارد که همه چیز، از جمله ذهن، آگاهی و تجربه ذهنی، در نهایت از جنس فیزیکی است یا به امر فیزیکی وابسته است. این دیدگاه در گونه‌های مختلف خود - از رفتارگرایی منطقی و نظریه هویت ذهن - مغز تا کارکردگرایی و فیزیکیالیسم غیرتحویلی گرا - جریان اصلی فلسفه ذهن تحلیلی را شکل داده است. ریشه‌های تاریخی فیزیکیالیسم را می‌توان در ماتریالیسم فلسفه یونان باستان، از جمله در آموزه‌های دموکریتوس و اپیکور، جست‌وجو کرد، اما صورت‌بندی دقیق و فنی آن در قرن بیستم شکل گرفت. فیلسوفانی همچون هربرت فایگل، یو. تی. پلیس، جی. جی. سی. اسمارت، دونالد دیویدسون، جری فودور، دنیل دنت و پاول چرچلند، هریک به شیوه‌ای خاص، کوشیده‌اند تبیینی فیزیکیالیستی از ذهن ارائه دهند که هم با دستاوردهای علوم تجربی سازگار باشد و هم از عهده توضیح تجربه ذهنی برآید (3).

مسئله ذهن - بدن در بستر فیزیکیالیسم دارای ابعاد گوناگون و پیچیده‌ای است. یکی از مهم‌ترین آن‌ها «مسئله سخت آگاهی» است که دیوید چالمرز آن را این‌گونه صورت‌بندی کرد: چرا اصلاً پردازش اطلاعات در مغز با تجربه ذهنی همراه است؟ چرا همه این فرایندهای عصبی - شیمیایی در تاریکی درون جمجمه «حساسی» دارند؟ این پرسش مرز روشنی میان آنچه علوم اعصاب می‌تواند توضیح دهد و آنچه بیرون آن است ترسیم می‌کند. چالمرز استدلال کرد که حتی اگر علوم اعصاب تمام کارکردهای مغز را توضیح دهد، پرسش از «کیفیت» تجربه ذهنی بی‌پاسخ باقی می‌ماند و این چالشی بنیادین برای هر نوع فیزیکیالیسم تحویلی گرا است (4).

در جهان اسلامی، سنت غالب از زمان ابن سینا تا صدرالمتألهین، دیدگاهی دوگانه‌انگارانه یا نیمه‌دوگانه‌انگارانه را دنبال کرده است که در آن نفس به‌عنوان جوهری مستقل از بدن، هرچند مرتبط با آن، در نظر گرفته می‌شود. ابن سینا در کتاب النفس از الشفاء، استدلال «انسان معلق» یا «مرد پرنده» را مطرح کرد که ادعا می‌کرد حتی اگر انسان از تمام احساسات جسمانی محروم باشد، همچنان از وجود خویش به‌عنوان موجودی آگاه یقین دارد. این استدلال به او اجازه می‌داد نتیجه بگیرد که نفس هویتی مستقل از بدن دارد. ملاصدرا در قرن هفدهم با طرح نظریه «جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقاء» بودن نفس، جمع میان ارتباط جسمانی و تجرد نهایی نفس را صورت‌بندی کرد. این سنت که عمیقاً در آموزه‌های نوافلاطونی ریشه داشت، هرچند پیوند نفس با بدن را در زندگی دنیوی می‌پذیرد، اما اصالت و بقای نهایی را از آن نفس مجرد می‌داند (5، 6).

اما در کنار این جریان غالب، رگه‌هایی از جسم‌نگاری در کلام اسلامی وجود داشته‌اند که به‌ویژه در برخی متکلمان معتزلی و حنبلی و در دوران معاصر، در آثار برخی اندیشمندان مسلمان قابل ردیابی است. این جریان که با الهام از نصوص قرآنی و روایی و به‌ویژه با تأکید بر رستاخیز جسمانی شکل گرفته، نمی‌توانسته است به‌سادگی بپذیرد که «من» واقعی انسان چیزی کاملاً جدا از بدن است. اگر رستاخیز قرآنی جسمانی است و پاداش و

عذاب اخروی با بدن تجربه می‌شود، پس بدن نمی‌تواند صرفاً ابزاری در خدمت نفس باشد؛ باید پیوند ذاتی‌تری میان هویت انسانی و کالبد جسمانی‌اش وجود داشته باشد (7, 8).

الهیات فیزیکالیستی، که از اواخر قرن بیستم در الهیات مسیحی پدیدار شد، می‌کوشد بین تفسیر فیزیکالیستی از ذهن و باورهای دینی سازگاری برقرار سازد. نانسی مورفی، وارن براون، جوئل گرین و دیگران با تأکید بر اینکه رویکردهای فیزیکالیستی به انسان لزوماً با الهیات ابراهیمی ناسازگار نیستند، چارچوبی تازه در نفس‌شناسی الهیاتی فراهم آورده‌اند. این رویکرد را «فیزیکالیسم غیرتحویل‌گرا» می‌نامند تا آن را از ماتریالیسم حذف‌گرایانه متمایز سازند؛ در این دیدگاه، انسان به‌عنوان یک موجود کاملاً جسمانی اما دارای قابلیت‌های معنوی، اخلاقی و دینی تلقی می‌شود (9).

اما آیا این چارچوب که در بستر مسیحی - غربی شکل گرفته، می‌تواند به‌عنوان پل ارتباطی بین فیزیکالیسم غربی و جسم‌انگاری اسلامی عمل کند؟ این پرسش در پژوهش حاضر محوریت دارد. ارزیابی این امکان نه تنها از دیدگاه فلسفی، بلکه از منظر گفت‌وگوی بین‌فرهنگی و بین‌دینی نیز اهمیت دارد.

برای درک عمق این مسئله باید توجه داشت که نفس‌شناسی در هر سنتی با مجموعه‌ای از پیش‌فرض‌های هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و الهیاتی درهم‌آمیخته است. در فلسفه غربی، مسئله ذهن - بدن عمدتاً در چارچوب سکولار و با روش‌شناسی علوم طبیعی بررسی می‌شود، هرچند الهیات فیزیکالیستی کوشیده است این چارچوب را به عرصه دین‌پژوهی بکشانند. در سنت اسلامی، اما، نفس‌شناسی به‌طور بنیادی با الهیات توحیدی، کلام نبوی و تفسیر آیات قرآنی درآمیخته است. از این رو، هر مقایسه‌ای میان این دو سنت باید از وسوسه یکسان‌انگاری سطحی اصطلاحات پرهیزد و عمق تفاوت‌های زمینه‌ای را جدی بگیرد (10, 11).

پرسش اصلی پژوهش حاضر این است: الهیات فیزیکالیستی - به‌عنوان کوششی برای سازگاری بین فیزیکالیسم فلسفی و باور دینی ابراهیمی - تا چه اندازه می‌تواند به‌عنوان زمینه مشترک یا «پل اتصال» در گفت‌وگوی میان فیزیکالیسم غربی و جسم‌انگاری اسلامی عمل کند؟ برای پاسخ به این پرسش، نخست هر یک از سه جریان فکری به‌طور مستقل بررسی می‌شود، سپس نقاط تلاقی و تمایز آن‌ها ارزیابی می‌گردد و در نهایت، ظرفیت الهیات فیزیکالیستی به‌عنوان میانجی سنجدیده خواهد شد.

اهمیت این پژوهش در چند وجه است. نخست، در عصری که دیالوگ بین سنت‌های فکری مختلف از ضروریات فکری شمرده می‌شود، شناخت نقاط تلاقی و تمایز رویکردهای مختلف به نفس انسانی می‌تواند راهنمای پژوهش‌های بیشتر در این حوزه باشد. دوم، با گسترش علوم اعصاب و پیشروی رویکردهای فیزیکالیستی در تبیین رفتار و شخصیت انسان، متکلمان و فیلسوفان مسلمان ناگزیر باید موضع خود را در برابر این تحولات روشن سازند. سوم، مسائل عملی مهمی همچون اخلاق زیستی، هوش مصنوعی، مرگ‌شناسی و حقوق انسانی به نحوی بنیادی به نفس‌شناسی وابسته‌اند و صرافت در این مسائل نیازمند صرافت در نفس‌شناسی است (12, 13).

در این مقاله، پس از تبیین روش پژوهش، به بررسی فیزیکالیسم غربی و چالش‌های اصلی آن پرداخته می‌شود. سپس الهیات فیزیکالیستی در خاستگاه، مفاهیم کلیدی و مواضع اصلی‌اش بررسی می‌گردد. در ادامه، جسم‌انگاری اسلامی در سنت‌های کلامی و دیدگاه‌های معاصر تحلیل می‌شود. در نهایت، نقاط تلاقی و محدودیت‌های این پل‌سازی ارزیابی خواهد شد.

## روش پژوهش

این پژوهش از روش تحلیلی - تطبیقی کتابخانه‌ای بهره می‌گیرد. رویکرد کتابخانه‌ای و فیش‌برداری از منابع اولیه و ثانویه، روش اصلی گردآوری مطالب در این پژوهش است. روش تحلیلی - تطبیقی ترکیبی از تحلیل مفهومی دقیق، بررسی تاریخی - توصیفی و مقایسه انتقادی سنت‌های فکری است که در مطالعات فلسفه تطبیقی و الهیات بین‌فرهنگی کاربرد گسترده دارد. این روش به پژوهشگر امکان می‌دهد تا نه تنها شباهت‌ها و تفاوت‌های ظاهری، بلکه ساختارهای عمیق‌تر مفهومی را آشکار سازد.

## منابع پژوهش

منابع این پژوهش از سه دسته اصلی فراهم آمده‌اند:

الف) منابع فلسفه ذهن غربی: آثار اصلی فیلسوفان فیزیکالیست از جمله پلیس (14)، اسمارت (15)، آرمسترانگ (16)، دیویدسون (17)، پاتنم (18)، فودور (19)، چرچلند (20)، کیم (3)، چالمرز (4) و دنت (21) از منابع اصلی این بخش هستند. همچنین آثار کلاسیک در نقد دوگانه‌انگاری، از جمله رایل (22)، مورد توجه قرار گرفته است.

