

نظریه‌های نفس‌شناسی متکلمان امامی سده‌های میانی و کارکرد آنها در تبیین آموزه معاد

علی نقی خدایاری*

چکیده

مسئله چستی حقیقت انسان یکی از مسائل اختلافی در میان عالمان و متکلمان امامی است. در یک رده‌بندی کلی می‌توان گفت که سه نظریه درباره چستی انسان در میان متکلمان امامی وجود دارد. برخی از متکلمان امامی حقیقت انسان را عبارت از جوهر مجرد متعلق به بدن شمرده‌اند. برخی بر آن رفته‌اند که انسان عبارت از همین پیکر محسوس و مشهود است. و گروهی دیگر بر آنند که حقیقت انسان اجزائی اصلی در بدن است که پایا و دگرگونی‌ناپذیر است. از نظر جایگاه بحث، متکلمان پیش از ابن‌میثم بحرانی، بحث حقیقت انسان و چستی نفس را در بحث تکلیف و ذیل مباحث عدل الهی مطرح کرده‌اند؛ زیرا مسئله ایشان، تعریف مکلف و صفات و شرایط وی بوده است. متکلمان پس از ابن‌میثم بحرانی با چرخشی آشکار، بحث از چستی انسان را در مبحث معاد مطرح کرده‌اند. زیرا مسئله ایشان تبیین آموزه معاد بر پایه تعریف انسان بوده است.

کلیدواژه‌ها

نفس، بدن، متکلمان امامیه، معاد.

* alikhodayari110@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۸۹/۱۱/۱۰ تاریخ تأیید: ۱۳۹۰/۰۲/۲۵



مقدمه

نوشتار پیش رو بر آن است که از یک سو گزارشی مستند از آرای کلامی عالمان و متکلمان امامیه در سده‌های میانی (سده چهارم تا هفتم) و سیر تاریخی تحول آنها ارائه کند، و از سوی دیگر، کارکرد هر یک از نظریه‌های مطرح را در تبیین مسائل گوناگون حوزه معاد به بررسی بگذارد. شایسته است - برای قرار گرفتن در فضای بحث و آشنایی با بستر پیدایش آرای متکلمان امامی سده‌های چهارم به این سو - برخی از آرای کلامی که مهم درباره حقیقت انسان و چیستی نفس را که - بیشتر در حوزه کلام معتزله پدید آمده - مرور کنیم.

ابو هذیل علاف بر آن بود که انسان همین شخص ظاهر مرئی و دارای دست و پا است. و فاعل، مجموع ابعاض بدن است. ابوبکر اصم، انسان را بدن مشهود و جوهر واحد فاقد روح معرفی کرده است. بشر بن معتمر انسان را مرکب از جسد و روح شمرده که با هم انسان شمرده می‌شود و فاعل هم انسان مرکب از جسد و روح است. ضرار بن عمرو بر آن است که انسان مرکب از اشیاء (اعراض) بسیاری شامل رنگ و طعم و رائحه و قوه و مانند آن است و انسان به اجتماع اینها اطلاق می‌شود و در انسان جوهری جز اینها وجود ندارد. از نظر نظام، انسان همان روح است که در تمام بدن نفوذ و جریان دارد. روح جزء واحد است که نور است و نه ظلمت. بدن آفت و محبسی برای روح است. معمر انسان را جزء لایتجزا شمرده که تدبیر کننده (بدن) است و بدن ابزار اوست. جزء لایتجزا در مکان نیست و مماس نمی‌شود و حرکت و سکون و رنگ و طعم بر آن جایز و ممکن نیست، ولی علم، قدرت، حیات، اراده و کراهت بر او جایز است. بدن با اراده روح حرکت و تصرف می‌کند. ابن راوندی و هشام بن عمرو فوطی انسان را جزء لایتجزا دانسته‌اند که در قلب و غیر از روح است. و روح ساکن در بدن است (نک: اشعری، ۱۴۱۹هـ، ص ۱۸۹-۱۹۱).^۱ علی اسواری بر آن بوده که انسان همان روح است که در قلب قرار دارد (همدانی اسدآبادی، المغنی، ص ۳۱۱، سید مرتضی، الذخیره، ص ۱۱۴).

هشام بن حکم بنا به حکایت زرقان بر آن بوده که انسان مرکب از روح و بدن است. بدن مرده است و روح فاعل، حساس و درآک است و روح، نوری از انوار است (اشعری، ۱۴۱۹هـ، ص ۱۹۰، همدانی اسدآبادی، المغنی، ص ۳۱۰).^۲ بنا به نقل ابن راوندی، دیدگاه هشام همانند دیدگاه ابراهیم نظام بوده است (همدانی اسدآبادی، همان). ابن اخشید انسان را عبارت از جسم رقیق جاری در تمامی بدن دانسته است (شیخ مفید، ۱۴۱۳هـ، الف)، ص ۵۹، طوسی، تمهید الاصول، ص ۱۶۴).^۳



از نگاه جبائیان و قاضی عبدالجبار، انسان حی فاعل است که امر و نهی متوجه اوست و همین پیکر دارای ساختار ویژه و متمایز است (همان، ص ۳۱۱).^۴
 به دلیل اختلافات قابل توجه شیخ صدوق، شیخ مفید و سید مرتضی - در مباحث نفس‌شناسی - آراء ایشان با تفصیل بیشتر - در ادامه - مطرح می‌شود.

مؤلفه‌های نظریهٔ نفس‌شناسی شیخ صدوق

شیخ صدوق (د ۳۸۱هـ) در کتاب الاعتقادات ضمن بیان دیدگاه اجمالی خود، دربارهٔ نفوس و ارواح وعدهٔ نگارش کتابی در شرح این مطالب مجمل داده است (نک: صدوق، الاعتقادات، ص ۵۰). از نظر او، نفس همان روح مایه حیات است (همان، ص ۴۷). وی دربارهٔ چیستی روح یا نفس توضیح بیشتری نداده، اما احکامی را دربارهٔ آن بیان کرده که از مجموع آنها می‌توان مؤلفه‌های دیدگاه نفس‌شناسی وی را شناسایی کرد. این احکام عبارتند از:

۷۱

۱. روح از جنس بدن نیست و آفرینش دیگری دارد (همان، ص ۵۰). مستند صدوق در این باره آیهٔ «... ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما ثم أنشأناه خلقاً آخر فبارك الله أحسن الخالقين» (مؤمنون، آیه ۱۴) است. او سپس بی‌آن‌که توضیح بیشتری در این باره دهد، به بیان گونه‌های ارواح، پرداخته است (شیخ صدوق، الاعتقادات، ص ۵۰).

۲. روح برای بقا آفریده شده نه فنا. مستند او در این باره حدیثی نبوی است که بر پایهٔ آن انسان‌ها برای بقا خلق شده‌اند و با مرگ تنها از سرایی به سرایی دیگر کوچ می‌کنند (همان، ص ۴۷).

۳. روح در زمین غریب و در بدن زندانی است (همان). به ظاهر، مقصود صدوق از غربت ارواح در این دنیا، دور شدن آنها از عالم ارواح و هبوط آنها به زمین است. ارواح در عالم یاد شده بدون تعلق به ابدان - که از نظر وی زندان ارواح‌اند - به حیات ادامه می‌داده‌اند. شاهد این مطلب استاد صدوق به متون زیر است: «وقال عیسی بن مریم للحواریین: «بحق أقول لكم، أنه لا یصعد إلى السماء إلا ما نزل منها». وقال تعالی: «ولو شئنا لرفعناه بها ولكنه أخلد إلى الأرض واتبع هواه» و در ادامه می‌گوید: «هر آنچه از ارواح به ملکوت برنکشد، برجای می‌ماند و در هاویه فرو می‌افتد؛ زیرا بهشت (دارای) درجات و جهنم (دارای) درکات است. و خداوند متعال





فرموده است: «فرشتگان و روح به سوی او بالا می‌روند» (معارج، آیه ۴). و فرموده است: «به راستی پرهیزگاران در بهشتها و نهرها، در جایگاه صدق نزد پادشاهی توانايند» (قمر، آیه ۵۵ و ۵۴) (نک: صدوق، الاعتقادات، ص ۴۷-۴۸).^۵

در ديگر آثار شيخ صدوق نيز احاديثي با مضمون ملكوتي و اخروي بودن ارواح وجود دارد. بنا بر حديثي، عبدالله بن فضل هاشمي از امام صادق عليه السلام پرسيد: چرا خداوند متعال ارواح را - پس از آن که در ملکوت اعلاي خداوندي در جایگاهی رفيع بودند- در ابدان قرار داد؟ حضرت فرمود: خدای تبارک و تعالی دانست که ارواح با شرافت و برتری‌ای که دارند، هر گاه به حال خود رها شوند، بیشتر آنها به دعوی ربوبیت در برابر خدای عزوجل می‌گیرند، از این روی، با قدرت خود آنها را - از سر عنایت و رحمت - در ابدانی که در آغاز تقدیر برای ایشان مقدر کرده بود، نهاد و برخی از ارواح را نیازمند برخی دیگر و برخی را متعلق به برخی دیگر ساخت، برخی را نسبت به برخی به درجاتی بالا برد و برخی را با برخی کفایت بخشید. و رسولان خود را به سوی انسان‌ها برانگیخت و حجت‌های خود را بشارت‌آور و بیم‌دهنده بر ایشان اخذ کرد تا ایشان را به در پیش گرفتن بندگی و فروتنی فرمان دهند (شيخ صدوق، ۱۳۸۷هـ.ق، ص ۴۰۲، ح ۹؛ همو، ۱۳۸۶هـ.ق، ج ۱، ص ۱۵). این حدیث بر خاستگاه ملکوتی و موقعیت ویژه و نیز استقلال پیشین ارواح در عالم ارواح دلالت دارد.

از حدیث دیگری - که مضمون آن نیازمند مطالعه ژرف است - چنین بر می‌آید که انسان دارای عناصر آتش، نور، باد، آب، روح و طین است که هر کدام وسیله شماری از اعمال و کنش‌های اختیاری و غیر اختیاری آدمی‌اند. بر این پایه، آتش وسیله خوردن و آشامیدن، نور وسیله بینش و عمل است. باد، عامل شنوایی و بویایی است و آب مایه دریافت طعم و غذا و نوشیدنی. روح وسیله حرکت و طین صورت بخش انسان است. در ادامه حدیث تصریح شده که انسان دو جنبه یا شأن اخروی و دنیوی دارد. هر گاه این دو گرد هم آیند انسان در این دنیا زنده است، و چون میان این دو جنبه جدایی افتد، مرگ حاصل می‌شود. با مرگ، روح و نور که اخروی و آسمانی‌اند، به جایگاه خود برمی‌کشند و جسد که دنیوی است بدون آن دو می‌پوسد و از میان می‌رود و بدین سان هر کدام به جوهر نخستین خود بر می‌گردند (نک: صدوق، ۱۳۸۶هـ.ق، ج ۱، ص ۱۰۷-۱۰۸).

از حدیث دیگری که در امالی صدوق آمده، ارتباط ارواح با آسمان هنگام خواب به دست

می آید. بر طبق حدیث امام محمد باقر علیه السلام ارواح بندگان، به هنگام خواب از تن بیرون می شود و به آسمان می رود. آنچه روح در آسمان می بیند، حق (رؤیای صادقه) است و آنچه در هوا می بیند، خواب های پریشان است (شیخ صدوق، ۱۴۱۴ هـ ق (الف)، ص ۲۰۹، ح ۱۶). در دنباله حدیث، از ارتباط ارواح و آشنایی و هماهنگی یا ناآشنایی و ناهماهنگی آنها با یکدیگر در آسمان و پیرو آن در زمین سخن رفته است (همان).

۵. ارواح، آفرینشی مقدم بر ابدان دارند. صدوق با استناد به برخی احادیث، به آفرینش پیشین ارواح و حضور آنها در عالم اظله معتقد است. این احادیث عبارت اند از حدیث نبوی: «الأرواح جنود مجنودة، فما تعارف منها ائتلف، وما تناكر منها اختلف» (شیخ صدوق، الاعتقادات، ص ۴۸؛ همو، الفقیه، ج ۴، ص ۳۸۰).^۶ و حدیث دیگری که بر پایه آن خداوند سبحان ارواح را دو هزار سال پیش از ابدان آفرید و در عالم اظله میان آنها برادری برقرار ساخت (شیخ صدوق، الاعتقادات، ص ۴۸).^۷ حدیث سوم نیز به ورود روح انسان به جمع ارواح پس از مرگ و گفت و گوی میان آنها اشاره دارد.^۸ افزون بر این، او به استناد حدیث نبوی، نفوس مقدس و مطهر را نخستین آفریده خدا می داند که خداوند ایشان را به توحید خود گویا ساخت و سپس دیگر آفریده ها را آفرید (شیخ صدوق، همان).^۹

به نظر می رسد که مقصود از ارواح که به عنوان نخستین آفریده معرفی شده اند، ارواح پیامبر و اهل بیت علیهم السلام است. این مطلب نه تنها از وصف مقدس و مطهر که برای نفوس آورده شده که از روایت زیر - که در دیگر آثار شیخ صدوق آمده - آشکار است: «ان اول ما خلق الله عز وجل خلق ارواحنا فانطقنا بتوحیده و تحمیده، ثم خلق الملائكة...» (شیخ صدوق، ۱۳۸۶ هـ ق، ج ۱، ص ۵؛ همو، ۱۳۷۸ هـ ق، ج ۱، ص ۲۳۷؛ همو، کمال الدین و تمام النعمة، ص ۲۵۵؛ همو، معانی الأخبار، ص ۱۰۸).^{۱۰}

۶. گونه های ارواح: صدوق - با الهام از مفاد برخی احادیث - به گونه های متعدد ارواح باور دارد. از نظر او، سه روح یعنی «روح قوت»، «روح شهوت» و «روح مدرج» در ستوران و همه انسان ها - چه مؤمن و چه کافر - موجود است. مؤمنان، افزون بر سه روح یاد شده، از روح ایمان نیز برخوردارند و روح القدس نیز ویژه پیامبران و امامان علیهم السلام است (شیخ صدوق، ۱۳۸۶ هـ ق، ص ۵۰).^{۱۱} گفتنی است که از نظر شیخ صدوق، مقصود از روح در آیه «و یستلونک عن الروح قل الروح من امر ربی» (اسراء، آیه ۸۵) نفس نیست، بلکه آفریده ای بزرگتر از جبرئیل و میکائیل از





ملکوت است که همراه با رسول اکرم ﷺ و امامان بوده است (همان). نیز از ظاهر سخن شیخ صدوق و صریح کلام شیخ مفید بر می آید که روح افاضه شده به حضرت آدم ﷺ بر طبق آیه ﴿و نفخت فيه من روحي﴾ (حجر، آیه ۲۹؛ ص، آیه ۷۲) ویژه آن حضرت بوده و تمامی انسان‌ها از آن برخوردار نیستند (نک: شیخ صدوق، الاعتقادات، ص ۲۳؛ شیخ مفید، ۱۴۱۳هـ ق (ب)، ص ۳۲).^{۱۲}

۷. روح پس از مفارقت از بدن باقی است. پس از مفارقت روح از بدن حیات برزخی آغاز می‌شود. ارواح باقی‌اند، برخی در نعمت‌اند و برخی دیگر در عذاب (نک: صدوق، الاعتقادات، ص ۴۷-۴۸). شیخ صدوق درباره حیات برزخی به آیاتی از قرآن کریم درباره حیات شهداء استناد کرده (همان، ص ۴۸) اما درباره چگونگی بقای ارواح و ثواب و عقاب آنها توضیح نداده است. وی در بحث «پرسش قبر» نیز اشاره دارد که انسان برای پاسخ‌گویی به پرسش‌های ملکین حیات مجدد می‌یابد و دوباره می‌میرد (نک: همان ص ۵۹). مستند وی در این باره آیه ﴿قالوا ربنا أمتنا اثنتین وأحییتنا اثنتین فاعترفنا بذنوبنا فهل إلی خروج من سبیل﴾ (غافر، آیه ۱۱)^{۱۳} است.

