



حقیقت ترکیبی انسان از روح و جسم؛ نظریه پردازی هشام بن حکم درباره حقیقت انسان

محمدتقی سبحانی^۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۵/۰۵

حسین نعیم آبادی^۲

تاریخ تأیید: ۱۳۹۵/۰۸/۰۳

چکیده

امامیه نخستین در موضوع حقیقت انسان به «دوآلیسم واقعی» معتقد بود. برخی دیگر از مهم‌ترین آراء درباره حقیقت انسان عبارت بودند از: نظریه فیزیکالیستی حقیقت انسان، نظریه روح منطبعه نظام و نظریه فلسفی روح‌انگار. بر اساس اعتقاد امامیه نخستین، حقیقت انسان عبارت است از ترکیبی حقیقی از روح و جسم که در عین این که اصالت با روح است، اما بدن نیز مدنظر قرار می‌گیرد. نظریه هشام بن حکم به نحو دقیق‌تری حقیقت انسان را در سه ساحت مورد توجه قرار می‌دهد: ساحت این‌دنیایی که شامل روح و بدن به نحو ترکیب حقیقی می‌شود؛ ساحت «ما به الامتیازی» که عبارت از عقل و قدرت اراده در انسان است؛ و ساحت روح که به عنوان جزء اصلی و ثابت از حقیقت انسان - البته دارای تجرد نسبی نه تجرد محض فلسفی - مدنظر قرار می‌گیرد و بدون نیاز به هیچ چیز دیگری می‌تواند به فعالیت مدرکانه بپردازد.

واژگان کلیدی

حقیقت انسان، روح، جسم، نفس، هشام بن حکم، دوآلیسم.

۱. عضو هیأت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی و عضو انجمن کلام اسلامی حوزه (sobhani.mt@gmail.com)

۲. دانشجوی دکتری دانشگاه ادیان و مذاهب قم و پژوهشگر پژوهشکده کلام اهل بیت علیه و عضو انجمن کلام اسلامی حوزه (hnaeimabadi79@gmail.com).

مقدمه

امروزه اهمیت مباحث «نفس‌شناسی» نه صرفاً از آن جهت که شخص انسان به عنوان یک مکلف مورد خطاب است^۱ یا در پاسخ به این پرسش که کدام فعل، فعل واقعی انسان است و هم‌چنین نه فقط از آن جهت که کدام بخش از بدن در دنیای بعدی مورد کیفر یا پاداش قرار می‌گیرد^۲ و به همین ترتیب نه الزاماً فقط از جهت ارتباطی که این بحث با مسئله مرگ و فنای انسان پیدا می‌کند^۳ (این‌ها مباحثی بودند که عمدهٔ دغدغهٔ متکلمان نخستین اسلامی برای توجه به مسئله نفس محسوب می‌شدند)، بلکه عمدتاً به دلیل ارتباط وثیق و زیربنایی که بین نظریات نفس‌شناسانه و متدولوژی‌های علم برای کاربرد عینی در بستر واقعی اجتماع انسانی وجود دارد، این مباحث مورد توجه دانشمندان قرار می‌گیرد. بر این اساس، اعتقاد بنیادین به این مطلب که حقیقت انسان چیزی به جز جسم ظاهری نیست، گاهی حتی سر از متدولوژی‌هایی در دانش درمی‌آورد که در فرآیند نظریه‌پردازی به طور خودآگاه از حقیقت جوهری انسان چشم‌پوشی می‌کنند (هرچند ممکن است اساساً ارتباطی بین فیزیکالیست بودن و ماتریالیست بودن وجود نداشته باشد)^۴. به همین ترتیب، این اعتقاد اساسی که حقیقت انسان چیزی به جز جوهر مجرد نفس نیست و جسم آدمی صرفاً ابزار و مرکبی برای آن حقیقت است - ایده‌ای که خصوصاً با فلسفهٔ رایج اسلامی از قرون میانه تا کنون دائماً تقویت شده - خواسته یا ناخواسته منجر به متدولوژی‌هایی در دانش شده که اساساً توجه چندانی به جنبه‌های

۱. فقط برای نمونه نک: شیخ طوسی، ۱۴۰۶ق: ۱۱۳ که همچون متکلمان دیگر، بحث از صفات مکلف را به خود مکلف و سپس حقیقت مکلف می‌کشانند.
۲. فقط برای نمونه: «و قوله: و هل الحساب علیها أو علی الأبدان و الحساب علی الحی المكلف المأمور المنهی» (سید مرتضی، ۱۴۰۵ق، ۴: ۳۰۰).
۳. علاوه بر دیدگاه‌های اولیه، خدایاری معتقد است متکلمان امامی پس از ابن‌میثم بحرانی (م. ۶۹۹ق) با چرخشی آشکار بحث از چیستی نفس را در مباحث معاد مطرح کردند (خدایاری، ۱۳۹۰: ۹۸).
۴. فقط برای ارائه یک نمونه از این تصور رایج، به محمدتقی یوسفی اشاره می‌شود که در تز دکتری خود در تبیین دیدگاه یگانه‌انگاران فیزیکالیست، به نظریات مدرن بسنده کرده و به دلیل این‌همانی این دیدگاه‌ها با ماتریالیست، همه فیزیکالیست‌ها را با یک تحلیل مورد قضاوت قرار داده است. وی در نهایت به این تحلیل ناخودآگاه می‌رسد که فیزیکالیسم مساوی با الحاد و ماتریالیست است (یوسفی، ۱۳۹۰: ۲۸)؛ غافل از این‌که چنانچه خواهد آمد، شخصیت‌های برجسته‌ای از معتزله و حتی از شیعه مانند سید مرتضی و شیخ طوسی درباره حقیقت انسان، فیزیکالیست بودند. هم‌چنین نک: برنجکار، خدایاری، ۱۳۹۰: ۴۷-۴۸ که اساساً این دیدگاه را که نفس موجودی جدای از جسم نیست، دیدگاه ماده‌گرایان در برابر معتقدان به خدا و دین تلقی کرده‌اند.

کاربرد و واقعیات عینی حیات بشری نشان نمی‌دهند. اما در این میان به نظر می‌رسد، دیدگاه برجسته‌ای از امامیه نخستین - مبتنی بر آموزه‌های اهل بیت علیهم‌السلام - مبنی بر این که آدمی دارای حقیقتی ترکیبی، آن هم ترکیب حقیقی - و نه امتزاجی - است که شامل هم جسم و هم روح می‌شود (هرچند حیات اصلی از آن روح است)، می‌تواند به عنوان نظریه‌ای جامع‌تر مورد تحلیل و بررسی قرار بگیرد. این نوشتار تلاش می‌کند به تحلیل دقیقی از تبیین هشام بن حکم (۱۷۹ق)، متکلم نظریه‌پرداز امامی مذهب، از مسئله حقیقت انسان که به نظر می‌رسد همان ایده‌آسی متکلمان امامیه در عصر حضور است، بپردازد؛ دیدگاهی که پس از حدود یک قرن در تعامل عمیق امامیه با معتزله کم‌کم به حاشیه رانده شد.

به دلیل مشکلاتی که دیدگاه روح‌انگارانه و یا جسم‌انگارانه محض در باب حقیقت انسان به وجود می‌آورد، همواره پژوهش‌گران به دنبال راه‌حل‌های جای‌گزین بوده‌اند. این تلاش‌ها خصوصاً در دوره معاصر در بسیاری از موارد به جسم‌انگاری مدرن روح انجامیده است. در این میان برای نمونه به فیلسوفان برجسته‌ای همچون هانری برگسون (م. ۱۹۴۱) اشاره می‌شود که هرچند به تمایز خارجی نفس و بدن (همچون دکارت)^۱ قائل نبود، اما از جهت اعتقادش به تمایز مفهومی روح و بدن و از جهت واحدانگاری حقیقت نفس و بدن (روح یا نفس دارای سیر صعودی و ماده و حافظه دارای سیر نزولی است) باید با ملاصدرا (نفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقااست) مقایسه شود (پیری - ایسماعیلوف، ۱۳۹۰: ۱۰۵ و ۱۱۳). هم‌چنین به فیلیپ کلایتون، استاد مدرسه عقاید کلارمونت^۲ ایالت کالیفرنیا اشاره می‌شود که در کتاب خود با عنوان ذهن و نوپدید/رگروری با رویکرد نوپدیدارگروری حداکثری، دیدگاهی مشابه علامه و ملاصدرا البته با رویکردی جسمی^۳ و ذهن‌گرایانه ارائه داده

۱. دیدگاهی که امروزه از آن تعبیر به "mind-body dualism" می‌شود. برای اطلاعات بیشتر در این باره و فقط برای نمونه نک:

Skirry, Justin, René Descartes: The Mind-Body Distinction, in: IEP (Internet Encyclopedia of Philosophy). Link: <http://www.iep.utm.edu/descmind/#SH2a>

هم‌چنین برای اطلاعات دقیق‌تر در میان آثار اصلی انگلیسی، به ترجمه آثار فلسفی دکارت به انگلیسی با این اطلاعات رجوع کنید:

Descartes, 1984-1991, v II, p16.

