

نفس و معاد

از دیدگاه سید مرتضی

علیرضا اسعدی*

چکیده

در میان مسائل انسان‌شناختی، مسئله ماهیت و ساحت‌های وجودی انسان در مقایسه با دیگر مباحث، اهمیت بیشتری دارد. در این مقاله دیدگاه سید مرتضی علم‌الهدی، متکلم برجسته شیعه در قرن چهارم، درباره ماهیت و ساحت‌های وجودی انسان بررسی شده و تأثیر نوع نگاه وی در تبیین برخی آموزه‌های دینی مرتبط با مرگ و معاد همچون حقیقت مرگ، عالم برزخ و عذاب قبر، علم و آگاهی مردگان و کیفیت معاد نشان داده خواهد شد.

کلیدواژه‌ها

نفس، بدن، معاد، انسان‌شناسی، سید مرتضی.

۱۷۰



فهرست

سال پانزدهم / شماره چهارم

Asadi@isca.ac.ir

* عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

تاریخ پذیرش: ۱۳۸۹/۰۴/۱۲ تاریخ تأیید: ۱۳۸۹/۱۰/۰۹

مقدمه

از مهم‌ترین دغدغه‌ها برای انسان شناخت خود اوست. شناخت انسان به او کمک می‌کند تا در رویارویی با گزینه‌های گوناگون آن را برگزیند که به رستگاری او می‌انجامد. از این‌رو از دیرباز دانشمندان با هر مکتب کلامی و فلسفی و با هر نوع از جهان بینی در صدد شناخت بهتر و بیشتر او بوده‌اند. اهمیت شناخت انسان نه تنها به دلیل ارزش ذاتی معرفت و شناخت و نیز نه تنها به دلیل اصلاح اخلاق و رفتار انسان در فرایند این شناخت است، بلکه به این دلیل نیز هست که تبیین صحیح و درست برخی از آموزه‌های دینی به باور ما دربارهٔ انسان و ویژگی‌ها و اوصاف او بستگی دارد. افزون بر این، بسیاری از باورهای ما در حوزهٔ انسان‌شناسی نقش مبنایی در تبیین باورهای دینی دارند. از این‌رو، مبنای انسان‌شناختی متعدد، تبیین‌های متفاوتی از آموزه‌های دینی در حوزه مسائل مرتبط به دست می‌دهد.

مسئلهٔ ماهیت و ساحت‌های وجودی انسان در مقایسه با دیگر مباحث مسائل انسان‌شناختی، اهمیت بیشتری دارد. سید مرتضی در الذخیره بحث از ماهیت انسان را در مباحث تکلیف، در بیان این که «مکلف چه کسی است» آورده است. به عقیدهٔ او، مکلف همان «زنده» (حی) است. و زنده از فرشتگان و جن و نیز از حیوانات، اسامی دیگری دارد. بنابراین، از دیدگاه سید مرتضی حی و حیات اعم از انسان و حیات انسانی است. او سپس یادآور می‌شود که فیلسوفان «حی فعال» را «نفس» می‌نامند.

در این جا دو پرسش اساسی مطرح می‌شود: نخست، آن که حیات و زنده بودن از دیدگاه سید مرتضی چگونه تعریف می‌شود؟ و دوم این که ماهیت «زنده از ما» که «انسان» نامیده می‌شود چیست؟

او در پاسخ به پرسش نخست، حیات را به اعتدال مزاج یا قوهٔ حس تعریف کرده است و در تعریف زنده، می‌نویسد: زنده موجودی است که خصوصیتی دارد که به سبب آن محال نیست که بداند و بتواند و ادراک کند (سید مرتضی، ۱۴۰۵هـ.ق، الحدود و الحقایق، ج ۲، ص ۲۶۸). بنابراین، شاید مراد او از آن ویژگی که در موجود زنده موجب دانستن و توانستن است، همان اعتدال مزاج و قوه حس باشد. البته، او در موارد دیگری نیز به نقش کلیدی ادراک در موجود زنده اشاره کرده است. و به رکن بودن ادراک برای موجود زنده تصریح دارد.^۱ روشن است که هر دو ویژگی ادراک و توانایی دارای مراتب‌اند. از این‌رو، موجودات زنده نیز دارای مراتب خواهند بود.





