

## حقیقت نفس در اندیشه امامیه از مدرسه کلامی بغداد تا علامه طباطبایی

حسین حجت‌خواه\*

سعید سنایی‌مهر\*\*

### چکیده

حقیقت نفس، روح و بدن و رابطه آنها با یکدیگر، از مسائلی است که تأثیر اساسی در آموزه معاد و سرنوشت اخروی انسان دارد. برخی متکلمان، حقیقت انسان را جوهر مجرد متعلق به بدن شمرده‌اند، برخی بر آنند که نفس، همین پیکر محسوس و مشهود است که روح در منافذ آن حلول کرده است و گروهی نیز حقیقت انسان را اجزایی اصلی در بدن می‌دانند که پایا و دگرگون‌ناپذیر است. شیخ مفید ضمن پذیرش دیدگاه اول، حقیقت انسان را جوهر بسیط و غیرمادی قائم به خود می‌داند؛ اما شاگرد او سید مرتضی با پذیرش رویکرد دوم و اعتقاد به یگانگی نفس و بدن، انسان زنده و مکلف را مجموع این شخص ظاهری و هیكل مشهود می‌داند که روح یا به تعبیر وی هوایی لطیف در منافذ آن جاری است. در دوران معاصر، علامه سید محمدحسین طباطبایی با روش تفسیری و بدیع خود، ضمن پذیرش رهیافت اول، بر دیدگاه شیخ مفید صحه گذاشته است.

کلیدواژه‌ها: نفس، بدن، روح، انسان‌شناسی، امامیه، شیخ مفید، سید مرتضی، محمدحسین طباطبایی.

---

\* استادیار دانشگاه تهران (نویسنده مسئول): [hojjatkah90@ut.ac.ir](mailto:hojjatkah90@ut.ac.ir)

\*\* دانشجوی دکتری فلسفه و کلام دانشگاه ادیان و مذاهب قم

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۳/۲۴ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۰۶/۱۸

## مقدمه

از دیرباز یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های فراروی انسان، شناخت حقیقت خویش بوده است، تا بتواند در رویارویی با گزینه‌های گوناگون، راهی را برگزیند که به رستگاری او بینجامد. از این‌روی، همواره مکاتب کلامی و فلسفی، با جهان‌بینی‌های متفاوت، درصدد شناخت بیشتر و بهتر انسان بوده‌اند.

اهمیت شناخت انسان، نه‌تنها به دلیل ارزش ذاتی شناخت یا اصلاح اخلاق و رفتار انسان در این فرآیند است، بلکه تبیین صحیح و درست برخی از آموزه‌های دینی، به باور ما درباره انسان و ویژگی‌ها و اوصاف او بستگی دارد. به دیگر سخن، بسیاری از باورهای ما در حوزه انسان‌شناسی، نقش مبنایی در تبیین باورهای دینی دارد؛ از این‌رو، مبانی گوناگون انسان‌شناختی، تبیین‌های متفاوتی از آموزه‌های دینی در حوزه مسائل مرتبط به دست می‌دهد (اسعدی، ۱۳۸۹: ۱۷۱).

اما نخستین و مهم‌ترین مسئله در بحث انسان‌شناسی، شناخت دقیق اصطلاحاتی چون «نفس»، «روح» و «بدن» و تمایزداشتن یا نداشتن آنها از یکدیگر است. در این زمینه لازم است رهیافت‌ها و تبیین‌های متفاوت از آنها بررسی و شناسایی شود، تا بتوانیم با دوری منصفانه و منطقی به دیدگاهی صحیح در این باب دست یابیم.

در تاریخ فلسفه و کلام، دو دیدگاه کلی درباره «نفس و بدن» می‌یابیم؛ یکسان‌نگاری نفس و بدن، و تمایز آن دو. به موازات این دو دیدگاه، دو نظریه جسم‌انگاری و مجردانگاری نفس نیز مطرح شده است. در واقع، همه دیدگاه‌های یکسان‌نگاری نفس و بدن و برخی دیدگاه‌های تمایز آن دو، قائل به جسم‌انگاری نفس هستند و برخی از دیدگاه‌های تمایز نیز نفس را مجرد می‌دانند. درباره «نفس و روح» نظریه غالب، وحدت آن دو است؛ با این توضیح که روح فقط به بُعد غیرمادی انسان اشاره دارد، اما نفس به همراهی این بُعد غیرمادی با بدن و ورود به دنیا دلالت می‌کند. به هر حال، آنچه در این مقال مهم است، اینکه «مغایرت نفس و بدن، ملازمه‌ای با تجرد نفس ندارد و صرف اثبات این مغایرت، تجرد نفس را اثبات نمی‌کند، بلکه اثبات تجرد نفس به دلیل دیگری نیاز دارد» (ذاکری، ۱۳۹۰: ۲۰۸).

شایان ذکر است که «نفس» و «روح» معانی متعددی دارد که بعضاً در قرآن و روایات نیز استعمال شده است، اما در این پژوهش، آن معنایی از نفس و روح مراد است که با بدن انسان و حیات انسانی او مرتبط است.

در جهان اسلام، دو رویکرد یکسان‌انگاری (انکار ثنویت نفس و بدن) و دوگانه‌انگاری (تمایز نفس و بدن) ظهور و بروز داشته است؛ چنان‌که به برخی از متکلمان معتزلی همچون ابو‌هذیل علاف و ابوبکر اصمّ و جبائیان و قاضی عبدالجبار نسبت داده شده که با رویکرد یکسان‌انگاری، انسان را همین شخص ظاهر مرئی می‌دانستند و نفس و روح را به بدن ارجاع می‌دادند (همدانی، ۱۹۶۵، ج ۱۱: ۳۱۰-۳۱۱؛ علم‌الهدی، ۱۴۱۱: ۱۱۴). از میان متکلمان امامیه نیز نخستین کسی که چنین دیدگاهی را ابراز کرد، سید مرتضی بود که روح را امری جسمانی و هوای موجود در منافذ موجود زنده می‌دانست. در مقابل این دیدگاه، کسانی قرار دارند که معتقدند نفس، جوهری غیر از بدن است و حیات و قدرت و علم به آن برمی‌گردد؛ البته در اینکه آیا این جوهر مادی است یا مجرد، میان این گروه اختلاف‌نظر وجود دارد (برنجکار، ۱۳۸۹: ۵). فیلسوفان اسلامی و برخی متکلمان همچون هشام بن حکم، شیخ صدوق (صدوق، ۱۴۱۴: ۴۷-۵۰)، شیخ مفید (مفید، ۱۴۱۳ الف: ۵۸)، نوبختیان و معمر معتزلی (همان: ۵۸-۵۹) را می‌توان از طرفداران تمایز نفس و بدن دانست.

هرچند رویکرد غالب در متکلمان امامی پس از سید مرتضی، دیدگاه یکسان‌انگاری و انکار تجرد نفس بود، اما با ظهور متکلمانی چون خواجه نصیرالدین طوسی، این دیدگاه به افول گرایید و همگام با فلاسفه، رهیافت دوگانه‌انگاری و تمایز نفس و بدن و نیز تجرد نفس رونق گرفت، که تا دوران معاصر ادامه یافته است.

در این پژوهش، ضمن واکاوی رویکرد مدرسه بغداد در باب حقیقت نفس، روح و بدن، به سیر نظریه انسان‌شناسی در اندیشه امامیه از مدرسه کلامی بغداد تا دوران معاصر و ارزیابی مقایسه‌ای دو نظریه اصلی در این مدرسه با دیدگاه یکی از متکلمان بزرگ امامیه در عصر حاضر، که در تفسیر، فلسفه و عرفان نیز سرآمد روزگار است، یعنی علامه طباطبایی، خواهیم پرداخت.