صدوق در باب اعتقاد درباره بهشت و جهنم، بهشت را سرای جاوید و سلامت شمرده و مرگ، پیری، بیماری، آفت، از بین رفتن و اندوه و نیاز و فقر را از آن نفی کرده و بهشتیان را دارای مراتب زیر شمرده است: برخی از بهشتیان در زمره فرشتگان با تقدیس و تسبیح و تکبیر خدا متنعم‌اند. (تنعم معنوی) برخی دیگر با نعمت‌های مادی؛ مانند برخورداری از انواع خوردن و نوشیدن و حورالعین و نشستن بر فرش‌ها و پوشیدن جامه ابریشم متنعم‌اند، و هر یک از بهشتیان به آنچه دلخواه اوست و همت او بر آن تعلق گرفته، متلذذ است (شیخ صدوق، همان، ص ۷۶-۷۷) وی در این باره به حدیثی از امام صادق ﷺ با مضمون گونه‌های ناهمسان عبادت‌کنندگان، اشاره کرده است (نک: کلینی، ۱۳۶۳هـ ق، ج ۲، ص ۸۴؛ صدوق، ۱۴۱۴هـ ق (الف)، ص ۹۱).^{۱۴}

صدوق با حصر جاودانگی عذاب جهنم به اهل کفر و شرک تصریح می‌کند که روایت شده که گناهکاران از اهل توحید، هنگامی که در آتش وارد می‌شوند، دردی به آنها نمی‌رسد و تنها هنگام خروج از آن درد و رنج ایشان را می‌گیرد که کیفر گناهانشان خواهد بود (شیخ صدوق، الاعتقادات، ص ۷۷).^{۱۵}

گفتنی است که دیدگاه شیخ صدوق مبنی بر بقای نفوس، سخت مورد انتقاد شیخ مفید قرار گرفته و دیدگاهی بسیار دور از صواب ارزیابی شده است. شیخ مفید بر آن است که اعتقاد به

بقای نفوس در تغایر با تعابیر قرآن است و همان دیدگاه فیلسوفان ملحد است که معتقدند نفوس باقی‌اند و کون و فساد بر آنها عارض نمی‌شود و تنها اجسام مرکب مشمول فنا و فساداند (شیخ مفید، ۱۴۱۳هـ.ق (ب)، ص ۸۷-۸۸). این نقد تند شیخ مفید بر شیخ صدوق تأمل برانگیز است؛ زیرا از یک سو خود وی - چنان که خواهیم دید - بقا را برای ارواح و ابدان معصومان و ارواح مؤمنان و کافران خالص (با تعلق به قالبی همانند بدن دنیوی) مطرح کرده است. از سوی دیگر، برخی متون دینی به بقای نفس اشاره دارند و این امر از سوی عالمان متأخر امامیه کاملاً پذیرفته شده است. چنان که برای نمونه، شهید اول بر آن است که «قرآن عزیز با آیاتی چون ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتًا﴾، بر بقای نفس پس از مرگ دلالت دارد یا بنا بر مجرد نفس، چنان که بسیاری از امامیان و دیگر مسلمانان برآیند. یا بنا بر تعلق آن بر ابدانی (غیر از ابدان دنیوی) و این امر با سندهای بسیار از سوی عامه و خاصه^{۱۶} روایت شده است (شهید اول، ذکری الشیعة فی احکام الشریعة، ج ۲، ص ۸۹). خواجه‌یوبی نیز بقای ابدی نفس را مدلول صریح احادیث بسیار شمرده است (نک: خواجه‌یوبی، ۱۴۱۸هـ.ق، ص ۷۷).^{۱۷}

۶. ادراک روح پس از مفارقت از بدن: یکی از نقاط مهم در اندیشه صدوق، اشاره او به صاحب ادراک بودن روح مستقل، پس از مفارقت از بدن است. خواهیم دید که سید مرتضی با این آموزه مخالف است.

شیخ صدوق روایتی در الفقیه نقل کرده که بر اساس آن، روح انسان (چه مؤمن و چه غیر مؤمن) پس از قبض روح، چون سائبانی بالای جسد، به هر کاری که با او انجام می‌شود، می‌نگرد. و چون کفن شود و روی تخت (تابوت) قرار گیرد و بر دوش مردان حمل شود، روح به سوی آن برمی‌گردد و در آن وارد می‌شود و با بسط یافتن بینایی، جایگاه خود را در بهشت یا آتش می‌بیند. و اگر اهل بهشت باشد با صدای بلند بانگ می‌زند «مرا با شتاب ببرید»، «مرا با شتاب ببرید»، و اگر از اهل آتش باشد، بانگ می‌زند «مرا بر گردانید»، «مرا بر گردانید» و روح هر کاری که با او انجام می‌شود، می‌داند و سخنان را می‌شنود.^{۱۸} این حدیث به هویت مستقل روح و صاحب ادراک بودن آن اشاره دارد.^{۱۹}

جمع‌بندی دیدگاه صدوق

در مجموع، با توجه به سخنان کوتاه شیخ صدوق درباره نفس و روح، نمی‌توان نظریه او را





به طور قاطع به یکی از دو دیدگاه جسم‌انگاری یا مجردانگاری نفس، منتسب کرد. اما هویت مستقل و متفاوت روح با بدن در وجود و دست‌کم برخی افعال خود، امری است که می‌توان به روشنی از سخنان وی بازجست. شاخصه‌هایی چون؛ بقای نفس پس از مفارقت از بدن و ادراک امور پیرامونی، هم سنخ نبودن روح با بدن، غربت روح در زمین و محبوس بودن آن در بدن بر این امر دلالت دارند. این اوصاف یادآور سخنان قائلان به تجرد روح‌اند. چنان‌که برخی بر این باورند که شیخ صدوق - همسو با شیخ مفید- به جسمانی نبودن روح معتقد بوده است (مکدمورت، ۱۳۷۲، ص ۴۸۳).

شیخ صدوق و آموزه معاد

شیخ صدوق درباره چگونگی بقای نفوس و حیات برزخی و به ویژه، مسئله چگونگی بازگشت انسان‌ها در روز رستاخیز در الاعتقادات تبیینی ارائه نکرده است، اما در الفقیه حدیثی را نقل کرده است که بر طبق آن، گوشت و استخوان بدن مرده می‌پوسد و باقی نمی‌ماند مگر طینتی که از آن آفریده شده است. طینت نمی‌پوسد در قبر دایره وار (یا دگرگون شونده)^{۲۰} می‌ماند تا انسان همچون بار نخست آفرینش، از آن آفریده شود (نک: کلینی، ۱۳۶۳، ج ۳، ص ۱۲۵، ح ۷؛ شیخ صدوق، من لایحضره الفقیه، ج ۱، ص ۱۹۱، ح ۵۸۰).^{۲۱} با توجه به شیوه نگارش الفقیه که مبنای آن گزینش و نقل احادیثی بوده که از نظر نویسنده صحیح و پایه و مستند آراء وی است، (شیخ صدوق، من لایحضره الفقیه، ج ۱، ص ۳). می‌توان دیدگاه او درباره چگونگی اعاده^{۲۲} را این‌گونه بازسازی کرد که از نظر وی، روح پس از مفارقت بدن باقی است و طینت اولیه انسان - به عنوان هسته مرکزی بدن - با جذب اجزای پراکنده، به شکل نخستین درمی‌آید و با آفرینش مجدد بدن روحی که با جدا شدن از بدن باقی مانده، در آن ترکیب می‌شود و انسان حیات دوباره می‌یابد.^{۲۳}

۲. دیدگاه شیخ مفید

شیخ مفید (د ۱۴۱۳هـ.ق) در چندین اثر خود به مباحث چستی انسان و نفس پرداخته است (نک: شیخ مفید، ۱۴۱۳هـ.ق (الف)، ص ۷۷، گفتار ۵۴؛ همو، ۱۴۱۳هـ.ق (ب)، ص ۷۹-۹۳؛ همو، ۱۴۱۳هـ.ق (ج)، ص ۵۵-۶۱). در مجموع شیخ مفید با برخی از اجزای نظریه شیخ صدوق - در باب نفس - مخالف است. با توجه به تنوع مباحث شیخ مفید - در ادامه - دیدگاه او را ذیل چند عنوان بررسی می‌کنیم.

۱.۲. واژه‌پژوهی نفس و روح

شیخ مفید در آغاز گفتار مربوط به ارواح و نفوس، پیش از بررسی و ارزیابی دیدگاه شیخ صدوق در این باره، به یادکرد معانی و کاربردهای گوناگون واژه‌های نفس و روح پرداخته است. و پنج معنا و کاربرد برای نفس بر شمرده است:

- ۱) ذات شیء؛ گفته می‌شود: هذا نفس الشئ ای ذاته و عینه.
- ۲) خون روان (دم سائل)؛ گفته می‌شود: کل ما کانت «له نفس» سائلة فحکمه کذا و کذا.
- ۳) نفس که همان هوا است. گفته می‌شود: فلان هلکت نفسه اذا انقطع نفسه و لم یبق فی جسمه هواء یخرج من جوانبه.^{۲۴}
- ۴) خواهش و میل طبع: ان النفس لأماراة بالسوء (یوسف، آیه ۵۳)؛ یعنی هوا(ی نفس) دعوت کننده به بدی است.
- ۵) گناه از نعمت به نفس تعبیر می‌شود: و یحذرکم الله نفسه (آل عمران، آیه ۲۸-۳۰)؛ که مقصود نعمت و کيفر خدا است (شیخ مفید، ۱۴۱۳هـ ق (ب)، ص ۷۹-۸۰).

وی هم چنین چهار کاربرد برای واژه روح ذکر کرده است:

- ۱) حیات؛ گفته می‌شود: کل ذی روح فحکمه کذا و کذا؛ یعنی کل ذی حیاة. یا درباره شخص مرده می‌گویند: قد خرجت منه الروح که مقصود حیات است؛ یا درباره جنین گفته می‌شود: صورة لم تلجه الروح که مقصود ورود روح است.
- ب) قرآن؛ «و کذلک اوحینا الیک روحا من امرنا» (شوری، آیه ۵۲) که مقصود قرآن کریم است.
- ج) فرشته‌ای از فرشتگان: «یوم یقوم الروح و الملائکة» (نبا، آیه ۳۸).
- د) جبرئیل: «قل نزله روح القدس» (نحل، آیه ۱۰۲) که مقصود، جبرئیل است (شیخ مفید، ۱۴۱۳هـ ق (ب)، همان، ص ۸۰).

۲.۲. چیستی انسان

شیخ مفید در شماری از آثار خود به تعریف انسان پرداخته است.^{۲۵} از نظر وی انسان مکلف، عبارت است از «شیء حادث قائم به نفس (خود) و خارج از اوصاف جواهر و اعراض» (شیخ مفید، ۱۴۱۳هـ ق (الف)، ص ۷۷، گفتار ۵۴).^{۲۶}

وی در المسائل السرویه در پاسخ به پرسشی درباره چیستی انسان، دیدگاه خود را با توضیح





بیشتر بیان کرده است. طبق این تعریف، انسان یعنی روح، شیئی قائم به خود است که حجم و حیّز ندارد و ترکیب، حرکت و سکون و اجتماع و افتراق بر آن روا و امکان‌پذیر نیست (شیخ مفید، ۱۴۱۳هـ.ق (ج)، ص ۵۸).^{۲۷} شیخ مفید دیدگاه خود را مدلول احادیث، نظریه حکایت شده از هشام بن حکم و دیدگاه نوبختیان و معمر (از متکلمان معتزله)^{۲۸} شمرده است (همان، ص ۵۸-۵۹) وی با یادآوری اطلاق جوهر بسیط به انسان نزد حکمای اوائل، افزوده است که هر حی فاعل حادث، جوهر بسیط است. از نظر شیخ مفید روح، حامل علم، قدرت، حیات، اراده، کراهت و حب و بغض است (همان، ص ۵۹). ثواب و عقاب، امر و نهی و وعده و وعید متوجه انسان، یعنی همان جوهر بسیط موسوم به روح است. روح قائم به خود در افعالش به ابزاری به نام بدن نیاز دارد (نک: همان، ص ۵۹).

شیخ مفید برای اثبات دیدگاه خود به متون دینی استناد جسته و با استدلال به آیات «یا ایها الانسان ما عرک ربک ربک الکریم * الذی خلقک فسواک فعدلک * فی ای صوره ما شاء ربک» (انفطار، آیه ۶-۸) بر آن است که انسان غیر از صورتی است که در آن ترکیب شده است. اگر انسان همان صورت باشد، آیه «فی ای صوره ما شاء ربک» بی معنا خواهد بود؛ زیرا مرکب (امر ترکیب شده) غیر از مرکب فیه است و ترکیب صورت در خود نیز امکان‌ناپذیر است (شیخ مفید، ۱۴۱۳هـ.ق، ص ۶۰). شیخ طوسی با نقل این استدلال - بدون ذکر نام کسی - این گونه آن را نقد کرده که نفس یا جوهر بسیط از منظر طرفداران این نظریه ترکیب‌ناپذیر است، در حالی که خدای متعال بیان کرده که انسان را هر گونه و در هر صورتی که بخواهد ترکیب می‌کند و این برخلاف دیدگاه ایشان است (شیخ طوسی، التبیان، ج ۱۰، ص ۲۹۲).

بخش دوم استدلال‌های شیخ مفید، استدلال به آیات و احادیث ناظر به حیات برزخی و تنعم یا عذاب انسان در عالم برزخ است (نک: همان، ص ۶۱) در پایان بحث، شیخ مفید دیدگاه خود را مبتنی بر ادله عقلی دانسته که به دلیل تأیید آن با ادله نقلی خرده‌ناپذیرند (نک: همان) البته، ادله عقلی مورد نظر را تبیین نکرده است.

چنان که یاد شد شیخ مفید تصریح کرده که انسان جوهر بسیط یا همان روح است که عرض نیست. از سوی دیگر وی در پاسخ به پرسشی درباره چستی ارواح آنها را عرض شمرده است: (شیخ مفید، ۱۴۱۳هـ.ق، ص ۵۵).

به نظر می‌رسد این کلام شیخ مفید را نباید، نشانه ناسازگاری در نظریه نفس‌شناسی وی دانست؛ زیرا چنان‌که خود تصریح کرده، مقصود از روح عرض همان حیات است. نه آن که روح به معنای نفس یا همان جوهر بسیط، عرض باشد. شیخ مفید در ادامه توضیح می‌دهد که با قطع عنایت خدا در تداوم حیات انسان، مرگ - که ضد حیات است - به سراغ انسان می‌آید و با آمدن مرگ، ارواح وجود خود را از دست می‌دهند؛ چون خدای متعال بخواهد مردگان را زنده کند، روح را که همان حیات است از نو به ایشان عطا می‌کند (همان).^{۲۹}

برای تکمیل بحث بجاست تعریف شیخ مفید از حیات و مرگ نیز گزارش شود. از نظر وی حیات چیزی است که مایه نمو و احساس بوده و قدرت و علم با آن امکان‌پذیر می‌شود.^{۳۰} مرگ، ضد حیات و آن چیزی است که نمو و احساس با آن محال و قدرت و علم امکان‌ناپذیر می‌شود.^{۳۱} مرگ فعل خداست که جایگزین حیات می‌شود و آن را از میان می‌برد (شیخ مفید، ۱۴۱۳هـ.ق (ب)، ص ۹۴-۹۵) از نظر شیخ مفید حیات روح متفاوت با حیات بدن و به معنای صحت عالم و قادر بودن روح است (شیخ مفید، ۱۴۱۳هـ.ق، ص ۶۰). او درباره چیستی روح تصریح می‌کند که «حیات در ذوات فعال (انسان‌ها) معنایی است که مصحح علم و قدرت است و در عالم بودن عالم و قادر بودن قادر، شرط است و متفاوت با حیات موجود در ابدان است» (همان، ص ۵۵).