ب) منابع الهیات فیزیکالیستی: آثار مورفی (9)، براون و همکاران (23)، گرین (24)، پیترز (25) و ون اینواگن (26) که در حوزه الهیات فیزیکالیستی و رستاخیز جسمانی نوشته‌اند، از منابع اصلی این بخش هستند.

ج) منابع نفس‌شناسی اسلامی: آثار کلاسیک ابن سینا، به‌ویژه کتاب النفس از الشفاء، آثار صدرالمألهین، اسفار اربعه، ابن تیمیه، مجموع الفتاوی، و در دوره معاصر آثار فضل‌الرحمان (8)، الیور لیمان (10)، سید حسین نصر (11)، نیدال قسوم (12) و جیل اسمیت و هداد (27) مورد بررسی قرار گرفته‌اند.

## مراحل پژوهش

پژوهش در چهار مرحله منطقی انجام شده است:

مرحله اول: بازسازی نظام‌مند هریک از سه رویکرد، فیزیکالیسم غربی، الهیات فیزیکالیستی، جسم‌انگاری اسلامی، با توجه به مفاهیم کلیدی و استدلال‌های اصلی.

مرحله دوم: تحلیل مقایسه‌ای این رویکردها بر اساس معیارهای از پیش تعیین‌شده، شامل: مفهوم نفس، رابطه نفس و بدن، رستاخیز و هویت شخصی، جایگاه آگاهی، و مسئولیت اخلاقی.

مرحله سوم: ارزیابی انتقادی نقش الهیات فیزیکالیستی به‌عنوان پل اتصال میان دو سنت.

مرحله چهارم: نتیجه‌گیری و پیشنهاد برای پژوهش‌های آینده.

## محدودیت‌ها

این پژوهش بر گفتمان فلسفی و الهیاتی متمرکز است و جنبه‌های علمی تجربی فیزیکالیسم، از جمله یافته‌های علوم اعصاب و روان‌پزشکی، را تنها به‌طور گذرا مورد توجه قرار می‌دهد. همچنین، ضمن اشاره به جریان‌های مختلف در هر سنت، امکان پوشش دادن تمام شاخه‌ها و زیرگروه‌های هر رویکرد وجود ندارد. افزون بر این، دسترسی به برخی منابع اولیه عربی و فارسی کلاسیک تنها از طریق ترجمه‌ها و شرح‌های علمی معتبر میسر بوده است.

## فیزیکالیسم غریبی و مسئله ذهن - بدن

## زمینه تاریخی: از دکارت تا فیزیکالیسم معاصر

پرسش از رابطه ذهن و بدن به شکل مدرن آن با رنه دکارت آغاز می‌شود. دکارت در قرن هفدهم، جهان را به دو جوهر بنیادی تقسیم کرد: جوهر اندیشنده که همان ذهن و نفس است و جوهر گسترده که همان جهان مادی و بدن است. این دو جوهر کاملاً از یکدیگر جدا هستند؛ جوهر ذهنی فاقد بُعد مکانی است، در حالی که جوهر مادی فاقد هرگونه کیفیت ذهنی است. اما دکارت برای توضیح اینکه چگونه این دو جوهر کاملاً متفاوت با یکدیگر در تعامل اند و چگونه تصمیم ذهنی منجر به حرکت بدنی می‌شود، ناگزیر به فرض غده صنوبری به‌عنوان محل تعامل آن‌ها شد. این راه‌حل هرگز رضایت‌بخش نبود و مشکل «تأثیر علی» میان دو جوهر کاملاً ناهمگون به یکی از مهم‌ترین معضلات فلسفی تاریخ تبدیل شد. فیلسوفان بعدی، از جمله مالبرانش با نظریه «مناسبت‌گرایی» و اسپینوزا با «موازی‌انگاری»، کوشیدند این مشکل را حل کنند، اما هیچ‌یک راه‌حل قانع‌کننده‌ای ارائه ندادند و این تنش بنیادی در فلسفه مدرن باقی ماند تا در قرن بیستم به شیوه‌ای اساساً متفاوت مطرح شود (3).

رفتارگرایی منطقی در اوایل قرن بیستم نخستین تلاش جدی برای فرار از این معضل دکارتی بود. گیلبرت رایل در کتاب «مفهوم ذهن»، دو گانه‌انگاری دکارتی را یک «خطای مقوله‌ای» خواند؛ گویی ما نفس را به‌مثابه موجودی پنهان در پشت رفتارها می‌انگاریم، در حالی که گفتن از «ذهن» جز سخن گفتن از الگوهای رفتاری نیست. رایل با توصیف مشهور «شیخ در دستگاه» نشان داد که دو گانه‌انگاری دکارتی برخاسته از یک خطای زبانی - مفهومی است: پرسیدن «کجاست ذهن؟» مانند این است که پس از بازدید از همه ساختمان‌های یک دانشگاه، پرسیم «کجاست خود دانشگاه؟»؛ انگار که دانشگاه موجودیتی جدا از ساختمان‌ها و کارکردهایش باشد. هرچند رفتارگرایی منطقی به دلیل ناتوانی در تبیین تجربه‌های ذهنی درونی با شکست روبه‌رو شد، اما راه را برای رویکردهای فیزیکالیستی دقیق‌تر هموار ساخت (22).

## نظریه همانی ذهن - مغز

نظریه همانی ذهن - مغز نخستین صورت‌بندی فنی دقیق فیزیکالیسم بود که در دهه ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ شکل گرفت. یو. تی. پلیس در مقاله مشهور «آیا آگاهی یک فرایند مغزی است؟» با تمایز میان همانی منطقی و همانی تجربی استدلال کرد که همانی ذهن و مغز نه یک حقیقت ضروری منطقی، بلکه یک کشف تجربی علمی است؛ درست مانند اینکه کشف کردیم «آذرخش» همان «تخلیه الکتریکی» است. حالت‌های ذهنی یکسان با حالت‌های عصبی هستند، نه صرفاً همبسته با آن‌ها. پلیس به‌صراحت بیان کرد که این همانی نه ادعایی درباره معنای کلمات، بلکه ادعایی درباره واقعیت جهان است. جی. جی. سی. اسمارت این موضع را تقویت کرد و استدلال کرد که از منظر علمی، فرض موجودیت‌های ذهنی مازاد بر فرایندهای مغزی هیچ ضرورتی ندارد؛ اگر تبیین کارکردی کامل رفتار ممکن باشد، پذیرفتن موجودیت‌های اضافی نقض «تیغ او کام» است. دیوید آرمسترانگ این رویکرد را با اضافه کردن تحلیل علی از حالت‌های ذهنی نظام‌مندتر کرد و ادعا کرد که حالت‌های ذهنی همان حالاتی هستند که ورودی‌های حسی را به خروجی‌های رفتاری تبدیل می‌کنند. این نظریه با انتقادات جدی روبه‌رو شد، به‌ویژه استدلال تحقق چندگانه که نشان داد یک حالت ذهنی مانند «درد» می‌تواند در موجودات با ساختارهای عصبی کاملاً متفاوت تحقق یابد؛ پس نمی‌توان آن را با هیچ نوع بافت عصبی خاصی یکسان دانست (14-16).

## کارکردگرایی و تحقق چندگانه

کارکردگرایی مهم‌ترین تحول در مسیر فیزیکالیسم پس از نظریه همانی بود و پاسخی به انتقاد تحقق چندگانه محسوب می‌شد. هیلری پاتنم از فیلسوفان برجسته قرن بیستم - که خود بعدها از کارکردگرایی عقب‌نشینی کرد - بر این اساس استدلال کرد که حالت‌های ذهنی با نقش علی‌شان در سیستم تعریف می‌شوند، نه با ماهیت فیزیکی خاصی. «درد» آن حالتی است که معمولاً از آسیب بافتی ناشی می‌شود، به رفتار اجتنابی می‌انجامد و با سایر حالت‌های ذهنی مانند باور به وجود آسیب در تعامل است؛ بدون اینکه لازم باشد این حالت ضرورتاً در نوع خاصی از ماده تحقق یابد. این دیدگاه «تحقق چندگانه» ذهن را ممکن می‌سازد: همان‌طور که یک برنامه رایانه‌ای می‌تواند بر سخت‌افزارهای مختلف اجرا شود، ذهن هم می‌تواند در سیلیکون، پروتئین عصبی یا هر ماده دیگری که ساختار کارکردی مناسب داشته باشد، تحقق یابد. جری فودور این دیدگاه را در قالب نظریه «علوم خاص» بسط داد و استدلال کرد که هر سطحی از تبیین علمی - روان‌شناسی، زیست‌شناسی، شیمی، فیزیک - قوانین و موجودیت‌های مستقل خودش را دارد و تقلیل کامل هیچ‌یک به سطح پایین‌تر نه ممکن است و نه از نظر علمی مفید. کارکردگرایی برای الهیات فیزیکالیستی اهمیت ویژه‌ای داشت، زیرا فضایی مفهومی فراهم می‌کرد که در آن «نفس» می‌توانست به‌عنوان سطحی کارکردی بالاتر مفهوم‌سازی شود، بدون اینکه هویتش با ماده فیزیکی خاصی گره بخورد (18, 19).

## فیزیکالیسم غیر تحویل‌گرا و مونیسم ناهنجار

فیزیکالیسم غیر تحویل‌گرا، در حالی که وابستگی کامل ذهن به فیزیک را می‌پذیرد، معتقد است حالت‌های ذهنی را نمی‌توان به حالت‌های فیزیکی تقلیل داد. دونالد دیویدسون با طرح مونیسم ناهنجار، موضعی بسیار تأثیرگذار ارائه داد که بر سه پایه استوار است: نخست، هر رویداد علی دارای توصیف فیزیکی است؛ دوم، رویدادهای ذهنی تحت قوانین علم طبیعی قرار نمی‌گیرند؛ سوم، علیت ذهنی واقعی است. اگر هر دو گزاره اول و سوم درست باشند، نتیجه می‌گیریم که رویدادهای ذهنی همان رویدادهای فیزیکی‌اند؛ اما قوانین ذهنی قابل تقلیل به قوانین فیزیکی نیستند. مفهوم سوپروینینس که دیویدسون آن را به کار گرفت و جایگوان کیم بعداً به‌دقت صورت‌بندی کرد، اساس این رویکرد است: هر تغییری در خصوصیات ذهنی مستلزم تغییری در خصوصیات فیزیکی است، اما نه برعکس؛ یعنی ممکن است دو موجود در تمام جنبه‌های فیزیکی یکسان باشند اما وضعیت ذهنی متفاوتی نداشته باشند. این «وابستگی بدون تقلیل»، فضایی برای واقعیت تجربه دینی، اراده آزاد و مسئولیت اخلاقی باز می‌کند که برای الهیات فیزیکالیستی کارآمد بود. دیویدسون تأکید می‌کرد که این دیدگاه نه دوگانه‌انگاری است و نه ماتریالیسم حذف‌گرا، بلکه پیچیدگی واقعی رابطه ذهن و بدن را حفظ می‌کند (17, 28).