## ۱. دیدگاه شیخ مفید

شیخ مفید در دیدگاهی هماهنگ با فلاسفه، به دوگانه‌انگاری انسان معتقد است و «نفس» را غیر از بدن و جوهری مجرد و غیرمادی می‌داند که گاهی از آن به «روح» تعبیر می‌کنند و روح را

«جوهر بسیط» می‌نامد.<sup>۱</sup> وی در پاسخ به پرسشی درباره حقیقت انسان، آن را شیء قائم به خود می‌داند که حجم و حیز (مکان) ندارد و ترکیب، حرکت، سکون، اتصال و انفصال در آن روا نیست؛ اما در کارهایش نیاز به وسیله‌ای دارد که همان بدن است. همچنین دارای علم، قدرت، حیات، اراده، کراهت، حب و بغض است. به گفته او، این همان چیزی است که حکیمان نخستین آن را «جوهر بسیط» می‌نامیدند (مفید، ۱۴۱۳ الف: ۵۳-۶۱).

پیش از شیخ مفید، هشام بن حکم نخستین متکلم شیعی بود که، برخلاف نظریه رایج در میان متکلمان معتزلی، بر دوگانگی انسان تأکید کرد و او را متشکل از روح و بدن دانست. وی بر آن بود که بدن، موجود فاقد علم و قدرت و فعالیت است و همه کمالات به روح برمی‌گردد و بدن از خود چیزی ندارد. شیخ مفید، خود را در این موضوع، پیرو هشام بن حکم و نوبختیان از شیعه، و نیز معمر از متکلمان معتزلی می‌داند و بر آن است که این دیدگاه، مفاد اخبار اهل بیت (ع) است (همان).

شیخ مفید، معانی مختلف «نفس» و «روح» را به‌دقت کاویده و برای واژه «نفس» پنج معنا و برای واژه «روح» نیز چهار معنا ذکر کرده است. مهم‌ترین معانی نفس از دیدگاه شیخ مفید، عبارت است از: «ذات شیء»، «خون روان»، «هوا»، «خواهش و میل نفسانی» و «نقمت». همچنین، معانی متعدد روح از این قرار است: «حیات»، «قرآن»، «فرشته‌ای از فرشتگان» و «جبرئیل» (مفید، ۱۴۱۳ ب: ۷۹-۸۰).

برخی شیخ صدوق را همچون شیخ مفید در جسمانی‌نبودن روح هم‌رأی می‌دانند و اینکه حقیقت انسان نه بدن، بلکه روح و نفس مجرد او است (مکدموت، ۱۳۷۲: ۴۸۳)؛ اما با وجود این نقطه اشتراک، شیخ مفید برخلاف شیخ صدوق آفرینش ارواح را قبل از ابدان رد می‌کند، و حدیثی

۱. «الانسان ... هو شیء قائم بنفسه لا حجم له و لا حیز، لا یصح علیه التریب و لا الحركة و لا السکون و لا الاجتماع والافتراق و هو الشیء الذی کانت تسمیه الحکماء الأوائل «الجوهر البسیط» ... و هو شیء یحتمل العلم والقدرة والحیة والإرادة والکراهة والبغض والحب قائم بنفسه محتاج فی أفعاله إلی الآلة التی هی الجسد ... و قد یعبر عنه «بالروح» و علی هذا المعنی جاءت الأخبار أن الروح إذا فارقت الجسد نعمت و عذبت؛ والمراد أن الإنسان الذی هو «الجوهر البسیط» یسمى «الروح» و علیه التواب والعقاب و إلیه توجه الأمر والنهی والوعد والوعید» (مفید، ۱۴۱۳ الف: ۵۸-۶۰).

را که آفرینش ارواح را دو هزار سال قبل از بدن‌ها بیان می‌کند، خبر واحد می‌داند و به فرض پذیرش حدیث مذکور، منظور از «ارواح» را فرشتگان می‌داند نه روح انسان‌ها، یا معنای آن را وجود علمی ارواح می‌داند، به این صورت که خدای متعال قبل از آفرینش بدن‌ها، ارواح را در علم خویش تقدیر کرده بود و پس از آفرینش ابدان، ارواح را برای آنها آفرید. از این‌رو، به اعتقاد وی، خلق ارواح پیش از بدن‌ها، خلق تقدیری و در علم الهی است، نه آفرینش عینی آنها؛ زیرا در غیر این صورت، ارواح قائم به خود می‌بودند و نیازی به آلات و وسایل بدنی برای حمل و نقل آنها نداشتند، حال آنکه ما از احوال خود، پیش و پس از آفرینش اجساد آگاهیم و چنین چیزی را آشکارا محال می‌یابیم (مفید، ۱۴۱۳ ب: ۸۱-۸۹؛ همو، ۱۴۱۳ الف: ۵۲-۵۳).

همچنین، وی با دیدگاه شیخ صدوق در باب بقای نفس به مخالفت برمی‌خیزد و بر آن است که اعتقاد به بقای نفوس، مغایر با معارف قرآنی و در تضاد با الفاظ قرآن است؛ چنان‌که خدای تعالی می‌فرماید: «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَ يَبْقَىٰ وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَ الْاِكْرَامِ؛ همه کسانی که روی آن [زمین] هستند، فانی می‌شوند و تنها ذات ذوالجلال و گرامی پروردگارت باقی می‌ماند» (الرحمن: ۲۶-۲۷). به اعتقاد وی، دیدگاه صدوق همان قول فیلسوفانی است که معتقدند نفوس باقی‌اند و کون و فساد بر آنها عارض نمی‌شود و فقط اجسام کون و فساد می‌پذیرند (مفید، ۱۴۱۳ ب: ۸۷-۸۸).

### ۱.۱. دلایل قرآنی و روایی شیخ مفید بر تجرد نفس

شیخ مفید، حقیقت انسان را «روح مجرد» می‌داند و روایات مأثور از اهل بیت (ع) را بر این مطلب دلیل می‌گیرد. در روایات «حقیقت انسان» به همین معنا آمده است؛ یعنی گفته‌اند هنگامی که روح بدن را ترک می‌کند، به آسایش یا عذاب می‌رسد. بنابراین، امر و نهی، وعد و وعید، ثواب و عقاب متوجه حقیقت انسان است که همان «جوهر بسیط» یا «روح» است (مفید، ۱۴۱۳ الف: ۶۰).

دلیل دیگر آنکه خدای تعالی در قرآن کریم خبر داده است که انسان حقیقتی جز شکل ظاهری است که البته در صورت و شکل ظاهری ترکیب شده است: «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّبَكَ رَبِّكَ الْأَكْرِيمِ الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ؛ ای انسان! چه چیز تو را در برابر پروردگار کریمت مغرور ساخته است؟ همان خدایی که تو را آفرید و سامان داد و منظم ساخت و در هر صورتی که خواست تو را ترکیب نمود» (انفطار: ۶-۸). به عقیده شیخ مفید، اگر انسان همان صورت و شکل ظاهری بود، دیگر معنا نداشت که خدای تعالی بگوید: «در هر صورتی که خواست،

تو را ترکیب کرد؛ زیرا شیء ترکیب‌شده در چیزی، غیر از آن چیز است و ترکیب صورت در خودش امکان‌ناپذیر است (همان).

همچنین، خدای سبحان درباره مؤمن آل یس می‌فرماید: «قِيلَ ادْخُلِ الْجَنَّةَ قَالَ يَا لَيْتَ قَوْمِي يَعْلَمُونَ بِمَا غَفَرَ لِي رَبِّي وَجَعَلَنِي مِنَ الْمُكْرَمِينَ؛ به او گفته شد: وارد بهشت شو. گفت: ای کاش قوم من می‌دانستند که پروردگارم مرا آمرزیده و از گرامی‌داستان‌گذاران قرار داده است» (یس: ۲۶-۲۷)؛ یعنی با وجود آنکه جسم او بر زمین افتاده یا در دل زمین بود، خبر می‌دهد که او زنده، دارای ادراک و غرق در نعمت‌های الهی است (همان: ۶۱).

در سوره آل عمران (۱۶۹) خداوند شهدا را زنده می‌داند، هرچند بدن‌هایشان بر زمین افتاده و به‌ظاهر حیاتی ندارند: «وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ؛ هرگز گمان مبر کسانی که در راه خدا کشته شدند، مردگان‌اند؛ بلکه آنان زنده‌اند و نزد پروردگارشان روزی داده می‌شوند». همچنین، روایاتی نیز درباره جدایی ارواح از بدن‌ها پس از مرگ آمده است (همان).