۷۹



۳.۲. ارزیابی پسینیان از نظریه نفس‌شناسی شیخ مفید

سید مرتضی و شیخ طوسی دو شاگرد برجسته شیخ مفید دیدگاهی متفاوت با استاد خود برگزیده‌اند. سید مرتضی در الذخیره دیدگاه معمر و ابناء نوبخت را - که همان دیدگاه شیخ مفید است - گزارش و نقد کرده است.^{۳۲} شیخ طوسی نیز با تصریح به نام، دیدگاه شیخ مفید را در کنار دیدگاه معمر و ابناء نوبخت^{۳۳} گزارش و نقد کرده است.^{۳۴} محقق حلی، تعریف مکلف به جوهر مجرد را دیدگاه شاذ محکی از شیخ مفید و برخی از معتزله شمرده که جز ایشان کسی از ملیین بدان معتقد نیست (محقق حلی، ۱۴۱۴هـ.ق، ص ۱۲۷).^{۳۵} ابن میثم بحرانی و علامه حلی نیز نوبختیان و شیخ مفید را از قائلان به تجرد نفس شمرده‌اند (ابن میثم بحرانی، غایة المرام، ص ۱۳۹؛ علامه حلی، کشف المراد (تحقیق زنجانی) ص ۱۹۵؛ همو، ۱۴۱۵هـ.ق، ص ۲۲۷).

۴.۲. شیخ مفید و آفرینش پیشین ارواح

چنان‌که گذشت، شیخ صدوق به استناد احادیث به خلقت پیشین ارواح بر ابدان باور داشت،



شیخ مفید با ذکر حدیث «ان الارواح مخلوقة قبل الاجساد بألفی عام فما تعارف منها ائتلف و ما تناكر منها اختلف»^{۳۶} آن را خبر واحد شمرده و برداشت شیخ صدوق را در تفسیر آن نادرست ارزیابی کرده است. از نظر شیخ مفید مقصود از ارواح در این حدیث، فرشتگان‌اند که دو هزار سال پیش از انسان آفریده شده‌اند و ائتلاف (الفت گرفتن / هماهنگی) و اختلاف نیز مربوط به آنها پس از آفرینش انسان است. نه این که ذوات (ارواح) کنش گر و مخاطب امر و نهی در (عالم) ذر آفریده شده بودند و هم‌دیگر را می‌شناختند و دارای عقل و فهم بودند و سخن می‌گفتند، آنگاه خداوند برای آنها ابدانی آفرید و ارواح را در آنها ترکیب کرد (نک: شیخ مفید، ۱۴۱۳ هـ ق (ب)، ص (۸۱-۸۷). مفید در ضمن سخنان خود، دیدگاه شیخ صدوق در باب روح و نفس را همان دیدگاه تناسخیه شمرده است (همان، ص ۸۷).^{۳۷} شیخ مفید در المسائل السرویه نیز به بحث تقدم آفرینش ارواح بر ابدان پرداخته است.

تحلیل وی در این اثر آشکارا با تحلیل وی از مسئله در رساله شرح اعتقادات ناهمگون است. در این اثر شیخ مفید پس از واحد و غیرقطعی شمردن صحت حدیث «ان الله تبارك و تعالی خلق الارواح قبل الاجساد بألفی عام» (شیخ صدوق، معانی الاخبار، ص ۱۰۸؛ شیخ مفید، الامالی، ص ۱۱۳) آفرینش پیشین ارواح را در صورت ثبوت حدیث، به «خلق تقدیر» در علم خدا معنا کرده است. به این معنا که خداوند متعال پیش از اختراع و ابداع ابدان، ارواح را در علم خود تقدیر کرد و سپس ابدان را ابداع نمود و آن گاه برای ابدان، ارواح را ایجاد کرد. بنابراین، آفرینش ارواح پیش از ابدان، خلق تقدیر^{۳۸} در علم است نه آفرینش ذوات آنها. پدید آوردن و ابداع ارواح، پس از آفرینش ابدان و صورت‌هایی است که ارواح آنها را تدبیر می‌کنند. اگر این گونه نبود (و آفرینش ارواح مقدم بر ابدان بود)، ارواح قائم به نفس بودند و به ابزارهای حامل (ابدان) نیازی نداشتند و ما احوال گذشته خود را می‌دانستیم آن گونه که احوال خود پس از آفرینش ابدان را می‌دانیم و این امری محال است که بطلان آن پوشیده نیست (شیخ مفید، ۱۴۱۳ هـ ق (ج)، ص ۵۲-۵۳).

ملاحظه می‌شود که این تفسیر شیخ مفید از حدیث مورد بحث با تفسیر وی در شرح اعتقادات صدوق متفاوت است. در آن جا ارواح را به ملائکه معنا کرده در این جا به ارواح. از سوی دیگر در تفسیر نخست، خلق را به معنای پدید آوردن و آفریدن گرفته و در این جا به معنای تقدیر و اندازه کردن.

وی در تفسیر حدیث «الارواح جنود مجنّدة، فما تعارف منها ائتلف و ما تناكر منها اختلف» می‌گوید:

ارواح که همان جوهر بسیط است، با همگون خود همیاری می‌کنند و با ناهمگون خود همیاری ندارند. هر چه از ایشان هم‌دیگر را به هماهنگی رأی و خواسته بشناسند، الفت می‌یابند و هر چه از ایشان با ناهماهنگی رأی و خواسته هم‌دیگر را نشناسند، اختلاف می‌ورزند. و این امری است که به حس و مشاهده موجود است. نه آن که ارواحی که در (عالم) ذر هم‌دیگر را شناخته‌اند، (در این دنیا) انس و الفت می‌گیرند، آن‌گونه که حشویه می‌گویند و چنان که تبیین کردیم که انسان به حالی پیش از پدید آمدن در این عالم، آگاهی ندارد و با هر چیزی که یادآوری شود، آن (عالم) را به یاد نمی‌آورد (همان، ص ۵۳-۵۴).

شیخ مفید در همین اثر در پاسخ به پرسشی دیدگاه خود دربارهٔ آفرینش ارواح و اشباح و تفسیر احادیث رسیده در این باره را تبیین کرده و با اشاره به مختلف بودن احادیث با مضمون اشباح و پردازش‌ها و نگارش‌های غالبان در این حوزه روایتی را دربارهٔ اشباح، صحیح شمرده است که بر طبق آن حضرت آدم علیه السلام اشباحی تابان بر عرش دید و از خدای متعال دربارهٔ آنها پرسید. خدا به او وحی کرد اینها اشباح رسول خدا و امیرمؤمنان و فاطمه و حسن و حسین علیهم السلام است (شیخ مفید، ۱۴۱۳ هـ ق (ج)، ص ۳۷-۳۸). شیخ مفید پس از بیان فلسفه آفرینش پیشین اشباح خمسه و وجه نشان دادن آنها به حضرت آدم علیه السلام دربارهٔ وضعیت اشباح یادشده تصریح می‌کند که اشباح در آن حال، پیکرهای زنده و ارواح صاحب نطق نبودند، بلکه تصویرهایی همانند شکل بشری آینده خود بودند و نوری که خدا بر ایشان نهاده بود، بر فروغ دین به وسیله ایشان و روشنایی حق با برهین ایشان دلالت می‌کند (همان، ص ۳۹-۴۰). مفید پس از تبیین دوبارهٔ وجه نشان دادن اشباح خمسه به حضرت آدم علیه السلام و همسان‌سازی آن با بشارت‌های پیشین دربارهٔ پیامبر اکرم و ائمه علیهم السلام، حیات را از اشباح نفی می‌کند.^{۳۹} مفید در دنباله بحث خود دربارهٔ عوالم پیشین، بیرون کشیدن ذریهٔ حضرت آدم به صورت ذر را می‌پذیرد. به اعتقاد او خداوند ایشان را از ظهر آدم بیرون کرد و افق را با ایشان پر نمود. برخی از ایشان دارای نور خالص بودند (معصومان) و برخی دارای ظلمت محض بودند (کافران) و بر برخی نور و ظلمت بود (صاحبان اعمال نیک و بد) (نک: شیخ مفید، ۱۴۱۳ هـ ق (ج)، ص ۴۴-۴۵) شیخ مفید دربارهٔ هویت انسان‌های حاضر در عالم ذر احتمال داده





است که اصول و مواد ابدان انسان‌ها بوده نه ارواح ایشان (نک: همان، ص ۴۶). وی بر همین سان، گفت‌وگوی انسان‌ها با خدا و پیمان گرفتن از ایشان را نیز انکار کرده است (همان)؛^{۴۰} چرا که تخاطب با انسان فاقد روح بر پایه مبانی شیخ مفید بی‌معناست.

جمع‌بندی نظریه نفس‌شناسی شیخ مفید

با توجه به آنچه گفته شد مؤلفه‌های نظریه نفس‌شناسی شیخ مفید را می‌توان در قالب گزاره‌های زیر خلاصه کرد: (۱) حقیقت انسان همان روح یا نفس است؛ (۲) نفس حادث است؛ تصریح به حدوث نفس برای تمایز دیدگاه وی با دیدگاهی است که قائل به قدم نفس است؛ (۳) نفس قائم به خود است؛ (۴) نفس مجرد است. ویژگی‌هایی چون جوهر بسیط و فقدان حجم و حیز و نفی حرکت و سکون و ترکیب از نفس و همسان‌انگاری با اصطلاح فیلسوفان می‌تواند نشانهٔ باور مفید به تجرد نفس باشد؛ (۵) نفس حامل علم، قدرت، حیات، اراده، کراهت، حب و بغض است؛ (۶) نفس متعلق ثواب و عقاب، امر و نهی و وعد و وعید است؛ (۷) روح قائم به نفس در افعال خود به ابزاری به نام بدن نیاز دارد؛ (۸) حیات روح متفاوت با حیات بدن و به معنای صحت عالم و قادر بودن روح است؛ (۹) ارواح آفرینشی مقدم بر ابدان ندارند و عالمی به نام عالم ارواح وجود ندارد؛ (۱۰) دربارهٔ بقای نفس دشوار بتوان دیدگاهی را به نحو قطعی به شیخ مفید نسبت وی دیدگاه شیخ صدوق مبنی بر بقای نفس را نپذیرفته، اما برخورداری یا عذاب بخشی از ارواح پس از مفارقت از ابدان خود را در قالب‌هایی همسان ابدان دنیوی مطرح کرده است. شاید دست کم به بقای مستقل ارواح معتقد نبوده است.

مفید و حیات برزخی انسان

از ملاحظهٔ مواضعی که شیخ مفید به تعریف حقیقت انسان پرداخته، این نکته آشکار است که دغدغه وی در این بحث، حل مسئلهٔ حیات برزخی است. چنان‌که در اوائل المقالات تعریف خود از انسان را ذیل عنوان «گفتار در تنعم و تعذیب اصحاب قبور...» آورده و تصریح کرده که حیات برزخی تنها با تعریف وی از حقیقت انسان امکان‌پذیر است (شیخ مفید، ۱۴۱۳هـ.ق (الف)، ص ۷۷، گفتار ۵۴). در تصحیح الاعتقاد نیز تعریف حقیقت انسان را در بحث «چه کسانی منعم و معذبند» آورده است (شیخ مفید، ۱۴۱۳هـ.ق (ب)، ص ۹۱؛ همو، ۱۴۱۳هـ.ق (ج)، ص ۶۷-۶۸) مفید یکی از گفتارهای اوائل المقالات را به احوال انسان‌ها پس از مرگ اختصاص داده و در آن انسان‌ها را به چهار

گروه تقسیم کرده است. نخست، یعنی کسانی را که دارای شناخت و اعتقاد صحیح و طاعت محض هستند. خدای متعال زنده می‌کند و در بهشت با اولیاءشان ساکن می‌گرداند. گروه دوم، یعنی معاندان حق و گناهکاران مسرف زنده می‌شوند و در جایگاه هوان (و عذاب) به پیشوایان خود ملحق می‌شوند. گروه سوم محل توقف است. و زنده شدن یا مرده ماندن ایشان جایز و ممکن است. این دسته شامل افراد فاسق از اهل معرفت و نماز است که با اعتقاد به حرمت و از روی هوس مرتکب گناه شده‌اند نه از روی عناد و حلال شمردن؛ و پیش از توفیق توبه از دنیا رفته‌اند. ممکن است خداوند این گروه را زنده کند تا برابر گناهیانی که انجام داده‌اند عذاب شوند و پیش از قیامت پاک شوند. یا این که حیات ایشان را تا قیامت به تأخیر اندازد تا در آن روز عقاب یا عفو فرماید. گروه چهارم پس از مرگ تا روز رستاخیز زنده نمی‌شود (افراد ظاهراً مراد غیر امامیان است) مقصر غیر معاند در شناخت‌ها (اعتقادات) و مستضعف (شیخ مفید، ۱۴۱۳هـ.ق (الف)، ص ۷۵، گفتار ۵۲).

۸۳

شیخ مفید در همین کتاب، دربارهٔ وضعیت ارواح در عالم برزخ بر آن رفته که خداوند متعال برای ارواح، به جای ابدان موجود در قبر - که در گذر روزگاران پراکنده می‌شود و می‌پوسد - بدن‌هایی همانند ابدان دنیوی در جایی دیگر قرار می‌دهد تا مؤمنان در آن بدن‌ها از نعمت برخوردار شوند و کافران و فاسقان در آنها عذاب گردند. مفید اشاره کرده که دیدگاهش مؤید روایاتی از اهل بیت علیهم‌السلام است.^{۴۱} او هم چنین آورده است که دربارهٔ چگونگی حیات برزخی، دیدگاهی از متکلمان امامی پیش از خود نمی‌شناسد تا گزارش کند و میان دیدگاه خود و دیدگاه فقیهان و محدثان امامیه اختلافی نمی‌بیند (شیخ مفید، ۱۴۱۳هـ.ق (الف)، ص ۷۷).

مفید در اثر یاد شده توضیح بیشتری دربارهٔ دیدگاه خود نداده است. در تصحیح الاعتقاد ضمن نقد دیدگاه شیخ صدوق مبنی بر آفرینش پیشین ارواح بر ابدان و بقای نفوس می‌گوید که حدیث ثابت در این باره آن است که ارواح پس از مرگ ابدان بر دو گونه‌اند: گروهی از آنها به ثواب و عقاب می‌رسند و گروهی دیگر از میان می‌روند و ثواب و عقابی ادراک نمی‌کنند (نک: همان، ص ۸۸). وی آن‌گاه به حدیثی استناد کرده که بر طبق آن امام صادق علیه‌السلام در پاسخ به پرسشی از مکان روح انسان مرده، فرمودند که هر مرده‌ای که دارای ایمان ناب یا کفر محض باشد، روحش از پیکرش به بدنی همسان منتقل می‌شود و تا روز رستاخیز جزای اعمال خود را می‌بیند. خدا آن‌گاه که مردگان را برانگیزاند، جسم (اصلی) او را پدید می‌آورد و روحش را به جسدش





بر می‌گرداند و او را محشور می‌کند تا (جزای) اعمال خود را به نحو کامل ببیند. بنابراین، روح مؤمن به بدنی به شکل بدن خود منتقل می‌شود و در بهشتی از بهشت‌های خدایی نهاده می‌شود و در آن تا روز بازپسین منتعم می‌گردد و روح کافر نیز از بدن خود به بدنی همسان منتقل می‌شود و در آتش نهاده می‌شود و تا روز رستاخیز در آن معذب می‌گردد (همان، ص ۸۹).