## ایمینیتیویسم و حذف مفاهیم عامیانه

ایمینیتیویسم تندترین و پرمناقشه‌ترین صدای فیزیکالیسم است. پاول چرچلند استدلال کرد که روان‌شناسی متعارف، با مفاهیمی چون باور، خواسته، قصد و درد، یک نظریه نادرست علمی است که به تدریج باید با توضیحات دقیق‌تر علوم اعصاب جایگزین شود. همان‌طور که «فلوژیستن» در شیمی کلاسیک یک موجودیت ساختگی بود که با پیشرفت شیمی مدرن از بین رفت، «باورها» و «خواسته‌ها» نیز در نهایت باید از زبان علمی حذف شوند و با توصیفات دقیق‌تر از فعالیت‌های شبکه‌های عصبی جایگزین گردند. پاتریشا چرچلند این دیدگاه را در کتاب «عصب‌شناسی فلسفی» با تکیه بر یافته‌های علوم اعصاب بسط داد و نشان داد که یافته‌های عصب‌شناسی مدرن هیچ جایی برای موجودیت‌های ذهنی به معنای سنتی باقی نمی‌گذارند. ایمینیتیویسم بیشترین تعارض را با هر نوع الهیات ابراهیمی دارد، چراکه نه تنها روح غیرمادی، بلکه حتی مفاهیم کارکردی چون اراده، قصد و مسئولیت را نیز زیر سؤال می‌برد. این موضع در جامعه فلسفی با انتقادهای گسترده‌ای روبه‌رو شد؛ از جمله این استدلال که اگر باورها وجود نداشته باشند، آنگاه خود باور به این نظریه نیز وجود ندارد؛ که به خودشکنی می‌انجامد (20, 29).

### مسئله سخت آگاهی: چالش بنیادین فیزیکالیسم

بزرگ‌ترین چالش درونی فیزیکالیسم، مسئله سخت آگاهی است که دیوید چالمرز آن را با صراحت و دقت کم‌نظیری صورت‌بندی کرد. چالمرز میان «مسائل آسان» و «مسئله سخت» آگاهی تمایز گذاشت. مسائل آسان عبارت‌اند از تبیین کارکردهایی مانند ادراک، انتباه، گزارش‌دهی کلامی، یادآوری و کنترل رفتار. این مسائل در اصل، هرچند نه در عمل، با توصیف سازوکارهای مناسب قابل حل هستند. اما مسئله سخت این است: چرا اصلاً این پردازش‌های کارکردی با تجربه ذهنی همراه هستند؟ چرا وقتی نور قرمز به شبکیه چشم می‌رسد، احساسی از «قرمز دیدن» وجود دارد؟ چرا درد «درد می‌کند» و نه صرفاً اطلاعاتی را پردازش می‌کند؟ چالمرز استدلال کرد که این پرسش با هیچ مقدار از توصیف سازوکارهای مغزی پاسخ نمی‌گیرد، زیرا حتی اگر تمام جزئیات پردازش عصبی را بدانیم، باز هم می‌توان به صورت منطقی تصور کرد موجودی با همین سازوکارها وجود داشته باشد، اما هیچ تجربه ذهنی‌ای نداشته باشد؛ «زامبی فلسفی». وجود چنین موجودی امکان‌پذیر به نظر می‌رسد، و این نشان می‌دهد که آگاهی به چیزی بیش از سازوکارهای فیزیکی وابسته است. این استدلال در میان فیلسوفان ذهن موج بزرگی از بحث‌ها به راه انداخت و هنوز از داغ‌ترین موضوعات این حوزه است. دنیل دنت از جمله کسانی بود که در کتاب «آگاهی توضیح داده شد»، این استدلال را به شدت رد کرد و ادعا کرد که آنچه ما «تجربه ذهنی» می‌نامیم چیزی جز یک توهم ناشی از ساختار خاص پردازش اطلاعات در مغز نیست. اما منتقدان دنت استدلال کردند که این پاسخ فقط «آگاهی را توضیح می‌دهد»، نه اینکه آن را جدی می‌گیرد (4, 21).

### استدلال دانش و کیفیت‌های ذهنی

استدلال دانش که فرانک جکسون آن را مطرح کرد، یکی دیگر از چالش‌های مهم برای فیزیکالیسم است. جکسون داستان «ماری دانشمند» را ارائه داد: ماری از بدو تولد در اتاقی کاملاً سیاه‌وسفید زندگی کرده و از طریق صفحه‌نمایش سیاه‌وسفید همه اطلاعات فیزیکی و عصبی ممکن درباره رنگ‌ها را فرا گرفته است، از جمله طول موج دقیق نور قرمز، فعالیت دقیق مخروط‌های شبکیه، مسیرهای عصبی و مراکز پردازش رنگ در مغز. حال فرض کنیم ماری اتاق را ترک می‌کند و برای اولین بار یک گوجه‌فرنگی قرمز می‌بیند. آیا ماری چیز جدیدی یاد می‌گیرد؟ جکسون استدلال کرد که بله، ماری می‌فهمد «دیدن قرمز چه احساسی دارد». اگر این درست باشد، نتیجه می‌گیریم که اطلاعات فیزیکی کامل پیش‌تر نیز کافی نبوده، پس حقایق غیرفیزیکی وجود دارند. فیزیکالیست‌ها پاسخ‌های مختلفی داده‌اند: دیوید لوئیس استدلال کرد که ماری توانایی جدیدی کسب می‌کند، نه اطلاعات جدیدی؛ دنت استدلال کرد که این سناریو از اساس ناسازگار است. جکسون خود بعدها از استدلالش عقب‌نشینی کرد. با این همه، این بحث‌ها نشان می‌دهند که مسئله کیفیت‌های ذهنی به راحتی حل‌شدنی نیست و برای الهیات – که می‌خواهد تجربه دینی، عشق الهی و ارتباط با خداوند را واقعی بداند – اهمیت ویژه‌ای دارد (30).

### ۸.۱.۳. فیزیکالیسم، هویت شخصی و پیامدهای الهیاتی

یکی از پیامدهای مهم فیزیکالیسم برای الهیات، تأثیر آن بر نظریه هویت شخصی است. اگر نفس چیزی جز سازمان‌یافتگی خاصی از ماده فیزیکی نباشد، آنگاه چه چیزی یک شخص را در طول زمان همان شخص نگه می‌دارد؟ و آیا هیچ آمیدی به بقای شخصی پس از مرگ وجود دارد؟ درک پارفیت در کتاب مهم «دلایل و اشخاص»، با تحلیل دقیق سناریوهای فکری – از تله‌پورتیشن تا تقسیم مغز – نشان داد که هویت شخصی در معنای متافیزیکی محکم آن شاید اصلاً وجود نداشته باشد. پارفیت استدلال کرد که آنچه واقعاً مهم است «تداوم روان‌شناختی» است، یعنی پیوستگی خاطره‌ها، شخصیت، باورها و خواسته‌ها؛ نه یک «خود» متافیزیکی یگانه و ثابت. او نتیجه گرفت که اهمیت دادن به بقای شخصی پس از مرگ از اساس نادرست است، چراکه «من» که بقا را می‌خواهد اصلاً موجودیت متافیزیکی محکمی ندارد. این نتیجه برای الهیاتی که بر بقای فردی در آخرت تأکید دارد، چالشی اساسی ایجاد می‌کند: چه کسی در روز رستاخیز زنده می‌شود؟ اگر «من» در این زندگی دنیوی پیوستگی متافیزیکی

ندارم، «من» آخرتی چه رابطه‌ای با «من» دنیوی دارد؟ کیم نیز نشان داد که حتی فیزیکالیسم غیرتحویل‌گرا با مشکل جدی علیت ذهنی روبه‌روست: اگر ذهن خصوصیتی دارد که به فیزیک قابل تقلیل نیستند، چگونه می‌تواند علت اثرات فیزیکی باشد؟ و اگر نمی‌تواند، آیا واقعاً عاملیتی وجود دارد؟ این چالش‌ها دقیقاً در نقطه‌ای قرار می‌گیرند که الهیات فیزیکالیستی باید آن‌ها را جدی بگیرد (31, 32).

### الهیات فیزیکالیستی: خاستگاه، مفاهیم کلیدی و دیدگاه‌های اصلی

#### خاستگاه تاریخی و انگیزه‌های الهیاتی

الهیات فیزیکالیستی در بستر بحران فکری خاصی پدیدار شد: بحران الهیدانانی که می‌خواستند هم به ایمان دینی خود وفادار باشند و هم علم مدرن را جدی بگیرند. در دهه‌های پایانی قرن بیستم، پیشرفت شتابنده علوم اعصاب تصویری رو به رشد از مغز به عنوان تنها مسئول تمام کارکردهای ذهنی ارائه می‌داد. بیماران با آسیب مغزی شخصیت‌هایشان را از دست می‌دادند، داروها احساسات و رفتار را تغییر می‌دادند، تحریک الکتریکی مغز خاطرات و تجربیات را تولید می‌کرد. همه این‌ها نشان می‌داد که «ذهن» وابستگی ژرفی به «مغز» دارد. الهیدانان سنتی پاسخ می‌دادند که نفس غیرمادی است و از طریق مغز عمل می‌کند؛ درست همان‌طور که یک موسیقیدان از طریق ساز می‌نوازد؛ آسیب ساز خروجی را تغییر می‌دهد، نه موسیقیدان را. اما این پاسخ برای بسیاری رضایت‌بخش نبود، زیرا وقتی آسیب مغزی شدید تمام شخصیت، ارزش‌ها، خاطرات و توانایی‌های دینی یک شخص را از بین می‌برد، دیگر از «ساز آسیب‌دیده» سخن گفتن دشوار است. الهیات فیزیکالیستی از این بحران زاده شد: تلاشی برای یافتن راهی که در آن بتوان هم از وابستگی کامل ذهن به مغز دفاع کرد و هم الهیات ابراهیمی را حفظ کرد (23).