## ۲.۱. حیات روح و بدن از دیدگاه شیخ مفید

شیخ مفید، با استناد به آیات: «هُوَ الَّذِي يَخْيِي وَ يَمِيتُ؛ او کسی است که زنده می‌کند و می‌میراند» (غافر: ۶۸) و «الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيُبْلِغَكُمْ أَيْكُمُ أَحْسَنُ عَمَلًا؛ آن کس که مرگ و حیات را آفرید تا شما را بیازماید که کدام یک از شما بهتر عمل می‌کنید» (ملک: ۲)، که احیا و اماتة را به خداوند نسبت داده، مرگ را فعل خدا می‌داند که جایگزین حیات شده، آن را از میان می‌برد. از نظر وی، حیات چیزی است که مایه نمو و احساس بوده و قدرت و علم با آن امکان‌پذیر می‌شود. مرگ نیز ضد حیات است و عبارت است از چیزی که نمو و احساس محال، و قدرت و علم امکان‌ناپذیر می‌شود (مفید، ۱۴۱۳ ب: ۹۴-۹۵).

وی حیات روح را متفاوت با حیات بدن می‌داند. به نظر وی، حیات روح، به معنای صحت عالم و قادر بودن است (همان: ۶۰). او بر آن است که حیات در ذوات فعال (انسان)، معنایی است که مصحح علم و قدرت است و در عالم بودن عالم و قادر بودن قادر، شرط است و با حیات موجود در بدن‌ها متفاوت است (همو، ۱۴۱۳ الف: ۵۵-۵۶).

### ۳.۱. جمع‌بندی نظریه شیخ مفید در باب انسان‌شناسی

با توجه به آنچه گذشت، دیدگاه شیخ مفید در باب حقیقت نفس و روح را می‌توان بدین صورت خلاصه کرد: ۱. حقیقت انسان، همان روح یا نفس است؛ ۲. نفس، قائم به خود است؛ ۳. نفس، مجرد است؛ ۴. نفس، حامل علم، قدرت، حیات، اراده، کراهت، حب و بغض است؛ ۵. نفس متعلق ثواب و عقاب، امر و نهی و وعد و وعید است؛ ۶. روح قائم به خود، در افعالش به ابزاری به نام بدن نیاز دارد؛ ۷. حیات روح، متفاوت با حیات بدن و به معنای صحت عالم و قادربودن روح است.

### ۳.۲. دیدگاه سید مرتضی

سید مرتضی را می‌توان سرآغاز دگرگونی در نگرش متکلمان امامی بغداد به این موضوع دانست. وی بحث ماهیت انسان را در مباحث «تکلیف»، در بیان اینکه «مکلف چه کسی است» آورده، و معتقد است مکلف همان «حی» (زنده) است که انسان نامیده می‌شود. وی برخلاف فلاسفه، که موجود زنده دارای فعالیت (حی فعال) را «نفس مجرد» می‌دانند، «حی» را مجموع این شخص ظاهری و جسمانی یعنی همین هیكل متحرک مشهود و اندام سازوار که دارای شعور و ادراک است، می‌داند. همچنین، وی در مقابل برخی متکلمان، که حقیقت انسان را بعضی از این مجموعه می‌دانند (علم‌الهدی، ۱۴۱۱: ۱۱۴)، بر آن است که همه این مجموعه و نه ابعاض آن، حقیقت انسان را تشکیل می‌دهد و احکامی چون امر، نهی، مدح و ذم به همه آن مجموعه تعلق گرفته است؛ زیرا ما می‌بینیم احکامی که به موجود زنده برمی‌گردد در این مجموعه و از آن ظاهر می‌شود. توضیح آنکه، ادراک به وسیله اجزای همین مجموعه مشهود حاصل می‌شود و لذت و الم تابع ادراک است و افعال نیز از این مجموعه صادر می‌شود. پس این احکام باید به همه آن مجموعه اسناد داده شود. به عبارت دیگر، چون ادراک با هر یک از اجزای این مجموعه امکان‌پذیر است، می‌توان دریافت که حی فعال همین مجموعه است (همان: ۱۱۴-۱۲۱؛ همو، ۱۳۸۷: ۱۰۴).

بنابراین، از دیدگاه سید مرتضی، ماهیت و ذات و نفس انسان، که مکلف است و در احکام تکلیفی خطاب واقع می‌شود، همین هیكل جسمانی و مشاهده‌پذیر، با تمام اجزا و اندامش است، که زنده است و درک و حیات دارد. پس کل این مجموعه، نفس انسان و ماهیت او است و با روح انسان فرق دارد. البته هر دو، غیرمجرد و جسمانی هستند.

## ۲.۱. سید مرتضی و تفاوت روح و نفس

از دیدگاه سید مرتضی، «روح» عبارت است از «هوایی که در منافذ موجود زنده جریان دارد و فقط با جریان این هوا حیات ادامه می‌یابد». عبارت وی در کتاب *رسائل* (ج: ۱، ۱۳۰) چنین است: «الصحيح عندنا أن الروح عبارة عن الهواء المتردد في مخارق الحي منّا، الذي لا يثبت كونه حيا الا مع تردده، ولهذا لا يسمي ما يتردد في مخارق الجماد روحا، فالروح جسم على هذه القاعدة». بنابراین، روح از نگاه سید مرتضی، مادی است نه مجرد، و جسم است نه عرض (علم‌الهدی، ۱۴۰۵، ج: ۱، ۱۳۰؛ همان، ج: ۴، ۳۱). در مقابل، برخی از قائلان به مادی بودن روح، مانند ابن‌راوندی<sup>۱</sup> روح را عرض و انسان را مجموعه‌ای از اعراض می‌دانند (مقدسی، بی‌تا، ج: ۲، ۱۲۰).

همچنین، وی در *رسالة الحدود والحقائق*، «روح» را هوایی خنک در قلب می‌داند که ماده نفس و شرط حیات است: «هواء بارد في القلب، و هو مادة النفس، و هو شرط الحياة» (علم‌الهدی، ۱۴۰۵، ج: ۲، ۲۷۱)؛ و از برخی نقل می‌کند که روح، جسمی رقیق است که در بدن حیوان جاری و محل حیات و قدرت است: «و قیل جسم رقیق مناسب فی بدن الحيوان و هو محل الحياة والقدرة» (همان).

## ۲.۲. حقیقت حی و مکلف از دیدگاه سید مرتضی

سید مرتضی با تأکید بر جسمانیت روح، انسان حی و مکلف را عبارت از جسم دارای روح مادی می‌داند. عین عبارت وی چنین است:

این ادعا که ارواح دو هزار سال قبل از بدن‌ها آفریده شده‌اند، باطل است و دلیلی بر آن وجود ندارد، حال آنکه ما با دلیل ثابت کردیم که همه اجسام - روح و غیرروح - حادث‌اند و نیاز به محدث دارند و این مطلب که ارواح قدیم‌اند مسلم نیست، بلکه به نظر ما ارواح همگی از اجسام هستند و بر حدوث آنها دلیل آوردیم.<sup>۲</sup> در واقع، اصل سخن دیگران این است که حی (زنده)، خود «روح» است [روح مجرد]؛ حال آنکه «حی» نزد ما عبارت است از «جسمی که روح دارد»<sup>۳</sup> [روح غیرمجرد و مادی]. البته این مسئله، مبتنی بر این است که انسان حی فعال را که بدانیم؛ لذا

۱. ابوالحسین احمد بن یحیی بن اسحاق (۲۰۵-۲۴۵ ه.ق.)، صاحب کتاب *فضیحة المعتزلة* یا *فضائح المعتزلة* و کتاب الامامة.

۲. الارواح عندنا جملة من الاجسام، و قد دللنا علی حدوثها (علم‌الهدی، ۱۴۰۵، ج: ۴، ۳۰).

۳. الحی عندنا هو الجسم الذی الروح له (همان).



هنگامی که معلوم شد [که انسان حی فعال، جسم دارای روح است نه خود روح]، سخن مخالفان ساقط و قول ما ثابت می‌شود (علم‌الهدی، ۱۴۰۵، ج ۴: ۳۰).