از نباتات - که در زنده بودن یا نبودن آنها اختلاف است - بگذریم حیوان و انسان، زنده شمرده می‌شوند. به اعتقاد سید مرتضی، حیوان هر موجود زنده‌ای است که از اجزائی ترکیب شده که دارای اعراض مخصوص است (همان). البته، او از این که آن اعراض و ویژگی‌های مخصوص چه هستند، سخن به میان نیاورده است. شاید مراد او از این ویژگی‌ها همان حرکت ارادی و احساس باشد. انسان نیز نوعی حیوان است که بررسی حقیقت و ماهیت او بحث‌ها و نزاع‌های فراوانی را در میان متکلمان و فیلسوفان دامن زده است. چنان که گفته شد، سید مرتضی مکلف را همان «زنده» می‌داند. و یادآور می‌شود که زنده از ما، «انسان» نامیده می‌شود.

سید مرتضی در پاسخ به پرسش دوم، یعنی ماهیت و چیستی انسان، دیدگاه‌های متعددی را در این زمینه گزارش کرده است. براساس این گزارش، از معمر و ابن نوبخت^۲ حکایت شده که «حیّ فعال» ذاتی است که نه جوهر متحیّز و نه حال و نه عرضی است که عارض بر این مجموعه باشد. هر چند در آن تأثیر گذاشته، آن را تدبیر و در آن تصرف می‌کند. از ابن راوندی و فوطی حکایت شده است که جزئی در قلب است. اسواری بر این باور بوده است که همان روح است که در قلب است. نظام بر این باور بوده است که همان روح است و روح حیاتی است که داخل در این مجموعه است. از برخی متأخران نیز حکایت شده که جسمی است که در همه این مجموعه روان است.

سید مرتضی پس از گزارش این دیدگاه‌ها و بیان دلایل خود، این دیدگاه‌ها را نقد و بررسی کرده است (نک: سید مرتضی، ۱۴۱۱ هـ.ق، ص ۱۱۳-۱۲۱). او خود بر این باور است که «زنده» همین مجموعه‌ای است که مشاهده می‌شود و تصریح می‌کند که مراد از «حی» اجزاء و ابعاض آن نیست. بلکه کل مجموعه‌ای است که ما از انسان مشاهده می‌کنیم و همه احکام - چه مدح، ذم، امر و نهی - نیز به آن تعلق می‌گیرد.^۳

به نظر می‌رسد که در میان دانشمندان شیعه، سید مرتضی نخستین کسی است که بر این باور بوده است.^۴ او در این دیدگاه با استادش شیخ مفید مخالفت کرده است. شیخ مفید در پاسخ به پرسشی در مورد حقیقت انسان، آن را شیئی قائم به نفس می‌داند که حجم و حیّز (مکان) ندارد و ترکیب، حرکت، سکون، اتصال و انفصال در آن روا نیست. به گفته او این همان چیزی است که حکیمان نخستین آن را «جوهر بسیط» می‌نامیدند. او خود را در این مسئله تابع نوبختیان و هشام بن حکم می‌داند. گفتنی است که معمر از معتزله نیز بر همین عقیده بوده است.^۵ و حتی به

عقیده شیخ مفید این دیدگاه مفاد اخبار اهل بیت علیهم السلام است (شیخ مفید، ۱۴۱۴ هـ.ق، ج ۷، المسائل السرویه، ص ۵۷-۶۱).^۶

سید مرتضی دلائل متعددی در اثبات مدعای خود اقامه کرده است؛ از جمله این که او به ادراک انسان تمسک کرده است. براساس استدلال او ادراک با اجزای همین مجموعه‌ای که ما از انسان مشاهده می‌کنیم، حاصل می‌شود و تألم و تلذذ، تابع ادراک‌اند. موجود زنده به سبب آنچه در این مجموعه حلول می‌کند، احساس درد و لذت می‌کند و درد و لذت تنها در جایی است که حیات باشد همچنین ادراک تنها با اجزای زنده ممکن است. و با اجزایی، نظیر مو و ناخن و...، که حیات ندارند نمی‌توان لذت و درد را احساس کرد. در نتیجه چون ادراک با اجزای همین مجموعه امکان‌پذیر است، می‌توان دریافت که «حی فعال» همین مجموعه است.^۷