نانسی مورفی در مدرسه عالی الهیات فولر این رویکرد را با دقت و انسجام فلسفی توسعه داد. مورفی استدلال کرد که دوگانه‌انگاری جوهری نه از آموزه‌های اصیل مسیحی، بلکه از فلسفه یونانی - به‌ویژه افلاطون‌گرایی - به الهیات مسیحی وارد شده است. کتاب مقدس عبری، انسان را اساساً به‌عنوان یک وحدت جسمانی - روحانی می‌نگرد و دوگانه‌انگاری تیز محصول تلاقی مسیحیت اولیه با فلسفه یونانی بود. بنابراین، رهایی از دوگانه‌انگاری جوهری نه خیانت به ایمان مسیحی، بلکه بازگشت به ریشه‌های اصیل تر آن است. مورفی پیشنهاد کرد که «فیزیکالیسم غیرتحویل‌گرا» می‌تواند چارچوب مناسب‌تری برای انسان‌شناسی مسیحی باشد؛ چارچوبی که در آن انسان یک موجود یکپارچه جسمانی است که دارای قابلیت‌های معنوی، اخلاقی و دینی است، بدون اینکه این قابلیت‌ها نیازمند جوهر غیرمادی باشند (9).

#### پایه‌های کتاب مقدسی الهیات فیزیکالیستی

جوئل گرین در کتاب «جسم، روح و حیات بشری» یکی از قوی‌ترین استدلال‌های کتاب مقدسی برای انسان‌شناسی فیزیکالیستی را ارائه داد. گرین از طریق تحلیل دقیق زبانی و انتروپولوژیک نشان داد که واژه‌های کلیدی در کتاب مقدس عبری - از جمله «نفس»، «روح»، «قلب» و «جسم» - همگی به ابعاد مختلف یک موجود زنده یکپارچه اشاره دارند، نه به بخش‌های جداگانه‌ای که می‌توانند مستقل وجود داشته باشند. واژه «نفس» که معمولاً به «روح» ترجمه می‌شود، در واقع در اغلب موارد به معنای «موجود زنده»، «شخص» یا حتی «گلو» و «نفس» است. «روح» به معنای نیروی حیاتی، باد یا نفس به کار می‌رود. گرین استدلال کرد که در سنت عبری - کتاب مقدسی، مرگ به معنای پایان یافتن فعالیت حیاتی است و رستاخیز به معنای زنده شدن دوباره همین انسان جسمانی، نه صرف بقای روح مجرد. این تحلیل کتاب مقدسی اهمیت ویژه‌ای برای گفت‌وگو با سنت اسلامی دارد، زیرا نشان می‌دهد که سنت ابراهیمی در اصل تمایل به نگرش یکپارچه‌تر از انسان دارد (24).

#### مفاهیم کلیدی: فیزیکالیسم غیرتحویل‌گرا و سببیت رو به پایین

مورفی میان دو نوع فیزیکالیسم تمایز مهمی قائل می‌شود: فیزیکالیسم تحویل‌گرا که در آن همه سطوح واقعیت به سطح فیزیکی قابل تقلیل‌اند و موجودیت‌های سطوح بالاتر در واقع «چیزی بیش از» ذرات بنیادین نیستند، و فیزیکالیسم غیرتحویل‌گرا که در آن سطوح بالاتر سازمان‌یافتگی مثل

سلول، اندام، ذهن، فرهنگ استقلال وجودی نسبی دارند و قوانین آن‌ها به سطح پایین‌تر تقلیل‌پذیر نیستند. این دومی است که مورفی از آن دفاع می‌کند. در این چارچوب، مفهوم سببیت رو به پایین نقشی محوری دارد: سطوح بالاتر سازمان‌یافتگی می‌توانند بر سطوح پایین‌تر اثر علی واقعی داشته باشند. مثلاً، اندیشه‌ها و ارزش‌ها می‌توانند فعالیت مغز را تغییر دهند؛ فرهنگ می‌تواند رفتار و در نهایت حتی ساختار مغز را شکل دهد. این مفهوم اجازه می‌دهد که از «عاملیت ذهنی» واقعی سخن بگوییم، بدون اینکه قوانین فیزیکی نقض شوند. مورفی از این طریق می‌کوشد نشان دهد که «مسئولیت اخلاقی» و «تجربه دینی» واقعی هستند و تنها ظاهری برای فرایندهای مغزی نیستند، حتی اگر از پشتوانه فیزیکی برخوردار باشند (9). وارن براون و برد استراون در کتاب «ماهیت جسمانی حیات مسیحی» از این چارچوب برای تحلیل رشد روحانی، شکل‌گیری فضیلت و تجربه دینی در چارچوب فیزیکیالیستی بهره گرفتند. آن‌ها نشان دادند که رابطه میان جامعه دینی، کلیسا، و فرد مؤمن، رابطه‌ای است که از طریق تأثیر متقابل سیستم‌های عصبی و اجتماعی عمل می‌کند. عبادت، نماز و مشارکت در جامعه دینی مغز را واقعاً تغییر می‌دهد؛ و این نه تحقیر ارزش‌های دینی، بلکه توضیح مکانیسم عمیق آن‌هاست. این رویکرد می‌تواند برای فهم اهمیت عبادات جسمانی در اسلام، نماز، روزه، حج، اهمیت ویژه‌ای داشته باشد (33).

### رستاخیز جسمانی در الهیات فیزیکیالیستی

یکی از جذاب‌ترین و دشوارترین مسائل الهیاتی در این زمینه مسئله رستاخیز است. اگر هیچ روح غیرمادی‌ای وجود نداشته باشد که از مرگ جان به در ببرد، چگونه می‌توان از بقای شخصی پس از مرگ سخن گفت؟ پیتر ون اینواگن، فیلسوف کاتولیک، راه‌حلی جسورانه پیشنهاد داد: خداوند در لحظه مرگ ذرات اصلی تشکیل‌دهنده جسم را حفظ می‌کند، آن‌ها را از قبر یا دریا یا هر کجا «جمع‌آوری» می‌کند و در روز رستاخیز همان ذرات را بازسازی می‌کند. این دیدگاه با انتقادات جدی روبه‌رو شد: اگر ذرات یک جسم در گذشته طی هضم توسط موجودات دیگر به جسم‌های دیگری تبدیل شده باشند، چطور؟ و اگر ذرات دو جسم با هم مخلوط شده باشند، در رستاخیز به کدام تعلق دارند؟ با این حال، این فرضیه نشان داد که رستاخیز فیزیکیالیستی در اصل ممکن است (26).

تیموتی پیترز در مجموعه مقالات «رستاخیز: ارزیابی‌های الهیاتی و علمی» مجموعه‌ای از دیدگاه‌های مختلف الهیدانان مسیحی درباره چگونگی آشتی رستاخیز با علم مدرن را گرد هم آورد. این مجموعه نشان داد که اعتقاد به رستاخیز جسمانی در الهیات مسیحی رو به رشد است و الهیدانان فیزیکیالیست بیش از سایرین بر این آموزه تأکید دارند، زیرا برای آن‌ها رستاخیز جسمانی نه یک مشکل، بلکه تنها راه حفظ هویت شخصی بدون روح غیرمادی است. مورفی از دیدگاه «مرگ به‌مثابه خواب» دفاع کرد: در فاصله میان مرگ و رستاخیز هیچ آگاهی‌ای وجود ندارد، اما هویت شخص از طریق «الگوی اطلاعاتی» او که خداوند آن را در «خاطره الهی» نگه می‌دارد، محفوظ می‌ماند. این «الگو» در روز رستاخیز در یک جسم جدید تحقق می‌یابد. این دیدگاه جالب توجه است، اما با آموزه اسلامی درباره آگاهی در عالم برزخ در تنش است (9, 25).

### اراده آزاد و مسئولیت اخلاقی در الهیات فیزیکیالیستی

یکی از مهم‌ترین پرسش‌های الهیاتی که فیزیکیالیسم با آن روبه‌روست، این است که اگر همه رفتارهای انسان در نهایت به فرایندهای مغزی - عصبی وابسته‌اند، آیا می‌توان از اراده آزاد و مسئولیت اخلاقی سخن گفت؟ مورفی و براون از «سازگارگرایی» دفاع می‌کنند؛ دیدگاهی دیرینه در فلسفه که آزادی اراده را با جبرگرایی علی سازگار می‌داند. در این دیدگاه، آزادی نه به معنای خروج از زنجیره علیت، بلکه به معنای علیت از طریق «خود» است: انسانی آزاد است که اعمالش از شخصیت، ارزش‌ها و تأملات خودش ناشی می‌شود، نه از فشار بیرونی یا اجبار درونی. این «خود» در چارچوب فیزیکیالیستی به‌عنوان سازمان‌یافتگی پیچیده‌ای از فرایندهای مغزی - عصبی در تعامل با محیط اجتماعی تعریف می‌شود. آن‌ها همچنین از مفهوم «نیت‌مندی بدنمند» بهره می‌گیرند که در آن عاملیت انسانی ماهیتی جسمانی، اجتماعی و در عین حال معنا دار دارد؛ عاملیتی که در تعامل مداوم با

دیگران و با محیط فیزیکی شکل می‌گیرد و نه در انزوای یک جوهر غیرمادی. این تبیین از مسئولیت اخلاقی می‌تواند در گفت‌وگو با سنت اسلامی، که در آن مسئولیت انسان در برابر خداوند اهمیت اساسی دارد، مفید باشد (34).