سید مرتضی در پاسخ به این پرسش که: «حساب متوجه ارواح است یا ابدان؟» می‌گوید چون ارواح قائم به ذات نیستند و تابع‌اند، حساب متوجه حی مکلفی است که مخاطب امر و نهی واقع می‌شود؛ یعنی متوجه شخصی است که روح تابع او است (همان). همچنین، وی این پرسش را که «آیا ارواح هنگام مفارقت از ابدان، حس دارند؟» بدین‌گونه پاسخ می‌دهد:

قبلاً بیان کردیم که «حی» (زنده) حس دارد و حی کسی است که حیات در او حلول کرده، که عبارت است از مجموعه این انسانی که ادراک دارد. اما زمانی که روح از بدن جدا می‌شود و تنها می‌ماند، دیگر این حکم را ندارد و نمی‌تواند حس داشته باشد، زیرا حس عبارت از ادراک است، که کار این مجموعه (یعنی جسم دارای روح) است. اما اینکه هنگام خواب، چه چیزی از بدن معدوم می‌شود و چه چیزی می‌ماند، جوابش این است که همان‌طور که گفتیم روح از نظر ما عبارت است از هوایی که در منافذ موجود زنده جریان دارد، و این هوا در دو حال خواب و بیداری وجود دارد (همان).

بنابراین، از دیدگاه سید مرتضی، ارواح پس از مرگ و مفارقت از ابدان، احساس و ادراکی ندارند و مردگان تا روز قیامت هیچ چیزی را احساس نمی‌کنند؛ زیرا احساس و ادراک، از آن موجود زنده و فعل حی است و حی کسی است که حیات در آن حلول کرده است.

### ۲.۳. سید مرتضی و دوگانه‌انگاری روح و عقل

از دیدگاه سید مرتضی، «روح» با «عقل» فرق دارد؛ روح داخل در عقل است، ولی عقل درون روح نیست: «فلیس الروح هی العاقله، و تكون الروح داخلة فی العقل و لا العقل فیها» (علم‌الهدی، ۱۴۰۵، ج ۴: ۳۱). جایگاه روح، در منافذ موجود زنده و جایگاه عقل، در قلب است. همه مردم، در داشتن عقل برابرند و حتی انبیا (ع) نیز در واجد عقل بودن بر ما برتری ندارند. برتری ایشان در داشتن علوم دیگر است. خداوند نیز این قدرت را دارد که عقل را حتی در کودکان ایجاد کند؛ چنان‌که در خصوص حضرت عیسی (ع) این کار را انجام داد (همان).

### ۲.۴. سید مرتضی و مجردنبودن نفس

از مباحث گذشته روشن شد که سید مرتضی قائل به مجردنبودن نفس است. وی در خصوص حقیقت انسان، به یگانه‌انگاری معتقد است و انسان را مرکب از جسم و روح مجرد نمی‌داند؛ بلکه

ذات و حقیقت و نفس انسان را یک چیز، یعنی همین جسم دارای حیات، می‌داند که امر اضافه‌ای به نام نفس مجرد و روح مفارق ندارد؛ بلکه به تعبیری، می‌توان گفت نفس انسان عبارت است از همین جسمی که حیات و ادراک دارد.

سید مرتضی، با این سخن، از همه فلاسفه اسلامی و نیز متکلمانی که پیش از او قائل به تجرد نفس از جسد و مفارقت روح از بدن بعد از فناى آن بودند، جدا می‌شود و این کلام فلاسفه را که «نفس، جوهر بسیط و افعال انسان به آن مستند است»، هذیان و کلام بی‌حاصل می‌شمرد و تصریح می‌کند که فاعل ممیز حی ناطق، همین انسانی است که به صورت شخص روبه‌روی ما قرار دارد و مشهود ما است، نه جزئی از آن، یا جوهر بسیطی که متعلق به آن باشد (همو، ۱۴۱۱: مقدمه، ۳۲).

## ۵.۲. سید مرتضی و پسینیان او

نظریه سید مرتضی در باب یگانه‌انگاری حقیقت انسان و انکار نفس مجرد و مخالفت وی با فلاسفه در این زمینه، تأثیر چشمگیری بر متکلمان پس از او گذاشت، به گونه‌ای که برخی کاملاً دیدگاه وی را پذیرفتند و برخی نیز با اندکی اصلاح به دیدگاه وی گرایش پیدا کردند.

اولین کسی که با سید مرتضی در این باب هم‌رأی شد، شاگرد او شیخ طوسی بود. وی بر آن است که حی یا انسان، همین مجموعه سازوار مشهود است، نه بعضی از آن؛ و همه احکام اعم از امر و نهی و مدح و ذم، به این مجموعه تعلق دارد (طوسی، ۱۴۰۶: ۱۱۳؛ همو، ۱۳۶۲: ۱۶۴-۱۶۷).

همچنین، وی در تفسیر آیات «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً؛ و ما انسان را از عصاره‌ای از گل آفریدیم سپس او را نطفه‌ای در قرارگاه مطمئن [رحم] قرار دادیم. سپس نطفه را به صورت علقه [خون بسته]، و علقه را به صورت مضغه [چیزی شبیه گوشت جویده‌شده] درآوردیم...» (مؤمنون: ۱۲-۱۴)، آن را دال بر این می‌داند که انسان عبارت است از جسم مشاهده‌پذیر؛ زیرا همین جسم است که از نطفه آفریده شده و از سلاله بیرون کشیده شده است، نه نفسی که جوهر بسیط است یا چیزی که ترکیب و انقسام بر آن روا نیست (طوسی، ۱۴۰۹، ج ۷: ۳۵۳).

سدیدالدین محمود حمّصی رازی، نامدارترین متکلم امامی سده ششم، نیز در اثر کلامی خود *المنقذ من التقليد* بحث مستقلی درباره چیستی انسان سامان داده و از دیدگاه یگانه‌انگاری سید مرتضی، که آن را به بیشتر متکلمان متأخر نسبت داده، دفاع کرده است. البته وی با اندکی

اصلاح، انسان را بعضی از مجموعه مشاهده‌پذیر، یعنی فقط اجزای اصلی و پایا، می‌داند و نه همه آن. ویژگی بحث وی، نقد تفصیلی دیدگاه فلسفی درباره چیستی انسان و احکام نفس است (حمّصی رازی، ۱۴۱۲، ج ۱: ص ۲۹۱-۲۹۶). از نظر وی، انسان مرکب از اجزای اصلی و اجزای فاضله است و هویت انسان وابسته به اجزای اصلی است که پیکر و شکل او را تشکیل می‌دهند. اجزای اصلی دگرگونی نمی‌یابند و کاستی و فزونی نمی‌پذیرند و از میان نمی‌روند. بر این پایه، خداوند عالم، آن اجزای اصلی را دوباره بر همان ساختار پیشین باز می‌آفریند (همان، ج ۲: ۱۹۰-۱۹۱).

## ۲.۶. جمع‌بندی نظریه انسان‌شناسی سید مرتضی

با بررسی نظریه بدیع سید مرتضی در فضای تفکر امامیه در باب حقیقت نفس، روح و بدن می‌توان دیدگاه وی را بدین صورت جمع‌بندی کرد: ۱. ذات انسان، یکی است و مرکب از بدن و نفس مجرد نیست؛ ۲. انسان مکلف، عبارت است از جسم دارای روح غیرمجرد و مادی، نه امر بسیط و مجرد؛ ۳. نفس و روح انسان، هر دو غیرمجرد و جسمانی هستند، گرچه با هم تفاوت دارند؛ ۴. نفس و حقیقت انسان، عبارت است از همین جسمی که حیات و ادراک دارد؛ ۵. روح، جسم است، نه عَرَض؛ ۶. روح، هوایی لطیف است که در منافذ موجود زنده جریان دارد و منشأ حیات است؛ ۷. احساس و ادراک، از آن موجود زنده است؛ ۸. ارواح پس از مرگ، احساس و ادراکی ندارند؛ ۹. تکلیف و حساب، متوجه انسان زنده مکلف است، نه روح تابع آن؛ ۱۰. روح با عقل فرق دارد، جایگاه روح در منافذ موجود زنده و جایگاه عقل در قلب است.