شیخ مفید در ادامه سخنان خود به آیات «قیل ادخل الجنة قال یا لیت قومی یعلمون * بما غفر لی ربی وجعلنی من المکرمین» (یس، آیه ۲۶-۲۷)؛ «النار یرضون علیها غدوا وعشیا ویوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب» (غافر، آیه ۴۶) درباره حیات برزخی مؤمن و کافر استناد کرده است. او سپس وضعیت گونه دوم اموات را این گونه وصف می‌کند که هر کس دارای ایمان محض یا کفر محض نباشد، وانهاده می‌شود و با از میان رفتن بدن، روحش نیز معدوم می‌شود.^{۴۲} شیخ مفید برای اثبات این بخش از نظریه خود به آیه شریفه «إذ یقول أمثلهم طریقة إن لبثتم إلا یوماً» (طه، آیه ۱۰۴) استدلال می‌کند که مقصود از کسانی که مقدار درنگ خود را در قبر نمی‌دانند، همین گروه‌اند و گرنه کسانی که پس از مرگ همواره در نعمت یا عذاب بوده‌اند، حال خود را فراموش نمی‌کنند و بقای خود پس از وفات را آشکارا در می‌یابند (شیخ مفید، ۱۴۱۳هـ ق (الف)، ص ۸۹-۹۰). مفید حدیث «انما یسئل فی قبره من محض الایمان محضاً او محض الکفر محضاً، فاما ما سوی هذین فانه یلهی عنه» (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۳، ص ۲۳۵) و حدیث وارد درباره رجعت را که در هنگام ظهور حضرت صاحب الامر علیه السلام دارندگان ایمان خالص و کفر خالص بر می‌گردند (نک: حلی، مختصر البصائر، ص ۱۱۶) را مستند دیگری بر دیدگاه خود شمرده است (نک: شیخ مفید، ۱۴۱۳هـ ق (الف)، ص ۹۰).

پس از بیان این که تنها گروهی از مردگان مشمول حیات برزخی هستند، مفید به تبیین متعلق بر خورداری از عذاب و نعمت در حیات برزخی پرداخته است. وی می‌گوید که امامیان در این باره که چه کسی پس از مرگ منعم یا معذب است (یعنی چه حقیقتی از انسان متعلق عذاب یا نعمت است) اختلاف کرده‌اند؛ برخی بر آنند که معذب و منعم همان روح است که مخاطب تکلیف و امر و نهی است و آن را جوهر (بسیط در اصطلاح فیلسوفان) نامیده‌اند. برخی دیگر بر آنند که روح همان حیات است که در بدنی همانند بدن دنیوی قرار می‌گیرد (همان، ص ۹۱) گویا مقصود آن است که روح که عرض است در بدنی قرار می‌گیرد و آن بدن منعم یا معذب می‌گردد.

مفید هر دو دیدگاه را عقلاً جایز و دیدگاه نخست را اظهر شمرده است. وی سپس بر پایه حدیث، حیات برزخی ویژه‌ای را برای پیامبران و امامان علیهم‌السلام مطرح کرده است. بدین بیان که ایشان پس از وفات با ابدان و ارواح خود از زمین به آسمان منتقل می‌شوند و در همان ابدان دنیوی متنعم‌اند (همان). وی در پایان بحث خود به آیات و احادیثی در اثبات حیات برزخی استناد کرده است (نک: همان، ص ۹۱-۹۳). گفتنی است که شیخ مفید افزون بر این، در یکی از گفتارهای اوائل المقالات به ایضاح دیدگاه خود درباره احوال پیامبران و امامان پس از وفات پرداخته و همین دیدگاه را بیان کرده است (شیخ مفید، ۱۴۱۳هـ.ق (الف)، ص ۷۲).

شیخ مفید در پاسخ به پرسشی درباره حیات برزخی شهداء و ارزیابی دیدگاه اصحاب ابوهاشم جبائی، به نقد دیدگاه وی درباره چیستی انسان و کاستی‌های تبیین وی از حیات برزخی پرداخته است. بنا به گزارش شیخ مفید، ابوهاشم بر آن بوده که انسان مورد خطاب و امر و نهی همان بنیه‌ای است که حیات جز به آن امکان‌پذیر نیست. و سایر جسد، انسان به شمار نمی‌رود و امر و نهی و تکلیف بر آن متوجه نمی‌شود (شیخ مفید، ۱۴۱۳هـ.ق (ج)، ص ۶۷). مفید در ایضاح حیات برزخی بر پایه تعریف اصحاب ابوهاشم از حقیقت انسان می‌گوید:

اگر ایشان می‌پندارند که آن بنیه از بدنی که مجاور آن است مفارقت نمی‌کند و معذب یا متنعم می‌گردد، این دیدگاه با قاعده ایشان (در تعریف انسان) هماهنگ است و باقی جسد انسان (مرده) در قبر است. اما ایشان نگفته‌اند که یک فرد چگونه عذاب می‌شود یا پاداش می‌بیند. آیا در سرای دنیا یا سرایی دیگر؟ و آیا پس از مرگ زنده می‌شود یا این که از هیکل (جمله مؤلفه) جدا می‌شود و مرگ بر او عارض می‌شود؟ از آنان نقل نشده که (مردگان) در چه مکانی عذاب و پاداش می‌گیرند؟ این گفتار ایشان نه مستند روایی دارد نه دلیل عقلی. و بر پندار و گمان استوار است. از سوی دیگر دلایل این امر که انسان مورد امر و نهی همان جوهر بسیط است و امکان ندارد که اجزاء مؤلفه فاعل باشد، بر بطلان دیدگاه ایشان دلالت دارد (همان، ص ۶۷-۶۸).

مفید و حیات بازپسین

شیخ مفید در پاسخ به پرسشی درباره چگونگی و زمان عذاب قبر، بخش دیگری از نظریه خود درباره حیات پس از مرگ را بیان کرده است. مفید با سمعی دانستن سخن گفتن درباره عذاب قبر و حصر پرسش قبر و نعمت و عذاب آن بر دو گروه دارای ایمان یا کفر محض آن‌سان که





پیشتر نیز گذشت، دربارهٔ چگونگی نعمت و عذاب قبر و متعلق بازگشت در روز رستاخیز بر پایهٔ احادیث، این گونه اظهار نظر می‌کند که خداوند متعال روح مؤمن را در قالبی همانند قالب دنیوی آن قرار می‌دهد و در بهشتی از بهشت‌های خود جای می‌دهد و تا روز قیامت او را بر خوردار می‌کند. و چون در صور دمیده شود، جسد او را که در خاک خرد شده و پوسیده، می‌آفریند و روح را به آن باز می‌گرداند و او را به موقف می‌آورد و فرمان می‌دهد که او را به بهشت جاودان برند. و همواره با بقای خدای عز و جل (بِقاء الله عز و جل) بر خوردار و منعم است (شیخ مفید، ۱۴۱۳هـ.ق (ج)، ص ۶۲-۶۳).

او دربارهٔ چگونگی جسد اخروی نیز این گونه توضیح می‌دهد که جسدی که مؤمن در آن اعاده می‌شود، همان ترکیب بدن دنیوی نخواهد بود، بلکه طباع آن تعدیل و صورت آن نیکو می‌شود و با تعدیل طباع دچار پیری نمی‌شود و در بهشت رنج و درماندگی به آن نمی‌رسد.^{۴۳} کافر نیز در قالبی همانند قالب و بدن دنیوی نهاده و در محل عذاب قرار می‌گیرد و تا روز قیامت عقاب و عذاب می‌شود. آن گاه همان جسدی که در قبر بوده و از آن مفارقت کرده خلق و به آن باز گردانده می‌شود و تا ابد معذب خواهد بود. بدن وی نیز ترکیبی می‌یابد که دیگر فانی نمی‌شود (شیخ مفید، همان، ص ۶۳-۶۴).

شیخ مفید سپس با استناد به دو آیهٔ مربوط به حیات پس از مرگ (غافر، آیهٔ ۴۶ و آل عمران، آیهٔ ۱۶۹) نتیجه می‌گیرد که عذاب و ثواب هم پیش و هم پس از قیامت خواهد بود. و بر طبق حدیث رسیده با مفارقت روح از بدن در دنیا (هم) عذاب و ثواب خواهد بود (شیخ مفید، ۱۴۱۳هـ.ق (ج)، ص ۶۴). وی در پایان این بحث یادآور شده که روح در این جا عبارت است از انفعال جوهر بسیط نه حیات که علم و قدرت با آن ممکن می‌شود؛ زیرا حیات عرضی ناپایدار است و اعادهٔ آن امکان‌پذیر نیست. چنان که بر نقلی بودن مسئله نیز دوباره تصریح کرده است (همان، ص ۶۵).

۳. دیدگاه سید مرتضی

در آثار جامع کلامی که توسط شاگردان مفید پدید آمده، بحث از چیستی انسان در بحث از صفات مکلف (از مباحث ابواب عدل) پیش از بیان صفات مکلف آمده است. با این استدلال که بحث از صفات مکلف فرع بر شناخت مکلف است؛ زیرا همواره سخن گفتن از صفات ذات یک شیء فرع بر شناخت ذات است (نک: سید مرتضی، ۱۴۱۱هـ.ق، ص ۱۱۲؛ طوسی، الاقتصاد، ص ۶۶).

در تعبیری کلی باید گفت که شاگردان شیخ مفید پس از وی مسیری جداگانه درباره چستی انسان پیمودند. سید مرتضی را که در *جمل العلم و العمل و الذخیره* و نیز برخی رساله‌های دیگر خود به این بحث پرداخته، می‌توان سرآغاز دگرگونی روند نگرش متکلمان امامی بغداد به این موضوع دانست. وی با یادآوری این نکته که مکلف همان حی است که انسان نامیده می‌شود (سید مرتضی، ۱۴۱۱هـ.ق، ص ۱۱۴) بر آن است که «حی بنا بر دیدگاه صحیح همین جمله مشهود (هیكل مشهود و مجموعه اندام‌های سازوار بدن) است نه ابعاض آن؛ و احکامی چون امر و نهی و مدح و ذم به آن تعلق یافته است» (همان؛ همو، شرح *جمل العلم و العمل*، ص ۱۰۴).

سید مرتضی برای اثبات دیدگاه خود و نقد دیدگاه‌های دیگر از جمله دیدگاه معمر و تابعان وی، دلایل گوناگونی ارائه کرده که به مهم‌ترین آنها اشاره می‌کنیم:

الف) ادراک به هر جزئی از اجزاء این جمله (بدن) واقع می‌شود و انسان از هر دردی که به بدن می‌رسد متألم می‌شود و وجود الم تنها در محل دارای حیات امکان‌پذیر است. بر همین سان ادراک در محلی که در آن حیات وجود دارد، صورت می‌پذیرد؛ چراکه اجزایی از بدن مانند ناخن و مو که از حیات بی‌بهره‌اند، ادراک و تألم ندارند. بنابراین، ثبوت ادراک با اجزای بدن دلالت دارد که (مجموع) آن اجزا حی فاعل (= انسان) است.

ب) حی فاعل (انسان) می‌تواند در کرانه‌های بدن اعم از دست و پا، فعل ابتدایی^{۴۴} انجام دهد، بی‌آنکه اعضای پیوسته و چسبیده به آن اندام را حرکت دهد. اگر فاعل غیر آن اندام بود، این امر امکان‌پذیر نبود همان‌گونه که وقوع فعل ابتدایی در ابدان دیگر (توسط این بدن) محال است.

ج) اگر انسان غیر از این بدن مشهود باشد (جزئی در قلب یا جوهر بسیط) قدرت در اختیار انسان خواهد بود نه در دست؛ بنابراین، اندازه توانایی یک دست با دو دست برابر خواهد بود، در حالی که هرگاه نتوانیم وزنه‌ای را با یک دست حمل کنیم، آن را با دو دست حمل می‌کنیم. دلیل این امر آن است که قدرت در هر دو دست حال است و چون با هم به کار گرفته می‌شوند، قدرت‌ها دو چندان می‌شود و قدرت یک دست کمتر از دو دست است (سید مرتضی، ۱۴۱۴هـ.ق (ب)، ص ۱۰۵-۱۰۶).

د) احکام و صفات و افعالی از بدن ظاهر می‌شود که انسان به وسیله آنها مستحق مدح و ذم می‌شود. این امور مستند به آن هستند و نمی‌توان آنها را به امر دیگری متعلق





دانست (سید مرتضی، ۱۴۱۱هـ.ق، ص ۱۱۷-۱۱۸ و ص ۱۱۴-۱۲۱).

چکیده استدلال سید مرتضی آن است که ادراک و احساس در تک تک اجزای مجموعه بدن صورت می‌گیرد و این نشانه وجود حیات در آنهاست. بنابراین، نمی‌توان حی را امری ورای این اجزا دانست. از سوی دیگر، وقوع فعل ابتدایی توسط اندام‌های بدن نشانه آن است که فاعل همان اندام است که در محل وجود قدرت فعلی را انجام می‌دهد. اگر فاعل امری غیر از آن باشد، از آن‌جا که حیات و قدرت در اختیار فاعل است، وقوع فعل در غیر محل قدرت برای فاعل امکان‌پذیر نخواهد بود؛ زیرا به اختراع فعل در بدن توسط فاعل منتهی خواهد شد. امری که از نظر کلامی در توان انسان نیست. دلیل سوم آن که با ملاحظه فزونی قدرت دو دست نسبت به یک دست، در می‌یابیم که قدرت در تمامی اجزای بدن پخش است و این نشانه آن است که همین بدن محل قدرت و در نتیجه حی فاعل است. دلیل چهارم آن که احکام راجع به انسان چون امر ونهی و مدح و ذم و افعالی که استحقاق مدح و ذم می‌آورند در همین هیکل مشهود ظاهر می‌گردند و این نشانه آن است که انسان همین بدن است.

پیش فرض و بن‌مایه استدلال‌های یاد شده آن است که انسان، یعنی موجودی که حامل قدرت و حیات و فاعل افعال و مدرک ادراکات منسوب به او و مخاطب احکامی چون امر و نهی و مدح و ذم است و از آن‌جا که مظهر و مرجع این امور مجموعه بدن است نه جزئی از آن و نه امری ورای آن، بنابراین، همین پیکر مشهود را باید انسان دانست. پس از تعریف انسان این پرسش مطرح می‌شود که دیدگاه سید مرتضی درباره روح چیست. وی در تعریف روح آورده است:

روح عبارت است از هوایی که در منافذ موجود زنده جریان دارد. که تنها با جریان آن حیات تحقق می‌یابد. از این روی هوایی که در منافذ جماد جریان دارد، روح نامیده نمی‌شود. بر این پایه روح جسم است. با این تعریف روح هنگام بیداری و خواب در بدن جریان دارد (سید مرتضی، ۱۴۰۵هـ.ق، جوابات المسائل الراجیه، ج ۱، ص ۱۳۰؛ همو، جوابات المسائل المصریات، ج ۴، ص ۳۰).^{۴۵}

درباره ارتباط روح و عقل نیز باید گفت که از نظر سید مرتضی عقل مجموعه دانش‌هایی است که در همه انسان‌ها برابر است و فعل خدا است.^{۴۶} از این رو، ممکن است خداوند در طفل (چون حضرت عیسی) نیز خلق کند. محل عقل، قلب است. به اعتقاد او، روح، عاقل نیست. روح درون

عقل است. نه عقل داخل روح (سید مرتضی، ۱۴۰۵هـ.ق، جوابات المسائل المصریات، ج ۴، ص ۳۱). با توجه به تعریف وی از انسان فاعل و مدرک، روشن است که ادراکات فعل انسان است. یعنی جسم دارای روح نه روح.

از نظر سید مرتضی حیات، منشأ قدرت و فعل است و لازمه فاعل بودن انسان، جسم بودن اوست. تا محل قدرت و حیات باشد. و محل آن دو آلتی برای فعل انسان گردد (سید مرتضی، ۱۴۰۵هـ.ق، ج ۴، ص ۱۹).

چنان که دیدیم شیخ مفید در باب چیستی نفس، دیدگاه آل نوبخت و هشام بن حکم را که مدلول روایات یافته، پذیرفته و آن را همان جوهر بسیط حکمای اوائل دانسته است (شیخ مفید، ۱۴۱۳هـ.ق (ج)، ص ۵۹). سید مرتضی برخلاف استاد خود، دیدگاه فیلسوفان درباره نفس را سخت مورد انتقاد قرار داده است. از نظر او سخنان فیلسوفان درباره نفس و عالم نفوس مهمل بافی، تردستی و گزافه‌گویی است که با کوشش و تأمل بسیار نیز مفهوم و معقول نمی‌شود (نک: سید مرتضی، ۱۴۰۵هـ.ق، مسألة فی المنامات، ج ۲، ص ۱۳-۱۴).