### جسم‌انگاری اسلامی: جریان‌ها، ریشه‌ها و دیدگاه‌های معاصر

#### سنت غالب دوگانه‌انگاران در فلسفه اسلامی

برای درک جسم‌انگاری اسلامی باید ابتدا از سنت غالب آغاز کرد تا تمایزها و همگرایی‌ها بهتر فهمیده شوند. ابن‌سینا که بیش از هر متفکر دیگری فلسفه اسلامی را شکل داد، در کتاب النفس از الشفاء، نفس را جوهری مجرد، غیرمادی و قائم بالذات معرفی کرد. استدلال مشهور «انسان معلق» یا «مرد پرنده» محور این رویکرد است. ابن‌سینا می‌خواهد از «آگاهی به خود» در غیاب تمام احساسات جسمانی نتیجه بگیرد که نفس هویتی مستقل از بدن دارد. این استدلال ساختار تفکر اسلامی درباره نفس را برای قرن‌ها شکل داد و در کلام، عرفان و فلسفه اسلامی رسوخ یافت. ابن‌سینا همچنین استدلال می‌کرد که نفس چون غیرمادی است، فناپذیر است، زیرا فساد و نابودی از خواص ماده است. این موضع با آموزه رستاخیز اسلامی در تنش بود، چراکه اگر نفس به خودی خود زنده و فناپذیر است، دیگر «رستاخیز» به چه معنایی است؟ این تنش یکی از مهم‌ترین چالش‌های درونی نفس‌شناسی اسلامی کلاسیک بود که متکلمان بعدی، از غزالی تا ملاصدرا، با آن دست‌وپنجه نرم کردند (5).

ملاصدرا در قرن هفدهم میلادی با طرح نظریه «حرکت جوهری» تحولی کوپرنیکی در فلسفه اسلامی ایجاد کرد. حرکت جوهری می‌گوید که تغییر نه فقط در اعراض، ویژگی‌های موجود، بلکه در خود جوهر وجود رخ می‌دهد. موجودات همواره در حال «شدن» هستند، نه صرفاً «بودن» با ویژگی‌های در حال تغییر. نفس نیز از این قاعده مستثنا نیست؛ نفس در ابتدا با بدن هم‌سطح است، «جسمانیة الحدوث»، اما از طریق حرکت جوهری و تکامل به مراتب بالاتر وجودی صعود می‌کند تا سرانجام «روحانیة البقاء» می‌شود. این دیدگاه بنیادی‌ترین تلاش در سنت اسلامی برای فرار از دوگانه‌انگاری تیز ابن‌سینایی است، در حالی که از ماتریالیسم نیز فاصله می‌گیرد. علامه طباطبایی در شرح اسفار اهمیت این نظریه را برای ارائه تصویری یکپارچه از انسان، که در آن جسم و نفس در ابتدا یک واقعیت واحدند، برجسته کرده است. این موضع ملاصدرا ظرفیت‌هایی برای گفت‌وگو با الهیات فیزیکالیستی دارد، چراکه هر دو بر پیوند وثیق اولیه نفس با جسم تأکید دارند (6, 35).

شهید مطهری در تحلیل‌های عمیق فلسفی خود درباره نفس، تلاش می‌کند موضع فلسفه اسلامی را در برابر هم ماتریالیسم محض و هم دوگانه‌انگاری افراطی دفاع کند. از نظر مطهری، نفس نه جسم است و نه کاملاً بیگانه از جسم؛ رابطه آن با بدن یک رابطه «اتحادی» است؛ نفس و بدن با هم یک واقعیت واحد تشکیل می‌دهند، نه دو موجود جدا از هم در کنار هم. این رابطه اتحادی پیچیده‌تر از هر رابطه‌ای است که در طبیعت زیر یافت می‌شود و نمی‌توان آن را با روابط جزء - کل، علت - معلول یا حلول تبیین کرد. مطهری با این تحلیل می‌کوشد نشان دهد که نفس‌شناسی اسلامی به‌سادگی در چارچوب‌های غربی، نه دوگانه‌انگاری و نه ماتریالیسم، جای نمی‌گیرد. جوادی آملی نیز در ریح مختوم بر این نکته تأکید می‌کند که مفاهیم کلیدی در نفس‌شناسی اسلامی همچون «قوه»، «فعل»، «مرتبه» و «حرکت جوهری» باید در سنت فلسفی خودشان فهمیده شوند و ترجمه شتاب‌زده آن‌ها به مفاهیم فلسفه ذهن تحلیلی به ضرر هر دو طرف است (13, 36).

#### رگه‌های جسم‌انگاری در کلام معتزله

در کنار سنت فلسفی غالب، رگه‌هایی از جسم‌انگاری را می‌توان در تاریخ کلام اسلامی ردیابی کرد که بیشتر از نص و کمتر از فلسفه یونانی متأثر بودند. برخی متکلمان معتزلی، به‌ویژه ضرار بن عمرو، نفس را به‌عنوان ترکیبی از «اجسام لطیفه» - اجسامی بسیار ظریف و نامرئی که در سراسر جسم پراکنده‌اند - در نظر می‌گرفتند. این دیدگاه بر این بنا استوار بود که «جسمانیت» لزوماً به معنای کثافت و سنگینی نیست؛ اجسامی می‌توانند وجود داشته باشند که از جنسی بسیار ظریف‌تر نسبت به ماده معمولی باشند. معتزله عموماً به اعراض اهمیت محوری می‌دادند و در فهم خود از نفس، تمایل

داشتند از واقعیت‌هایی سخن بگویند که در قالب اجزای ظریف قابل توصیف‌اند، نه جوهر مجرد. این رویکرد به آن‌ها اجازه می‌داد از رستخیز جسمانی که در قرآن بر آن تأکید شده دفاع کنند، بدون اینکه نیازی به جوهر مجرد غیرمادی باشد. ولفسون در پژوهش جامع خود درباره فلسفه کلام اسلامی این جریان را مستند کرده و نشان داده که جسم‌انگاری اسلامی ریشه‌ای عمیق‌تر از آنچه معمولاً تصور می‌شود دارد (7).

### جسم‌انگاری در سنت حنبلی: ابن تیمیه و ابن قیم

در سنت حنبلی، رویکردی متمایز به نفس‌شناسی وجود داشت که تأکید اصلی آن بر نص قرآنی و حدیثی بود و از نفوذ فلسفه یونانی در کلام اسلامی انتقاد می‌کرد. ابن تیمیه با رد صریح دستگاه فلسفی ابن سینا، که آن را آمیخته با افلاطون‌گرایی و ارسطوگرایی می‌دانست، بر بازگشت به فهم سلفی از نصوص تأکید کرد. در خصوص نفس و روح، ابن تیمیه رویکردی واقع‌گرایانه‌تر داشت و گاه اوصافی را به نفس و روح نسبت می‌داد که نشان‌دهنده نوعی جسمانیت ظریف بود. ابن قیم جوزیه، شاگرد برجسته او، در کتاب «الروح» به تفصیل از ماهیت روح پس از مرگ، حالت آن در عالم برزخ، و ارتباطش با بدن بحث کرده است. ابن قیم معتقد بود که روح پس از مرگ به نوعی «جسم لطیف» است که در آن سوی مرگ وجود مستقل دارد و به رستخیز بدن در روز قیامت نیاز دارد تا وجود کامل یابد. این دیدگاه با دوگانه‌انگاری جوهری ابن سینایی، که روح را جوهری کاملاً مجرد می‌داند، تفاوت ماهوی دارد. سنت حنبلی در اینجا از نوعی جسم‌انگاری ظریف دفاع می‌کند که نه با فیزیکالیسم غربی یکسان است و نه با دوگانه‌انگاری افلاطونی (27).

### فضل الرحمان و بازخوانی قرآنی انسان‌شناسی

فضل الرحمان پاکستانی در آثارش برنامه‌ای جدی برای بازخوانی انسان‌شناسی اسلامی بر پایه قرآن به‌جای فلسفه یونانی ارائه داد. او استدلال کرد که قرآن کریم انسان را به‌عنوان یک وحدت جسمانی - روحانی می‌نگرد و این نگرش با دوگانه‌انگاری افلاطونی که در کلام و فلسفه اسلامی رسوخ کرده، فاصله قابل توجهی دارد. فضل الرحمان از طریق تحلیل لغوی و معنایی آیات قرآنی نشان داد که واژه «نفس» در قرآن معمولاً به معنای «شخص»، «موجود زنده» یا «خود» به کار رفته است، نه جوهر غیرمادی. آنچه قرآن «نفس» می‌نامد، همان انسان کامل است با تمام ابعاد جسمانی و روحانی‌اش. فضل الرحمان همچنین استدلال کرد که تأکید شدید قرآن بر رستخیز جسمانی، تصاویر دقیق جسمانی از بهشت و جهنم، توصیف تجربه‌های جسمانی در آخرت، به‌وضوح نشان می‌دهد که هویت انسانی در قرآن با بدن جدایی‌ناپذیر است. این بازخوانی قرآنی نقطه تلاقی مهمی با آنچه گرین در الهیات فیزیکالیستی انجام داد، یعنی بازخوانی کتاب مقدسی، دارد. هر دو از «بازگشت به منابع اولیه» برای رهایی از نفوذ فلسفه یونانی سخن می‌گویند (8).

### مسئله رستخیز جسمانی در اسلام و پیامدهای نفس‌شناختی آن

مسئله رستخیز جسمانی در اسلام نه فقط یک اعتقاد جانبی، بلکه اعتقادی محوری است که پیامدهای مستقیمی برای نفس‌شناسی دارد. قرآن کریم در آیات متعددی با صراحت از زنده شدن استخوان‌های پوسیده (یس: ۷۹-۷۸)، از خروج انسان از قبر (یس: ۵۱) و از حشر جسمانی (کهف: ۴۷) سخن می‌گوید. این تصویر قرآنی از رستخیز اقتضا می‌کند که هویت انسانی پیوندی اساسی با بدن داشته باشد. علامه طباطبایی در المیزان ذیل آیات مربوط به رستخیز استدلال می‌کند که اگر «من» آخرتی هیچ ارتباطی با بدن دنیوی نداشته باشد، رستخیز جسمانی به نوعی «آفرینش انسانی جدید» تبدیل می‌شود، نه احیای همان انسان؛ و این با غرض قرآنی از رستخیز، که پاداش و جزای همان انسان دنیوی است، ناسازگار خواهد بود. این استدلال قرآنی - کلامی نشان می‌دهد که حتی در درون سنت غالب اسلامی هم نوعی فشار درونی به‌سوی پیوند هویت انسانی با بدن وجود دارد؛ فشاری که با نظریه روح کاملاً مجرد ابن سینایی در تنش است (35).