2. Claremont school of theology.

۳. همان‌طور که علم‌الهدی اشاره می‌کند که: «با مطالعه اندیشه‌های او می‌توان دریافت که تعالی‌ای که نوپدیداری برای ذهن قائل است کماکان در محدوده ماده باقی می‌ماند و از سنخ تعالی به معنای علو جایگاه یا ارتقای مرتبه وجودی یا جاودانگی نیست» (علم‌الهدی، ۱۳۸۹: ۵۸).

است.^۱ با این همه، تا کنون دیدگاه‌های متکلمان، به‌خصوص متکلمان امامیه کمتر مورد توجه پژوهش‌گران بوده است. از میان کسانی که به طور مستقیم به این موضوع پرداختند به «فان اس» اشاره می‌شود که در اثر وزین خود با دقت بسیاری به تبیین تاریخی اندیشه هشام بن حکم پرداخته است. وی معتقد است هیچ‌یک از متکلمان مسلمان مانند هشام، دوگانگی نفس و بدن را تا این اندازه مورد تأکید قرار نداده است؛ رأیی که برای شیعیان کوفه نیز متعارف بود (Van Ess, 1991, 1: 368). اما به نظر می‌رسد درباره دیدگاه ممتاز هشام بن حکم مبتنی بر احادیث و روایات که در عین تمایل به حقیقت نورانی روح، از توجه به جسم فیزیکی آدمی غافل نشده و توانسته است به تبیین رابطه‌ای با قابلیت توجیه عقلانی بین این دو بپردازد، هیچ کار متمرکزی تا کنون انجام نشده است.

دیدگاه‌های موجود در عصر هشام بن حکم

برای تبیین حقیقتی که هشام بن حکم به دنبال آن بود، تبیین نظریات رایج در دوره او ضروری به نظر می‌رسد. در آن دوره چهار تئوری کلی وجود داشت. تئوری نخست (تئوری فیزیکالیست) معتقد بود، حقیقت انسان همین هیكل مشاهده (دیده‌شده) است که دو دست و دو پا دارد؛ روحی در میان نیست (اشعری، ۱۹۸۰: ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲). دیدگاه دوم، نظریه روح‌انگار حقیقت انسان بود. طرفداران این تئوری به دو گروه اصلی تقسیم می‌شدند. عده‌ای از آنان تفسیری از روح ارائه دادند که با تفسیر فلاسفه نخستین هم‌خوانی داشت (see: W.E.M, 1999: 866) که از آن تعبیر به «نفس مجرد»^۲ یا «نفس مستقل» می‌شود. اما دسته دیگری از متکلمان در عین اعتقاد به روح و مخالفت با جسم‌انگاری، با هر گونه برداشت تجریدی از روح مخالفت می‌کردند. بدین ترتیب، روح غیرجسمانی الزاماً به معنای روح با مفهوم تجرد فلسفی نبود، بلکه روح عبارت بود از حقیقتی که خودش فاعل و کنش‌گر بوده و آثاری بر آن مترتب است. این دو دیدگاه عمدتاً شامل نظریه نفس مستقل و نظریه روح منطبعه نظام می‌شدند (برای اطلاعات بیشتر در این باره نک: نعیم‌آبادی، ۱۳۹۶: ۲۴۱). نظریه سوم، نظریه

۱. برای آشنایی با دیدگاه‌های کلایتون در این باره نک:

Clayton, 2004, especially 12, 19, 32, 39, 60, 61, 62, 93, 98, 147, 149.

هم‌چنین نک: علم‌الهدی، ۱۳۸۹: کل پایان‌نامه، به‌خصوص صفحات ۸، ۱۰، ۱۸ به بعد، ۵۷-۵۲.

۲. ملاصدرا بخش مهمی از اسفار خود را به این موضوع اختصاص داده است. وی در جایی از کتابش، بابت این عنوان باز می‌کند که: فی بیان تجرد النفس الناطقة الإنسانية تجرداً تاماً عقلياً و کیفیة حدودها و فیه فصول: فصل (۱) فی أن النفس الناطقة لیست بجسم و لا مقدار و لا منطبعة فی مقدار (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۸: ۲۶۰).

معروف جزء لایتجزی است. تعداد زیادی از متکلمان در دوره هشام بن حکم معتقد به جزء لایتجزی یا ذرات غیرقابل تقسیم یا همان نظریه اتم‌ها بودند (اشعری، ۱۹۸۰: ۳۳۲).^۱ این دیدگاه که احتمال یونانی بودن آن نیز منتفی نیست (عید نفیسه، ۲۰۱۰: ۲۶۳) مبتنی بر این است که حقیقت انسان عبارت است از ذره‌ای در بدن که غیر قابل تجزیه است و بقیه اجزای بدن در خدمت آن جزء هستند.^۲

امامیه و نظریه دوآلیستی واقعی

دیدگاه امامیه نخستین هرچند به دلایلی بعدها دچار تغییرات جدی شد، در این دوره از یک تمایز آشکار نسبت به همه دیدگاه‌ها برخوردار است. این تمایز غیر از این که مبتنی بر روایات و راهنمایی‌های امامان امامیه است که از علم لدنی و ماورائی برخوردار بودند (مثلاً نک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۲۱۲-۲۱۴ و ۲۲۱، ح ۱-۳)، مرهون نظریه‌پردازی شخصیت‌های عقل‌گرای برجسته‌ای همچون هشام بن حکم نیز هست. شاخص برجسته این نظریه آن است که باید میان ساحت‌های مختلف بحث در حقیقت انسان، تفکیکی اساسی را در نظر بگیریم. بر این اساس، زمانی که درباره هویت انسان در این دنیا بحث می‌شود، اشاره به مجموعه کاملی از روح و جسم می‌شود که در کنار هم و با ترکیبی حقیقی - نه انضمامی - حقیقت انسان را تشکیل می‌دهند. به همین ترتیب، زمانی که از عنصر اصلی انسان بحث می‌شود، سخن از روح به میان می‌آید که می‌تواند با جسم یا بدون آن فاعلیت داشته باشد. این عنصر - چنانچه خواهد آمد - می‌تواند ما به الامتیاز انسان باشد و می‌تواند نباشد. بدین ترتیب، تا حدی وجه تمایز دیدگاه امامیه روشن می‌شود.

این دیدگاه که ما ترجیحاً از آن تعبیر به «دوآلیسم واقعی»^۳ می‌کنیم، در میان عمده

۱. ظنانی النور در کار مفصل خود با عنوان «نظریه فیزیکی کلام؛ اتم، فاصله و خلأ در کیهان‌شناسی معتزله بصره»

تحلیل میسوطی از این نظریه ارائه داده است. See: Alnoor, 1994.

۲. اشعری یا کسی که اشعری از او نقل کرده، احتمالاً بین این حقیقت که دیدگاه امامیه درباره بدن ذره‌ای مربوط به حقیقت بدن است و نه حقیقت انسان، خلط کرده و به همین دلیل، گروه دوم از امامیه را قائل به جزء لایتجزی معرفی کرده است (اشعری، ۱۹۸۰: ۶۱).

۳. «دوآلیسم واقعی» در برابر دوآلیسمی است که درباره افلاطون (کاپلستون، ۱۳۸۰، ۱: ۲۳۹؛ مورفی، ۱۳۹۲: ۱۶۰) یا حتی فلاسفه اسلامی می‌گویند که بدن را صرفاً ابزار روح و به نوعی فاعل موجب روح می‌دانند که عده زیادی تسامحاً از آن تعبیر به دوآلیسم می‌کنند؛ و همچنین در برابر دوآلیست بشر بن معتمر و هشام بن عمرو که چنانچه خواهد آمد در عین ترکیب حقیقی روح و بدن، برای هیچ‌یک از دو طرف (روح یا جسم) اصالت قائل نیستند.