سید مرتضی و عالم ذر

سید مرتضی با رویکردی مجازانگارانه به متون دینی ناظر به عوالم پیشین، به سان شیخ مفید منکر حضور انسان‌های عاقل و مکلف در عالم ذر و گفت‌وگوی خداوند با آنها و اخذ پیمان از ایشان است (نک: سید مرتضی، ۱۴۰۵هـ.ق، جوابات المسائل الرازیة، ج ۱ ص ۱۱۳-۱۱۵) وی این دیدگاه را که خداوند از پشت آدم ذریه وی را بیرون کشید و آنها را بر خودشان گواه گرفت و از ایشان بر معرفت خود اقرار گرفت، مغایر با عقل و ظاهر آیه معروف به «آیه ذر» دانسته است (نک: سید مرتضی، ۱۳۲۵هـ.ق، ج ۱، ص ۲۰ به بعد و ج ۴ ص ۵).

وی در پاسخ به پرسشی درباره میثاق عالم ذر و آفرینش پیشین ارواح و استدلال اصحاب تناسخ به آفرینش پیشین ارواح، با تصریح به بطلان تناسخ، آفریده بودن ارواح پیش از ابدان را از جمله دعاوی باطلی شمرده که قائلان به آن به ادله روشنی نیاز دارند. و دلیلی در این باره نیست. وی در نقد دیدگاه تناسخیه تصریح می‌کند که ما حدوث تمامی اجسام - اعم از روح و جز آن - و نیازمندی آنها به محدث را مدلل کرده‌ایم. باور به قدم ارواح از اصحاب تناسخ پذیرفتنی نیست. چرا که ارواح تماماً نزد ما از اجسام‌اند که حدوث آنها را برهانی کرده‌ایم. مبنای دیدگاه





ایشان بر آن است که روح به تنهایی زنده است در حالی که حی نزد ما جسم دارای روح است. بنابراین، مسئله بر شناخت حی فاعل (انسان) استوار است. با شناخت انسان دیدگاه ما ثابت و دیدگاه ایشان باطل می‌شود. پذیرفته نیست که ارواح قدیم باشند؛ چرا که ارواح نزد ما از اجسام اند و اجسام حادث‌اند (نک: سید مرتضی، ۱۴۰۵هـ.ق، جوابات المسائل المصریات، ج ۴، ص ۳۰).

ادراک روح پس از مرگ انسان

از نظر سید مرتضی، ارواح پس از مفارقت از ابدان احساس و ادراکی ندارند؛ زیرا احساس فعل حی است. و حی کسی است که حیات در آن حلول کرده است (یا محل حیات است). و آن جمله (یعنی مجموعه سازوار بدن) است که مدرکات را ادراک می‌کند. و چون ارواح جدا از بدن چنین حکمی ندارند، بنابراین، احساس و ادراک توسط آنها ممکن نیست (همان).

معاد و نظریه انسان‌شناسی سید مرتضی

سید مرتضی در فصلی با عنوان «فی ذکر ما یجب اعادته ولا یجب و کیفیة الاعادة» به موضوع معاد در معاد پرداخته است. وی پس از عقلی دانستن وجوب اعاده مستحق ثواب و سمعی شمردن اعاده مستحق عقاب، به بحث چگونگی اعاده پرداخته است. دیدگاه وی در این بحث آن است که «الذی یجب اعادته، الاجزاء الّتی هی اقل ما یکون معه الحی حیاً و هی الّتی متی انتقضت بنیتها خرج من أن یکون حیاً (سید مرتضی، ۱۴۱۱هـ.ق، ص ۱۵۲)؛ آنچه اعاده آن واجب است، کمترین اجزایی است که حی با آن زنده است. و آن اجزایی است که هر گاه ساختار و ترکیب آن از بین رود، (انسان) از حیات بیرون می‌رود.

از نظر سید مرتضی در اعاده، بازگشت اندام‌ها و اجزاء دوره فریبهی انسان شرط نیست؛ زیرا انسان زنده بدون آنها نیز زنده به شمار می‌رود. انسان، گاه مستحق ستایش و نکوهش می‌شود آن‌گاه فربه می‌شود و مستحق بودن وی دگرگون نمی‌شود. این اجزاء که کمترین اندازه لازم برای زنده بودن موجود زنده است، دگرگونی ناپذیرند و یک بار زید و بار دیگر عمرو نمی‌شود. بنابراین، هر گاه زنده‌ای مأکول شود، اجزای لازم برای حیات مأکول، مورد تغذیه واقع نمی‌شود، بلکه از اجزایی که از روی فریبه پدید آمده‌اند و اجزایی که بی‌بهره از حیات‌اند، تغذیه می‌کند (همان، ص ۱۵۲-۱۵۳).

سید مرتضی این بحث را نیازمند تفصیل دانسته اما به تفصیل بدان نپرداخته است. وی برای

دیدگاه خود مبنی بر ضرورت بازگشت اجزاء در معاد، این گونه استدلال می کند که زنده بودن حی به اجزاء است. بدین گواه که هر یک از ما چون بدانند که دیروز اراده کننده و کوچک و جوان بود، معلوم علم وی همان حی است نه اوصاف ویژه آن. بر این پایه در اعاده باید عین اجزاء را معتبر دانست نه جز آن. دیدگاه کسی که به اعاده حیات معتقد باشد و دگرگونی اشیاء (اجزاء انسان) را جایز بداند، باطل است؛ زیرا مستحق ثواب یا عقاب حی است نه حیات. و زنده بودن زنده به اجزای آن راجع است نه حیات آن. پس اعاده حیات وجهی ندارد. البته، حیاتی که مختص این اجزاء که مرجع حیات موجود زنده است، اگر عین مخصوصی است بازگشت آن واجب است؛ زیرا این اجزاء تنها با آن می تواند حی باشد. و اگر حیات دیگری جایگزین آن شود که اجزاء به وسیله آن حی شود، اعاده حیات نخستین واجب نیست. چنان که اعاده تألیف نیز واجب نیست (سید مرتضی، همان، ص ۱۵۳)

خلاصه دیدگاه سید مرتضی آن است که در روز رستاخیز، اعاده همه اندامهای بدن لازم نیست، بلکه تنها اعاده اجزای اصلی، یعنی اجزای مقوم هویت یک فرد لازم است. او در یکی از رساله های خود به تبیین بیشتر این مسئله پرداخته است. سید مرتضی در پاسخ به پرسشی درباره وجه زنده شمردن شهیدان و نهی خداوند از مرده شمردن ایشان با وجود مشهود بودن شهادت آنها و افتادن اجسام ایشان بر روی زمین، این گونه پاسخ می دهد که زنده شمردن امامان و شهیدان و صالحان پس از مرگ ایشان و مفارقت از دنیا خلاف ضروریات یا مشهودات نیست؛ زیرا بازگرداندن یک مرده به بهشت یا آتش یا ثواب یا عقاب نیازمند اعاده تمامی اجزایی که افراد زنده همواره از او مشاهده می کنند، نیست. بلکه اعاده اجزایی واجب است که بنیه (ترکیب) حیات به آن تعلق دارد. همان اجزایی که با نابودی (یا کاهش)^{۴۷} آنها موجود زنده از حیات بیرون می رود. و همه اجزایی که مشاهده می کنیم این گونه نیست. چنان که هرگاه یک فرد زنده که اندامهای او مانند دست، پا، بینی یا گوش او قطع شود، از زنده بودن بیرون نمی رود. به سان اجزای پیکر چاق که هرگاه با لاغر شدن از میان رود، از دایره حیات بیرون نمی رود و همچنان مشمول احکامی چون مدح و ذم یا ثواب و عقاب است. نبود این اندامها مانند بریدن سر یا از وسط دو نیم شدن نیست که با آنها فرد از حیات بیرون می رود.

بنا بر این قاعده اعاده در اجزایی است که نبودن آنها مایه خروج از حیات است. منعی ندارد





که اجزایی از بدن مرده‌ای که او را به هیئت پیشین می‌بینیم، و بیشتر اجزا و ترکیب او را باقی می‌یابیم، اعاده شود؛ زیرا اعتماد (در تشخیص فرد) بر آن اجزایی است که حقیقتاً حی است. چون خدای متعال آن اجزا (اصلی) را اعاده کند و اجزایی غیر از اجزایی که در دنیا برای اندام‌های او بود بر آن اجزا بیفزاید، جاری مجرای چاق و لاغر و تبدیل یک دست به دست دیگر خواهد بود. در این صورت مانعی نیست که زنده و در بهشت متمتع باشد، گوا این که جسم او در قبر افتاده است. از شواهد این مطلب روایت نبوی درباره جعفر طیار است که پیامبر اکرم ﷺ فرمودند: «خداوند به جای دو دست بریده او دو بال به او عطا کرده که در بهشت پرواز می‌کند» (طوسی، الامالی، ص ۱۵۵؛ طبرانی، المعجم الکبیر، ج ۲، ص ۱۰۷).^{۴۸}

سید مرتضی در پاسخ به این پرسش که حساب متوجه ارواح است یا ابدان؟ این گونه پاسخ می‌دهد که حساب متوجه حی مکلف مورد امر و نهی است. و از آن جا که ارواح قائم به نفس نیستند، و تابع‌اند، حساب متوجه شخصی است که روح تابع اوست (سید مرتضی، ۱۴۰۵هـ، جوابات المسائل المصریات، ج ۴، ص ۳۰).

دیدگاه شیخ طوسی و ابوالصلاح حلبی و ابن نوبخت

شیخ طوسی و ابوالصلاح حلبی و ابراهیم بن نوبخت^{۴۹} نیز با استدلال‌هایی همسان ادله سید مرتضی به دیدگاه مورد دفاع وی در تعریف انسان (طوسی، ۱۳۶۲، ص ۱۶۴ به بعد؛ همو، الاقتصاد، ص ۶۶-۶۷)^{۵۰} و تحلیل وی از چگونگی اعاده به هنگام رستاخیز (نک: طوسی، الاقتصاد، ص ۷۶؛ حلبی، الکافی، ص ۴۸۷، ابراهیم بن نوبخت، الیاقوت، ص ۷۱)^{۵۱} قائل‌اند. جایگاه بحث از تعریف انسان نیز همان بحث تکلیف است.

شیخ طوسی در تعریف انسان می‌گوید: «حی (انسان) همین مجموعه سازوار مشهود است. نه بعضی از آن؛ و تمامی احکام اعم از امر و نهی و مدح و ذم بر همان تعلق دارد» (طوسی، الاقتصاد، ص ۶۶).

طوسی در تفسیر آیات «ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طین * ثم جعلناه نطفة فی قرار مکین * ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة...» (مؤمنون، آیه ۱۲-۱۵) می‌گوید:

آیه دلالت دارد که انسان همین جسم مشهود است؛ زیرا همان از نطفه آفریده شده و از سلاله بیرون کشیده شده است. نه دیدگاهی که نفس را جوهر بسیط می‌داند

یا چیزی که ترکیب و انقسام بر آن روانیست (طوسی ۱۴۰۹هـ.ق، ج ۷، ص ۳۵۳).

از نظر واژگانی، روح برگرفته از واژه ریح است. راحت و استراحت نیز از همان ریشه است (همان، ج ۸، ص ۵۸۰).^{۵۲} روح جسم رقیق روحانی است که حیات یعنی عامل پدید آمدن موجود زنده در آن است. هر گاه روح از بدن بیرون شود، انسان در حکم مرده است. و چون حیات از روح منتفی گردد، حقیقتاً مرده است (همان، ج ۶، ص ۳۳۲).^{۵۳} شیخ طوسی ذیل آیه «اللّٰه یتوفی الأنفس حین موتها والّتی لم تمت فی منامها فیمسک الّتی قضی علیها الموت ویرسل الآخری الّی أجل مسمی» (زمر، آیه ۴۲) با لحنی پذیرش گرانه این مطلب ابن عباس را - درباره وجه اختلاف خواب و مرگ - نقل می کند که انسان دارای روح و نفس است. با قبض روح مرگ حاصل می شود و با قبض نفس، روح در بدن باقی است و با تداوم حیات، فقدان ادراک و عقل پدید می آید (طوسی، ۱۴۰۹هـ.ق، ج ۹، ص ۳۲).

طبرسی با ذکر سخن منقول از ابن عباس به عنوان تفسیر آیه یاد شده، روایت زیر را مؤید آن شمرده است:

عن ابي جعفر عليه السلام قال: ما من أحد ينام إلا عرجت نفسه إلى السماء، وبقيت روحه في بدنه، وصار بينهما سبب كشعاع الشمس. فإن أذن الله في قبض الأرواح، أجابت الروح النفس. وإذا أذن الله في رد الروح، أجابت النفس الروح، وهو قوله سبحانه «اللّٰه یتوفی الأنفس حین موتها» الآية. فمهما رأّت فی ملکوت السماوات، فهو مما له تأویل، وما رأّت فیما بین السماء والأرض، فهو مما یخیله الشیطان، ولا تأویل له» (طبرسی، ۱۴۱۵هـ.ق، ج ۸، ص ۴۰۳-۴۰۴).^{۵۴}

دیدگاه عالمان سده ششم

در سده ششم هجری تحولی در آموزه نفس شناسی عالمان امامیه به چشم نمی خورد. عالمان و متکلمان این سده تابع دیدگاه سید مرتضی در تعریف حقیقت انسان هستند.

طبرسی در ذیل آیات «ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طین...» (مؤمنون، آیه ۱۲-۱۵) بیان کرده که آیه بر بطلان دیدگاه نظام (انسان عبارت از روح است) و دیدگاه معمر (انسان جسم نیست و عبارت از شیء تقسیم ناپذیر است) دلالت دارد (طبرسی، ۱۴۱۵هـ.ق، ج ۷، ص ۱۸۱). با این همه، دیدگاه خود را بیان نکرده است. با توجه به این که متکلمان شناخته شده سده ششم، پیرو نظریه





سید مرتضی بوده‌اند، از نقد دیدگاه معمر (دیدگاه مورد دفاع شیخ مفید) می‌توان حدس زد که دیدگاه او با دیگر عالمان این سده همسو بوده است. دیدگاه وی دربارهٔ متعلق اعاده در رستاخیز نیز قرینه دیگری بر این امر است. او ذیل آیه شریفه «وإن تعجب فعجب قولهم إذا كنا ترابا أئنا لفي خلق جديد» (رعد، آیه ۵) پس از نقل دیدگاه بلخی و ابوهاشم جیائی دربارهٔ متعلق اعاده، دیدگاه قاضی ابوالحسن (عبدالجبار) مبنی بر وجوب اعاده بنیه (ساختار) و جواز دگرگونی در بخش‌های دیگر بدن مرده را دیدگاه اصح شمرده است (طبرسی، ۱۴۱۵هـ.ق، ج ۶، ص ۱۳).

طبرسی با طرح این پرسش که زنده بودن شهیدان در عین باقی ماندن بدن‌های ایشان در زمین و فقدان نشانه‌های حیات مانند حرکت چگونه ممکن است؟ برای چگونگی حیات ایشان سه تحلیل بدون گزینش عرضه کرده است. بنابر دیدگاه گروهی از امامیه که به نفس اعتقاد دارند (مقصود شیخ مفید است) از آن‌جا که انسان همان نفس است نه جثه، ارواح شهیدان در ابدانی همسان ابدان دنیوی نهاده می‌شود و در آنها متنعم خواهند بود نه در ابدان مشهود در قبر. وی در تأیید این دیدگاه به حدیث تهذیب الاحکام با مضمون ورود ابدان مؤمنان به قالب‌هایی همانند قالب دنیوی استناد کرده است (طوسی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۴۶۶).