غزالی در احیاء علوم الدین با پرسش دشواری روبه‌رو شد: اگر بدن در طول عمر مدام در تغییر است و مواد آن دائماً با محیط مبادله می‌شود، کدام بدن در آخرت زنده می‌شود؟ او پاسخ داد که آنچه هویت بدن را تشکیل می‌دهد نه ماده خاص، بلکه «صورت» و ترکیب ویژه آن است. خداوند قادر است همان صورت را در ماده جدید تحقق بخشد. این پاسخ که به نوعی کارکردگرایانه است، جالب توجه است، زیرا مشکل مشابهی که الهیات فیزیکالیستی با آن دست‌وپنجه نرم می‌کند را با زبانی متفاوت بیان می‌کند. این همگرایی مسئله‌ای نشان می‌دهد که منطق درونی هر دو سنت اسلامی و مسیحی به سمت مسائل مشابهی درباره هویت و رستاخیز کشیده می‌شود (10).

اسمیت و هداد در پژوهش جامع «فهم اسلامی از مرگ و رستاخیز» نشان دادند که در سراسر سنت اسلامی، از قرآن تا احادیث تا کلام و فلسفه، اعتقاد به رستاخیز جسمانی به‌عنوان یک ضرورت اعتقادی ثابت مانده است. متکلمان مسلمان با اینکه درباره جزئیات چگونگی رستاخیز اختلاف نظر دارند، در اینکه آیا همان اجزای ماده بازمی‌گردند یا صرف «صورت» کافی است، اما در اصل جسمانی بودن رستاخیز اتفاق نظر دارند. این اجماع نشان می‌دهد که هر نفس‌شناسی‌ای که بخواهد با عقیده اسلامی سازگار باشد، باید پیوند هویت انسانی با بدن را جدی بگیرد و این دقیقاً همان نکته‌ای است که الهیات فیزیکالیستی بر آن تأکید دارد (27).

### دیدگاه‌های معاصر: قسوم و نصر

نیدال قسوم، اخترفیزیکدان الجزایری - فرانسوی و متفکر اسلامی، در کتاب «پرسش کوانتومی اسلام» یکی از جامع‌ترین تلاش‌ها برای آشتی میان علم مدرن و اسلام را ارائه داده است. قسوم استدلال می‌کند که بسیاری از مسلمانان به اشتباه میان «علم مدرن» و «الحاد» یا «ماتریالیسم» یکسان می‌انگارند. او از «واقع‌گرایی انتقادی» به‌عنوان چارچوب روش‌شناختی دفاع می‌کند که در آن هم علم و هم دین هر یک به روش‌های متفاوت به واقعیت دسترسی دارند، بدون اینکه یکی تابع دیگری باشد. درباره نفس، قسوم با تمایز میان جنبه‌های زیستی آگاهی، که موضوع علم است، و بُعد الهی - معنوی انسان، که از حوزه علم خارج است، می‌کوشد فضایی برای هر دو سنت باز کند. این رویکرد هرچند ترقی‌خواهانه است، اما در تفکیک دقیق این دو حوزه، و پرسش از اینکه کجا «زیستی» تمام می‌شود و «الهی» آغاز می‌شود، با چالش‌هایی روبه‌روست (12).

سید حسین نصر با رویکردی کاملاً متفاوت، هشدار می‌دهد که تلاش برای انطباق نفس‌شناسی اسلامی با چارچوب‌های فیزیکالیستی می‌تواند غنای فکری این سنت را تقلیل دهد. نصر از سنت عرفان اسلامی با مفاهیمی چون نفس ناطقه، عالم مثال، نفوس ملکوتی و مراتب مختلف وجود دفاع می‌کند که به کلی خارج از افق فیزیکالیسم قرار می‌گیرند. از نظر نصر، الهیات فیزیکالیستی محصول تقلیل‌گرایی دوران مدرن است که در آن انسان به تدریج از مرتبه «خلیفه‌الله» به «موجود زیستی پیچیده» تنزل یافته است. این انتقاد مهم است: پل‌سازی سطحی ممکن است به قیمت از دست دادن بنیادی‌ترین آموزه‌های اسلامی درباره انسان تمام شود. با این حال، نصر نمی‌تواند تنها با انتقاد از گفت‌وگو، چالش‌های واقعی که علم مدرن برای نفس‌شناسی سنتی ایجاد کرده را نادیده بگیرد (11).

### نقاط تلاقی: فرصت‌های پل‌سازی

#### اشتراک در نقد دوگانه‌انگاری جوهری دکارتی

یکی از مهم‌ترین نقاط تلاقی میان الهیات فیزیکالیستی و جسم‌انگاری اسلامی، اشتراک در نقد دوگانه‌انگاری جوهری در سبک دکارتی و در واقع در سبک ابن‌سینایی است. مورفی در کتاب «جسم و روح، یا جسم‌های روحانی؟» با صراحت بیان می‌کند که دوگانه‌انگاری جوهری یک ورودی افلاطونی به الهیات مسیحی بود، نه بخشی ذاتی از آن. فضل‌الرحمان نیز استدلال مشابهی درباره الهیات اسلامی دارد: همان‌طور که دوگانه‌انگاری به الهیات مسیحی از یونان وارد شد، به الهیات اسلامی هم از طریق ابن‌سینا و ترجمه‌های آثار یونانی وارد شده است. این اشتراک در تشخیص یک

مشکل مشترک، نفوذ دوگانه‌انگاری افلاطونی، زمینه مهمی برای گفت‌وگو فراهم می‌کند. هر دو سنت می‌توانند با این آغاز کنند که به منابع اولیه خود برگردند و ببینند که آیا واقعاً آموزه‌ای درباره روح مجرد دکارتی وجود دارد، یا این دیدگاه وارداتی است (8, 9).

### رستاخیز جسمانی: همگرایی در اصل، تفاوت در جزئیات

رستاخیز جسمانی در هر دو سنت اهمیت اساسی دارد و نقطه تلاقی مهمی میان الهیات فیزیکالیستی و آموزه اسلامی فراهم می‌آورد. در اسلام، رستاخیز جسمانی از ضروریات اعتقادی است. در الهیات فیزیکالیستی مسیحی نیز تأکید بر رستاخیز جسمانی، نه صرف «بقای روح»، از مشخصه‌های کلیدی است. منطق درونی هر دو رویکرد یکسان است: اگر نفس از بدن جدا نیست یا ارتباطی عمیق با آن دارد، آنگاه هویت انسانی در آخرت هم باید ارتباطی با بدن داشته باشد. این همگرایی در منطق و نتیجه‌گیری، هر چند از منابع متفاوتی سرچشمه می‌گیرد، نشان می‌دهد که الهیات فیزیکالیستی و آموزه اسلامی در این نقطه همگرایی قابل توجهی دارند. گفت‌وگو درباره چگونگی حفظ هویت در رستاخیز می‌تواند ثمربخش باشد (25, 27).

### یکپارچگی انسان و تجسم حیات معنوی

هر دو رویکرد بر این باورند که حیات معنوی و اخلاقی انسان ماهیتی کاملاً جسمانی دارد. الهیات فیزیکالیستی بر این نکته تأکید می‌کند که فضایل اخلاقی، از شجاعت تا عدالت تا شفقت، در جسم، عادات حرکتی و واکنش‌های احساسی ریشه دارند، نه در تصمیمات انتزاعی روح مجرد. اسلام نیز بر تجسم کامل حیات معنوی تأکید دارد: نماز یک عمل جسمانی است که در آن تمام بدن در عبادت شرکت دارد؛ روزه تمرین جسمانی برای کنترل نفس است؛ حج سفری جسمانی است که ابعاد عمیق معنوی دارد. این یکپارچگی جسم و روح در عبادت اسلامی با نگرش الهیات فیزیکالیستی، که حیات معنوی را از بدن جدا نمی‌بیند، همخوانی دارد. براون و استراون این نکته را با تکیه بر پژوهش‌های نوروساینس درباره تأثیر عبادت بر مغز بسط می‌دهند و نشان می‌دهند که تغییرات معنوی تغییرات عصبی واقعی هستند، نه صرف «تغییر در روح» (24, 33).

### موانع و محدودیت‌های الهیات فیزیکالیستی به‌عنوان پل اتصال

#### مسئله روح قرآنی: محدودیت اساسی

اساسی‌ترین مانع در مسیر پل‌سازی، مفهوم «روح» در قرآن کریم است. قرآن کریم در سوره اسراء، آیه ۸۵، با صراحت می‌فرماید: «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا». این آیه از چند جهت اهمیت دارد: نخست، روح از «امر» پروردگار توصیف شده است؛ «امر» در قرآن به ساحتی از وجود اشاره دارد که فراتر از نظم طبیعی است. دوم، علم انسانی به آن اندک اعلام شده؛ این نشانه‌ای است از اینکه روح در حوزه قوانین طبیعی قابل فهم نیست. علامه طباطبایی در المیزان این آیه را با دقت تفسیر می‌کند و استدلال می‌کند که «امر» در قرآن به معنای ساحتی از وجود است که از «خلق»، یعنی آنچه از ماده و در زمان تدریجاً پدید می‌آید، متمایز است: «أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ» (اعراف: ۵۴). این تمایز قرآنی میان «خلق» و «امر» مستقیماً با هر نوع فیزیکالیسم در تنش است، زیرا فیزیکالیسم همه‌چیز، از جمله آگاهی و نفس، را در «خلق»، یعنی نظم طبیعی، می‌بیند، نه در «امر»، یعنی ساحت فرانطبیعی (35).

#### عالم برزخ: چالش آگاهی پس از مرگ

مسئله عالم برزخ یکی از جدی‌ترین موانع برای پل‌سازی الهیات فیزیکالیستی با آموزه اسلامی است. در اسلام، اعتقاد به عذاب و نعیم قبر، که فاصله میان مرگ و قیامت را توصیف می‌کند، بخشی اساسی از انسان‌شناسی اسلامی است. این اعتقاد مستلزم آن است که پس از مرگ جسمانی، نوعی آگاهی شخصی همچنان وجود داشته باشد که تجربه پاداش یا عقاب داشته باشد، که بتواند حق یا باطل بودن عقاید خود را بفهمد. این نوع بقای آگاهانه پیش از رستاخیز جسمانی، با هر نوع فیزیکالیسم که در آن آگاهی کاملاً وابسته به مغز زنده است ناسازگار است. الهیات فیزیکالیستی معمولاً از «مرگ به مثابه خواب بدون آگاهی» دفاع می‌کند که در آن شخص پس از مرگ هیچ تجربه‌ای ندارد تا رستاخیز برسد. این دیدگاه ممکن است

با تلقی‌هایی از آموزه مسیحی سازگار باشد، اما با اعتقاد اسلامی به برزخ، که در آن مؤمن یا کافر به صراحت عذاب یا نعیم را تجربه می‌کند، ناسازگار است. این تنش بنیادی است و برای هر کوشش جدی در پل‌سازی باید صادقانه به رسمیت شناخته شود (9, 27).