امامیه^۱ رواج داشت و عملاً تا زمان سید مرتضی (م. ۴۳۶ق) مخالفت جدی درباره آن صورت نگرفت. در دوره امام کاظم علیه السلام طأطریون نیز به این دیدگاه معتقد بودند^۲ و این فرآیند به غیر از گروهی از معتزلیان شیعه شده تا دوره نوبختیان ادامه پیدا کرد تا این که در زمان سید مرتضی دچار چرخش شد (حسینی زاده، ۱۳۹۲: ۹۵). تقسیم اشعری در این باره قابل توجه است. دو فرقه اولی که اشعری در نظریه حقیقت انسان در میان امامیه بدان اشاره می کند، مربوط به دوران حضور است که گروه نخست همان نظریه ممتاز امامیه است که مورد نظریه پردازی هشام بن حکم قرار گرفت (اشعری، ۱۹۸۰: ۶۱). گروه دوم نیز آن چنان که گفته شد، ارتباطی به امامیه ندارد. گروه سوم و چهارم مربوط به دوران خود اشعری، یعنی اواخر قرن سوم و اوایل قرن چهارم در عصر خاندان نوبختی و بعد از ابن راوندی است^۴ که گروه هایی از امامیه، دیگر به قول نظام و حتی ابوالهذیل متمایل شدند. به عبارت دیگر از بین معتزلیان، یک گروه نظامی بودند که تئوری نظامی داشتند و یک گروه ابوالهذیلی بودند که هر دوی این ها در این دوره تاریخی شیعه شدند و از طریق آن ها دیدگاه نظامیه و ابوالهذیلی به امامیه منتقل شد. این سخن اشعری

۱. دیدگاه هشام بن سالم در بحث استطاعت به اختلافی مبنایی در موضوع حقیقت انسان باز می گردد. هشام بن سالم برخلاف هشام بن حکم در شناختی که از انسان ارائه می دهد، با مؤمن طاقی در قول به اصالت جسم هم عقیده است (اشعری، ۱۹۸۰: ۴۵؛ لاشیء الا الاجسام). به همین دلیل، او استطاعت بر فعل را جسمانی و آن را جزئی از انسان می داند (اشعری، ۱۹۸۰: ۴۳)، نه قوه ای در روح و نفس. بدین ترتیب، سخن هشام بن سالم در باب استطاعت سخنی متمایز، اما در بستر فکری، جریان فکری است که ظاهراً اعتقادی به ذووجهین بودن حقیقت انسان ندارد. او برخلاف هشام بن حکم که جنبه جسمانی انسان را به عنوان موات و زیرمجموعه ای از جنبه حساس، درآک و زنده آدمی، یعنی روح می داند (اشعری، ۱۹۸۰: ۶۰)، معتقد به حیات و قدرت مستقل جسم است. هم چنین نک: روایتی از خود هشام بن سالم در: عیاشی، ۱۳۸۰: ۲؛ ۲۸۳ که به جسمانی بودن روح در «نفخت فیه من روحی» تصریح شده است.

۲. اسعدی (اسعدی، ۱۳۸۹: ۱۷۲) و خدایاری (خدایاری، ۱۳۹۰: ۸۷) معتقدند، در میان دانشمندان شیعه «سید مرتضی» نخستین کسی است که ایده هیكل مشاهد را مطرح کرد.

۳. امام صادق علیه السلام جسد را بر چهار چیز بنا می کند: روح، عقل، خون و نفس و ادامه می دهد که زمانی که روح خارج شد، عقل در پی آن می رود و زمانی که روح چیزی را ببیند، عقل آن چیز را برای روح حفظ می کند و خون و نفس باقی می ماند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۵۸: ۲۹۲، ح ۲؛ صدوق، ۱۳۶۲، ۱: ۲۲۶، ح ۶۱). بر اساس این روایت به نظر می رسد زمانی که سخن از خروج روح و در پی آن عقل از بدن به میان می آید، دیدگاه تجردانگاران درباره روح دچار خلل جدی می شود. به هر حال، سند این روایت - که سندش در بحارالانوار به طور کامل آمده، اما در متن چاپ شده خصال افتادگی دارد - حاوی دو تن از خاندان طاطری است، زیرا غیر از علی بن حسن طاطری، سعید (سعد) بن محمد نیز آن طور که نجاشی می گوید (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۱۶۲)، عموی علی بن حسن طاطری است. حسینی زاده به مشابهت دیدگاه طأطریون به بنونوبخت به نقل از نویسنده گمنام خلاصه النظر اشاره کرده است (حسینی زاده، ۱۳۹۲: ۹۶ به نقل از: بی نام، ۱۳۸۵: ۸۱).

۴. برای مقایسه دیدگاه جسم انگارانه ابن راوندی با سید مرتضی نک: میرزایی، ۱۳۹۲: ۸۰.

در حقیقت به ریشه‌های نظریه‌امثال سید مرتضی (م. ۴۳۶ق) (سید مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۳۲) که دیدگاه ابوالهدلی داشتند اشاره می‌کند. بدین ترتیب، تمایز آشکار میان امامیه نخستین با اندیشه‌های دیگر آن دوره و حتی خود امامیه در دوره‌های میانه تا کنون مشخص می‌شود.^۱

دوآلیسمی که امامیه از حقیقت انسان مدنظر داشت، با در کنار هم دیدن مجموعه روایات درباره حقیقت انسان قابل تحلیل است. غرض ما از تفکیک این روایات جداسازی نتایج آنها نیست، بلکه مشاهده مجموعه این روایات در کنار هم، ما را با ایده چندمحوری امامیه آشنا می‌کند. برخی از این روایات‌ها به ما واقعیتی از روح را نشان می‌دهد که جنبه‌ای کاملاً جسمانی دارد. به طور کلی، روایاتی که صحبت از مفارقت روح از بدن می‌کنند، خصوصاً به دلیل عدم سنخیت نفس مجرد با جسم، نمی‌توانند معنایی به جز جدا شدن ماده‌ای جسمانی (روح) - هرچند با خصوصیات متفاوت - از ماده‌ای جسمانی دیگر (بدن) با خصوصیات جسمانی شدیدتر (یا متفاوت) داشته باشند. هم‌چنین روایاتی که صحبت از متلاشی شدن یا نشدن روح بعد از مفارقت از بدن به میان می‌آورند یا درباره اقامت روح در مکان خود (روح محسن در روشنایی و فسحت (وسعت) و روح گنهکار در تنگی و ظلمت) و از همه واضح‌تر، روایاتی که فرمول جسمانی روح را بیان می‌کنند (نک: بعد از این)، در این دسته جای می‌گیرند. گزارشی که ظاهراً نخستین بار در *احتجاجات طبرسی* (م. ۵۴۸ق) آمده و به نوعی اشعار به جسم‌انگاری روح دارد و به برجسته کردن بخش جسمانی و الزاماً غیرمجرد روح پرداخته است، بخش عمده‌ای از این خصوصیات را در بر دارد: ماده روح از خون است و رطوبت جسم و صفای رنگ و صدای خوش و خنده زیاد همگی از خون نشئت می‌گیرد؛ پس زمانی که خون جامد شد، روح از بدن فارق می‌شود. این روح همچون باد در مشک، جسم را پر می‌کند، اما چیزی به وزن آن نمی‌افزاید (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ۲: ۳۴۹-۳۵۱). این مفهوم که جسم را پر می‌کند، ولی چیزی به وزن آن نمی‌افزاید (ما الآن اطمینان داریم هوا هم وزن دارد)، می‌تواند تمثیلی برای مخاطب آن دوره و تفهیمی برای مخاطب مدرن تلقی شود که در آن روح در عین برخورداری از کیفیت جسمانی اما چیزی است که فاقد برخی خصوصیات جسم مثل وزن است. روایت مناقب ما را به گونه دیگری با جنبه جسمانی روح مرتبط می‌کند. این روایت در ابتدا چشم را ابزاری برای دیدن روح در نظر گرفته است؛ «چشم تکه دنبه‌ای سفید و سیاه است و دیدن، کار روح است نه چشم...»

۱. آن‌طور که محمدتقی سبحانی می‌گوید، همین نظریه چهارم بعدها به پایه نظری نظریات امثال سید مرتضی و شیخ طوسی و پس از آن غالب متکلمان شیعه تا کنون تبدیل شد (سبحانی، بی‌تا: ۱۳۳).

وقتی چشم کور می‌شود، مثل این است که خورشید با تاریکی پوشاند شده باشد؛ همان‌طور که خورشید کره‌اش در آسمان است و شعاعش روی زمین پخش می‌شود. مسکن روح در مغز است و شعاعش در تمام بدن پخش می‌شود و همان‌طور که با غیبت گره خورشید، شمس منتفی می‌شود، با قطع سر نیز دیگر روحی وجود ندارد» (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ق، ۴: ۳۵۳).

گروه‌های دیگری از روایات نیز توجه ما را به خود جلب می‌کنند. روایاتی که به روشنی سخن از بقای روح اما باز هم با جنبه جسمانی به میان می‌آورند، می‌توانند ما را به مفهومی از روح نزدیک کنند که در عین داشتن مفهوم بقا، با تلقی فلاسفه از مجرد روح همسانی ندارد. مثلاً احتجاج به نقل مناظره‌ای در مقابل زندیقی که به فنای روح بعد از مرگ اعتقاد داشت، می‌پردازد. زندیق، روح را به چراغی تشبیه می‌کند که بعد از خاموش شدن نورش رفته و باز نمی‌گردد؛ به همین ترتیب، بعد از مرگ و مفارقت روح از بدن، دیگر مراجعتی وجود نخواهد داشت. امام بعد از رد این تشبیه، تشبیه دیگری به میان آورد: روح به منزله چراغ نیست، «آتش در اجسام ثابت است و نور ذاهب (رونده و غیر ثابت) است. روح، جسمی رقیق است که لباسی کثیف بر تن کرده است». روح بعد از مرگ در همان محل فرود بدن (مثلاً قبر) تا زمان بعث باقی می‌ماند. این مسئله با شرایط مرگ غیرطبیعی، مثل به صلیب کشیده شدن [یا مثلاً خورده شدن به توسط گرگ و...] منافاتی ندارد، چون در این صورت روح (که دیگر معلوم شد جنبه جسمانی دارد) در دستان فرشته مرگ^۱ تا زمانی که به زمین بازگردانده شود، به امانت باقی می‌ماند. این روح هم‌چنین بعد از این‌که از قالب خود خارج شد، دچار تلاشی و از هم‌گسیختگی نمی‌شود و تا نفخ صور باقی می‌ماند (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ۲: ۳۴۹).^۲ در دسته دیگری از روایات، روح به معنای جان است. به درستی معلوم نیست آیا روحی که منطقاً شبیه چیزی است که ما آن را جان می‌دانیم با روحی که بخش دوم حقیقت انسان است، تفاوت ماهوی دارند یا نه. روح

۱. اگر قبض روح توسط ملکی از ملائکه خداوند انجام می‌شود (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۷۹: ۱۸۴، ش ۳۰) و روح هم کیفیتی جسمانی دارد، پس باید هم‌چنین به دنبال سنخیتی متناسب با روح برای فرشته قبض روح هم باشیم. این استدلال به این صورت قابل طرح است: روح جسمانی است، روح توسط یک فرشته از بدن جدا می‌شود، باید بین قابض و مقبوض سنخیت متناسبی وجود داشته باشد (وگرنه محال اتفاق می‌افتد)؛ پس فرشته قبض روح هم دارای ماده و جسمانی است.