## ۳. دیدگاه علامه طباطبایی

علامه طباطبایی با روش تفسیری بدیع خود و با استناد به قرآن و روایات، در حرکتی هماهنگ با فلاسفه، ضمن پذیرش رهیافت اول، بر دیدگاه شیخ مفید صحه می‌گذارد و بر آن تأکید می‌کند. در مکتب فکری وی، روح غیر از بدن است و نفس یا به تعبیری شخصیت و حقیقت انسان و خود انسانی او، همان روح او است که با وجود مغایرت با بدن، در این نشئه دنیایی چنان با آن متحد

است که میان آن دو «هوهویت» صدق می‌کند و رابطه نفس (روح) و بدن، همان تعلق تدبیری است که نفس به بدن دارد.<sup>۱</sup>

وی معتقد است روح از وجودهای عالم امر است و موجودی مادی نیست؛ چه آنکه خدای سبحان می‌فرماید: «وَ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا؛ و از تو درباره روح سؤال می‌کنند. بگو: روح از فرمان پروردگار من است و جز اندکی از دانش به شما داده نشده است» (اسراء: ۸۵). به اعتقاد وی، این آیه واقعاً بیان حقیقت روح است و استنکاف از جواب و بیان حقیقت نیست؛ چون در این آیه، خداوند سبحان روح را موجودی امری و غیرخلقی معرفی می‌کند. همچنین، آیه: «ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ؛ پس از آن [به دمیدن روح پاک مجرد] خلقی دیگر انشا نمودیم، آفرین بر خدایی که بهترین آفرینندگان است» (مؤمنون: ۱۴) نیز به همین نکته اشاره دارد. بنابراین، روح با سایر موجودات عالم امر، در شعون و اوصاف و اطوار وجودی مشترک است (طباطبایی، ۱۳۸۸ الف: ۲۸).

### ۳.۱. معنای نفس و روح از نظر علامه طباطبایی

چنان‌که در ابتدای مقاله آمد، برای شناخت بهتر رابطه نفس، روح و بدن، تبیین دقیق معنای آنها ضروری است. از این‌رو، لازم است رهیافت‌های متفاوت در این رابطه بررسی شود تا بتوانیم در این باره داوری منصفانه‌ای داشته باشیم. از نظر علامه، واژه «نفس» در چهار معنا به کار رفته است:

۱. مضاف‌الیه «نفس»: ابتدا نفس در کلام عرب این‌گونه استعمال می‌شده؛ یعنی به معنای همان کلمه‌ای بوده که به آن اضافه می‌شده است. از این‌رو، در صورت اضافه‌نشدن، معنای مشخصی نخواهد داشت. در این معنا، «نفس» معادل واژه «خود» در فارسی است، که معمولاً برای تأکید لفظی به کار می‌رود؛ مانند: «جائنی زید نفسه؛ یعنی زید خودش آمد». نفس در این

---

۱. و يتبين ... حقيقة أخرى ... و هي تجرد النفس، بمعنى كونها أمرا وراء البدن و حكمها غير حكم البدن و سائر التركيبات الجسمية، لها نحو اتحاد بالبدن تدبرها بالشعور والإرادة و سائر الصفات الإدراكية ... الإنسان بشخصه ليس بالبدن، لا يموت بموت البدن، و لا يفنى بفنائه و انحلال تركيبه و تبدد أجزائه و أنه يبقى بعد فناء البدن في عيش هنئ دائم و نعيم مقيم أو في شقاء لازم و عذاب أليم (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱: ۳۵۰).

معنا، بر هر چیزی، حتی خدای تعالی اطلاق می‌شود؛ مانند: «كَتَبَ عَلَي نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ» (انعام: ۱۲) و «وَوَحَّدَكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ» (آل عمران: ۲۸).

۲. خون: علت نامیدن خون به «نفس»، این است که حیات و زندگانی، بر آن متوقف است و بدون خون حیاتی جریان نخواهد یافت. به همین معنا است کلام عرب که می‌گوید: «النفسُ السائلة»؛ یعنی خون روان.

۳. شخص انسان: سپس «نفس» را به شخص انسان، یعنی موجود مرکب از روح و بدن، اطلاق کردند. در این صورت، «نفس» به تنهایی دارای معنای مستقل است، حتی اگر به کلمه‌ای اضافه نشود؛ نظیر آیه: «هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا؛ او خدایی است که (همه) شما را از یک فرد آفرید و همسرش را نیز از جنس او قرار داد» (اعراف: ۱۸۹). یعنی از یک شخص انسانی، و «مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا؛ هر کس انسانی را بدون ارتکاب قتل یا فساد در روی زمین بکشد، چنان است که گویی همه انسان‌ها را کشته و هر کس انسانی را از مرگ رهایی بخشد، چنان است که گویی همه مردم را زنده کرده است» (مائد: ۳۲)؛ یعنی هر کس که شخصی را بکشد و هر که شخصی را زنده بدارد.

همچنین، علامه طباطبایی مثالی می‌آورد که دو معنای اول و سوم در کلام حق تعالی با هم جمع شده‌اند: «يَوْمَ تَأْتِي كُلُّ نَفْسٍ تُجَادِلُ عَنْ نَفْسِهَا؛ (به یاد آورید) روزی را که هر کس (در فکر خویشتن است و تنها) به دفاع از خود برمی‌خیزد» (نحل: ۱۱۱). در این آیه، «نفس» اولی به معنای سوم و «نفس» دومی به معنای اول است.

۴. روح انسان: در نهایت، «نفس» را به معنای روح انسانی استعمال کرده‌اند. زیرا حیات، قدرت و علم، که قوام انسان به آنها است، قائم به روح هستند و با آن تحقق می‌یابند. آیه «أَخْرَجُوا أَنْفُسَكُمْ أَيُّومَ تُجْرُونَ عَذَابَ أَهْوَنَ؛ جان‌هایتان را بیرون دهید، امروز به عذاب خوارکننده کیفر می‌یابید» (انعام: ۹۳) به این معنا است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۴: ۲۸۵).

کاربرد معنای سوم و چهارم، برای غیرانسان (گیاهان و حیوانات) جز در اصطلاحات علمی رایج نیست. از این‌رو، در عرف به گیاه و حیوان، یا مبدأ تدبیرکننده جسم آنها، «نفس» گفته نمی‌شود. همچنین، «نفس» به معنای سوم و چهارم، در لغت به فرشته و جن اطلاق نمی‌شود؛

هرچند لغت‌شناسان این موجودات را دارای حیات می‌دانند. قرآن نیز با اینکه جن را مانند انسان، دارای تکلیف، مرگ و رستاخیز می‌داند، «نفس» را برای فرشته و جن به کار نبرده است (همان). از دیدگاه علامه، «نفس» به معنای چهارم، با روح مدبر انسان هم‌معنا است. وی همچون دیگر فیلسوفان، این دو واژه را به یکدیگر اطلاق و در مواضعی نیز به هم‌معنا بودن آنها تصریح می‌کند. گاهی نیز این دو را به صورت عطف تفسیری به کار می‌برد (همان، ج: ۲، ۱۱۳ و ج: ۱۰، ۱۱۸).

