

نوع مقاله: پژوهشی

بازخوانی نظریه شیخ مفید درباره تجرد روح

غلامحسین گرامی / استادیار مدرس می‌معارف (مبانی نظری اسلامی) دانشگاه معارف اسلامی

gerami@maaref.ac.ir

 orcid.org/0000-0002-4053-5160



<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۲/۰۱/۱۵ - پذیرش: ۱۴۰۲/۰۴/۳۱

چکیده

«تجرد روح» یکی از مباحث پایه در انسان‌شناسی است و همواره مدنظر متفکران علوم گوناگون بوده است. شیخ مفید، برجسته‌ترین عالم شیعی اواخر قرن سوم و اوایل قرن چهارم هجری آراء قابل توجهی در حوزه انسان‌شناسی دارد. محققان و شارحان او یکی از نظریه‌های مهم وی را قول به «تجرد روح» می‌دانند. هدف تحقیق حاضر بررسی دقیق قراین مرتبط با این بحث در آثار اوست. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد در آثار شیخ مفید گرچه شواهدی که بر تجرد روح دلالت دارد (مانند تعریف انسان به جوهر بسیط فاقد حجم، حرکت، سکون، اجتماع و افتراق به وضوح) مشاهده می‌گردد، اما قرآتی در مقابل آن (مانند عرض بودن روح، فناى ارواح پس از مرگ و اختصاص تجرد به واجب تعالی) نیز یافت می‌شود. از دیدگاه تحقیق حاضر، راهبردهای رفع تعارض از عبارات شیخ مفید عبارتند از: تفکیک دو اصطلاح «جوهر فلسفی» و «جوهر کلامی» در عبارات شیخ، تفکیک روح از حقیقت انسان، توجه به دوره‌های حیات علمی وی، و بررسی دقیق آثار علمی مستند به او. نتیجه پایانی تحقیق آن است که شیخ مفید گرچه به بعد غیرمادی انسان اذعان دارد، اما نظریه‌ای کاملاً منسجم درباره تجرد روح ارائه نکرده و برخی از لوازم آن را نپذیرفته است.

کلیدواژه‌ها: انسان، روح، تجرد روح، بقای روح، شیخ مفید.

پس از پذیرش اصل وجود روح یا نفس در وجود انسان، مباحث متعددی درباره آن طرح می‌شود؛ مانند چگونگی پیدایش نفس، حقیقت نفس، چگونگی ارتباط آن با بدن، و جاودانگی یا عدم جاودانگی نفس. مجموعه مباحث مطروحه درباره نفس را با عنوان «علم النفس» می‌شناسند که در علمی مانند فلسفه، کلام و عرفان به شکل پراکنده یا متمرکز قابل پیگیری است.

مسئله روح و نفس آدمی در آیات و روایات نیز مکرر مدنظر قرار گرفته است. آیاتی مانند: «وَ يَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» (اسراء: ۸۵) - بنا بر اینکه مقصود روح انسان باشد - «وَ نَفْسٍ وَ مَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا» (شمس: ۸۷)، آیات ناظر به مراحل آفرینش انسان که یکی از مراحل را «نفخ روح» معرفی می‌کند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۲۰-۲۱)، آیات مربوط به گرفتن جان انسان‌ها به هنگام مرگ (همان، ج ۱۷، ص ۲۶۹) و آیات دال بر ثواب و عذاب برزخی (همان، ج ۱، ص ۳۴۸-۳۵۰) از جمله مواردی است که در قرآن به روح انسان اشاره یا تصریح دارد.

روایات این باب بیش از آن است که به شمارش درآید. روایاتی درباره حقیقت روح (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۳۱۷)، درباره آفرینش ارواح پیش از ابدان (شعبیری، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۷۱)، چگونگی رابطه روح با بدن (قمی مشهدی، ۱۳۸۱، ج ۷، ص ۱۲۳)، انواع ارواح (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۷۲؛ صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۴۵۳) و حالات ارواح (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۶۱، ص ۴۰) از جمله روایات این باب است. از همین رو متکلمان مسلمان همواره درباره این موضوع بحث کرده‌اند.

هشام‌بن حکم که از متکلمان بزرگ هم‌عصر ائمه اطهار علیهم‌السلام است، بحث‌های مهمی درباره ماهیت روح دارد. (مقدسی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۲۱-۱۲۵). در قرون بعد و با ظهور متکلمان برجسته‌ای مانند شیخ صدوق و شیخ مفید این‌گونه مباحث به شکل جدی‌تری در جهان تشیع ادامه یافت. شیخ مفید از جمله متکلمانی است که بحث‌های مهمی در حوزه علم‌النفس ارائه کرده و در این زمینه اختلافات اساسی با استاد خویش شیخ صدوق داشته است که در ادامه به آنها اشاره خواهیم کرد.