۲. معلوم نیست چرا گزارش مفصلی که مجلسی در دو جا نقل کرده و هر دو از احتجاج است، یک جا به عنوان سؤال زندیق (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۶: ۲۱۶) - البته از آخرین عن السراج - و در این جا (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۵۸: ۳۳) همان متن به علاوه بخش نخست، به عنوان سؤال هشام بن حکم آمده است؟ احتمالاً روایت از هشام نقل شده و مجلسی خلط کرده است و در حقیقت هشام روایت زندیق را نقل کرده است. هرچند این احتمال که هشام زندیق را به جای خود جا بزند، کاملاً منتفی نیست (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۵۸: ۳۳).

به معنای نخست، از پا وارد بدن می‌شود و به پای آدمی جان و قدرت لازم برای حرکت را می‌دهد (قمی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۷۱)؛ در جسم دمیده می‌شود (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۷: ۸؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۹۲: ۴۵۴)؛ باعث و محرک آدمی است (لا روح فیک تحرکک: مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۹۲: ۴۵۴)؛ و در نهایت زمانی که از بدن خارج می‌شود، بیشترین آفات بدنی ظهور پیدا می‌کند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۷۸: ۴). بدین ترتیب مجموعه‌هایی از روایات، ذهن ما را با ماهیت جسمانی روح گره می‌زند.

هرچه باشد اکنون دیگر می‌توان با وسعت نظر بهتری، روایاتی را که مبتنی بر آن دیدگاه دوآلیستی امامیه (بدن و روح دو حقیقت در کنار هم) بیان شده است، مورد تحلیل قرار داد. این روایات گاهی نزدیکی بیشتری با دوآلیسم دارند. بر اساس روایت *تحف العقول* (ابن‌شعبه، ۱۴۰۴ق: ۳۵۴) روح به عنوان بخشی از ارکان اساسی انسان در کنار نار و نور قرار دارد و بدن آدمی دارای چهار طبع، چهار رکن و چهار ستون (دعائم) است. روح یکی از این چهار رکن است. خون و مره (یکی از مزاج‌ها) و ریح و بلغم، طبایع آدمی و عقل، ستون آدمی است که شامل فهم و حفظ می‌شود. به هر حال، به همان ترتیب که خوردن و آشامیدن آدمی به نار و فهم طعم‌ها به آب منتسب شده، تحرک به روح منتسب شده است؛ به طوری که اگر روح نباشد حرکات ظاهری انسان غیرممکن می‌شود. این حرکت روح به وسیله نفس انجام می‌شود؛ نفسی که حرکتش از ریح است. در نتیجه، حرکاتی که از نفس مؤمن سر می‌زند، نوری است که مورد تأیید عقل است و آن‌هایی که از نفس کافر سر می‌زند، آتشی است که مورد تأیید نکراء (زیرک شیطنت‌آمیز) است. این مفهوم که «انسان با دو شأن دنیایی و آخرتی خلق شده که شأن دنیایی آن جسم و شأن آخرتی آن روح و نور است»، ما را با همان دو حیثیت پیش‌گفته در نظریه دوآلیستی روح گره می‌زند (نک: ابتدای بحث نظریه هشام). هم‌چنین این مفهوم که «روح و نور که برخلاف جسم، شأنی آخرتی و آسمانی دارند بعد از مرگ جسد را ترک می‌کنند و به آسمان می‌روند»، به روشنی به ما گوشزد می‌کند که روح نمی‌تواند فارغ از محدودیت‌های مکانی باشد.^۱ گزارش *کفایه الأثر* هرچند در بعضی بخش‌ها غریب به نظر می‌آید، اما حتی در صورت جعلی بودن می‌تواند مورد استناد ما قرار بگیرد. جعل روایات نیز به هر صورت و به طور عمده مبتنی

۱. همین روایت در *علل الشرایع* هم آمده (صدوق، ۱۳۸۵، ۱: ۱۰۷) و بحار الأنوار نقل کرده (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۶: ۱۱۷). سند این روایت در *علل الشرایع* این است: «حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ أَحْمَدَ رَحِمَهُ اللَّهُ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْكُوفِيُّ عَنْ مُوسَى بْنِ عِمْرَانَ النَّخَعِيِّ عَنْ عَمِّهِ الْحُسَيْنِ بْنِ يَزِيدَ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ أَبِي زَيْدٍ السَّكُونِيِّ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «هم چنین نک: مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۶: ۱۱۷ که خلاصه‌ای با همین مضمون است.»

بر داده‌هایی بوده است که بعضی از آن‌ها داده‌های مفروغ عنه محسوب می‌شوند؛ «انسان واحدی است که برخلاف خداوند، دو معنایی است و شامل جسم و عرض و بدن و روح می‌شود».^۱ در این جا به روایت دیگری از کفایه الأثر نیز می‌توان استناد کرد؛ این روایت از این جهت که عقل را راهبر روح می‌داند، وجود جنبهٔ دومی را برای انسان روشن می‌کند که روح نام دارد و با عقل (که احتمالاً جنبهٔ جسمانی دارد) مرتبط است (خزاز رازی، ۱۴۰۱ق: ۲۴۰). برخی دیگر از این روایات به طرز لطیف‌تری به دو جنبه از حقیقت انسان در این دنیا اشاره دارند. وقتی سخن از خلقت روح در کنار مفهوم خلقت جسم در همان روایات یا روایات دیگر به میان می‌آید، تا حد زیادی به ایدهٔ دوئالیسم نزدیک می‌شویم (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۳۳، ح ۱ و ۲)؛ خصوصاً این که در این جا روح منتسب به خود خداوند است (همان روایت) که در این صورت روح حیوانی (یا جان) معنا نخواهد داشت. در بعضی موارد، دو مفهوم بدن و روح در کنار هم قرار دارند؛ مثل روایات حاوی این حکم که بعد از دمیده شدن روح در جنین، مبلغ دیهٔ او بالا می‌رود (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۷: ۳۴۲). بدین ترتیب به نظر می‌رسد دیدگاه امامیه نخستین که با هوشیاری توسط متکلم برجسته‌ای مثل هشام بن حکم به نظریه‌ای کلامی تبدیل شد، ما را به این واقعیت رهنمون می‌کند که حقیقت انسان در این دنیا دارای ترکیبی حقیقی از روح و بدن است و البته در ساحت‌های مختلف دیگر مثل خواب، مرگ، دنیای دیگر یا هر چیزی غیر از آنچه در ظاهر این عالم دیده می‌شود، می‌تواند بدون نیاز به هیچ بدنی به فعالیت مدرکانه بپردازد.

نظریهٔ هشام بن حکم

نظریه‌ای که هشام بن حکم در تبیین عقلانی انسان‌شناسی متناظر به روایات به دنبال آن بود، مبتنی بر تفکیکی بود که متکلمان معتزلی در همان دوره و متکلمان دیگر حتی امامیه در دوره‌های بعد و هم‌چنین فلاسفه در همهٔ ادوار از آن چشم‌پوشی می‌کردند. این تفکیک عبارت بود از چیزی که الآن باید آن را تجدید نظری در صورت مسئله بحث حقیقت انسان تلقی کنیم. بر این اساس، حقیقت و ماهیت انسان در سه ساحت مورد توجه قرار می‌گیرد: ساحت نخست تمام هویت انسان، ساحت دوم وجه ما به الامتیاز انسان و ساحت سوم عنصر ثابت و اصلی انسان است. در حقیقت، ما با سه مقوله مواجهیم که شاخص تحقق آن سه مقوله با یکدیگر متفاوت

۱. خزاز رازی، ۱۴۰۱ق: ۱۲: «فاخیرنی عن قولک انه واحد لا شبيه له الیس الله واحدا و الانسان واحدا فوجدانته اشبهت وحدانیه الانسان فقال ﷻ الله واحد واحد المعنی و الانسان واحد ثنوی المعنی جسم و عرض و بدن و روح و انما التشبيه فی المعانی لا غیر.»