بر پایهٔ دیدگاه گروهی از امامیه که معتقدند انسان همین شخص و پیکر مشهود است، و روح را نفس جاری در منافذ موجود زنده می‌دانند (دیدگاه سید مرتضی و پیروان وی) پاسخ آن است که کمترین اجزایی از انسان که مقوم هویت وی است، تلطیف می‌شود و همان متنعم می‌شود. گو این که آن جثه و پیکر کامل نخواهد بود؛ زیرا اندام‌ها و فربهی در انسان بودن حی شرط نیست. گاه گفته می‌شود که ممکن است که پیکر در زمین باشد اما مرده به شمار نرود. و لذات به آن برسد. چنان که انسان خوابیده زنده است و به رغم فقدان احساس و شعور لذات به او می‌رسد. در حدیث نیز آمده است: «إنه یفسح له مد بصره، ویقال له: نم نومة العروس» (طبرسی، ۱۴۱۵هـ.ق، ج ۱، ص ۴۳۸-۴۳۹؛ نک: کلینی، ۱۳۶۳، ج ۳، ص ۲۳۸).

در بیان طبرسی تفاوت دیدگاه سوم یعنی همسان‌انگاری حیات برزخی و رؤیا با دیدگاه نخست مبنی بر برخورداری نفس مجرد از حیات برزخی، توضیح داده نشده است. البته، باید توجه داشت که تحلیل رؤیا مستلزم مجردانگاری نفس نیست.^{۵۵}

ابوجعفر محمد بن حسن مقرئ نیشابوری^{۵۶} استاد قطب الدین راوندی (د ۵۷۳) از متکلمان سده

ششم، نیز با تصریح به این که مکلف لازم است زنده و عاقل باشد تا توجه خطاب به آن امکان‌پذیر گردد، انسان را «همین جمله مشهود و متعلق احکامی چون امر و نهی» تعریف کرده و حشویه و اصحاب ظاهر را به عنوان قائلان به روح به عنوان حقیقت انسان، معرفی کرده است (مقری نیشابوری، ۱۳۸۵، ص ۱۰۸).^{۵۷}

ابن شهر آشوب (د ۵۸۸) دیگر مفسر و متکلم سده ششم، در تفسیر متشابه القرآن، نظریه نفس‌شناسی خود را باز نموده است. وی ذیل آیات «ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طین...» (مؤمن، آیه ۱۲-۱۵) با همان عبارات شیخ طوسی ذیل آیه، انسان را همین جسم مشهود مخلوق از نطفه شمرده است (ابن شهر آشوب، ۱۳۲۸، ج ۱، ص ۷؛ همان، ج ۲، ص ۱۰۱).^{۵۸} دربارهٔ اعاده نیز، به اعتقاد او، باید عین حداقل اجزای لازم برای حی بودن حی اعاده شود (همان، ج ۲، ص ۹۸).

سیدالدین محمود حمصی، نامدارترین متکلم امامی سده ششم، در اثر کلامی خود بحث مستقلی دربارهٔ چیستی انسان سامان داده و از دیدگاه برگزیده سید مرتضی که آن را به بیشتر متکلمان متأخر نسبت داده، دفاع کرده است. ویژگی بحث وی نقد تفصیلی دیدگاه فلسفی دربارهٔ چیستی انسان و احکام نفس است (نک: حمصی رازی، ۱۴۱۴هـ.ق، ج ۱، ص ۲۹۱-۲۹۶). در بحث اعاده، حمصی با نقد دیدگاه ابوهاشم مبنی بر وجوب اعاده بنیه و شکل انسان نه اجزا و اعراض مختص وی و نقد دیدگاه ابو عبدالله بصری مبنی بر وجوب اعاده حیات انسان نه اجزا و شکل او بر آن رفته که گردآوری اجزای اصلیه که به اعتبار آنها فرد عینا همان شخص ملکف می‌شود با شکل و ساختار پیشین لازم است. شاخصهٔ دیدگاه وی ضروت اعاده اجزای اصلی انسان از یک سو و ساختار و شکل پیشین از سوی دیگر است که هر دو مقوم هویت فرد به شمار می‌روند (نک: حمصی رازی، ۱۴۱۴هـ.ق، ج ۲، ص ۱۹۰-۱۹۱).

وی مسئلهٔ دگرگونی اجزای بدن در طول عمر و پاسخ شبههٔ آکل و مأکول و دیگر شبهات پیرامون معاد جسمانی را با یادآوری اجزای مقوم هویت انسان تبیین می‌کند. از نظر او، انسان مرکب از اجزای اصلیه و اجزای فاضله است، و هویت وی وابسته به اجزای اصلی و بیکر و شکلش است. اجزای اصلیه دگرگونی نمی‌یابند و کاستی و فزونی نپذیرفته و از میان نمی‌روند. بر این پایه خدای عالم، آن اجزای اصلیه را دوباره بر همان ساختار پیشین باز می‌آفریند (نک: همان، ص ۱۹۲-۱۹۳). حمصی با نفی معدوم شدن اجزای مرده، بلکه تفرق اجزای آن، بازآفرینی را





به بازسازی ساختمان تخریب شده با چینش آجرهای آن در مکان‌های نخستین، همسان انگاشته و دیدگاه خود دربارهٔ اعاده را به آیهٔ مربوط به داستان طیور حضرت ابراهیم علیه السلام (نک: بقره، آیهٔ ۲۶۰) مستند ساخته است (حمصی رازی، ۱۴۱۴هـ.ق، ص ۱۹۴).^{۵۹}

قاضی شرف‌الدین صاعد برید آبی ^{۶۰}صاحب الحدود و الحقائق، انسان را «صورت مصور به این صورت مخصوص» و روح را همان نفس جاری در بدن موجود زنده تعریف کرده است (بریدی آبی، ۱۹۷۰م، ص ۱۵، ش ۱۵ و ص ۱۹، ش ۱۹).

دیدگاه عالمان سده هفتم

سده هفتم هجری عصر حضور متکلمان بزرگی چون خواجه نصیرالدین طوسی (د ۶۷۲)، محقق حلی (د ۶۷۶) و ابن میثم بحرانی (د ۶۷۹ یا ۶۹۹) است. سده هفتم سرآغاز تحول در دیدگاه امامیان در تعریف انسان است. در این سده در حالی که محقق طوسی از دیدگاه فلسفی در باب حقیقت نفس و احکام آن دفاع می‌کند، ابن میثم بحرانی و محقق حلی به آموزه‌ای می‌اندیشند که هر چند رگه‌های آن در همان دیدگاه سید مرتضی قابل پی‌جویی است،^{۶۱} اما به صورت یک آموزهٔ مستقل در سنت کلامی امامیه از همین سده آغاز شده است. از نظر جایگاه بحث نیز تحولی در این دوره مشهود است. در حالی که محقق حلی بحث حقیقت انسان را در تداوم سنت سده‌های گذشته در مبحث تکلیف مطرح کرده، اما محقق طوسی و ابن میثم بحرانی در بحث معاد به آن پرداخته‌اند.

سنت کلامی محقق طوسی از این ویژگی برخوردار است که او می‌کوشید تا در عین دفاع از هویت مستقل کلام امامیه و آموزه‌های آن در برابر فلسفه، از برخی تعالیم و مفاهیم فلسفی در فرایند کلام‌ورزی بهره‌گیری کند. بدین سان متکلم فلسفه‌گرای امامیه در بحث حقیقت انسان دیدگاه فلسفی را برگزیده است. وی در قواعد العقائد آراء گوناگون دربارهٔ تعریف انسان را ذکر کرده، اما خود رأیی برگزیده است (نک: نصیرالدین طوسی، ۱۴۱۶هـ.ق، ص ۱۳۵-۱۳۶). در تجرید الاعتقاد به مجرد نفس قائل شده و هفت برهان بر آن یاد کرده است (نک: علامه حلی، کشف المراد (تحقیق زنجانی)، ص ۱۹۵ به بعد). طوسی افزون بر این، رسالهٔ مستقلی در باب نفس نگاشته و در آن ضمن دفاع از مجرد و بقای نفس در تعریف نفس می‌گوید: «انما تكون جوهرًا قائمًا بذاته مفارقًا للجسم والمادة متعلقًا بالبدن تعلق تدبير لها وتصرف منها يستعمله استعمال صانع لآلاته وتفيد البدن صورة

بها تجعله شخصا من الاشخاص الانسانية» (نصیرالدین طوسی، بقاء النفس بعد فناء الجسد، ص ۴۵).

از آن جا که محقق طوسی به معاد جسمانی باور داشته و آن را ضروری دین می‌شمارد با تعبیر «ولا تجب إعادة فواضل المكلف» شبهاتی مانند شبهه آكل و مأكول را پاسخ داده است (نک: نصیرالدین طوسی، کشف المراد (تحقیق سبحانی) ص ۲۶۱).

محقق حلی و ابن میثم بحرانی اجزای اصلیه در بدن را مؤلفه انسان دانسته‌اند. محقق حلی با یادکرد دیدگاه فیلسوفان و برخی معتزله - مبنی بر این که انسان جسم و جسمانی نبوده، بلکه حقیقتی مجرد از ماده است که با تعلق به بدن مدبر آن است - می‌گوید: اهل حق بر آنند که انسان جسم است. اما در این باره اختلاف دارند. برخی همین مجموعه هیكل را انسان شمرده‌اند. دیدگاه دیگر آن است که انسان اجزایی اصلی از این بدن است که هیچ گاه دگرگونی نمی‌پذیرد و این دیدگاه به صواب نزدیکتر است (محقق حلی، ۱۴۱۴هـ.ق، ص ۱۰۶).

وی در جای دیگر در نقد پیشینه وجودی انسان می‌گوید:

قد بینا أن المكلف هو الأجزاء الأصلية التي في هذا الشخص المبنية بنيته، فلو كان موجوداً قبل ذلك، لوجب أن يكون ذاكرة لحوادثه السالفة، لأن حقيقة موجودة في الحالين» (همان، ص ۱۰۹).

درباره اعاده نیز او معتقد است که هر کس انسان را همین مجموعه بدن بداند، اعاده آن را واجب می‌داند و هر کس که بخشی از آن را انسان شمارد، تنها اعاده همان قدر را واجب می‌داند. وی افزون بر اعاده اجزای اصلی، بر ضرورت اعاده ساختار و اعراض خاص انسان نیز تصریح کرده است؛ زیرا اعراض نیز از مشخصه‌های انسان‌اند (همان، ص ۱۳۶-۱۳۸).

ابن میثم بحرانی با دسته‌بندی آرای گوناگون می‌گوید:

دیدگاه برگزیده آن است که انسان عبارت است از اجزایی اصلی که از آغاز تا پایان عمر پایاست (ابن میثم بحرانی، قواعد المرام، ص ۱۳۹) ^{۶۲}.

وی با ذکر فیلسوفان به عنوان منکران معاد جسمانی و با تکیه بر مبنای خود در تعریف انسان، به بررسی اشکالات آنها پرداخته است (نک: همان، ص ۱۴۳-۱۴۴).

بدین سان در سده هشتم، علامه حلی (۷۲۶) هر چند هر دو دیدگاه استادان خود خواهه نصیرالدین طوسی و محقق حلی را ذکر می‌کند، اما به نظر می‌رسد خود به دیدگاه محقق حلی





(انسان یعنی اجزای اصلی در بدن) معتقد است. وی در نهج‌المسترشدین - که از نگاشته‌های او آخر عمر اوست -^{۶۳} پس از نقل دیدگاه فلسفی و دیدگاه اجزای اصلی، ادله فیلسوفان را نقد کرده است (سیوری حلی، ارشاد الطالبین، ص ۳۸۶).^{۶۴} او در تسلیک النفس نیز که پس از نهج‌المسترشدین نوشته شده، ضمن ضعیف شمردن ادله قول به نفس ناطقه چنین نتیجه‌گیری کرده که ما دلیل وجود نفس ناطقه را ابطال کردیم، اما از آن جا که برهانی بر استحاله آن اقامه نشده، باید به جواز آن قائل شد. بر این پایه، اگر به آن معتقد باشیم، انسان مکلف همان نفس ناطقه است. در غیر این صورت انسان اجزایی اصلی در این بدن است که با گذشت عمر و تغذیه و رشد، دگرگونی نمی‌پذیرد (علامه حلی، تسلیک النفس، ص ۱۲۴).^{۶۵}

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

مسئله تعریف حقیقت انسان و چیستی نفس یکی از مباحث و مسائل اختلافی در میان متکلمان است. در یک رده‌بندی کلی می‌توان گفت که سه نظریه درباره چیستی انسان در میان متکلمان امامی وجود دارد.

الف) حقیقت انسان عبارت است از جوهر مجرد متعلق به بدن (دیدگاه منسوب به هشام بن حکم، نوبختیان، شیخ مفید و محقق طوسی).

ب) انسان عبارت است از همین پیکر محسوس و مشهود (دیدگاه سید مرتضی، شیخ طوسی، ابوالصلاح حلبی، ابن نوبخت، سدیدالدین حمصی، ابوجعفر مقری و ابن شهر آشوب).

ج) حقیقت انسان عبارت است از اجزائی اصلی در بدن که پایا و دگرگونی‌ناپذیراند (دیدگاه ابن میثم بحرانی، محقق حلی، علامه حلی و فاضل مقداد).

متکلمان پیش از ابن میثم بحرانی، بحث حقیقت انسان و چیستی نفس را در بحث تکلیف و ذیل مباحث عدل الاهی مطرح کرده‌اند؛ زیرا مسئله ایشان، تعریف مکلف و صفات و شرایط آن بوده است؛ یعنی شناسایی حقیقتی که احکام عقلی و شرعی چون امر، نهی، مدح و ذم بر آن متوجه اوست، و مآلاً ثواب و عقاب و حساب و کتاب نیز بر آن تعلق می‌گیرد.

متکلمان امامی پس از ابن میثم بحرانی با چرخشی آشکار، بحث از چیستی نفس را در مبحث معاد مطرح کرده‌اند؛ زیرا مسئله ایشان تبیین آموزه معاد بر پایه تعریف انسان بوده است. بدین سان متکلمان برای اثبات اصل معاد جسمانی، چگونگی فنا و زنده کردن مردگان و

پاسخ‌گویی به شبهات پیرامون مسئله معاد، مانند استلزام اعاده معدوم، شبهه آکل و مأكول و دگرگونی‌های بدن در طول عمر از نظریه خاص خود در نفس‌شناسی بهره گرفته‌اند.