یکی از موضوعات مهم در نفس‌شناسی، بحث از ماهیت روح یا نفس است. آیا روح آدمی مجرد است یا مادی؟ پاسخ به این سؤال اساسی تأثیر مهمی بر بحث‌هایی همانند حدوث نفس، بقای نفس پس از مرگ و چگونگی ارتباط نفس با بدن دارد.

درباره نظریه‌های انسان‌شناختی شیخ مفید آثار متعددی به رشته تحریر درآمده است. یکی از منابع اصلی در این زمینه که بر بسیاری از پژوهش‌های دیگر تأثیرگذار بوده، کتاب *اندیشه‌های کلامی شیخ مفید*، اثر مارتین مکلورموت (۱۳۷۲) است. نویسنده در دو موضع از کتاب، به بحث از حقیقت انسان (انسان مکلف) و بررسی حقیقت روح و نفس از دیدگاه شیخ مفید پرداخته است و ضمن توجه دادن به اینکه بیشتر متکلمان در آن زمان نسبت به

انسان، رویکردی جسم‌انگارانه دارند، عبارات شیخ مفید درباره انسان، نفس و روح در رساله‌ها و کتب وی را بررسی کرده و نظریه تجرد روح و حقیقت انسان را به شیخ مفید نسبت می‌دهد. البته در مبحث حقیقت انسان، منبع اصلی مکدرموت کتاب *المسائل السرویه* است و در مبحث روح و نفس، کتاب *تصحیح الاعتقاد* مطمح نظر قرار گرفته و می‌توان گفت: فحص جامعی توسط نویسنده انجام نشده است (مکدرموت، ۱۳۷۲، ص ۳۰۵-۲۹۴ و ۴۸۵-۴۷۹). به نظر می‌آید تمام پژوهش‌هایی که در دوره معاصر صورت گرفته، به نوعی تحت تأثیر همین نظریه باشد؛ زیرا در همه این آثار براساس همان مستندانی که مکدرموت ارائه کرده، شیخ مفید را معتقد به نظریه «تجرد روح» و حقیقت انسانی دانسته‌اند.

مقاله «دیدگاه شیخ مفید درباره حقیقت انسان» (فتح‌نجات و جاودان، ۱۳۹۷)؛ نویسندگان با استناد به همان مطالبی که مکدرموت بدان استناد کرده است، نظریه «یگانگی روح و نفس و تجرد روح» را به شیخ مفید نسبت می‌دهند. نویسندگان ابایی ندارند از اینکه گاهی به کتاب مکدرموت نیز استناد کنند.

مقاله «بررسی و نقد انتقادات شیخ مفید بر دیدگاه انسان‌شناختی شیخ صدوق» (الله‌بداستی و رضانی، ۱۳۹۷)؛ نویسندگان ضمن نشان دادن اختلافات شیخ مفید و شیخ صدوق در مسائلی مانند خلقت اولیه ارواح، ارتباط نفس با بدن و جاودانگی روح تأکید می‌کنند که هر دوی آنها بر مسئله تجرد روح اتفاق نظر دارند.

مقاله «ماهیت نفس در کلام اسلامی» (حسامی‌فر، ۱۳۸۵)، دیدگاه‌های متفاوت متلکمان مسلمان را مطرح کرده است و درباره شیخ مفید با استناد به همان کتاب *المسائل السرویه*، وی را از طرفداران نظریه تجرد روح معرفی می‌کند.

به همین صورت، مقاله «حقیقت نفس در اندیشه امامیه» (حجت‌خواه و سنایی‌مهر، ۱۳۹۶)، شیخ مفید را در زمره قائلان به تجرد روح قرار داده است.

نگارنده هیچ کتاب یا مقاله‌ای را در دوره معاصر نیافته که درباره دیدگاه شیخ مفید نسبت به روح و حقیقت آدمی نظر دیگری داده باشد. همه کتاب‌ها و مقالاتی که در این زمینه نوشته شده بر نظریه «تجرد روح» از دیدگاه شیخ مفید تأکید کرده‌اند.

مقاله حاضر از دو جهت با آثار پژوهشی یادشده تفاوت دارد: یکی از جهت تتبع در همه آثار به‌جامانده از شیخ مفید و بررسی عبارات متعدد و گاه متفاوت و یا حتی متعارض شیخ درباره حقیقت انسان، و دیگر به چالش کشیدن انتساب نظریه «تجرد روح» به شیخ مفید با توجه به مبانی و عباراتی از وی که کمتر بدان توجه شده است.