به باور سید مرتضی، این مجموعه مشاهد که حقیقت انسان را تشکیل می‌دهد، شامل روح و بدن است. اما درباره حقیقت روح نیز دیدگاه‌های فراوانی ابراز شده است. سید مرتضی دیدگاهی شبیه دیدگاه معتزله^۸ برگزیده است و آن این که روح هوایی است که در منفذهای بدن هر یک از ما که موجود زنده‌ایم در تردد و رفت و آمد است، به گونه‌ای که زنده بودن منوط به تردد آن است. بنابراین، او شرط حیات را وجود این هوا در بدن می‌داند و آنچه را در منفذهای جماد تردد و رفت و آمد می‌کند، روح نمی‌نامد و روح را جسم می‌شمارد. از این رو می‌گوید که در خواب و بیداری روح در بدن هست. (سید مرتضی، ۱۴۰۵ هـ.ق، ج ۱، جوابات المسائل الرازیه، ص ۱۳۰؛ همو، ۱۴۱۰ هـ.ق، ج ۴، جوابات المسائل المصریات، ص ۳۱).^۹

از مباحث بسیار چالش برانگیز درباره روح، مسئله حدوث و قدم آن است. افلاطون و پیروان او نفس و روح را قدیم می‌دانند. براساس این نظریه، همه ارواح قبل از حدوث بدن‌ها به طور مجرد و بسیط موجود بوده‌اند و هرگاه بدنی حادث می‌شود، یک روح از عالم مجردات نزول کرده و به آن تعلق می‌گیرد. در مقابل، سه دسته به حدوث روح باور دارند:

۱) دسته عمده‌ای از محققان و محدثان مسلمان بر این باورند که ارواح قدیم نیستند، بلکه حادث‌اند، ولی آنها پیش از حدوث بدن، حادث بوده‌اند (مجلسی، ۱۴۰۳ هـ.ق، ج ۵۸، ص ۱۴۱). و در این قول به روایاتی مانند: «الأرواح جنود مجتدة فما تعارف منها ائتلف و ما تناكر منها اختلف»^{۱۰} استشهاد کرده‌اند. که در برخی نقل‌ها در ابتدای روایت آمده است: «إن الله تعالى خلق الأرواح قبل الأجساد بألفی عام» (همان، ص ۱۳۸). نیز از پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله روایت شده که فرمود:





«کنت نبیاً و آدم بین الماء و الطین» (مجلسی، ۱۴۰۳هـ.ق، ج ۱۶، ص ۴۰۲؛ ج ۶۵، ص ۲۷؛ ج ۹۸، ص ۱۵۵).
 (۲) فیلسوفان مشاء و از جمله ارسطو و ابن سینا، بر این عقیده‌اند که نفس (روح) حادث است و هنگام حدوث بدن آفریده شده است. هر وقت جنین حادث شد و پذیرای روح گردید، در همان زمان، نفس حادث می‌شود؛ یعنی اینان به معیت و همراهی نفس و بدن در پیدایش، اعتقاد دارند. بر اساس این نظریه بدن شرط تکوین و پیدایش و یا به تعبیری، علت اعدادی نفس است؛ نه علت مادی آن. از این رو، همچون افلاطون، نفس را روحانیه الحدوث و البقاء می‌داند.
 (۳) ملاحظه‌را بر اساس مبانی فلسفی خود به تقدم وجودی جسم بر نفس و جسمانیة الحدوث بودن آن باور دارد. به عقیده او جنین مادی در جریان استکمال، حصار مادیت را می‌شکند و به تجزّد بار می‌یابد.

سید مرتضی بر مبنای خود در ماهیت نفس، قدّم نفس را نمی‌پذیرد. به اعتقاد او چون روح، جسم است و در جای خود اثبات شده است که اجسام حادث‌اند، ادعای قدم ارواح باطل است. هم‌چنان که ادعای خلق ارواح، دو هزار سال پیش از ابدان نیز نادرست است. سید مرتضی تأکید می‌کند که عمده کلام معتقدان به قدیم بودن ارواح این است که روح زنده است، ولی به نظر ما زنده جسمی است که دارای روح است (سید مرتضی، ۱۴۱۰هـ.ق، ج ۴، جوابات المسائل المصريات، ص ۳۰).
 بنابراین، نه ارواح پیش از ابدان موجود بوده‌اند و نه بدون ابدان از حیات برخوردارند.
 اکنون که با دیدگاه سید مرتضی درباره حقیقت انسان آشنا شدیم، به بررسی تأثیر این آراء در تبیین برخی آموزه‌های دینی مرتبط با معاد می‌پردازیم.