است. ساحت نخست، یعنی تمام هویت انسان از دیدگاه متمایز هشام بن حکم عبارت است از روح و بدن به معنای تمام خصوصیتی که الآن و در این دنیا بخشی از هویت انسان را شکل می‌دهند، به طوری که اطلاق نام انسان در نظر اول دایر مدار آن خصوصیات است. پاسخ هشام بن حکم به پرسش «انسان کیست؟» در این ساحت تمام هویت روح و بدن است (اشعری، ۱۹۸۰: ۶۰). این پاسخ ما را در این باره که هشام با متکلمانی همچون بُشر و هشام بن عمرو که در ظاهر به حقیقتی ترکیبی برای انسان معتقد بودند (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۲-۱۹۶۵، ۱۱: ۳۱۰، ۳۳۵) دچار اشتباه می‌کند. اما عبدالجبار به تفاوت دیدگاه هشام بن حکم با هشام بن عمرو و بُشر بدین‌گونه توجه نشان می‌دهد که: «لکنه (یعنی هشام بن حکم) یزعم ان الجسد موات» (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۲-۱۹۶۵، ۱۱: ۳۱۰). در واقع عبدالجبار هوشیارانه به این بخش از نظریه هشام که به ما اجازه می‌دهد در عین ترکیب حقیقی روح و بدن، بخشی از حقیقت انسان را اصلی (که مدرک است و فعال و دراک است) و بخشی را فرعی (موات) به حساب بیاوریم، توجه داشته است. در آیات قرآن نیز وقتی سخن از انسان به میان می‌آید، تمام خصوصیات انسان جزء حقیقت انسان شمرده می‌شود؛ لذا در بیان جنبه‌های جسمانی انسان سخن از خلقت انسان از سلاله‌ای از طین (گل خالص) و قرار دادن انسان به صورت نطفه در رحم و تبدیل فرآیندی آن به علقه، مضغه، استخوان و گوشت به میان آمده است که خلق آخر (دمیدن روح) در مرحله نهایی قرار دارد (مؤمنون: ۱۲-۱۴) و در جاهای دیگر، سخن از جزئی از حقیقت انسان به میان می‌آید که اصلی است و با مرگ از بین نمی‌رود (مثلاً سجده: ۱۱).

بر اساس نظریه هشام بن حکم، ساحت دوم از حقیقت انسان که همان وجه ما به الامتیاز انسان است، برخلاف چیزی که تجردانگاران خود را بدان ملزم می‌کنند، عقل و حریت اراده است. تجردانگاران برای متمایز کردن انسان از سایر موجودات، خود را ملزم می‌کنند که به تجرد روح آدمی معتقد شوند، در حالی که وجه ما به الامتیاز انسان از سایر موجودات طبق تعالیم قرآن و روایات، عقل و حریت اراده یا قدرت اراده است و بر این اساس است که انسان برخلاف موجودات دیگر مکلف به تکالیفی می‌شود. علامه طباطبائی توجه ما را به انواع ادراکاتی که از طریق انسان حاصل می‌شود و در قرآن بدان اشاره شده است، جلب می‌کند. این ادراکات که شامل ظن، حساب، شعور، ذکر، عرفان، فهم، فقه، درایه، یقین، فکر، رأی، زعم، حفظ، حکمت، خبره، شهادت، عقل، قول، فتوا و بصیرت می‌شود (طباطبائی، بی‌تا، ۲: ۲۴۷)، همه و همه وجه ما

به الامتیاز انسان است.^۱ به همین ترتیب، در روایات امامیه از عقل به عنوان چیزی که مورد امر و نهی یا ثواب و عقاب قرار می‌گیرد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۰، ح ۱) یا چیزی که خداوند با آن عبادت می‌شود یا بهشت به وسیله آن به دست می‌آید (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۱، ح ۳) سخن به میان آمده است. هم‌چنین توضیحات تفصیلی عمیقی درباره عقل در روایت مفصلی که از هشام بن حکم نقل شده است، وجود دارد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۳، ح ۱۲). اراده آدمی نیز از این جهت که با اراده الهی مورد مقایسه قرار گرفته است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۰۹، ح ۳) بهتر است به عنوان وجه ممتاز انسان از دیگر موجودات مدنظر قرار بگیرد. ساحت سوم نیز عنصر اصلی انسان است که همان روح است. این روح انسانی، هم واجد عنصر ما به الامتیاز انسان، یعنی عقل و قدرت اراده، و هم واجد اشتراکاتی با موجودات دیگر است. این بخش از نظریه هشام بن حکم این امکان را برای ما فراهم می‌کند که بگوییم انسان می‌تواند با حقیقت اصلی‌اش، همراه با یا بدون چیز دیگری - مثل بدن - به فعالیت مُدرکانه بپردازد. بنابراین، به نظر می‌رسد هیچ‌گاه پاسخ‌ها درباره سؤال از ماهیت انسان در سنت فلسفی و هم‌چنین سنت متکلمان معتزلی و متکلمان متأخر امامیه تمییز داده نشده‌اند، اما امامیه نخستین و در رأس آن‌ها هشام بن حکم به این موضوع عمیقاً توجه داشتند که باید به پاسخی پرداخت که همه شئون حقیقت انسان را در همه ساحت‌ها در بر بگیرد.

به هر حال، سخن هشام در پاسخ به پرسش درباره «عنصر اصلی انسان»، همان چیزی است که در ابتدا ما را در این باره که هشام هم‌رأی با فلاسفه است، دچار اشتباه می‌کند. او بعد از معرفی بدن به عنوان جزء موات، با تأکید بسیاری روح را فاعل درک‌کننده و حساس و پس از آن بلافاصله به عنوان نوری از انوار معرفی می‌کند: «فالبدن موات و الروح هی الفاعلة الدراکة الحساسة و هی نور من الأنوار» (اشعری، ۱۹۸۰: ۶۱). اگر بدن مرده محسوب شود، پس به آسانی می‌تواند معادل همان چیزی باشد که تفکر رایج فلسفی معاصر هشام از آن تعبیر به ابزار یا آلت روح می‌کردند که هیچ اختیاری از خود ندارد و همه حواس جسمانی، مثل چشم و گوش و لامسه نیز در حقیقت هرگز فاعل افعال نیستند و تمام تدابیر حتی حسی با روح است.

۱. مجموعه‌ای از آیات مربوط به عقل و مشتقات آن در قرآن قابل مطالعه و بررسی است؛ مثلاً نک: بقره: ۱۷۰؛ عنکبوت: ۴۳؛ بقره: ۷۳، ۷۵، ۱۶۴، ۱۷۰، ۲۴۲؛ رعد: ۴؛ نحل: ۱۲؛ عنکبوت: ۳۵؛ روم: ۲۴، ۲۸؛ جاثیه: ۲۵؛ حدید: ۱۷؛ آل عمران: ۱۱۷؛ نور: ۶۱؛ مؤمنون: ۸۰؛ یس: ۶۸؛ یوسف: ۲؛ انعام: ۱۵۱؛ ملک: ۱۰؛ فرقان: ۴۴؛ حج: ۴۶. مبینی در مقاله «عقل در قرآن» به تحلیل این آیات پرداخته است (مبینی، ۱۳۸۰: ۹۰).

اما مجموعه نظام متكاملی که هشام از حقیقت انسان ارائه می‌دهد، ما را با این واقعیت مواجه می‌کند که هرچند هشام درباره حقیقت انسان جسم‌انگار نیست، اما هرگز تمایلی هم به تجردانگاری فلسفی ندارد. بخش مهمی از نظریه هشام از میان مناظره مهم بین هشام بن حکم و شاگرد معتزلی‌اش نظام درباره روح، قابل بازیابی است (نک: مقدسی، بی‌تا، ۲: ۱۲۳-۱۲۴).^۱ پرسش اولی که نظام از هشام بن حکم مطرح می‌کند، روشن می‌کند که نظام این پیش‌فرض را در مورد استادش هشام بن حکم در نظر دارد که هشام روح را در حالتی نزدیک به تجرد می‌داند، زیرا نظام (به گونه‌ای که معلوم است می‌داند در دیدگاه هشام، روح دو حالت دارد که در یکی انشغال به جسد دارد و در دیگری از استخدام جسد برای ادراک دست می‌کشد) زیرکانه از هشام می‌پرسد: چگونه تصور می‌کنی که روح در حالت عدم استخدام جسد می‌تواند اشخاص و اشکال را درک کند؟ هشام در پاسخ به این پرسش نظام، با دقت فراوانی به بیان تفاوت‌هایی از جسم و روح می‌پردازد که روح را چند پله از جسم بالاتر می‌برد. او تأکید می‌کند که جسم محل تضاد است؛ تضادی که یکی از دو سوی آن - که سکون باشد (مثل خواب که در آن جسم ساکن است) - ادراک را زایل می‌کند، اما روح نمی‌تواند تضاد داشته باشد و سکون در آن راه ندارد، چون قوه‌ای است که - همان‌طور که اشعری هم اشاره کرد^۲ - همیشه زنده و ذاتاً دراک است و خود می‌تواند این درک را انجام دهد. به هر صورت، در جسم اگر یکی از حواس به هر دلیل (مثلاً خواب) ساکن بشود و از فعالیت بیفتد، ادراک از بین می‌رود، اما در روح وقتی از بدن جدا می‌شود، دیگر انشغالی به بدن ندارد، بلکه خودش حساس، دراک و فاعل است و حالت سکون ندارد.