نتایج تحقیق حاضر نشان می‌دهد عبارات ناظر به عدم تجرد روح در آثار شیخ مفید، اگر بیش از عبارات ناظر به تجرد روح نباشد کمتر از آن نیست. بررسی اولیه حاکی از آن است که شیخ مفید موضع یکسانی درباره حقیقت و تجرد روح ندارد، گرچه ممکن است وجهی برای جمع بین مواضع وی نیز ارائه گردد.

از مشکلات این تحقیق آن است که شیخ مفید گاهی با ادبیات کلامی در این باره سخن گفته و گاهی نیز

با ادبیات فلسفی، بی‌توجهی به این مسئله مهم - که آن را در ادامه نشان خواهیم داد - ایشان متهم به تناقص‌گویی می‌شود؛ همچنان که برخی به سبب بی‌توجهی به این اصل، پراکنده‌گویی را به وی نسبت داده‌اند (قجاوند و طاهری، ۱۳۹۳).

نتایج تحقیق پیش‌رو که به روش توصیفی - تحلیلی و از طریق مطالعه کتابخانه‌ای صورت گرفته، در چهار مرحله اصلی ارائه می‌شود: در گام نخست، عباراتی از شیخ مفید که بر نظریه «تجرد روح» دلالت دارد، بررسی می‌شود. در گام بعد، عباراتی که دال بر عدم تجرد روح است مدنظر قرار خواهد گرفت. در مرحله سوم راهبردهای حل تعارض عبارات شیخ و در پایان، تحلیل و مقایسه و قضاوت نهایی درباره نظریه شیخ مفید ارائه می‌شود. پیش از ورود به این چهار مرحله، لازم است درباره معنای لغوی و اصطلاحی «روح» و «نفس» و دیدگاه‌های متکلمان متقدم درباره حقیقت روح و انسان توضیح مختصری ارائه شود؛ زیرا توجه به این دو مقدمه موجب درک دقیق‌تر عبارات شیخ مفید در این باره می‌شود.

۱. مفهوم‌شناسی «نفس» و «روح»

۱-۱. «نفس» در لغت

برخی لغت‌شناسان واژه «نَفْس» و «نَفَس» را دارای ریشه واحد و معانی آنها را کاملاً مرتبط با یکدیگر می‌دانند. ابن‌فارس معتقد است: کلماتی که از این سه حرف (ن - ف - س) تشکیل شده، دارای ریشه معنایی واحد و به معنای «خروج نسیم» است. نفس آدمی را از آن جهت «نَفَس» گفته‌اند که قوام آن به نَفَس است. همچنین خون را «نَفَس» گویند؛ زیرا هنگامی که خون از بدن برود نَفَس انسان یا حیوان قطع می‌شود (ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۴۶).

معنای دیگری که برای «نَفَس» گفته شده عبارت است از: «ذات‌الشیء». البته در این کاربرد همواره نفس به چیزی اضافه می‌شود؛ مانند «نفس‌الکتاب».

از دیدگاه علامه طباطبائی، معنای اولیه «نَفَس» همین است؛ یعنی دارای معنای مستقل نبوده و صرفاً برای تأکید به کار می‌رفته، اما به تدریج، به شکل مستقل استفاده شده و به معنای «ذات‌الانسان» به کار رفته و چون انسان ترکیبی از روح و بدن است و قوام اصلی او به روح است. این لفظ رفته‌رفته به همان معنای «روح» استعمال شده است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۲۸۵). البته برخی از لغت‌شناسان نیز ریشه لغوی «نَفَس» و «نَفَس» را جدا دانسته‌اند (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۶، ص ۲۳۷).

۱-۲. «روح» در لغت

درباره واژه «روح» نیز بیشتر لغت‌شناسان گفته‌اند: قدر مشترک استعمال این لغت و واژه‌های مرتبط با آن «جریان» است. به تعبیر جوهری خود روح نیز حاصل امری است که جریان دارد (جوهری، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۳۷۰).

ابن‌فارس اعتقاد دارد: روح مشتق از «روح» است که واو ساکن به سبب کسره ماقبل، به یاء تبدیل شده و اصل «روح» همان «ریح» است، به معنای انبساط و گستردگی و وزیدن (ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۴۵۴). برخی نیز گفته‌اند: معنای اصلی روح جریان امری لطیف و ظهور آن است. از این‌رو از مصادیق روح، جریان رحمت، جریان وحی، و تجلی فیض حق تعالی است (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۴، ص ۲۵۴).