پی‌نوشت‌ها

۱. برای ملاحظه آراء اصحاب طبایع و اصحاب هیولی در تعریف انسان نک: همدانی اسدآبادی، المعنی، ج ۱۱، ص ۳۱۰-۳۱۱.
۲. قاضی عبدالجبار این دیدگاه را همسان با دیدگاه بشر بن معتمر انگاشته است. شیخ مفید دیدگاه هشام را با معمر همسو شمرده است نه بشر و نه نظام (شیخ مفید، المسائل السرویه، ص ۵۸). ابن راوندی بنا به نقل عبدالجبار دیدگاه بشر را به هشام فوطی نسبت داده است. بر این پایه، ظاهراً میان هشام بن حکم و هشام فوطی در برخی گزارش‌ها خلط شده است.
۳. نک: سید مرتضی، الذخیره، ص ۱۱۴ (بدون تصریح به نام).
۴. «ان الحی القادر هو هذا الشخص المبنى هذه البنية المخصوصة التي یفارق بها سائر الحيوان وهو الذي یتوجه الیه الامر والنهی والذم والمدح». (همان)
۵. متون ناظر به عالم ارواح در دنباله نوشتار خواهد آمد.
۶. در منابع زیر از دیگر معصومان نقل شده است: اهوازی، کتاب المؤمن، ص ۳۹؛ صدوق، الامالی، ص ۲۰۹؛ همو، علل الشرائع، ج ۱ ص ۸۴ (باب العلة التي من أجلها صار بين الناس الائتلاف والاختلاف). نقل نبوی در منابع حدیثی عامه نیز وجود دارد. برای مثال، ابن حنبل، مسند ابن حنبل، ج ۲، ص ۲۹۵، بخاری، الصحيح، ج ۴، ص ۱۰۴.
۷. این حدیث در الفقیه (ج ۴، ص ۳۵۲) نیز آمده است.
۸. برای متن حدیث نک: شیخ صدوق، الاعتقادات، ص ۴۰-۴۸؛ همو، الفقیه، ج ۱، ص ۱۹۳؛ کلینی، ۱۳۶۳، ج ۳، ص ۲۴۴. برای احادیث با مضمون آفرینش پیشین ارواح نک: صفار، ۱۴۰۴هـ.ق، ص ۱۰۷-۱۰۹ و ص ۳۷۵-۳۷۷؛ کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۴۳۸. برای مجموعه احادیث مربوط نک: مجلسی، ۱۴۰۳هـ.ق، ج ۵۸، ص ۱۳۱، باب (۴۳).
۹. متن حدیث در الاعتقادات این است: «إن أول ما أبدع الله سبحانه وتعالى هي النفوس المقدسة المطهرة، فأطلقها بتوحيده، ثم خلق بعد ذلك سائر خلقه».
۱۰. حدیث زیر از امام صادق عليه السلام نیز در این باره درخور توجه است: «إن الله تبارك وتعالى خلق الأرواح قبل الأجساد بألفي عام، فجعل أعلاها وأشرفها أرواح محمد وعلى وفاطمة والحسن والحسين والأئمة [بعدهم] صلوات الله عليهم...». برای احادیث دیگر درباره نخستین آفریده بودن انوار پیامبر و اهل بیت: نک: کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۴۴۰-۴۴۲).
۱۱. درباره این ارواح و کارکرد هر یک نک: صفار، ۱۴۰۴هـ.ق، ص ۴۶۵، باب «ما جعل الله في الأنبياء والأوصياء والمؤمنين وسائر الناس من الأرواح وانه فضل الأنبياء والأئمة من آل محمد بروح القدس وذكر الأرواح





- الخمس»، ص ۴۷۱، باب فی الأئمة عليهم السلام ان روح القدس يتلقاهم إذ احتاجوا إليه؛ كلینی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۲۷۱، باب (فيه ذكر الأرواح التي فی الأئمة عليهم السلام) و ص ۲۷۳، باب (الروح التي يسددها الله بها الأئمة عليهم السلام).
۱۲. برای روایات این بحث نک: صدوق، التوحید، ص ۱۷۰ «باب معنی قوله عز وجل و نفخت فيه من روحي».
۱۳. گفتنی است که شیخ مفید این آیه را ناظر به رجعت دانسته است (شیخ مفید، المسائل السرویه، ص ۳۳-۳۴). شیخ طوسی هر دو تفسیر را محتمل شمرده است (طوسی، ۱۴۰۹هـ، ج ۹، ص ۶۰).
۱۴. «إن الناس يعبدون الله تعالى على ثلاثة أصناف: صنف منهم يعبدونه رجاء ثوابه، فتلك عبادة الحرصاء، وصنف منهم يعبدونه خوفاً من ناره، فتلك عبادة العبيد، وصنف منهم يعبدونه حباً له، فتلك عبادة الكرام» (كلینی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۸۴؛ صدوق، الامالی، ص ۹۱).
۱۵. مأخذ دیگری برای این حدیث نیافتیم. مفاد روایتی دیگر که شیخ صدوق در ثواب الاعمال نقل کرده به این بحث مرتبط است. بر طبق روایتی خدای متعال فرمان می‌دهد مردانی را به جهنم ببرند. و به مالک (خازن جهنم) می‌گوید: به آتش بگو پاهای ایشان را مسوزان که با آنها به مساجد می‌رفتند. دست‌های ایشان را مسوزان که آنها را برای دعا به سوی من بالا می‌بردند. زبان‌های ایشان را مسوزان که قرآن فراوان می‌خواندند. چهره‌هایشان را مسوزان که وضوی کامل می‌گرفتند. مالک می‌گوید: ای شوربختان حال شما چه بوده است؟ می‌گویند: برای غیر خدا عمل می‌کردیم. پس به ایشان گفته شود پاداش خود را از کسی که برای او عمل کرده‌اید، بگیری (صدوق، ثواب الاعمال، ۲۲).
۱۶. تعبیر متن «من الجانین» است که ظاهراً مراد طریق عامه و خاصه است (برای روایات مورد استناد وی نک: همان، ص ۹۰).
۱۷. برای رساله‌ای با موضوع اثبات بقای نفس از خواجه طوسی، نک: تهرانی، ۱۴۰۳هـ، ج ۱، ص ۸۶، ش ۴۰۷ و ج ۳، ص ۱۳۸، ش ۴۶۶).
۱۸. وقال الصادق عليه السلام: «إذا قبضت الروح فهي مظلة فوق الجسد، روح المؤمن وغيره ينظر إلى كل شيء يصنع به، فإذا كفن ووضع على السرير وحمل على أعناق الرجال عادت الروح إليه ودخلت فيه فيمد له في بصره فينظر إلى موضعه من الجنة أو من النار، فينادي بأعلى صوته إن كان من أهل الجنة: عجلوني عجلوني، وإن كان من أهل النار: ردوني ردوني، وهو يعلم كل شيء يصنع به، ويسمع الكلام» (صدوق، الفقيه، ج ۱، ص ۱۹۳، ح ۵۹۲).
۱۹. برای استدلال به حدیثی با مضمونی مشابه حدیث یاد شده بر تجرد نفس از سوی قائلان به آن نک: ابن میثم بحرانی، قواعد المرام، ص ۱۵۱.
۲۰. علامه مجلسی تعبیر مستدیره را دایره شکل یا دگرگون‌شونده معنا کرده است (مجلسی، ۱۴۰۳هـ، ج ۷، ص ۴۳).
۲۱. «وروي عن عمار الساباطي أنه قال: «سئل أبو عبد الله (ع) عن الميت هل يبلى جسده؟ فقال: نعم حتى لا يبقى لحم ولا عظم إلا طينته التي خلق منها فإنها لا تبلى، تبقى في القبر مستديرة حتى يخلق منها كما خلق أول مرة».
- كلینی، الكافي، ج ۳، ص ۱۲۵، ح ۷؛ صدوق، من لا يحضره الفقيه، ج ۱، ص ۱۹۱، ح ۵۸۰).

۲۲. اعاده از نظر کلامی به معنای بازآفرینی انسان به شکل نخستین پس از فزای آن است. «تجدید الخلق بعد الفناء الى ما كان عليه» (سید مرتضی، ۱۴۰۵هـ.ق، الحدود و الحقائق، ج ۲، ص ۲۶۴).
۲۳. برای استدلال به این حدیث برای اثبات معاد جسمانی در دوره‌های پسین با رویکردهای گوناگون، نک: مجلسی، ۱۴۰۳هـ.ق، ج ۷، ص ۴۳، خواجویی، جامع الشتات، ص ۷۲. (برای شرحی بر آن نک: همین منبع، ص ۶۵ به بعد)، نک: آشتیانی، ۱۳۹۹هـ.ق، ج ۲، ص ۵۱.
۲۴. برای اشاره‌ای به این معنا و دو معنای پیشین، نک: مفید، ۱۴۱۳هـ.ق (د)، ص ۲۲.
۲۵. اوائل المقالات، المسائل السرویه، و تصحیح اعتقادات الامامیه. نیز الکلام فی الانسان عنوان اثری مفقود از شیخ مفید است (نجاشی، ۱۴۱۶هـ.ق، ص ۴۰۰). که به ظاهر شامل مباحث مربوط به چیستی انسان بوده است.
۲۶. مفید پس از تعریف انسان یادآور شده که احادیثی در تأیید دیدگاه او وجود دارد: «ومعی به روایات عن الصادقین من آل محمد علیهم السلام البته احتمال دارد که مقصود وی از این عبارت، دیدگاه کلی وی درباره احوال مرده در عالم برزخ باشد نه تعریف او از انسان. برای تعریف جوهر و عرض از نظر مفید نک: اوائل المقالات ص ۹۵ و ۹۶ و ۹۸.
۲۷. اجتماع آن چیزی است که جوهر بدان سازواری می‌یابد، و افتراق آن چیزی است که جوهر بدان انفصال می‌یابد. (شیخ مفید، ۱۴۱۳هـ.ق (د)، ص ۲۹). در تعریفی دیگر اجتماع عبارت است از بودن دو جوهر در دو حیز، به گونه‌ای که میان آنها جوهر سومی واقع نشده باشد. و افتراق عبارت از بودن دو جوهر در دو حیز به گونه‌ای است که میان آنها جوهر سومی قرار گرفته باشد (علامه حلی، تسلیک النفس، ص ۷۲). گفتنی است کون از نظر کلامی، جنس شامل حرکت و سکون و اجتماع و افتراق است (همان، ص ۶۶).
۲۸. گفتنی است که ابوالعیش بلخی (د ۳۶۷هـ.ق) شاگرد ابوسهل نویختی و استاد شیخ مفید دارای اثری به نام کتاب الانسان و آنه غیر هذه الجملة بوده است. (نجاشی، ۱۴۱۶هـ.ق، ص ۴۲۲) دور نیست که شیخ مفید در نظریه خود به دیدگاه وی نیز توجه داشته است.
۲۹. «إذا قطع امتداد المحیی بها جاء الموت الذی هو ضد الحیة ولم یکن للأرواح وجود، فإذا أحیا الله تعالی الأموات ابتدأت فیهم الحیة التی هی الروح» (مفید، المسائل السرویه، ص ۵۵).
۳۰. برای گزارشی از دیدگاه مشترک شیخ مفید و بلخی و گروهی از معتزله بغداد درباره حیات نک: طبرسی، ۱۴۱۵هـ.ق، ج ۶ ص ۲۸۸-۲۸۹.
۳۱. برای نقل آن در سده‌های بعد نک: ابن شهر آشوب، ۱۳۲۸، ج ۲، ص ۹۶.
۳۲. گزارش وی از دیدگاه معمر و نوبختیان این است: «ان الحی الفعال هو الذات من الذوات لیست بجوهر متحیز و لا حالّ و لا عرض فی هذه الجملة و ان كان یفعل فیها و یدبرها و یصرفها» (سید مرتضی، الذخیره، ص ۱۱۴).
۳۳. چنان که یاد شد در متن الذخیره اینا آمده است.
۳۴. «الحی هو غیر هذه الجملة و هو ذات لیس بجوهر و لا عرض و لا حالّ فی هذه الجملة» (طوسی، الاقتصاد، ص ۶۶).





۳۵. «لا اعرف ذلك قولاً لاحد من طوائف الملل».
۳۶. چنان که گذشت حدیث مورد استناد شیخ صدوق این است: «الأرواح جنود مجتدة، فما تعارف منها ائتلف، وما تناكر منها اختلف».
۳۷. گفتنی است که از نظر شیخ صدوق تناسخ امری باطل و باور به آن مستلزم کفر است؛ زیرا مستلزم ابطال (و انکار) بهشت و جهنم است (صدوق، اعتقادات، ص ۶۳).
۳۸. تعبیر خلق تقدیر در برابر خلق تکوین به کار می‌رود. شیخ صدوق بر پایه برخی احادیث (نک: التوحید، ص ۴۰۷، ح ۵ و ص ۴۱۶، ح ۱۵، تحف العقول، ص ۴۲۱) می‌گوید: اعتقاد ما درباره افعال بندگان آن است که آنها مخلوق (خدا) است به «خلق تقدیر»، نه «خلق تکوین»؛ و معنای آن این است که خدای متعال ازلاً به مقادیر آنها عالم است. شیخ مفید در نقد این دیدگاه صدوق، منکر کاربرد خلق به معنای علم شده است (نک: شیخ مفید، تصحیح الاعتقادات، ص ۴۲-۴۳). در حالی که در این بحث شیخ مفید آفرینش ارواح را به معنای خلق تقدیر در علم خدا گرفته است. گفتنی است که سید مرتضی در پاسخ به پرسشی درباره این حدیث سخنی دارد که می‌تواند مؤیدی بر دیدگاه شیخ صدوق و نشانه‌ای بر کاربرد واژه خلق در مفهوم علم باشد (نک: سید مرتضی، رسائل المرتضی، ج ۱ (جوابات المسائل الطبریه)، ص ۱۳۵-۱۳۶).
۳۹. «و لم یکنوا فی تلك الحال احياء ناطقين ولا ارواحا مکلفين وانما كانت اشباحهم دالة عليهم حسب ما ذکرناه» (شیخ مفید، ۴۱۳ هـ ق (ج)، ص ۴۲).
۴۰. برای تفسیر وی از آیه معروف به آیه ذر (اعراف، آیه ۱۷۲) نک: همان، ص ۴۷-۵۲.
۴۱. وی متن روایات را نیاورده است. دو حدیث زیر در این باره قابل توجه است. «اذا قبضه الله عز و جل صیر تلك الروح فی قالب کفاله فی الدنيا فیا کلون ویشربون فإذا قدم علیهم القادم عرفوه بتلك الصورة التي كانت فی الدنيا». (اهوازی، کتاب الزهد، ص ۸۹؛ کلینی، الکافی، ج ۳، ص ۲۴۵، ح ۶؛ طوسی، تهذیب الأحکام، ج ۱، ص ۴۶۶). با این تعبیر «... المؤمن أكرم على الله من أن يجعل روحه فی حوصلة طیر ولكن فی أبدان كأبدانهم» (کلینی، همان، ج ۳، ص ۲۴۴، ح ۱). به نظر می‌رسد از ظاهر دسته‌ای دیگر از روایات چنین بر می‌آید که روح به شکل بدن دنیوی متمثل و متجسد می‌شود نه آن که در قالبی همانند قالب دنیوی وارد شود: «... لا، إذا ما هی فی حواصل طیر، قلت: فأین هی؟ قال: فی روضة كهيئة الأجساد فی الجنة» (کلینی، همان، ج ۳، ص ۲۴۵، ح ۷). «إن الأرواح فی صفة الأجساد فی شجرة فی الجنة تعارف وتساؤل فإذا قدمت الروح على الأرواح يقول: دعوها فإنها قد أفلتت من هول عظیم...» (کلینی، همان، ج ۳، ص ۲۴۴، ح ۳؛ صدوق، الفقیه، ج ۱، ص ۱۹۳). «عن أبي بصير قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن أرواح المؤمنین فقال: فی الجنة على صور أبدانهم لو رأيت لقلت فلان» (طوسی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۴۶۶، ح ۱۷۲). درباره ورود ارواح شهدا و مؤمنان به شکم یا چینه‌دان پرنندگان سبز در روایات عامه برای نمونه، نک: مسلم نیشابوری، صحیح مسلم، ج ۶ ص ۳۸ و ۳۹، ابن ماجه، سنن ابن ماجه، ج ۱ ص ۴۶۶. برای این اعتقاد در دوره‌های بعد نک: جوینی، الارشاد الی قواطع الادلة، ص ۳۱۸، ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۶ ص ۳۷۹.
۴۲. «تعدم نفسه عند فساد جسمه». این تعبیر با تعابیر به کار رفته در احادیث ناسازگار است. در روایات باب پرسش

قبر (نک: کلینی، ۱۳۶۳، ج ۳، ص ۲۳۵-۲۳۶) تعابیری چون «یلهی عنهم» و «یلهون عنهم» به کار رفته است. و این تعابیر – چنان که علامه مجلسی یاد آور شده – بر فنای ارواح دلالت ندارند، بلکه بر مورد پرسش قرار نگرفتن و در پی آن عدم پاداش و کیفر این گروه در برزخ دلالت دارد (نک: مجلسی، ۱۴۰۳هـ.ق، ج ۶ ص ۲۵۵).