(۱) حقیقت مرگ: یکی از مباحث چالش برانگیز درباره مرگ، مسئله وجودی یا عدمی بودن آن است. متکلمان و فیلسوفان در این زمینه دیدگاه‌های متعددی را مطرح کرده و هر کدام بر مدعای خود دلالتی را اقامه کرده‌اند. چنان که از تعریف سید مرتضی از مرگ برمی‌آید او به وجودی بودن آن باور داشته است. او در رساله الحدود و الحقائق می‌نویسد: «الموت ما یقتضی زوال حیاة الجسم من الله تعالی أو الملك من غیر جرح یظهر» (سید مرتضی، ۱۴۰۵هـ.ق، ج ۲؛ الحدود و الحقائق، ص ۲۸۴). بر اساس این تعریف، مرگ چیزی است که مقتضی زوال حیات است و نه خود زوال حیات. بنا به آنچه پیش از این در تعریف حیات گذشت، مراد از حیات اعتدال مزاج یا قوه حس است یا خصوصیتی که موجب دانستن و توانستن است. بنابراین، با مرگ، این خصوصیت زائل می‌شود و دیگر شخص قادر به دانستن و توانستن نخواهد بود. از این رو، دیدگاه

سید مرتضی با دیدگاه بسیاری از متکلمان و فیلسوفان - که حقیقت مرگ را جدائی روح از بدن می‌دانند - متفاوت است.

۲) **حیات برزخی و عذاب قبر:** مسئله دیگری که دیدگاه ما درباره انسان در آن مؤثر است، حیات برزخی است. «برزخ» در لغت به حفاصل میان دو چیز گفته می‌شود (نک: راغب اصفهانی، ۱۴۰۴هـ.ق؛ جوهری، ۱۳۷۶هـ.ق) و این واژه در قرآن در سه جا به کار رفته است (نک: فرقان، آیه ۵۳؛ الرحمن، آیه ۱۹-۲۰؛ مؤمنون، آیه ۱۰۰) برزخ در اصطلاح به فاصله میان مرگ (دنیا) و رستاخیز گفته می‌شود. (همان؛ و نک: لاهیجی، ۱۳۷۲، ص ۶۵۰) یعنی از آن زمان که انسان می‌میرد و در قبر مدفون می‌شود «ثم اماته فأقبره» (عس، آیه ۲۱). و بدن محسوس و مادی او متلاشی می‌شود. تا آن زمان که خداوند دوباره او را از قبر برمی‌انگیزاند. «ان الله یبعث من فی القبور» (فاطر، آیه ۲۲) در عالم برزخ خواهد بود (فیض کاشانی، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۱۰۶) و شاید به همین جهت به عالم برزخ، عالم قبر نیز اطلاق شده است. به برزخ، عالم مثال و قیامت صغری (در مقابل قیامت کبری که به آخرت اطلاق می‌شود) نیز گفته می‌شود. چنان که در روایت نبوی آمده است: «الموت القیامة، من مات فقد قامت قیامته» (فیض کاشانی، المحجة البیضاء، ج ۸، ص ۲۹۷).

پرسش مهمی که در این جا وجود دارد این است که آیا انسان در برزخ نیز از حیات برخوردار است؟ برخی با استشهاد به گفت‌وگوهای برزخی، نعمت و عذاب برزخی و به تعبیری، عذاب قبر و برخی شواهد دیگر بر این باورند که انسان در برزخ یا عالم قبر حیات دارد. اما آنها که به نفس و روح مجرد از ماده باور ندارند، به تبع، حیات برزخی را منکر خواهند بود. بنابراین، از دیدگاه سید مرتضی که روح را جسم می‌شمارد، نیز حیات برزخی بی‌معناست.