### ۳. ۲. علامه طباطبایی و مغایرت روح و بدن

علامه طباطبایی، با اشاره به آیه ۷۲ سوره ص: «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي؛ پس آنگاه که او را با خلقت کامل بیاراستم و از روح خود در او دمیدم» نتیجه می‌گیرد که روح غیر از بدن است و به «نفخی ربانی» ساکن این منزل شده و از مقام علوی خویش هبوط کرده است. همچنین، وی معتقد است از آیه: «كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ؛ همان‌گونه که ابتدا خلق نمودیم، به همان حال برمی‌گردانیم» (انبیاء: ۱۰۴) استفاده می‌شود که این طائر قدسی، به‌زودی این منزل تاریک را به «جذبی ربانی» ترک خواهد کرد، همان‌گونه که اول بار به نفخی ربانی در آن سکنا گزیده بود. به عقیده وی، سخن کفار و منکران معاد در این آیه: «وَقَالُوا أَإِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَإِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ بَلْ هُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ كَافِرُونَ؛ آنها گفتند: آیا هنگامی که ما (مردیم و) در زمین گم شدیم، آفرینش تازه‌ای خواهیم یافت؟ ولی آنان لقای پروردگارش را انکار می‌کنند» (سجده: ۱۰)، ناشی از توهم «اتحاد حقیقت روح و ذات» با همان بدن‌هایی است که پس از مرگ متلاشی و در زمین گم می‌شود، در حالی که از این سخن خداوند: «قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ؛ بگو: فرشته مرگ که بر شما مأمور شده، (روح) شما را می‌گیرد، سپس شما را به سوی پروردگارتان باز می‌گرداند» (سجده: ۱۱)، استفاده می‌شود که آن موجودی که با خداوند ملاقات می‌کند و ملک‌الموت وی را «توقی» یعنی اخذ و قبض می‌کند، همان «روح و نفس» ایشان است که از آن با لفظ «کم» تعبیر شده است. پس آنچه انسان از آن به «من» تعبیر می‌کند، «روح» او است و همو است که خداوند وی را قبض و اخذ می‌کند، پس از آنکه نفخ کرده بود؛ و حقیقت روح با بدن مغایر است (طباطبایی، ۱۳۸۸ الف: ۲۹).

ایشان، دلیل استقلال روح را همان می‌داند که در فلسفه برای تجرد نفس اقامه کرده‌اند و رابطه نفس و بدن را به گونه تعلق تدبیری می‌داند که نفس به بدن دارد. نفس، در ذات خود مجرد و از جهت فعل، متعلق به بدن است که با قوا و ادوات بدنی کارها را انجام می‌دهد و به حرکت جوهری خود ادامه داده، متوجه سرمنزل کمال می‌شود. اما رابطه متقابل نفس و بدن، به این صورت است که بدن در حرکتهای وجودی خود، برای نفس استعدادهای کمالی گوناگون تهیه می‌کند و نفس، بدن را با فعلیت خویش نگاه می‌دارد (همو، ۱۳۸۸ ج ۲، ب، ج: ۱۱۸-۱۱۹).

### ۳.۳. علامه طباطبایی و اتحاد روح با بدن

علامه طباطبایی، هر چند روح را مغایر با بدن و موجودی امری (از عالم امر) و غیر خلقی (غیرمادی) می‌داند، با تمسک به برخی آیات، مانند: «مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَ فِيهَا نُعِيدُكُمْ وَ مِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى؛ مَا شِمَا رَا از آن [زمین] آفریدیم و در آن باز می‌گردانیم و بار دیگر (در قیامت) شما را از آن بیرون می‌آوریم» (طه: ۵۵) و نیز «فِيهَا تَحْيَوْنَ وَ فِيهَا تَمُوتُونَ وَ مِنْهَا تُخْرَجُونَ؛ در آن [زمین] زنده می‌شوید و در آن می‌میرید و (در رستاخیز) از آن خارج خواهید شد» (اعراف: ۲۵) معتقد است روح با وجود مغایرت با بدن، در این نشئه دنیایی به نحوی با آن متحد است که «هوهویت» میان آن دو صدق می‌کند (طباطبایی، ۱۳۸۸ الف: ۳۰). وی برای تأیید این مطلب، به روایتی از امام صادق (ع) در *علل الشرائع* اشاره می‌کند، که از امام (ع) پرسیدند: «چرا هنگامی که روح از بدن خارج می‌شود انسان آن را احساس می‌کند، اما هنگام ورود روح به بدن چنین احساسی نیست؟»، امام (ع) فرمود: «زیرا بدن با همین روح رشد و تکامل یافته است» (صدوق، ۱۳۸۵، ج ۱: ۳۰۹).

بنابراین، علامه تصریح می‌کند که در عین آنکه نفس غیر از بدن و عاری از ویژگی‌های آن است، به بدن تعلق دارد؛ تعلقی که سبب اتحاد نفس با بدن می‌شود و این تعلق، به مقتضای دلایل عقلی، از سنخ تعلق تدبیری است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱: ۳۵۰).

همچنین، به اعتقاد وی، از کلام خداوند سبحان: «ثُمَّ سَوَّاهُ وَ نَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ وَ جَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَ الْأَبْصَارَ وَ الْأَفْئِدَةَ؛ سپس (اندام) او را موزون ساخت و از روح خویش در وی دمید و برای شما گوش و چشم‌ها و دل‌ها قرار داد» (سجده: ۹) و نیز «قُلْ هُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ وَ جَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَ الْأَبْصَارَ وَ الْأَفْئِدَةَ؛ بگو: او کسی است که شما را آفرید و برای شما گوش و چشم و قلب قرار داد» (ملک: ۲۳) استفاده می‌شود که روح بعد از اتحاد با بدن و واجدیت اعضا و جوارح بدنی، صاحب قوه سامعه و باصره و

متفکره عاقله می‌شود و این جهات در وی تمام می‌گردد؛ چه این امور، همگی از افعال جسمانی‌ای هستند که روح بدون واجدیت اعضا و جوارح بدنی قادر به انجام‌دادن آنها نیست. همچنین، آیه «مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ؛ مسخّر فرمان او هستند» (اعراف: ۵۴) بر این دلالت می‌کند که تسخیر و تدبیر، متعلق به امر است، نه به خلق؛ بلکه شأن خلق، که همان عالم اجسام است، آلت و ادات بودن است (طباطبایی، ۱۳۸۸ الف: ۳۰-۳۱).

### ۳.۴. امتیاز میان روح و ملائکه

به اعتقاد علامه، هرچند روح و ملائکه، هر دو از عالم امرند، با یکدیگر تفاوت دارند. یکی از وجوه امتیاز آن دو، اتحاد روح با بدن است. روح موجودی است مجرد که به همه کمالات حقیقی مزین شده، از نقایص و اعدام و قوه استعداد میرا و از احتجاب به حجاب زمان و مکان منزه، و در مراتب مختلف عالم امر در سیر است؛ با همه این احوال، می‌تواند از عالم خویش تنزل کند، با اجسام به نحوی اتحاد یابد و بدون واسطه، در جمیع انحاء جسمیت و جهات استعدادی تصرف کند؛ به خلاف ملائکه که وجودشان محدود به عالم امر است و از افق عالم مثال پا فراتر نمی‌نهند (طباطبایی، ۱۳۸۸ الف: ۳۱).

### ۳.۵. آنچه با مرگ منتقل می‌شود، همان روح است

علامه طباطبایی معتقد است «نفس» یا «خود» یا «من» انسانی، همان «روح» است، که هنگام مرگ، جسد را ترک، و وفات می‌کند. از نظر وی، برشمردن مرگ به عنوان نوعی «خواب» مطلبی است که از آیه ذیل می‌توان فهمید: «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فِيمَسْكُ الَّتِي قُضِيَ عَلَيْهَا الْمَوْتُ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَى؛ خداوند ارواح را به هنگام مرگ قبض می‌کند، و ارواحی را که نمرده‌اند نیز به هنگام خواب می‌گیرد. سپس ارواح کسانی که فرمان مرگشان را صادر کرده ننگه می‌دارد و ارواح دیگری را (که باید زنده بمانند) باز می‌گرداند» (زمر: ۴۲)؛ زیرا خداوند هر دو امر را «توقی» خوانده و سپس به «امساک» تعبیر کرده، نه به «قبض».