درباره معنای اصطلاحی «روح» و «نفس» مطالب زیادی گفته شده است. باید توجه داشت مفهوم این دو اصطلاح در علوم گوناگون فلسفی، کلامی، عرفانی و تفسیری یکسان نیست. در فلسفه معمولاً برای اشاره به بعد مجرد انسان از واژه «نفس» استفاده می‌شود. بسیاری از فلاسفه کتاب یا رساله مستقلی با همین عنوان دارند (ر.ک: ارسطو، ۱۳۹۳؛ کندی، ۱۳۸۷، ص ۱۵۹-۱۴۹؛ ابن‌سینا، ۱۳۸۳؛ ابن‌باجه، ۱۴۱۲ق؛ فخررازی، ۱۳۶۴؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۵). بنابراین واژه «روح» در ادبیات فلسفی کمتر به کار می‌رود.

۳-۱. «نفس» و «روح» در اصطلاح فلسفه

«نفس» در فلسفه شامل نفس نباتی، نفس حیوانی و نفس انسانی یا نفس ناطقه می‌شود (همان منابع). «روح» نیز اغلب به دو معنای «روح بخاری» و «روح مجرد انسانی» به کار می‌رود. «روح بخاری» منشأ حیات و حس و حرکت و منطبق بر نفس حیوانی، و روح انسانی همان نفس ناطقه است (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۲۰۸-۲۰۶؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۵، ص ۱۷۹ و ۲۲۴). بنابراین دو واژه «روح» و «نفس» هنگامی که درباره انسان به کار می‌روند گاهی به معنای واحد، یعنی بعد مجرد انسان هستند و گاهی نیز به دو معنا استفاده می‌شوند. البته توضیح کامل این دو اصطلاح که کاربردهای گسترده‌ای در فلسفه دارند، نیازمند تحقیقی مفصل است.

۴-۱. «نفس» و «روح» در عرفان

در عرفان اسلامی دو واژه «نفس» و «روح» تقریباً متباین‌اند و وجه مشترکی ندارند. ابن‌عربی اعتقاد دارد: نفوس آدمیان نتیجه بدن عنصری است و پس از تسویه جسم و اعتدال اخلاط آن پدید می‌آید (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۶۶۳). پیدایش و حقیقت روح از دیدگاه وی کاملاً متفاوت است. روح حقیقتی الهی است که از ازل در حضرت جمال الهی به وجود علمی و به نحو غیرمنفصل حضور داشته است (همان، ج ۳، ص ۱۲).

۵-۱. «نفس» و «روح» از دیدگاه شیخ مفید

شیخ صدوق در کتاب *الاعتقادات* می‌نویسد: نفوس همان ارواح هستند؛ «اعتقادنا فی النفوس انها هی الارواح» (صدوق، ۱۴۱۴ق، ص ۴۷). اما شیخ مفید در کتاب *تصحیح اعتقادات الامامیه* که در واقع نقد *الاعتقادات* است، به این مطلب اعتراض می‌کند و می‌گوید: این دو به یک معنا نیستند. شاهدش هم این است که نفس در پنج معنا به کار می‌رود که عبارتند از:

(۱) ذات شیء؛ شاهد این معنا آن است که عبارت «هذا نفس شیء» به معنای ذات و عین شیء است.

۲) خون جهنده؛ مثلاً، فقها در عبارتی می‌گویند: «آنچه دارای نفس سائله است فلان حکم را دارد».

۳) هوا؛ دلیل بر این معنا این تعبیر است که گفته می‌شود: «نفس فلانی هلاک گشت»؛ یعنی تنفس او قطع

شد و هوایی درون جسمش باقی نماند.

۴) هوای نفس و میل طبیعی؛ شاهد قول خداوند متعال است که می‌فرماید: «ان النفس لامارة بالسوء» (یوسف: ۵۳).

۵) شیخ مفید در پایان، معنای پنجمی را نیز اضافه می‌کند و آن نفس به معنای «عقاب» است که شاهدش آیه

شریفه «و يحذرکم الله نفسه» (آل عمران: ۳۰) است.

این در حالی است که روح، چهار معنای متفاوت دارد:

۱) حیات؛ شاهد این معنا قول ایشان است که می‌گویند: «هر ذی‌روحي دارای فلان حکم است»؛ یعنی هر

موجود دارای حیات. همچنین درباره کسی که مرده است، گفته می‌شود: «روح از او خارج شد» و یا درباره جنین

گفته می‌شود: «هنوز روح در او دمیده نشده است».