اما اگر انسان از حیات برخوردار نیست، عذاب قبر - که شواهد دینی فراوانی به سود آن وجود دارد - را چگونه می‌توان تبیین کرد. به دلیل همین مشکل بوده است که برخی آن را محال دانسته‌اند. بر اساس گزارش سید مرتضی، دو گروه منکر عذاب قبراند: معتقدان به محال بودن آن و معتقدان به قبح آن. اما به عقیده او حق این است که عذاب قبر نه محال است و نه قبیح. آنها که عذاب قبر را محال دانسته‌اند گویی پنداشته‌اند، مرده در حال مرده بودن عقاب می‌شود، غافل از آن که مرده پس از زنده شدن، عقاب می‌شود از این رو هم چنان که عقاب او پیش از مرگ ممکن بود، پس از زنده شدن نیز ممکن است و هیچ استحاله‌ای دربر ندارد. کسانی که آن را قبیح شمرده‌اند به این دلیل بوده است که آن را عبث تلقی کرده‌اند؛ غافل از آن که علم به عذاب





قبر چه بسا برای ملائکه یا برای خودمان در حال تکلیف، مصلحت داشته باشد.

سید مرتضی در اثبات وقوع عذاب قبر نیز به اجماع تمسک کرده است. به عقیده او آیه شریفه: «ربنا امتنا اثنتین و احييتنا اثنتین» (غافر، آیه ۱۱) - که برخی در اثبات عذاب قبر به آن تمسک کرده‌اند - به این دلیل که امامیه به رجعت قائل‌اند و ممکن است آیه شریفه به رجعت مربوط باشد، بر عذاب قبر دلالت نمی‌کند (سید مرتضی، ۱۴۱۱ ه.ق، ص ۵۲۸-۵۳۰).

۳) علم و آگاهی مردگان: مسئله دیگری که تلقی ما درباره نفس و حقیقت انسان در آن مؤثر است، آگاهی مردگان است. براساس برخی روایات، مردگان به خانواده، دوستان و شهر و دیار خود سر می‌زنند و از احوال آنان با خیر می‌شوند (مجلسی، ۱۴۰۳ ه.ق، ج ۶، ص ۲۹۲). همچنین براساس برخی روایات، اخبار امت اسلامی به پیامبر گرامی اسلام ﷺ عرضه می‌شود و نیز ایشان و ائمه علیهم‌السلام از وضعیت مسلمانان با خیراند و بر آنان اشراف دارند (بحرانی، ۱۴۱۵ ه.ق، ج ۲، ص ۶۸۱ و ص ۶۴۱). افزون بر این، براساس برخی روایات، پیامبر گرامی اسلام ﷺ برخی کشته‌شدگان در جنگ بدر را مخاطب قرار داده و با آنان سخن گفت، چنان‌که امام علی علیه‌السلام نیز پس از جنگ جمل با دو کشته سخن گفت و در پاسخ به شبهه کسی که گمان می‌کرد مردگان شنوایی ندارند، فرمود: به خدا قسم که کلام مرا شنیدند همان‌گونه که کشته‌شدگان چاه بدر سخن رسول گرامی اسلام ﷺ را شنیدند (مجلسی، ۱۴۰۳ ه.ق، ج ۶، ص ۱۵۴-۱۵۶).

چنان‌که از برخی دیگر از روایات استفاده می‌شود، شنیدن سخن زندگان توسط مردگان امری عمومی است و به پیامبر و ائمه علیهم‌السلام اختصاص ندارد (مجلسی، ۱۴۰۳ ه.ق، ج ۹۹، ص ۲۹۷). با توجه به این مسئله، پرسش این است که براساس کدام یک از گونه‌های تلقی در باب نفس این روایات تبیین بهتری می‌یابد. روشن است که اگر نفس را مجرد بدانیم از آن‌جا که مجرد، مرگ و فساد ندارد، امکان آگاهی و علم برای او امری روشن و آشکار است. اما براساس دیدگاه آنان که روح را جسم یا جسمانی می‌شمارند، تبیین روشنی ندارد. از همین رو سید مرتضی در پاسخ به این پرسش که آیا ارواح پس از مفارقت از بدن احساس دارند یا خیر، می‌نویسد: احساس از آن موجود زنده است و اوست که احساس می‌کند. زنده چیزی است که حیات در آن حلول می‌کند و آن مجموعه، مدركات را ادراک می‌کند. اگر ارواح به گونه‌ای هستند که به تنهایی این حکم یعنی ادراک را ندارند احساس هم برای آنها جایز نیست؛ زیرا احساس از اقسام ادراک است (نک: ۱۴۱۰ ه.ق، ج ۴، جوابات المسائل المصریات، ص ۳۰). بنابراین، او باید



در پی راهی برای توضیح روایاتی باشد که به آگاهی مردگان در برزخ دلالت دارند.