همچنین برشمردن مرگ، به عنوان وصفی برای روح در احادیث و اینکه روح به وسیله موت جسد را ترک و «وفات» می‌کند، مستفاد از این سخن خداوند است که «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا» (زمر: ۴۲). چه آنکه خداوند «توقی» را که عبارت است از استیفای تمام و کمال حق از مطلوب، به «انفس» نسبت داده؛ همچنان که در «وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُم» (انعام: ۶۰) «توقی» را به



«کم» نسبت داده و این لفظ «کم» همان چیزی است که انسان از آن به «خود» یا «من» تعبیر می‌کند. بنابراین، آنچه از انسان به «نشئه دیگر» وارد می‌شود، همانا روح و نفس است و آیه «یا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ؛ ای انسان! تو با تلاش و رنج به سوی پروردگارت می‌روی و او را ملاقات خواهی کرد» (انشقاق: ۶) بر همین مطلب دلالت دارد. «کدح» یعنی سعی به جانب چیزی؛ و انسان، سعی به جانب ربّ است، زیرا همواره از ابتدای خلقتش به سوی او در حرکت بوده و به همین جهت، در بسیاری از آیات، مانند: «قَالَ كَمْ لَبِئْتُمْ فِي الْأَرْضِ عَدَدَ سِنِينَ؛ می‌گویند: چند سال در روی زمین توقف کردید؟» (مؤمنون: ۱۱۲) از اقامت او در دنیا به «لبث» یا «مکث» تعبیر شده است (طباطبایی، ۱۳۸۸ الف: ۷۲-۷۳).

### ۳.۶. حقیقت انسان، روح او است

همان‌طور که گذشت، از دیدگاه علامه طباطبایی، نفس یا روح مغایر با بدن است؛ روح از عالم امر و مجردات، و بدن از عالم خلق و مادیات است. لیکن روح یا نفس، تا هنگامی که حیات دنیوی ادامه دارد، به نحوی با بدن متحد و ملازم است و با آن رابطه دارد و این رابطه، همان تعلق تدبیری است. بنابراین، انسان در این دنیا، مجموع بدن و نفس است، اما آنچه پس از مرگ باقی خواهد ماند، حقیقت انسان یا همان روح است، که به سوی خداوند باز می‌گردد.

توضیح اینکه، ثواب و عقاب، بر طاعت و معصیت، یعنی موافقت با امر خداوند و مخالفت با آن، مترتب می‌شود و اطاعت و معصیت به این معنا اعتباری است، در حالی که ثواب و عقاب از امور حقیقی‌اند، و تحقق رابطه بین امر اعتباری و امر حقیقی (در اینجا حقیقت انسان، که همان روح او است) باشد؛ و چون به ثبوت انسان، طاعت و معصیت ثابت می‌گردد و به نبود انسان، این دو نیست می‌شوند، پس این امر حقیقی (یعنی نفس یا روح) که با طاعت و معصیت همراه است و موجب ترتب ثواب و عقاب می‌گردد، همواره خواهد بود. انسان نیز در دنیا مجموع بدن و نفس است، اما بدن به تدریج متبدل می‌شود، در حالی که طاعت و معصیت و همین‌طور شقاوت و سعادت به حال خود باقی‌اند. پس آنچه حقیقت مذکور به آن وابسته است و مصحح ترتب ثواب و عقاب بر طاعت و معصیت است، همان «روح» یعنی «حقیقت انسان» است (همان: ۱۷۲-۱۷۳). به تعبیر روشن‌تر، حقیقت انسان و

نیز آنچه به ضمیر «ک» در «آنگ» از آن تعبیر می‌شود همانا «روح» و «نفس» انسان است، نه «بدن» او (همان: ۲۶۶).

### ۳.۷. شخصیت انسان و روز رستاخیز

چنانچه شخصیت و حقیقت انسان را به بدن او بدانیم، اشکالی پیش می‌آید. تقریر اشکال، بدین‌صورت است که از نظر علمی تردیدی نیست که بدن انسان پس از مرگ و دفن، تحت عواملی تبدیل به نیترات و ازت می‌شود و قسمتی از آن در خاک جذب می‌گردد و همین مواد پس از زراعت، در محصولات کشاورزی جذب می‌شود و انسان‌های زنده با مصرف آنها رشد و نمو می‌کنند و اینها سلول‌های بدن فرد جدید را تشکیل می‌دهد. حال، در روز رستاخیز و در هنگامه احیای مجدد انسان، کمبود مواد سازنده بدن فرد اول چطور جبران می‌شود؟ اگر با همان مواد اولیه تکمیل شود، بدن فرد ثانوی دچار نقص می‌گردد و اگر تکمیل نشود، بدن فرد نخستین ناقص خواهد ماند! علامه طباطبایی تنها راه برون‌رفت از اشکال مزبور را این می‌داند که شخصیت انسان را به نفس و روح او بدانیم. توضیح اینکه، از راه تحقیقات علمی ثابت شده است که اجزای بدن انسان در طول عمر در معرض تحلیل و تغییر قرار می‌گیرد و هرچند سال یک بار، از فرق تا قدم به کلی تغییر می‌کند و مغایر اجزای قبلی می‌شود و در عین حال شخص انسان بعینه همان شخص سابق است و تغییر اجزای بدن هیچ تأثیری در بطلان شخصیت وی ندارد. به عبارت روشن‌تر، هر یک از ما که مثلاً پنجاه‌شصت سال یا کمتر و بیشتر عمر کرده، آشکارا از خود مشاهده می‌کند که همان شخص انسان است که روزی کودک و روزی جوان بود و اکنون پیر شده است و حقیقتی که از آن با لفظ «من» تعبیر می‌کند و ما آن را «نفس» می‌نامیم، هیچ‌گونه تغییری نیافته و ثابت مانده است. همچنین، جرم و جنایتی را که شخص در جوانی انجام می‌دهد، در پیری به سبب ارتکاب آن مجازات می‌شود.

بنابراین، شخصیت انسان با «نفس» او است نه با «بدن»؛ و از میان رفتن مقداری از ماده بدنی، با فرض تعلق همان نفس، شخصیت انسان را تغییر نمی‌دهد و اگر روز رستاخیز، نفس انسان به هر کدام از بدن‌هایی که اجزای آنها عوض شده و از بین رفته تعلق یابد، یا کمبودی داشته باشد و با اجزای دیگری متمیم یابد، بدن انسان همان بدن دنیوی و انسان بعینه همان شخص انسان دنیوی خواهد بود (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۲: ۲۰۱-۲۰۰؛ همو، ۱۴۱۷، ج ۱: ۱۱۸-۱۲۰).

### ۳.۸. جمع‌بندی نظریه انسان‌شناسی علامه طباطبایی

با توجه به بررسی دیدگاه علامه، نظریه انسان‌شناسی وی را می‌توان در محورهای ذیل خلاصه کرد: ۱. نفس و حقیقت انسان، همان روح او است؛ ۲. روح، از عالم امر و مجرد است؛ ۳. روح، غیر از بدن است؛ ۴. روح، در این دنیا با بدن متحد است؛ ۵. نفس یا روح، در ذات خود مجرد و از جهت فعل، متعلق به بدن است؛ ۶. رابطه نفس و بدن، تعلق تدبیری است؛ ۷. آنچه پس از مرگ باقی خواهد ماند، حقیقت انسان یا همان روح است.

### ۴. تحلیل و ارزیابی

یکسان‌نگاری نفس و بدن و نیز مادیت نفس، دارای لوازمی است که به نظر خالی از اشکال نیست؛ از جمله ثابت‌نبودن شخصیت انسان، تعارض با حقیقت مرگ و معدوم‌بودن انسان تا زمان حشر و بعث. به دیگر سخن، چنانچه نفس و حقیقت انسان و مقوم شخصیت انسانی او همین هیكل محسوس مادی یا برخی از اجزای آن باشد، لازم می‌آید که با گذر زمان و تبدل اجزای بدن به وسیله تغییر سلول‌ها، شخصیت انسانی نیز ثبات خود را از دست دهد و به کلی دگرگون شود و به فردی دیگر مبدل گردد، حال آنکه همه انسان‌ها خودشان را در تمام دوران زندگی واجد شخصیت ثابتی می‌یابند. به علاوه، چنانچه این بدن و هیكل محسوس، مخاطب خداوند و حی و مدرک واقعی باشد و روح را فاقد حیات و ادراک بدانیم، انسان با مرگ به کلی نابود می‌شود و هر گونه حیات و ادراک از او سلب خواهد شد، در حالی که بر اساس معارف قرآنی و روایی، مرگ انتقال انسان از این جهان به عالم دیگر است، نه نابودی او. همچنین، لازمه قول به یکسان‌نگاری نفس و بدن، معدوم‌بودن انسان تا زمان بعث و حشر است؛ در حالی که آیات و روایات از علم و آگاهی مردگان و نحوه زندگی آنان در عالم برزخ خبر می‌دهند.