بدین ترتیب، نظریه هشام به دنبال تبیین نوعی تجرد نسبی برای روح است. این بخش از تئوری هشام در پرسش دوم نظام قابل بازیابی است، زیرا هشام در پاسخ به آن، توجه ما را به خصوصیت دیگری از روح، یعنی انبساط و ارتفاع جلب می‌کند که با قوت زیادی با مفهوم مجرد نسبی گره می‌خورد. این خصوصیت نیز همانند عدم تضاد که در بالا گفته شد، بسیاری از محدودیت‌های جسم را از روح سلب می‌کند، زیرا برخلاف جسم - که بر اساس روایت کلینی از شخص هشام، قوه باصره در مواجهه با حجاب و پرده‌ها، قدرت انفاذ را از دست می‌دهد و در نتیجه نور به محل قبلی باز می‌گردد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۹۹) - روح از طریق هیچ مانعی از

۱. برای ترجمه ناقصی از این مناظره نک: مقدسی، ۱۳۷۴، ۱: ۳۴۹-۳۵۰. این مترجم در پایان ترجمه می‌گوید: «ظاهراً متن افتادگی دارد.» به نظر می‌رسد، مترجم گران‌قدر، مطلب را متوجه نشده است.

۲. «الروح هی الفاعلة الدراکه الحساسة» (اشعری، ۱۹۸۰: ۶۱)

نظر دید محدود نمی‌شود، زیرا روح انبساط و ارتفاع پیدا می‌کند و از آن مانع یا حجاب بالا می‌رود. ضمناً هشام، نظام را به نکته دیگری نیز توجه می‌دهد و آن این‌که تصور نکن این ادراک روح به صورت توهم و تقدیر و در حالت انفرادی (به تنهایی) است، بلکه این ادراک روح دقیقاً به همان صورتی است که از طریق حواس بدن انجام می‌شد؛ یعنی ملامستاً و حساً آن هم علی‌الاجتماع (با محسوس)، نه به طور انفرادی. به عبارت دیگر، روح به تنهایی - و بدون استفاده از جسد - می‌تواند به همان گونه صاحب درک شود که اگر با بدن همراه بود، می‌توانست. بدین ترتیب، انسان‌شناسی ویژه هشام بن حکم که با دقت زیادی از آموزه‌های قرآن و اهل بیت اقتباس شده و هیچ نسبتی با روح مجرد فلاسفه ندارد، مشخص می‌شود؛ زیرا هشام تأکید می‌کند که روح شیء ملموس را نه توهماً و تقدیراً و با صورت‌سازی، بلکه خودش را آن هم در جای خودش درک می‌کند و به همین ترتیب، حس را بدون این‌که حواس ظاهری در کار باشد و جسمی در کار باشد، درک می‌کند. نتیجه این‌که - برخلاف تصور بعضی که هشام را قائل به نظریه فلسفی تجرد روح می‌پندارند - این از امتیازات هشام است که او برای بدن نیز همانند روح به عنوان جزئی از حقیقت انسان اعتبار قائل است. علاوه بر نقل قول نه چندان معتبری که عبدالجبار از ابن‌راوندی درباره هشام انجام می‌دهد (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۲-۱۹۶۵، ۱۱: ۳۱۰)، سخن شیخ مفید نیز - در بدو نظر - تردیدی باقی نمی‌گذارد که هشام قائل به روح با قید تجرد فلسفی است. ظاهراً منشأ این اشتباه، برداشت نادرستی است که از دیدگاه هشام و همچنین فلاسفه به دست مفید و پس از آن از سخنان شیخ مفید به دست دیگران صورت گرفته است.^۱

بنابراین، در جمع‌بندی نهایی از نظریه هشام بن حکم خاطر نشان می‌شود که باید بین سه ساحت تفکیک کنیم. زمانی که انسان را با هویت این جهانی‌اش و در حالت عادی که می‌شناسیم مدنظر قرار می‌دهیم، حقیقت انسان ترکیبی از روح و بدن است؛ ترکیبی حقیقی نه انضمامی. حقیقی است به این معنا که حقیقتاً روح بدن را زنده می‌کند. بدن بدون روح، موات است (مثل سنگ) و به میزانی که روح در آن حضور پیدا می‌کند، واجد خصوصیات روح می‌شود؛ یعنی ادراک، زندگی، اراده و حریت که همه این‌ها اولاً برای روح است. این به این معنا نیست که روح زنده و بدن مرده است، بلکه زمانی که روح در بدن حضور پیدا می‌کند، بدن خودش زنده می‌شود و خودش حقیقتاً مدرک می‌شود. وقتی می‌گوییم شخصی اراده دارد، یعنی همین دست او و همین انگشت‌های او که کاری را انجام می‌دهد صاحب اراده است، هرچند این اراده و قدرت

۱. محمدتقی سبحانی، اشتباهی را که دیگران درباره مفید و مفید درباره هشام درباره حقیقت انسان مرتکب شده‌اند، با دقت بررسی کرده است (سبحانی، بی تا: ۱۴۴ به بعد).

به تبع روح باشد. روح انسان - آن‌طور که فلاسفه می‌گویند - جسم را عصا نمی‌کند، بلکه جسم بخشی از هویت انسان است. بدین ترتیب، بهتر است نسبت روح و جسم را به آهنی که گداخته شده و به حدی می‌رسد که تمام آهن تبدیل به آتش می‌شود تشبیه کنیم؛ دیگر آهن و آتشی در کار نیست، بلکه آنچه موجود است «آهن آتشین» است. در ساحت دوم که وجه ما به الامتیاز انسان، یعنی عقل و اراده است، باز هم این وجه ما به الامتیاز اولاً به روح داده می‌شود، زیرا در ساحت سوم دیگر ماجرا از این قرار است که ما به روح به عنوان بخش اصلی و مستقل حقیقت انسان نگاه می‌کنیم. این بخش اصلی هرچند مجرد است، اما مجرد نسبی است؛ بدین معنا که دارای بُعد و کمیت و کیفیت و حرکت و نقل و انتقال است، اما نه از نوعی که در این دنیا می‌شناسیم. مثلاً بُعد دارد، اما نه بُعدی که ما در این دنیا داریم؛ لذا خیلی راحت‌تر از این دنیا در آن تداخل صورت می‌گیرد. تعبیر هشام درباره روح که می‌گوید: نور من الأنوار (اشعری، ۱۹۸۰: ۶۱)، به همین موضوع اشاره دارد که روح که حیات و ادراک از آن اوست، از کثافت و تاریکی این دنیا بهره‌ای ندارد؛ نوعی تجرید و مفهوم فرامادی که خصوصیات این دنیا با این ویژگی‌ها را ندارد.

نظریات هشام بن حکم همچون زنجیر به یکدیگر متصلند. این اتصال زنجیروار در این‌جا نیز قابل‌بازیابی است. اگر از هشام درباره حد داشتن یا نداشتن روح سؤال کنیم، ممکن است توجه ما را به نظریه‌ای که درباره خداوند ارائه داد جلب کند: این‌که خدا جسم است، اما نه مثل اجسام دیگر (اشعری، ۱۹۸۰: ۳۱). این‌جا نیز از هشام بعید نیست که بگوید روح جسمی است، اما نه مثل جسم بدن؛ به این معنا که اگر درباره خداوند می‌گفت جسم است و حد و تعیین دارد، اما نه حد و تعیینی همچون تعیین‌های این اجسام که می‌شناسیم، این‌جا به طریق اولی از او برمی‌آید که بگوید جسمی است که با چیزی که ما از جسم می‌دانیم متفاوت است؛ روح نوری از انوار است. خاصیت انبساط و ارتفاعی که هشام برای روح در مناظره نظام بیان کرد نیز به همین نور بودن او ارتباط پیدا می‌کند. از همین‌جا می‌توانیم به حدسی قوی دست پیدا کنیم که نظام هم که سخن از «جسم لطیف» می‌کرد، به دنبال تبیین چیزی بود که از استادش هشام بن حکم درباره روح به دست آورده بود. از این منظر احتمالاً جسم لطیف نظام همان چیزی است که تمام خصوصیات چیزی که ما بر آن اطلاق جسم می‌کنیم را دارد، اما با خصوصیتی که برای ما در این عالم قابل‌درک نیست. تنها تفاوت نظام با هشام در این است که نظام در نهایت صرفاً یگانه‌انگار است، در حالی که هشام بن حکم به این نکته توجه دارد که یگانه‌انگاری در حقیقت انسان با دوگانه‌انگاری در هویت این‌جهانی انسان به نحو کاملاً صحیحی قابل جمع است. تمایز نظریه هشام با نظام همین جمع میان دوگانه‌انگاری و یگانه‌انگاری حقیقت انسان است. بدین

ترتیب، هشام در جایگاه متکلم امامی عصر حضور، در راستای روایات - علاوه بر مقابله با معتقدان به جسمانی بودن حقیقت انسان - در مقابل دو گروه دیگر نیز قرار داشت که یکی از آن‌ها - که در رأسش نظام بود - در عین این‌که قائل به روح بودند، اما بدن را جزئی از حقیقت انسان نمی‌دانستند^۱ و گروه دیگری (همچون بشر بن معتمر و هشام بن عمرو^۲) که در عین این‌که حقیقت انسان را ترکیبی از روح و بدن می‌دانستند، اما امکان استقلال را که هشام برای روح فراهم می‌کرد، در نظر نداشتند.