۴) کیفیت معاد: چگونگی حشر انسان‌ها در قیامت و جسمانی یا روحانی بودن آن به باور ما درباره حقیقت انسان وابسته است. از این رو، با آن که همه متدینان و نیز فیلسوفان محقق در حقانیت معاد اتفاق نظر دارند، از آن جا که حقیقت انسان مورد اختلاف آنهاست، در کیفیت حشر نیز به نظریه‌های گوناگونی قائل شده‌اند. بیشتر مسلمانان، عموم فقها و اصحاب حدیث بر این باورند که معاد صرفاً جسمانی است. این قول بر این اساس استوار است که روح، جسمی است که در بدن سریان دارد؛ همانند سریان آتش در ذغال، آب در گل و روغن در زیتون. بسیاری از فیلسوفان و پیروان مشاء بر این باورند که صورت و اعراض بدن که به سبب تعلق نفس معدوم می‌شوند و چون اعاده معدوم محال است، اعاده این شخص بعینه امکان ندارد و در قیامت، نفوس مجرد - که فنا و نابودی ندارند - محشور می‌شوند. بسیاری از فیلسوفان و عارفان بلندآوازه و برخی از متکلمان نظیر غزالی، کعبی، راغب اصفهانی و نیز بسیاری از بزرگان امامیه نظیر شیخ مفید، خواجه نصیر و علامه حلی، معاد را روحانی - جسمانی می‌دانند؛ یعنی با برپایی قیامت، نفس مجرد به بدن باز می‌گردد. هر چند این دسته خود در کیفیت بدن اخروی و این که آیا بدن اعاده شده عین همان بدن دنیوی است یا مثل آن، اختلاف نظر دارند (برای آگاهی بیشتر نک: ملاصدرا، ۱۴۱۰هـ، ج ۹، ص ۱۶۵-۱۶۶؛ لاهیجی، ۱۳۷۲، ص ۶۲۱؛ تفتازانی، ۱۴۰۹هـ، ج ۵، ص ۸۸).

سید مرتضی بحثی مستقل در باب کیفیت حشر و معاد ندارد، اما از لابلای مطالب وی چنان برداشت می‌شود که انسان در آخرت، روح و بدن دارد و مجموعه هر دو در قیامت مورد محاسبه قرار می‌گیرد. او در پاسخ به این پرسش که آیا حساب بر ارواح است یا ابدان، می‌گوید: حساب بر موجود زنده مکلفی است که امر و نهی شده است. و چون ارواح قائم به خود نیستند، بلکه تابع‌اند پس حساب نیز بر کسی است که ارواح تابع اویند نه بر ارواح (سید مرتضی، ۱۴۱۰هـ، ج ۴، جوابات المسائل المصریات، ص ۳۰).

پی‌نوشت‌ها

۱. سید مرتضی در رساله جوابات المسائل المصریات از ادراک به عنوان ویژگی شاخص انسان یاد می‌کند، و در پاسخ پاسخ به پرسشی در تعریف حی می‌نویسد: «حی موجودی است که حیات در آن حلول کرده و آن مجموعه‌ای است که مدرکات را ادراک می‌کند» (سید مرتضی، ۱۴۱۰هـ، ج ۴، ص ۳۰).