از این رو، به نظر می‌رسد قول به یکسان‌نگاری نفس و بدن، اشکال‌هایی اساسی دارد و آنچه بر صواب می‌نماید، قول به دوگانه‌نگاری نفس و بدن و مجردبودن نفس است. در واقع، همان‌گونه که در قرآن و روایات نیز آمده، وجود انسانی دارای دو ساحت است و ساحت اصلی او، که شخصیت و حقیقت وی را تشکیل می‌دهد، همان روح او است که غیرمادی و مجرد است. بنابراین، نفس و

حقیقت انسان که با تکلیف و خطاب الهی مواجه است، همان روح او است، نه هیکل محسوس یا برخی از اجزای آن.

### نتیجه

در جهان اسلام، دو رویکرد یکسان‌انگاری و دوگانه‌انگاری نفس و بدن بروز داشته است. از برخی معتزلیان همچون ابو‌هذیل، ابوبکر اصم، جبائیان و قاضی عبدالجبار نقل شده که با رویکرد یکسان‌انگاری، انسان را همین شخص ظاهر مرئی می‌دانستند و نفس و روح را به بدن ارجاع می‌دادند. در میان متکلمان امامیه نیز، نخستین بار سید مرتضی نفس و روح را جسمانی دانست و نفس یا حقیقت انسان را همین شخص مشاهده‌پذیر متحرک، و روح را هوای موجود در منافذ موجود زنده معرفی کرد.

در مقابل، دیگران معتقد بودند نفس، جوهری غیر از بدن است و حیات و قدرت و علم، به آن باز می‌گردد. فیلسوفان اسلامی و برخی متکلمان همچون هشام بن حکم و نویختیان از شیعه، معمر معتزلی، شیخ صدوق و شیخ مفید را می‌توان از طرفداران نظریه دوگانه‌انگاری نفس و بدن و نیز تجرد نفس دانست. بنا بر قول ایشان، نفس یا حقیقت انسان، همان روح مجرد بسیط است. شیخ مفید در دیدگاهی هماهنگ با فلاسفه، قائل به دوگانه‌انگاری شد و «نفس» را غیر از بدن و جوهری مجرد و غیرمادی دانست که گاهی از آن به «روح» تعبیر می‌کنند و روح را جوهر بسیط نامید؛ جوهری که حجم و حیز (مکان) ندارد و ترکیب، حرکت، سکون، اتصال و انفصال در آن روا نیست، اما در کارهایش نیاز به وسیله‌ای دارد که همان بدن است. همچنین دارای علم، قدرت، حیات، اراده، کراهت، حب و بغض است. اما شاگرد وی، سید مرتضی نفس و حقیقت انسان را چیزی جز همین بدن محسوس و مشاهده‌پذیر و متحرک، که روح در آن جریان دارد، ندانست. وی با اعتقاد به یگانه‌انگاری انسان و تشکیل‌نشدن او از روح (به عنوان امری غیرمادی) و بدن، انسان زنده و مکلف را همین شخص ظاهر و هیکل مشهود دانست که روح یا به عبارتی دقیق‌تر هوایی لطیف در منافذ آن جریان دارد. وی این روح یا هوا را جسمانی نه مجرد قلمداد کرد که قائم به خود نیست، بلکه تابع انسان زنده است.

هرچند رویکرد غالب در متکلمان امامی پس از سید مرتضی، یکسان‌انگاری و انکار تجرد نفس بود، اما با ظهور متکلمانی چون خواجه نصیرالدین طوسی، این دیدگاه به افول گرایید و همگام با فلاسفه اسلامی، رهیافت دوگانه‌انگاری و تمایز نفس و بدن و نیز تجرد نفس رونق گرفت، که تا عصر حاضر نیز امتداد یافته است.

در دوران معاصر، علامه طباطبایی با روش تفسیری بدیع خود و با استناد به آیات و روایات، در حرکتی هماهنگ با فلاسفه، ضمن پذیرش رهیافت اول، بر دیدگاه شیخ مفید صحه گذاشت و بر آن تأکید ورزید. از دیدگاه وی، روح غیر از بدن است و نفس یا به تعبیری، شخصیت و حقیقت انسان و خودِ انسانی او، همان روح او است که با وجود مغایرت با بدن، در این نشئه دنیایی به نحوی با آن متحد است که میان آن دو «هوهویت» صدق می‌کند و رابطه آن دو، همان تعلق تدبیری است که نفس (روح) به بدن دارد.

با توجه به اشکال‌ها و لوازمی که بر قول به یکسان‌انگاری نفس و بدن و نیز مادیت نفس وارد است، از جمله اشکال «ثابت‌نبودن شخصیت انسان»، «تعارض این قول با حقیقت مرگ» و «معدوم‌شدن انسان تا زمان حشر و بعث» و با توجه به معارف قرآنی و روایی ما که بر دوساحتی‌بودن انسان تأکید دارند و اینکه ساحت اصلی او، که شخصیت و حقیقت وی را تشکیل می‌دهد، همان روح او است که غیرمادی و مجرد است، به نظر می‌رسد آنچه بر صواب می‌نماید، قول به دوگانه‌انگاری نفس و بدن، و مجردبودن نفس است.

## فهرست منابع

- قرآن کریم.
- اسعدی، علی‌رضا (۱۳۸۹)، «نفس و معاد از دیدگاه سید مرتضی»، در: نقد و نظر، ش ۶۰، ص ۱۷۰-۱۸۰.
- اشعری، ابوالحسن (۱۴۱۹)، مقالات الاسلامیین واختلاف المصلین، قاهره: المكتبة المصرية.
- برنجکار، رضا (۱۳۸۹)، «نفس در قرآن و روایات»، در: نقد و نظر، ش ۵۹، ص ۴-۲۸.
- حمّصی رازی، سدیدالدین (۱۴۱۲)، المنقذ من التقليد، قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
- ذاکری، مهدی (۱۳۹۰)، «ادله قرآنی فخر رازی بر تمایز نفس از بدن و تجرد آن»، در: نقد و نظر، ش ۶۱، ص ۱۸۶-۲۱۱.

- صدوق، محمد بن علی بن بابویه (۱۳۸۵)، *علل الشرائع*، قم: کتابفروشی داوری.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۱۴)، *الاعتقادات*، قم: کنگره شیخ مفید.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۷)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: مکتبه النشر الاسلامی، چاپ پنجم.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۸ الف)، *انسان از آغاز تا انجام*، قم: مؤسسه بوستان کتاب، چاپ دوم.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۸ ب)، *بررسی‌های اسلامی، به کوشش: سید هادی خسروشاهی*، قم: مؤسسه بوستان کتاب، چاپ دوم.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۶)، *الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد*، بیروت: دار الاضواء، الطبعة الثانية.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۰۹)، *التبیین فی تفسیر القرآن*، تحقیق: احمد حبیب قصیر العاملی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۲)، *تمهید الاصول*، تحقیق: عبدالمحسن مشکوة‌الدینی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- علم‌الهدی، سید مرتضی (۱۴۱۱)، *الذخیره فی علم الکلام*، تحقیق: سید احمد حسینی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷)، *جمل العلم والعمل*، نجف اشرف: مطبعة الآداب.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۰۵)، *رسائل الشریف المرتضی*، تحقیق: سید مهدی رجایی، قم: دار القرآن الکریم.
- مفید، محمد بن نعمان (۱۴۱۳ الف)، *المسائل السرویه*، قم: کنگره شیخ مفید.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۱۳ ب)، *تصحیح اعتقادات الامامیه*، قم: کنگره شیخ مفید.
- مقدسی، مطهر بن طاهر (بی‌تا)، *البدء والتاریخ*، بورسعید: مکتبه الثقافة الدینیة.
- مکدموت، مارتین (۱۳۷۲)، *اندیشه‌های کلامی شیخ مفید*، ترجمه: احمد آرام، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- همدانی، قاضی عبدالجبار (۱۹۶۵)، *المغنی فی ابواب التوحید والعدل*، تحقیق: جرج قنواتی، قاهره: الدار المصریة.