### جسمانیت ظریف در مقابل فیزیکیسم مدرن

تفاوت ماهوی میان «جسم‌انگاری اسلامی» و «فیزیکیسم غربی» یکی دیگر از موانع جدی است. جسم‌انگاری اسلامی، به‌ویژه در آنچه معتزله و سنت حنبلی پیشنهاد می‌کنند، از «اجسام لطیفه» سخن می‌گوید؛ یعنی ماده‌ای بسیار ظریف که از قوانین عادی ماده معمولی پیروی نمی‌کند. این «ماده ظریف» چیزی است که نه با ماده فیزیک مدرن یکسان است و نه با جوهر مجرد فلسفه ارسطویی - افلاطونی. در واقع، جسم‌انگاران مسلمان نه از «فیزیکیسم» به معنای امروزی کلمه، بلکه از نوعی «ماده‌گرایی وسیع‌تر» دفاع می‌کنند که در آن «ماده» دامنه‌ای گسترده‌تر از آنچه فیزیک مدرن می‌شناسد دارد. ولفسون در بررسی دقیق خود نشان داد که مفهوم «جسم لطیف» در کلام اسلامی یک مقوله کاملاً متمایز است که با هیچ‌یک از مقولات فلسفه غربی، نه ماده فیزیکی و نه جوهر مجرد، منطبق نیست. بنابراین، حتی جسم‌انگاران‌ترین جریان‌های اسلامی فاصله جدی با فیزیکیسم به معنای دقیق کلمه دارند (7).

### تفاوت بنیادی در منابع معرفتی و روش‌شناسی

الهیات فیزیکیستی در سنت مسیحی - پروتستانی - آنگلوساکسون شکل گرفته و چارچوب روش‌شناختی خاص آن سنت را دارد. در این سنت، گفت‌وگوی علم و دین عمدتاً با ابزارهای فلسفه تحلیلی صورت می‌گیرد، تفسیر کتاب مقدس به روش‌های تاریخی - انتقادی انجام می‌شود، و علم مدرن به‌عنوان داور نهایی در حوزه واقعیت تجربی پذیرفته شده است. در مقابل، روش‌شناسی نفس‌شناسی اسلامی، حتی در نسخه‌های مدرن و اصلاح‌طلب آن، از منطق متفاوتی پیروی می‌کند. نص قرآنی و سنت نبوی منابع اولیه‌اند که اجتهاد عقلی در چارچوب آن‌ها صورت می‌گیرد. علم مدرن نه داور نهایی، بلکه ابزار فهم بهتر طبیعت است. این تفاوت روش‌شناختی به معنای آن است که حتی اگر الهیات فیزیکیستی و نفس‌شناسی اسلامی به همان نتیجه برسند، راه رسیدن به آن نتیجه و درجه اعتبار آن کاملاً متفاوت است. قسوم این تفاوت را جدی می‌گیرد و بر همین اساس بر ضرورت ساخت چارچوبی بومی برای گفت‌وگوی علم - دین اسلامی تأکید دارد (11, 12).

### بحث

ارزیابی جامع یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که رابطه میان الهیات فیزیکیستی، فیزیکیسم غربی و جسم‌انگاری اسلامی یک رابطه سه‌وجهی پیچیده است که هیچ‌یک از وجوه آن به‌سادگی قابل تقلیل به دیگری نیست. برای فهم درست این رابطه، باید چند سطح تحلیل را از هم جدا کرد: سطح مسئله‌شناختی، آیا مسائل مشترکی وجود دارد؟ سطح مفهومی، آیا چارچوب‌های مشترکی وجود دارد؟ و سطح الهیاتی، آیا پیش‌فرض‌های مشترکی وجود دارد؟ الهیات فیزیکیستی در سطح اول می‌تواند نقش مثبتی بازی کند، در سطح دوم نقشی محدودتر دارد، و در سطح سوم با موانع جدی روبه‌روست.

در سطح مسئله‌شناختی، الهیات فیزیکیستی با موفقیت نشان داده که رویکردهای کل‌نگرانه به انسان، که در آن‌ها نفس و بدن به‌عنوان یک وحدت یکپارچه نگریسته می‌شوند، نه تنها با ایمان دینی سازگارند، بلکه شاید با منابع اولیه دینی سازگارتر از دوگانه‌انگاری جوهری باشند. این مسئله‌ای است که هم مسیحیان فیزیکیست و هم مسلمانانی مثل فضل‌الرحمان آن را مطرح کرده‌اند. وقتی مورفی نشان می‌دهد که دوگانه‌انگاری جوهری ورودی افلاطونی به الهیات مسیحی است، و فضل‌الرحمان نشان می‌دهد که همان ورودی به الهیات اسلامی هم رسیده، هر دو از یک منطق مشترک بهره می‌برند. این همگرایی در تشخیص یک مشکل مشترک، زمینه مهمی برای گفت‌وگوی سازنده است (8, 9).

در سطح مفهومی، الهیات فیزیکالیستی ابزارهای مفهومی مفیدی توسعه داده که می‌توانند در بازتفسیر نفس‌شناسی اسلامی به کار آیند. مفهوم سببیت رو به پایین اجازه می‌دهد از تأثیر واقعی سطوح بالاتر سازمان‌یافتگی بر سطوح پایین‌تر سخن بگوییم که می‌تواند برای توضیح چگونگی تأثیر اراده الهی یا نفس بر بدن مفید باشد. مفهوم پدیداری اجازه می‌دهد از خصوصیات سخن بگوییم که در سطح بالاتر پدیدار می‌شوند و به سطح پایین‌تر قابل تقلیل نیستند که می‌تواند برای توضیح آگاهی، اراده و تجربه دینی مفید باشد. این ابزارهای مفهومی در قالب فلسفه تحلیلی دقیق‌تری بیان شده‌اند که می‌تواند گفت‌وگو را دقیق‌تر کند. با این حال، باید توجه داشت که این ابزارها در بهترین حالت «ترجمه‌هایی» برای آنچه سنت اسلامی با زبان خودش بیان می‌کند هستند، نه جایگزین آن (33).

در سطح الهیاتی، اما، محدودیت‌های جدی وجود دارد که باید با صداقت به رسمیت شناخته شوند. مفهوم قرآنی «أمر ربی» برای روح، اعتقاد به عالم برزخ و آگاهی در آن، و ابعاد عرفانی نفس‌شناسی اسلامی همگی از افق فیزیکالیسم، حتی فیزیکالیسم غیرتحویل‌گرا، خارج‌اند. الهیات فیزیکالیستی که از دل سنت مسیحی - پروتستانی - تحلیلی برخاسته، در بهترین حالت می‌تواند نشان دهد که رویکرد فیزیکالیستی با بعضی از آموزه‌های اسلامی سازگار است، نه اینکه با تمام آن‌ها سازگار است. هر ادعای بزرگ‌تری از این، دقت علمی را قربانی می‌کند. نصر در این زمینه هشدار درستی می‌دهد: گفت‌وگوی تطبیقی باید با احترام به عمق و خاص‌بودگی هر سنت آغاز شود، نه با تلاش برای یافتن «مخرج مشترک» که در نهایت هر دو سنت را فقیرتر می‌کند (11).

یافته مهم دیگر این پژوهش آن است که الهیات فیزیکالیستی بیشترین ظرفیت خود را در گفت‌وگو با جریان‌های خاصی از نفس‌شناسی اسلامی نشان می‌دهد، نه با تمام جریان‌ها. این جریان‌ها عبارت‌اند از: اول، جریان کلامی - معتزلی که از «اجسام لطیفه» سخن می‌گوید و انسان را اساساً موجودی جسمانی می‌داند؛ دوم، جریان قرآنی - اصلاح‌طلبانه که از بازگشت به تصویر قرآنی از انسان به‌عنوان وحدتی یکپارچه دفاع می‌کند؛ سوم، جریان فلسفی - صدرایی که پیوند اولیه نفس با جسم را در نظریه «جسمانیة‌الحدوث» جدی می‌گیرد. اما با جریان‌هایی مثل سنت عرفانی نوافلاطونی، ابن عربی و پیروان، که از مراتب مختلف وجود و عوالم متعدد سخن می‌گویند، یا با جریان‌هایی که به‌شدت بر مجرد مطلق روح تأکید دارند، الهیات فیزیکالیستی حرف مشترک کمتری دارد (7, 9).

نکته دیگری که در بحث باید به آن پرداخته شود، ضرورت «بومی‌سازی» الهیات فیزیکالیستی در بستر اسلامی است. آنچه تاکنون وجود دارد، الهیات فیزیکالیستی مسیحی - غربی است. انتقال مستقیم این چارچوب به بستر اسلامی، بدون بازسازی جدی، نه ممکن است و نه مطلوب. ساخت «الهیات فیزیکالیستی اسلامی» که بتواند هم به منابع قرآنی و سنت نبوی وفادار باشد، هم با دستاوردهای علوم اعصاب جدی برخورد کند، و هم اصالت فلسفی لازم را داشته باشد، پروژه‌ای بلندمدت است که هنوز در آغاز راه است. قسوم با کارش گام‌هایی در این مسیر برداشته، اما خود می‌پذیرد که این پروژه هنوز کامل نیست و نیازمند همکاری گسترده میان عالمان دینی و دانشمندان علوم تجربی است. مطهری در دهه‌های پیش با پروژه «اصول فلسفه و روش رئالیسم» کوشید فلسفه اسلامی را با زبانی مدرن‌تر بیان کند، اما آن پروژه هم در برابر چالش‌های علوم اعصاب جدید به‌روزرسانی نیاز دارد (12, 36).