۲. ابومحمد حسن بن موسی نوبختی (م/۳۰۰/۳۱۰) و ابوسهل علی بن اسماعیل نوبختی (۲۳۷-۳۱۱).
 ۳. نک: سید مرتضی، ۱۴۱۱هـ.ق، ص ۱۱۴؛ همو، ۱۴۱۹هـ.ق، ص ۱۰۴؛ همو، ۱۴۰۵هـ.ق، ص ۱۳؛ شیخ طوسی، ۱۳۶۲، ص ۱۶۴؛ طبق گزارش حلی رأی معتزله نیز چنین است (نک: حلی، ۱۳۶۳، ص ۱۴۱).
 ۴. البته، صاحب الیاقوت نیز همین قول را برگزیده است، ولی به عقیده برخی صاحب الیاقوت متأخر از سید بوده است. (نک: نوبختی، ۱۴۱۳هـ.ق، ص ۱۴۵).
 ۵. شیخ مفید، دیدگاه معمر را چنین گزارش کرده است: «انسان شیئی است که علم، قدرت، حیات، اراده، کراهت و بغض و حبّ دارد. قائم به نفس است و در افعالش به ابزاری نیازمند است که آن جسد است». (برای آگاهی بیشتر نک: اشعری، ۱۴۰۰هـ.ق، ص ۳۱۸-۳۳۲؛ اسفرائینی، ۱۴۱۹هـ.ق، ص ۶۳؛ بغدادی، ۱۴۱۵هـ.ق، ص ۱۴۶-۱۴۷). شهرستانی نیز دیدگاه معمر را به نقل از کعبی چنین گزارش کرده است که انسان معنا یا جوهری غیر از خداست که عالم، قادر، مختار، حکیم است متحرک نیست، ساکن نیست، دارای کون (جهت‌مند) و دارای مکان (مکان‌مند) نیست، دیده و لمس و حس نمی‌شود در موضعی حلول نمی‌کند و زمان و مکان ندارد. ولی مدبر جسد است و رابطه تدبیری با بدن دارد. وی آنگاه می‌نویسد معمر این قول را از فیلسوفان گرفته است که آنان نفس انسان را جوهری قائم به ذات می‌دانند که نه متحیز است و نه مکان‌مند. و از جنس آن موجودات عقلیه‌ای همچون عقول مفارقه را اثبات کرده‌اند. از این بیان شهرستانی به روشنی اعتقاد معمر و در نتیجه اعتقاد مفید و هشام بر اساس گزارش مفید به تجرد نفس اثبات می‌شود (شهرستانی، ۱۴۲۱هـ.ق، ص ۵۵).
 ۶. شیخ مفید در موارد دیگری نیز به تناسب نظیر همین بیان را دارد (نک: شیخ مفید، ۱۴۱۴هـ.ق، ج ۴، اوائل المقالات، ص ۷۷؛ همو، ۱۴۱۴هـ.ق، ج ۵، تصحیح الاعتقاد، ص ۹۱).
 ۷. دلائل را ببینید در سید مرتضی، ۱۴۱۹هـ.ق، همو، ۱۴۰۵هـ.ق، جمل العلم و العمل، ص ۱۰۴-۱۰۶ و ص ۱۳؛ همو، ۱۴۱۱هـ.ق، ص ۱۱۴-۱۲۱.
 ۸. علامه حلی دیدگاه معتزله را چنین گزارش می‌کند: روح عبارت است از «هواء رقیق یختض بضرب من البروده یتردد فی مجاری النفس» (نک: حلی، ۱۴۱۶هـ.ق، ص ۷۴).
 ۹. در الحدود و الحقایق روح را به هوای سردی در قلب، ماده نفس و شرط حیات تعریف کرده است (سید مرتضی، ۱۴۰۵هـ.ق، ج ۲، الحدود و الحقایق، ص ۲۷). سید مرتضی با آن که در این جا «قلب» را محل استقرار روح دانسته است، در جوابات المسائل المصریات تصریح دارد که مستقر روح، مخارق حی است. افزون بر این او در این جا روح را ماده نفس می‌داند در حالی که در موارد دیگر چنین تعبیری ندارد.
 ۱۰. ارواح (انسان‌ها همانند) لشگریان گرد آمده‌اند، پس آنان که یک‌دیگر را می‌شناسند با هم انس و الفت می‌گیرند و آنان که با یک‌دیگر ناآشنایند، با هم مخالفت می‌ورزند (مجلسی، ۱۴۰۳هـ.ق، ج ۵۸، ص ۶۳، کتاب السماء و العالم، باب حقیقة النفس، ح ۵۰).