۴۳. این بخش از کلام شیخ مفید به این آیه ناظر است: «الذی أحلنا دار المقامة من فضله لا یمسنا فیها نصب ولا یمسنا فیها لغوب» (فاطر، آیه ۳۵).

۴۴. گفتنی است که در سنت کلامی افعال بر سه گونه است: (۱) اختراعی (مخترع): فعلی که از فاعل در غیر محل قدرت وی آغاز (واقع) می شود. (مانند آفریدن جسم) این گونه فعل اختصاص به خدای توانا دارد؛ (۲) مباشر: فعلی که در محل قدرت بر آن آغاز (واقع) گردد. وقوع این گونه فعل از خدا امکان پذیر نیست. (زیرا ذات باری تعالی محل فعل نیست)؛ (۳) متولد: فعلی است که به سبب و واسطه فعل دیگر واقع می شود. وقوع این گونه فعل از خدا و انسان ممکن است (طوسی، المقدمة فی المدخل الی صناعة علم الکلام، در الرسائل العشر، ص ۸۵؛ علامه حلی، کشف المراد (تحقیق آیه الله سیحانی)، ص ۸۴).

۴۵. طبرسی این دیدگاه را دیدگاه بیشتر متکلمان و دیدگاه برگزیده سیده مرتضی شمرده است (طبرسی، ۱۴۱۵هـ.ق، ج ۶، ص ۲۸۸).

۴۶. برای تعریف عقل به مثابه مجموعه علوم ضروری فعل خدا، نک: بریدی آبی، ۱۹۷۰م، ص ۲۲-۲۳.

۴۷. بنابر این که انتقضت یا انتقصت باشد.

۴۸. همچنین نک: سید مرتضی، جوابات المسائل الطرابلسیات الثالثة در رسائل المرتضی، ج ۱، ص ۴۰۷-۴۰۸.

۴۹. درباره تأخر عصر حیات وی بر مفید نک: ابراهیم بن نوبخت، الیاقوت ص ۱۶ و ۱۷ «مقدمه علی اکبر ضیائی»؛ خدایاری، علی نقی، «بررسی اختلافات کلامی شیخ مفید با متکلمان آل نوبخت بر پایه احادیث الکافی» در مجموعه مقالات فارسی کنگره بین المللی ثقة الاسلام کلینی، ج ۵، ص ۲۱۹، پانوش ۳).

۵۰. همچنین نک: تقریب المعارف، ص ۱۲۷-۱۲۸؛ ابراهیم بن نوبخت، الیاقوت، ص ۵۴، علامه حلی، انوارالملکوت، ص ۱۴۹.

۵۱. همسانی تعابیر شیخ طوسی و حلی با تعابیر سید مرتضی قابل توجه است.

۵۲. برای ارتباط معنایی و همسانی روح با ریح در احادیث، نک: صدوق، التوحید، ص ۱۷۱؛ همو، معانی الأخبار، ص ۱۷.

۵۳. نک: ج ۸، ص ۵۸۰ که در آن به جای جسم روحانی، تعبیر جسم هوایی آمده است.

۵۴. طبرسی این حدیث را از بخش مفقود تفسیر عیاشی نقل کرده است.

۵۵. برای ملاحظه تحلیل سید مرتضی از مسئله رؤیا، نک: سید مرتضی، مسألة فی المنامات در رسائل المرتضی، ج ۲، ص ۱۳ به بعد.

۵۶. درباره وی نک: التعليق، مقدمه محقق.

۵۷. گفتنی است که روح از نظر وی هوای لطیف جاری در مجاری انسان است که با آن تنفس می کند. همان،



- ص ۱۰۹. برای تعریف حیات از نظر وی نک: همان. برای مفاهیم یاد شده و مفاهیم مرتبط نک: همو، الحدود، ص ۶۳ و ۶۴.
۵۸. بسنجید با ابن شهر آشوب، متشابه القرآن و مختلفه، ج ۲، ص ۹۶. گفتنی است که ابن شهر آشوب آیات مربوط به معاد و اسماء و احکام را در باب مستقلی با عنوان باب المفردات آورده است. نک: همان ج ۲ ص ۸۱ و ما بعد.
۵۹. برای پی جویی این بحث در متون معتزلی سده ششم نک: ابن ملاحمی، الفائق فی اصول الدین، ص ۴۵۳ و ۴۵۴.
۶۰. درباره وی نک: ابن بابویه، الفهرست، ص ۷۲.
۶۱. علامه حلی در شرح دیدگاه ابن نوبخت در بحث اعاده، مقصود وی از «جمله مشهود» در تعریف انسان را همان اجزای اصلیه دانسته است (علامه حلی، انوارالملکوت، ص ۱۹۱).
۶۲. برای نقد وی بر دیدگاه فلسفی در تعیین هویت انسان، نک: همان ص ۱۳۹-۱۴۰.
۶۳. برای تأخر نگارش آن بر کشف المراد، نک: زاینه اشمیتکه، اندیشه‌های کلامی علامه حلی، ص ۵۷-۵۸.
۶۴. فاضل مقداد دیدگاه اجزای اصلی را دیدگاه برگزیده علامه حلی در برخی آثار خود و نیرومندترین دیدگاه در تعریف انسان شمرده است (نک: ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدين، ص ۳۸۶).
۶۵. نگارش این اثر به سال ۷۰۴ هجری بوده است (زاینه، همان، ص ۵۹).



کتابنامه

۱. قرآن کریم
۲. آشتیانی، (۱۳۹۹هـ.ق) لوامع الحقائق فی أصول العقائد، بیروت: دارالمعرفة للطباعة و النشر.
۳. ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، دار احیاء الکتب العربیة.
۴. ابن بابویه، منتجب الدین، (۱۳۶۶) الفهرست، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی.
۵. ابن حنبل، احمد، مسند ابن حنبل بیروت: دار صادر.
۶. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی بن حسین، (۱۳۶۳) تحف العقول عن آل الرسول صلی الله علیه وآله، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۷. ابن شهر آشوب مازندرانی، (۱۳۲۸) محمد بن علی، مشابه القرآن و مختلفه، انتشارات بیدار.
۸. ابن ماجه قزوینی، محمد بن یزید، سنن ابن ماجه، تحقیق محمد فؤاد عبدالباقی، دارالفکر، بیروت.
۹. ابن ملاحمی، رکن الدین، (۱۳۸۶) الفائق فی اصول الدین، تحقیق: ویلفرد مادلونگ و مارتین مکدرموت، مؤسسه پژوهش حکمت و فلسفه ایران و مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین.
۱۰. ابن نوبخت، ابواسحاق ابراهیم، (۱۳۸۶) الیاقوت فی علم الکلام، تحقیق، علی اکبر ضیائی، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی.
۱۱. اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل (۱۴۱۹هـ.ق) مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، تحقیق: محمد محیی الدین عبد الحمید، بیروت: المكتبة العصرية.
۱۲. اشمیتکه زاینه، (۱۳۷۸) اندیشه‌های کلامی علامه حلی، ترجمه: احمد نمایی، آستان قدس رضوی.
۱۳. بحرانی، میثم بن علی بن میثم، قواعد المرام فی علم الکلام، تحقیق: سید احمد حسینی، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی.
۱۴. بخاری، محمد بن اسماعیل، الجامع الصحیح، بیروت: دارالفکر.
۱۵. بریدی آبی، اشرف الدین صاعد، (۱۹۷۰م) الحدود و الحقائق، تحقیق: حسین علی محفوظ، بغداد: مطبعة المعارف.
۱۶. تهرانی، آقا بزرگ، (۱۴۰۳هـ.ق) الذریعة إلى تصانیف الشیعة، بیروت: دار الأضواء، چاپ سوم.
۱۷. جوینی، عبد الملک بن عبد الله، (۱۴۱۶هـ.ق) الارشاد الی قواطع الادلة فی اصول الاعتقاد، تحقیق: اسعد تمیم مؤسسه الکتب الثقافی.



١٨. حلبى، ابو الصلاح، (بى تا) الكافى، تحقيق: رضا استادى، اصفهان: مكتبة الامام امير المؤمنين. —، تقريب المعارف، (١٤١٧هـ) تحقيق و نشر: فارس تبريزيان حسون.
١٩. حلبى، حسن بن سليمان، مختصر البصائر، تحقيق: مشتاق مظفر.
٢٠. حلبى، حسن بن يوسف (علامه حلبى)، (١٣٦٢) انوار الملكوت فى شرح الياقوت، تحقيق: محمد نجمى زنجانى، انتشارات رضى و بيدار.
٢١. —، تسليك النفس الى حضيرة القدس، (١٤٢٦هـ) تحقيق: فاطمه رمضانى، قم: مؤسسه امام صادق(ع).
٢٢. —، كشف المراد فى شرح تجريد الاعتقاد، تحقيق: زنجانى.
٢٣. —، كشف المراد فى شرح تجريد الاعتقاد، تحقيق: جعفر سبحانى.
٢٤. —، مناهج اليقين فى اصول الدين، (١٤١٥هـ) تحقيق: يعقوب جعفرى مراعى، دار الاسوة للطباعة و النشر.
٢٥. حلبى، نجم الدين جعفر بن حسن (محقق حلبى)، (١٤١٤هـ) المسلك فى اصول الدين، تحقيق: رضا استادى، مشهد: آستان قدس رضى.
٢٦. حمصى رازى، سديد الدين محمود، (١٤١٤هـ) المنقذ من التقليد، تحقيق و نشر: مؤسسة النشر الاسلامى.
٢٧. خداييارى، على نقى، «بررسى آموزه هاى اختلافى ميان شيخ مفيد و نوبختيان بر پايه احاديث الكافى»، مجموعه مقالات فارسى كنگره بين المللى بزرگداشت ثقة الاسلام كلينى، ج ٥.
٢٨. خواجويى، محمد اسماعيل بن حسين، (١٤١٨هـ) جامع الشتات، تحقيق: سيد مهدى رجايبى.
٢٩. سيد مرتضى، على بن حسين موسى، (١٤٠٥هـ) رسائل المرتضى، مقدمه و اشراف: سيد احمد حسينى، اعداد: سيد مهدى رجايبى، قم: دار القرآن الكريم.
٣٠. —، (١٤١١هـ) الذخيرة فى علم الكلام، تحقيق: احمد حسينى، قم: دفتر انتشارات اسلامى.
٣١. —، (١٣٢٥هـ) الأمالى (غزr الفرائد و درر القلائد)، تصحيح و تعليق: سيد محمد بدر الدين نعلسانى حلبى، قم: كتابخانه آية الله مرعشى نجفى.
٣٢. —، (١٤١٤هـ) شرح جمال العلم و العمل، تحقيق: يعقوب جعفرى مراعى، قم: دار الاسوة للطباعة و النشر.
٣٣. سيورى حلبى، مقداد بن عبد الله، ارشاد الطالبين الى نهج المسترشدين.
٣٤. صدوق، محمد بن على بن بابويه، (١٤١٤هـ) الأمالى، تحقيق: مؤسسه بعثت.



۳۵. —، الاعتقادات، تحقیق: عصام عبدالسید، کنگره جهانی شیخ مفید.
۳۶. —، التوحید، (۱۳۸۷هـ.ق) تحقیق: سید هاشم حسینی تهرانی، قم: جامعه مدرسین.
۳۷. —، ثواب الاعمال و عقاب الاعمال، (۱۳۶۸هـ.ش) تحقیق: حسن خراسان، قم: الشریف الرضی.
۳۸. —، علل الشرایع، (۱۳۸۶هـ.ق) نجف: المكتبة الحیدریة.
۳۹. —، عیون أخبار الرضا (ع)، (۱۳۷۸هـ.ق) انتشارات جهان.
۴۰. —، کمال الدین و تمام النعمة، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۴۱. —، معانی الأخبار، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۴۲. —، من لایحضره الفقیه، قم: جامعه مدرسین.
۴۳. صفار، محمد بن حسن، (۱۴۰۴هـ.ق) بصائر الدرجات الكبرى فی فضائل آل محمد، تصحیح و تعلیق: محسن کوجه باغی تبریزی، قم: منشورات مكتبة آية الله العظمى مرعشى نجفی.
۴۴. طبرانی، سلیمان بن أحمد، المعجم الكبير، تحقیق: حمدی عبدالمجید السلفی، قاهره: مكتبة ابن تیمیة.
۴۵. طبرسی، ابو علی فضل بن حسن، (۱۴۱۵هـ.ق) مجمع البیان فی تفسیر القرآن بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۴۶. طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن، (۱۳۶۴) تهذیب الأحکام، تحقیق: سید حسن خراسان، تهران: دارالکتب الاسلامیة.
۴۷. —، الاقتصاد الهادی الی طریق الرشاد، اصفهان: مكتبة جامع چهلستون.
۴۸. —، التبیان، (۱۴۰۹هـ.ق) تحقیق: احمد حبیب قصیر العاملی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۴۹. —، المقدمة فی المدخل الی صناعة علم الکلام، در الرسائل العشر، قم: مؤسسة النشر الإسلامی.
۵۰. —، تمهید الاصول، (۱۳۶۲) تحقیق عبدالمحسن مشکاة الدینی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۵۱. طوسی، محمد بن محمد (خواجہ نصیرالدین)، (۱۴۱۶هـ.ق) قواعد العقائد، تحقیق: علی ربانی گلپایگانی، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه.
۵۲. —، بقاء النفس بعد فناء الجسد، شرح ابو عبد الله زنجانی.
۵۳. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۶۳) الکافی، تصحیح علی اکبر غفاری تهران: دارالکتب الاسلامیة.
۵۴. کوفی اهوازی، حسین بن سعید، (۱۳۶۳) کتاب المؤمن، تحقیق و نشر: مدرسه امام مهدی.



۵۵. مجلسی، محمّد باقر، (۱۴۰۳هـ.ق) بحار الأنوار، بیروت: مؤسسه وفاء.
۵۶. مفید، محمد بن نعمان (شیخ مفید)، (۱۴۱۰هـ.ق) المقنعة، تحقیق: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۵۷. —، (۱۴۱۳هـ.ق) الف)) اوائل المقالات فی المذاهب والمختارات، قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.
۵۸. —، (۱۴۱۳هـ.ق) ب)) تصحیح اعتقادات الامامیه، قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.
۵۹. —، (۱۴۱۳هـ.ق) ج))، المسائل السرویه، قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.
۶۰. —، (۱۴۱۳هـ.ق) د)) النکت فی مقدمات الاصول، قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.
۶۱. —، (۱۴۱۳هـ.ق) و)) تفضیل امیرالمؤمنین علیه السلام، قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.
۶۲. —، (۱۴۱۳هـ.ق) ه)) الارشاد فی معرفة حجج الله علی العباد، قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.
۶۳. —، (بی تا) الامالی، تحقیق: حسین استاد ولی، علی اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین.
۶۴. مقرئ نیشابوری، محمد بن حسن، (۱۳۸۵) التعليق، تحقیق: محمود یزدی مطلق (فاضل)، مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
۶۵. —، (۱۴۱۴هـ.ق) الحدود، تحقیق: محمود یزدی مطلق (فاضل)، قم: مؤسسه الامام الصادق علیه السلام.
۶۶. مکدموت، مارتین، (۱۳۷۲) اندیشه‌های کلامی شیخ مفید، ترجمه: احمد آرام، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۶۷. مکی عاملی، محمد بن جمال الدین، (۱۴۱۸هـ.ق) ذکر الشیعة فی احکام الشریعة، تحقیق و نشر: مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث.
۶۸. نجاشی، احمد بن علی، (۱۴۱۶هـ.ق) رجال النجاشی، تحقیق سید موسی شبیری زنجانی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ پنجم.
۶۹. نیشابوری، مسلم بن حجاج، صحیح مسلم، بیروت: دارالفکر.
۷۰. همدانی اسدآبادی، (بی تا) عبدالجبار بن احمد، المعنی فی ابواب التوحید والعدل، تحقیق: عبدالحلیم محمود و دیگران، مصر: الدار المصریة للتألیف و الترجمة.