پیامدهای این بحث برای حوزه‌های عملی نیز قابل توجه است. اخلاق پزشکی، برای مثال، به‌طور مستقیم به نفس‌شناسی وابسته است. پرسش‌هایی مثل «چه زمانی مرگ اتفاق می‌افتد؟»، «آیا هوش مصنوعی می‌تواند دارای آگاهی باشد؟»، «آیا پیوند مغز مشروع است؟» و «آیا بیمار در حالت کما هویت شخصی دارد؟» همگی نیازمند نظریه‌ای درباره نفس هستند. الهیات فیزیکالیستی، با تأکید بر یکپارچگی جسم - نفس، موضعی در این مسائل اتخاذ می‌کند که در بعضی موارد با فقه اسلامی همسو است، مثلاً در تعریف مرگ مغزی به‌عنوان مرگ واقعی، و در بعضی موارد تنش دارد.

گفت‌وگوی الهیات فیزیکالیستی و فقه اسلامی در این حوزه‌های عملی می‌تواند ثمربخش‌تر از گفت‌وگوی انتزاعی درباره ماهیت نفس باشد (13).  
33.

سرانجام، باید توجه داشت که ارزش‌گذاری بر این گفت‌وگو خودش نیازمند دقت معرفت‌شناختی است. برخی متفکران مسلمان ممکن است استدلال کنند که این گفت‌وگو از اساس ضروری نیست، زیرا اسلام منابع کافی برای پاسخ به چالش‌های علم مدرن دارد. برخی دیگر ممکن است این گفت‌وگو را ضروری اما خطرناک بدانند، زیرا خطر آسیمیلیسیون ارزش‌های اسلامی به چارچوب غربی وجود دارد. موضع این پژوهش آن است که این گفت‌وگو هم ضروری است هم ممکن، اما تنها در صورتی ثمربخش خواهد بود که با هوشیاری کامل نسبت به تفاوت‌های بنیادی میان سنت‌ها، با فروتنی معرفتی در خصوص محدودیت‌های هر رویکرد، و با تعهد به اصالت هر سنت همراه باشد. الهیات فیزیکالیستی می‌تواند نقشه‌راهی برای این گفت‌وگو باشد، نه مقصد نهایی آن (10-12).

### نتیجه‌گیری

این پژوهش با هدف ارزیابی نقش الهیات فیزیکالیستی به‌عنوان پل اتصال بین فیزیکالیسم غربی و جسم‌انگاری اسلامی در نفس‌شناسی انجام شد. بررسی‌های کتابخانه‌ای از منابع اولیه و ثانویه در هر سه حوزه فیزیکالیسم غربی، الهیات فیزیکالیستی، و نفس‌شناسی اسلامی نشان داد که این نقش واقعی است، اما محدود.

الهیات فیزیکالیستی با گشودن مسیری در درون الهیات ابراهیمی برای پذیرش رویکردهای کل‌نگرانه به انسان، فضایی فراهم می‌آورد که در آن متکلمان و فیلسوفان مسلمان نیز می‌توانند درباره شکل‌های مختلف جسم‌انگاری، بدون نگرانی از تعارض با ایمان دینی، تأمل کنند. مسائل مشترک رستاخیز جسمانی، هویت شخصی، مسئولیت اخلاقی بدنمند، یکپارچگی انسانی زمینه‌هایی واقعی برای گفت‌وگو هستند. ابزارهای مفهومی الهیات فیزیکالیستی، از جمله سببیت رو به پایین و پدیداری، می‌توانند در بازاندیشی نفس‌شناسی اسلامی مفید باشند.

در عین حال، محدودیت‌های اساسی این پل‌سازی باید صادقانه به رسمیت شناخته شوند. مفهوم قرآنی روح به‌عنوان «امر ربی»، اعتقاد به آگاهی در عالم برزخ، و ابعاد عرفانی نفس‌شناسی اسلامی همگی از محدوده فیزیکالیسم فراتر می‌روند. «جسم‌انگاری اسلامی» با «فیزیکالیسم غربی» تفاوت ماهوی دارد، و الهیات فیزیکالیستی که در بستر مسیحی - پروتستانی - غربی شکل گرفته، نمی‌تواند مستقیماً به بستر اسلامی منتقل شود.

پیشنهادات برای پژوهش‌های آینده عبارت‌اند از: نخست، ساخت «الهیات فیزیکالیستی اسلامی» متمایز با بهره‌گیری از منابع درونی سنت اسلامی؛ دوم، بررسی تطبیقی مفصل‌تر بین مفاهیم خاص در هر دو سنت مانند «قلب» در برابر «consciousness»، «روح» در برابر «soul»، و «نفس» در برابر «mind»؛ سوم، کاربرد این گفت‌وگو در حوزه اخلاق پزشکی اسلامی با توجه به چالش‌های هوش مصنوعی، تعریف مرگ و پیوند اعضا؛ چهارم، توسعه نوروتولوژی اسلامی به‌صورت مستقل از چارچوب مسیحی - غربی.

در نهایت، این پژوهش به این نتیجه می‌رسد که ارزش واقعی الهیات فیزیکالیستی در این گفت‌وگو نه در حل کردن مسائل، بلکه در باز کردن فضایی است که در آن سنت‌های مختلف می‌توانند درباره ماهیت انسان با زبانی مشترک‌تر و با فروتنی معرفتی و احترام به تمایزات بنیادی گفت‌وگو کنند. این نوع گفت‌وگو که با آگاهی از محدودیت‌ها و صداقت نسبت به تفاوت‌های عمیق همراه است، می‌تواند راهگشای پژوهش‌های مهم‌تری در این حوزه باشد.

## مشارکت نویسندگان

در نگارش این مقاله تمامی نویسندگان نقش یکسانی ایفا کردند.

## تعارض منافع

در انجام مطالعه حاضر، هیچ گونه تضاد منافی وجود ندارد.

## موازین اخلاقی

در انجام این پژوهش تمامی موازین و اصول اخلاقی رعایت گردیده است.

## References

1. Stoljar D. Physicalism. New York: Routledge; 2010.
2. Kanzian C, Legenhausen M. Soul: A Comparative Approach. Berlin: De Gruyter; 2010.
3. Kim J. Mind in a Physical World: An Essay on the Mind-Body Problem and Mental Causation. Cambridge, MA: MIT Press; 1998.
4. Chalmers DJ. The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory. Oxford: Oxford University Press; 1996.
5. Ibn Sina HiA. Al-Nafs from Kitab al-Shifa. Tehran: Amirkabir; 1984.
6. Sadr al-Muta'allihin Mil. Al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-Aqliyyah al-Arba'ah, Volume 8. Qom: Mostafavi Publications; 2002.
7. Wolfson HA. The Philosophy of the Kalam. Cambridge, MA: Harvard University Press; 1976.
8. Rahman F. Health and Medicine in the Islamic Tradition: Change and Identity. New York: Crossroad; 1987.
9. Murphy N. Bodies and Souls, or Spirited Bodies? Cambridge: Cambridge University Press; 2006.
10. Leaman O. Islamic Philosophy: An Introduction. 2nd ed. Cambridge: Polity Press; 2009.
11. Nasr SH. Islamic Philosophy from Its Origin to the Present: Philosophy in the Land of Prophecy. Albany: State University of New York Press; 2006.
12. Guessoum N. Islam's Quantum Question: Reconciling Muslim Tradition and Modern Science. London: I. B. Tauris; 2011.
13. Javadi Amoli A. Rahiq Makhtum: Commentary on Transcendent Philosophy, Volume 1. Qom: Esra Publications; 2008.
14. Place UT. Is consciousness a brain process? British Journal of Psychology. 1956;47(1):44-50.
15. Smart JJC. Sensations and brain processes. Philosophical Review. 1959;68(2):141-56.
16. Armstrong DM. A Materialist Theory of the Mind. London: Routledge & Kegan Paul; 1968.
17. Davidson D. Mental events. In: Foster L, Swanson JW, editors. Experience and Theory. London: Duckworth; 1970. p. 207-25.
18. Putnam H. Psychological predicates. In: Capitan WH, Merrill DD, editors. Art, Mind and Religion. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press; 1967. p. 37-48.
19. Fodor JA. Special sciences, or: The disunity of science as a working hypothesis. Synthese. 1974;28(2):97-119.
20. Churchland PM. Eliminative materialism and the propositional attitudes. Journal of Philosophy. 1981;78(2):67-90.
21. Dennett DC. Consciousness Explained. Boston: Little, Brown and Company; 1991.
22. Ryle G. The Concept of Mind. London: Hutchinson; 1949.
23. Brown WS, Murphy N, Malony HN. Whatever Happened to the Soul? Scientific and Theological Portraits of Human Nature. Minneapolis: Fortress Press; 1998.
24. Green JB. Body, Soul, and Human Life: The Nature of Humanity in the Bible. Grand Rapids: Baker Academic; 2008.
25. Peters T. Resurrection: Theological and Scientific Assessments. Grand Rapids: Eerdmans; 2002.
26. van Inwagen P. The possibility of resurrection. International Journal for Philosophy of Religion. 1978;9(2):114-21.

27. Smith JI, Haddad YY. The Islamic Understanding of Death and Resurrection. Albany: State University of New York Press; 1981.
28. Kim J. Concepts of supervenience. Philosophy and Phenomenological Research. 1984;45(2):153-76.
29. Churchland PS. Neurophilosophy: Toward a Unified Science of the Mind-Brain. Cambridge, MA: MIT Press; 1986.
30. Jackson F. Epiphenomenal qualia. Philosophical Quarterly. 1982;32(127):127-36.
31. Parfit D. Reasons and Persons. Oxford: Oxford University Press; 1984.
32. Kim J. Physicalism, or Something Near Enough. Princeton: Princeton University Press; 2005.
33. Brown WS, Strawn BD. The Physical Nature of Christian Life: Neuroscience, Psychology, and the Church. Cambridge: Cambridge University Press; 2012.
34. Murphy N, Brown WS. Did My Neurons Make Me Do It? Philosophical and Neurobiological Perspectives on Moral Responsibility and Free Will. Oxford: Oxford University Press; 2007.
35. Tabatabaei MH. Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an, Volumes 1 and 13. Qom: Esmailian Publications; 1985.
36. Motahari M. Principles of Philosophy and the Method of Realism, Volume 6. Tehran: Sadra Publications; 1995.