کتاب نامه

۱. قرآن کریم
۲. اسفرايینی، ابومظفر (۱۴۱۹هـ.ق)، التبصیر فی الدین، بی جا: مکتبة الازهرية للتراث.
۳. اشعری، ابوالحسن، (۱۴۰۰هـ.ق) مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، تصحیح: هلموت ریتز، بی جا.
۴. بحرانی، سیدهاشم، (۱۴۱۵هـ.ق) البرهان فی تفسیر القرآن ج ۲، تهران: مرکز الطباعة و النشر فی مؤسسة البعثة.
۵. بغدادی، عبدالقاهر بن طاهر بن محمد، (۱۴۱۵هـ.ق) الفرق بین الفرق، تعلیق: الشیخ ابراهیم رمضان، بیروت: دارالمعرفة.
۶. تفتازانی، سعدالدین، (۱۴۰۹هـ.ق) شرح المقاصد، ج ۵، بی جا: منشورات شریف الدین الرضی.
۷. جوهری، اسماعیل بن حماد، (۱۳۷۶هـ.ق) صحاح اللغة، بیروت: دارالعلم للملایین.
۸. حلّی، حسن بن یوسف، (۱۳۶۳) انوار الملکوت فی شرح الیاقوت، تحقیق: محمد نجمی الزنجانی، بی جا: انتشارات رضی و انتشارات بیدار.
۹. —، (۱۴۱۶هـ.ق) مناهج الیقین، بی جا: محقق.
۱۰. راغب اصفهانی، (۱۴۰۴هـ.ق) المفردات فی غریب القرآن، بی جا: دفتر نشر الكتاب.
۱۱. سید مرتضی، (۱۴۰۵هـ.ق) رسائل الشریف المرتضی، ج ۱ و ۲ و ۳، تحقیق: سیداحمد حسینی، قم: دارالقرآن الکریم.
۱۲. —، (۱۴۱۰هـ.ق) رسائل الشریف المرتضی، ج ۴، تحقیق: سیداحمد حسینی، قم: دارالقرآن الکریم.
۱۳. —، (۱۴۱۱هـ.ق) الذخیرة فی علم الکلام، تحقیق: سیداحمد حسینی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۴. —، (۱۴۱۹هـ.ق) شرح الجمل العلم و العمل، تهران: دارالاسوة للطباعة و النشر.
۱۵. شهرستانی، عبدالکریم، (۱۴۲۱هـ.ق) الملل و النحل، تحقیق: محمد عبدالقادر الفاضلی، بیروت: المکتبة العصرية.
۱۶. شیرازی، محمد ابراهیم (ملاصدرا)، (۱۴۱۰هـ.ق) الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة، ج ۹، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۱۷. شیخ مفید، (۱۴۱۴هـ ق) سلسلة مؤلفات الشيخ المفید، ج ۴، اوائل المقالات، بیروت: دارالمفید.
۱۸. —، (۱۴۱۴هـ ق) سلسلة مؤلفات الشيخ المفید، ج ۵، تصحیح الاعتقاد، بیروت: دارالمفید.
۱۹. —، (۱۴۱۴هـ ق) سلسلة مؤلفات الشيخ المفید، ج ۷، المسائل السروية، بیروت: دارالمفید.
۲۰. طوسی، محمد بن حسن، (شیخ طوسی) (۱۳۶۲) تمهید الاصول فی علم الکلام، تهران: موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
۲۱. فیض کاشانی، ملامحسن، (۱۳۷۷) علم الیقین، ج ۲، قم: انتشارات بیدار.
۲۲. —، المحجة البيضاء فی تهذیب الاحیاء، ج ۸، تصحیح و تعلیق: علی اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۳. لاهیجی، عبدالرزاق، (۱۳۷۲) گوهر مراد، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۴. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳هـ ق) بحارالانوار، ج ۶، ۱۶، ۵۸، ۶۵، ۹۸ و ۹۹، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۲۵. نوبختی، ابراهیم بن نوبخت، (۱۴۱۳هـ ق) الیاقوت فی علم الکلام، تحقیق: علی اکبر ضیائی، قم: مکتبة آية الله العظمی المرعشی النجفی.