نتایج

در دوران نخستین شکل‌گیری کلام اسلامی باید از چهار نظریه اساسی درباره موضوع حقیقت انسان یاد کرد. نظریه امامیه نخستین که نظریه‌ای ممتاز و جریان‌ساز به شمار می‌رود، موضوع بحث این پژوهش است. نظریه امامیه نخستین که ما ترجیحاً از آن به «دوآلیسم واقعی» تعبیر می‌کنیم، در میان عمده امامیه رواج داشت و عملاً تا زمان سید مرتضی مخالفت جدی درباره آن صورت نگرفت. از این منظر، حقیقت انسان عبارت است از ترکیبی حقیقی از روح و جسم؛ به طوری که هم جسم و هم روح به نحو ترکیب حقیقی مدنظر قرار می‌گیرند؛ هرچند در نهایت، اصالت با روح است. این روح که به هر حال عاری از تجرد فلسفی است، گونه خاصی از جسم محسوب می‌شود. این روح در ساحت‌های مختلف دیگر مثل خواب، مرگ، دنیای دیگر یا هر چیزی غیر از آنچه در این عالم دیده می‌شود، می‌تواند بدون نیاز به هیچ چیز دیگری - مثلاً بدن - به فعالیت مَدْرکانه بپردازد.

نظریه هشام بن حکم در این میان به عنوان کسی که به نحو دقیقی این روایات را مورد ارزیابی و تبیین عقلانی قرار داد، هرگز قابل چشم‌پوشی نیست. نظریه تأثیرگذار او مبتنی بر

۱. شخصیت‌هایی همچون خابط، فضل حدثی، بکر بن اخت عبدالله و پیروانشان که از نظریه نظام در حقیقت انسان پیروی می‌کردند. اسفراینی به اعتقاد خابط درباره‌ی روح تصریح کرده است؛ اسفراینی، بی تا: ۱۱۵؛ و کان یقول ان الانسان فی الحقیقه هو الروح الخ. خابط و فضل حدثی (حدثی) هر دو شاگرد نظام بوده‌اند. مشکور، محمدجواد، ۱۳۷۲: ۱۵۰. ظاهراً هر دو قائل به تناسخ بوده‌اند؛ راجع به خابط نک: اسفراینی، بی تا: ۱۱۴ و راجع به حدثی نک: مشکور، همانجا. هم چنین نک: اسفراینی، بی تا: ۹۲ س اول که بکر بن اخت عبدالواحد را سلسله فرقه‌ای با نام بکریه معرفی می‌کند. بکر در دوران نظام می‌زیسته و با عقیده نظام که حقیقت انسان روح است نه بدن موافقت داشته است: کان فی ایام النظام و کان یواقفه فی قوله ان الانسان هو الروح لا هذا القالب الذی تکن منه الروح.

۲. قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۲-۱۹۶۵، ۱۱: ۳۱۰؛ حکمی عن بشر بن المعتمر أنه: هذا الجسد الظاهر و الروح الذی یحیا به، و هما بمجموعهما حیّان ... و حکمی عن هشام بن عمرو مثل قول بشر بن المعتمر، لکنه کان یجعل الأعراس التي لا یكون الإنسان إلّا بها من أحد قسمی الإنسان.

تفکیکی بود که متکلمان معتزلی در همان دوره و متکلمان دیگر حتی امامیه در دوره‌های بعد بدان توجه نداشتند. بر اساس این نظریه، حقیقت و ماهیت انسان در سه ساحت مورد توجه قرار می‌گیرد: نخست تمام هویت انسان، دوم وجه ما به الامتیاز انسان و سوم عنصر ثابت و اصلی انسان. ساحت نخست عبارت است از روح و بدن به معنای تمام خصوصیتی که در این دنیا هویت انسان را شکل می‌دهند، به طوری که اطلاق نام «انسان» در نظر او دایر مدار آن خصوصیات است. ساحت دوم که وجه ما به الامتیاز انسان است، عقل و حریت اراده است که در آیات و روایات بر آن تأکید شده است. و ساحت سوم، عنصر اصلی حقیقت انسان است که بدون این‌که به چیز دیگری - مثلاً بدن - نیاز داشته باشد، به فعالیت مُدرکانه می‌پردازد و دارای احساس است.

بنابراین، نظریه هشام بن حکم سه امکان را برای ما فراهم می‌کند؛

امکان نخست این‌که، تمام هویت این‌دنیایی انسان شامل ترکیبی حقیقی از روح و بدن به رسمیت شناخته می‌شود. این امکان ما را از اشکال اساسی نظریه‌های تجرد روح فلسفی که بدن را از اساس به حاشیه می‌برند، می‌رهاند.

امکان دومی که نظریه هشام برای ما فراهم می‌کند، اصلی و فرعی کردن حقیقت انسان است؛ به طوری که اصالت انسان به روح - به عنوان بخش زنده و حساس و درآک - داده می‌شود.

امکان سوم نظریه هشام این است که انسان با حقیقت اصلی‌اش می‌تواند همراه با چیز دیگری - مثل بدن - یا بدون آن به فعالیت بپردازد.

امکان دوم و سوم در نظریات شخصیت‌هایی همچون بُشر بن معتمر و هشام بن عمرو چشم‌پوشی شده است. در نظریه مختار امامیه نخستین، هر سه ویژگی قابل جمع است. مادامی که روح در بدن انسان است، حقیقت انسان عبارت از تمام این هویت شامل روح و جسم است؛ آن هم نه به صورتی که بدن عصا یا کشتی برای روح و روح عصا‌زننده یا کشتی‌بان جسم باشد، بلکه بدن در این‌جا بخشی از حقیقت انسان است که با روح کاملاً اتحاد دارد. در عین حال همین بدن می‌تواند از کار بیفتد و روح، لگام همهٔ امور را در دست بگیرد. این کار در حالت‌هایی مثل خواب یا انخلاع روح ممکن است اتفاق بیفتد.

منابع

۱. ابن الملاحمی خوارزمی، رکن‌الدین، (۱۳۸۶)، کتاب الفائق فی اصول الدین، تحقیق و مقدمه: مارتین مکدرموت و ویلفرد مادلونگ، آلمان، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین.
۲. _____، (۱۳۸۷)، تحفة المتکلمین فی الرد علی الفلاسفه، تحقیق و مقدمه: حسن انصاری - ویلفرد مادلونگ، آلمان، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین.
۳. _____، (۱۳۹۰)، کتاب المعتمد فی اصول الدین، تحقیق و تقدیم: ویلفرد مادلونگ، آلمان، تهران، مرکز پژوهشی میراث مکتوب، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین.
۴. ابن‌شعبه حرانی، حسن بن علی، (۱۴۰۴ق)، تحف العقول، تصحیح: علی‌اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین.
۵. ابن‌شهر آشوب، محمد بن علی، (۱۳۷۹ق)، مناقب آل ابی‌طالب علیه السلام، قم، علامه.
۶. اسعدی، علیرضا، (۱۳۸۹)، «نفس و معاد از دیدگاه سید مرتضی»، نقد و نظر، ش ۶۰.
۷. اسفراینی، ابوالمظفر (بی‌تا)، التبصیر فی الدین، تعلیق: محمد زاهد کوثری، قاهره، المكتبة الازهریة للتراث.
۸. افضلی، علی، (۱۳۸۷)، «نقد و بررسی نظریه فیلسوفان اسلامی در مسئله رابطه نفس و بدن»، فصلنامه فلسفه، ش ۲.
۹. _____، (۱۳۹۰)، «اقسام بدن و نقش آن‌ها در دنیا، برزخ و قیامت»، فصلنامه علوم حدیث، شماره‌های ۵۹-۶۰.
۱۰. افلاطون، (۲۵۳۷)، دوره آثار افلاطون (ج ۲)، ترجمه: محمدحسن لطفی - رضا کاویانی، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
۱۱. برنجکار، رضا و علی‌تقی خدایاری، (۱۳۹۰)، انسان‌شناسی اسلامی، قم، دفتر نشر معارف.
۱۲. بی‌نام، (۱۳۸۵)، خلاصه النظر، زیر نظر زاینه اشمیتکه و دیگران، تحقیق و مقدمه: حسن انصاری، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۱۳. پیری، علی و فرمان ایسماعیلوف، (۱۳۹۰)، «بررسی تطبیقی رابطه نفس و بدن از دیدگاه ملاصدرا و برگسون»، انسان‌پژوهی دینی، ش ۲۶.
۱۴. حاجی سیدجوادی، فاطمه‌سادات، (۱۳۸۲)، خلقت روح در قرآن و روایات، پایان‌نامه کارشناسی‌ارشد دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی، رشته الهیات (راهنما: دکتر عباس همایی، مشاور: دکتر مجید معارف - پایان‌نامه ش ۶۷۲، کتابخانه دارالحدیث).
۱۵. حسینی‌زاده، سیدعلی، (۱۳۹۲)، «مقایسه اندیشه‌های کلامی نوبختیان و شیخ مفید در بستر میراث کلامی امامیه و معتزله»، تحقیقات کلامی، قم، ش ۲.
۱۶. خاتمی، احمد، (۱۳۷۰)، فرهنگ علم کلام، تهران، صبا.
۱۷. خاتمی، محمدرضا، (۱۳۸۵)، «موضع ویتگنشتاین در باب علوم معرفتی»، مجله فلسفه، ش ۱۲.

۱۸. خدایاری، علی‌نقی، (۱۳۹۰)، «نظریه‌های نفس‌شناسی متکلمان امامی سده‌های میانی و کارکرد آن‌ها در تبیین آموزه معاد»، تقد و نظر، ش ۶۱.
۱۹. خیاط معتزلی، ابوالحسن، (۱۹۹۳)، کتاب الانتصار و الرد علی ابن الراوندی الملحد، تحقیق: الدكتور نبیریح، قاهره، مکتبۃ الدار العربیة للکتاب - بیروت، اوراق شروقیه.
۲۰. سبحانی، محمدتقی، (۱۳۸۰)، «اسماء و صفات خداوند»، دانشنامه امام علی (علیه السلام)، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۱. _____ (بی‌تا)، مدرسه کلامی کوفه در دوره نظریه‌پردازی، تدوین: حسین نعیم‌آبادی (در دست چاپ).
۲۲. سیدمرتضی، علی‌بن‌الحسین، (۱۴۱۱ق)، الذخیره، تحقیق: سیداحمد حسینی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۲۳. _____ (۱۴۰۵ق)، رسائل الشریف المرتضی، تحقیق: سید مهدی رجایی، قم، دارالقرآن الکریم.
۲۴. شهرستانی، ابوالفتح، (۱۳۶۴)، الملل و النحل، تحقیق: محمد بدران، قم، شریف رضی.
۲۵. شیخ طوسی، محمد بن الحسن، (۱۴۰۶ق)، الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، بیروت، دارالاضواء.
۲۶. صدوق، محمد بن علی بن بابویه، (۱۳۶۲)، الخصال، تصحیح: علی‌اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین.
۲۷. _____، علل الشرایع، قم، کتاب‌فروشی داوری.
۲۸. طباطبائی، سیدمحمدحسین، (بی‌تا)، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۲۹. طبرسی، احمد بن علی، (۱۴۰۳ق)، الإحتجاج، تصحیح: محمدباقر خراسان، مشهد، نشر مرتضی.
۳۰. طوسی، خواجه نصیر، (۱۴۰۵ق)، تلخیص المحصل، بیروت، دارالاضواء.
۳۱. علم‌الهدی، سیدعلی، (۱۳۸۹)، تقد و بررسی دیدگاه فیلیپ کلایتون در باب نفس از دیدگاه‌های ملاصدرا و علامه طباطبائی، پایان‌نامه ارشد دانشگاه ادیان، رشته دین‌شناسی (استاد راهنما: دکتر محمد لگنهاوزن، مشاور: دکتر محمدتقی فعالی).
۳۲. عیاشی، محمد بن مسعود، (۱۳۸۰ق)، تفسیر عیاشی، تصحیح: هاشم رسولی محلاتی، تهران، المطبعة العلمیه.
۳۳. عید نفیسه، محمود محمد، (۲۰۱۰)، اثر الفلسفة اليونانیة فی علم الکلام الاسلامی حتی القرن السادس الهجری، سوریه - لبنان، دار النوادر.
۳۴. فاضل مقداد، (۱۴۰۵ق)، ارشاد الطالبین، تحقیق: سیدمهدی رجایی، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
۳۵. فان اس، جوزف، کلام و جامعه در قرن دوم و سوم هجری، ترجمه‌ای فارسی چاپ‌نشده از: Van Ess, Josef, Theologie Und Gesellschaft Im 2. Und 3. Jahrhundert Hidschra, Berlne, New York; Walter De Gruyter, 1991, v1.
۳۶. قاضی عبدالجبار، (۱۹۶۲-۱۹۶۵)، المغنی، تحقیق: جورج قنواتی، قاهره، الدارالمصریه.
۳۷. _____ (۱۹۷۲)، المنیة و الأمل، تحقیق: سامی نشار - عصام‌الدین محمد، اسکندریه، دارالمطبوعات الجامعیه.
۳۸. قمی، علی ابن ابراهیم، (۱۴۰۴ق)، تفسیر قمی، تصحیح: طیب موسوی جزائری، قم، دارالکتاب.
۳۹. کاپلستون، فردریک، (۱۳۸۰)، تاریخ فلسفه (جلد اول - یونان و روم)، ترجمه: جلال‌الدین مجتبیوی، تهران، شرکت انتشارات علمی - فرهنگی و سروش.

۴۰. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق)، *اصول الکافی*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۴۱. مبینی، محمدعلی، (۱۳۸۰)، «عقل در قرآن»، *مجله معرفت*، ش ۴۸.
۴۲. محبی، فرزاد، (بی تا)، *مقایسه نفس از دیدگاه حکمت متعالیه و مکتب تفکیک*، پایان نامه ارشد گرایش فلسفه (استاد راهنما: دکتر محمد مهدی گرجیان، مشاوران: دکتر احمد بهشتی و دکتر رضا برنجکار)، قم، دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام.
۴۳. مروارید، میرزاحسینعلی، (۱۳۸۳)، *مبدأ و معاد در مکتب اهل بیت علیهم السلام*، ترجمه: ابوالقاسم تجری گلستانی، قم، دارالعلم.
۴۴. مشکور، محمدجواد، *فرهنگ فرق اسلامی*، مشهد، آستان قدس رضوی.
۴۵. مفید، محمد بن محمد، (۱۴۱۳ق)، *المسائل السرویة*، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
۴۶. مقدسی معتزلی، (۱۳۷۴)، *آفرینش و تاریخ*، ترجمه: محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، آگه.
۴۷. ———— (بی تا)، *البدء و التاریخ*، بور سعید، مکتبة الثقافة الدینیة.
۴۸. مکدرموت، مارتین، (۱۳۷۲)، *اندیشه های کلامی شیخ مفید*، ترجمه: احمد آرام، تهران، دانشگاه تهران.
۴۹. ملاصدرا، (۱۹۸۱)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت، دار احیاء التراث.
۵۰. مورفی، نسی، (۱۳۹۲)، «آیا مسیحیان به نفس نیاز دارند؟ رویکردهای مبتنی بر الهیات و کتاب مقدس درباره طبیعت انسان»، ترجمه: ذوالفقار ناصری، در: *مسیحیت و مسئله ذهن و بدن*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۵۱. میرزایی، عباس، ۱۳۹۲، «رویکرد متکلمان امامیه در بغداد به معتزلیان شیعه شده (با تأکید بر سید مرتضی، ابن راوندی و ابو عیسی وراق)»، *تحقیقات کلامی*، قم، ش ۲.
۵۲. نجاشی، احمد بن علی، (۱۴۰۷ق)، *رجال النجاشی*، تحقیق: سید موسی شبیری زنجانی، قم، جامعه مدرسین.
۵۳. یوسفی، محمدتقی، (۱۳۹۰)، *رابطه نفس و بدن از دیدگاه ملاصدرا و کتاب و سنت*، رساله دکتری گرایش حکمت متعالیه، مؤسسه امام خمینی (ره) (راهنما: استاد فیاضی، مشاور: استاد معلمی و برنجکار، شماره ۱۹۱۲ پ از کتابخانه علوم حدیث، بخش پایان نامه ها).
54. Clayton, Philip, (2004), *Mind and Emergence – From Quantum to sciousness*, New York, Oxford University Press.
55. Dhanani, Alnoor, (1994), *Physical theory of Kalam, Atoms, space, and Void in Basrian cosmology*, Brill, Leiden, new York.
56. Haskker, (2000), P.S.M “on Wittgenstein on cognitive Sciences”, *Philosophy*, vd.
57. Lakoff, George – Johnson, Mark, (1999), *The Philosophy in the Flesh, The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*, New York, US.
58. W.E.M, (1999), *Soul, The Cambridge dictionary of Philosophy*, sed edition, UK, Cambridge University Press.
59. Skirry, Justin, René Descartes: The Mind_Body Distinction, in: IEP (Internet Encyclopedia of Philosophy).
60. Descartes, Rene, (1984_1991), (CSM) *The Philosophical Writings of Descartes*, 3 vols., trans. John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch and Anthony Kenny, Cambridge: Cambridge University Press.