۲) قرآن؛ شاهد آن گفته خداوند متعال است: «و كذلك اوحينا اليك روحاً من امرنا» (شوری: ۲۲) که مقصود

قرآن است.

۳) فرشته‌ای از فرشتگان الهی؛ این معنا در آیه شریفه «يوم يقوم الروح والملائكة» (نبأ: ۳۸) آمده است.

۴) جبرئیل؛ قول خداوند «قل نزلہ روح القدس» (نحل: ۱۰۲) شاهد بر این معناست؛ زیرا مقصود از

«روح القدس» جبرئیل است (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۷۹-۸۰).

۲. دیدگاه‌های متکلمان متقدم درباره حقیقت انسان

نظریه‌های انسان‌شناسانه متکلمان قرون اولیه در کتب کلامی یا فرق و مذاهب گزارش شده است. اشعری در کتاب

مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین بیش از بیست نظریه درباره ماهیت انسان از متکلمان نقل کرده است

(اشعری، ۱۴۰۰ق، ص ۳۲۸-۳۳۲). قاضی عبدالجبار نیز در کتاب *المعنی* «بیشتر همان آراء را آورده است (قاضی

عبدالجبار، ۱۳۸۵ق، ج ۱، ص ۳۰۹-۳۱۱).

متکلمان شیعه نیز در کتاب‌های کلامی خود بسیاری از این آراء را گزارش کرده‌اند. علامه حلی در *انوار*

الملکوت فی شرح الباقوت بحث مستقلی درباره ماهیت انسان آورده و اهم اقوال را نقل کرده است (حلی، ۱۳۶۳،

ص ۱۴۹-۱۵۰). سید مرتضی در *الدخیره فی علم الکلام* فصل مستقلی را به این بحث اختصاص داده و همانند

استاد خود مهم‌ترین آراء را آورده است (علم‌الهدی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۱۳-۱۲۱). در همه آثار یادشده، نظریه‌های

انسان‌شناسانه با محوریت اندیشمندان یا مکاتب و معمولاً به شکلی نامنظم گزارش شده است.

فاضل مقداد در کتاب *ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدين* به خلاف آثار پیشین، تلاش می‌کند آراء متکلمان

را در قالب یک تقسیم ارائه دهد. او پس از اشاره به اینکه اختلاف آراء درباره ماهیت انسان، بسیار گسترده و عمیق

است، همه نظریه‌ها را به سه دسته تقسیم می‌کند و می‌گوید: منشأ اختلاف درباره انسان آن است که حقیقت انسان، یا جسم است یا جسمانی و یا اینکه نه جسم است و نه جسمانی (فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق، ص ۳۸۶-۳۸۹).

نظریه‌های متکلمان متقدم درباره ماهیت انسان را از جهت دیگری هم می‌شود تقسیم کرد. حقیقت انسان از دیدگاه آنان، یا جسم و بدن اوست و چیزی جز جسم و امور جسمانی درباره انسان وجود ندارد یا روح اوست و یا هر دو. البته ارائه هرگونه تقسیمی از نظریه‌های یادشده با مشکلاتی مواجه است. برای نمونه، نظریه‌های روح‌محور همواره در مقابل نظریه‌های جسم‌انگارانه قرار ندارند؛ زیرا بسیاری از متکلمان تفسیر جسم‌انگارانه از روح ارائه می‌کردند و روح را جسم لطیف ساری در بدن و مانند آن تعریف می‌نمودند. در هر صورت مهم‌ترین نظریه‌هایی که درباره حقیقت انسان از سوی متکلمان متقدم ارائه شده، حکایت از غلبه رویکرد جسم‌انگارانه نسبت به انسان و یا حتی نسبت به روح و نفس دارد.

ابوالهدیل علاف و *ابوبکر الاصم* اعتقاد دارند انسان همین جسمی است که مشاهده می‌شود (قاضی عبدالجبار، ۱۳۸۵ق، ج ۱۱، ص ۳۱۱). علامه حلی در *انوار الملکوت* همین نظریه را به *ابراهیم‌بن نوبخت*، سید مرتضی و بیشتر معتزله نسبت می‌دهد (حلی، ۱۳۶۳، ص ۱۴۶).

نظریه جسم‌انگارانه دیگر آن است که حقیقت انسان همین بدن است، ولی نه همه بدن، بلکه اجزای اصلی بدن که داخل بدن هستند. این اجزا هیچ‌گونه رشد و ذبولی ندارند و تا پایان عمر ثابت‌اند (طوسی، ۱۴۱۳ق، ص ۹۸).

ضراب‌بن عمر انسان را مجموعه‌ای از اعراض می‌داند و جوهریت او را نفی می‌کند (اشعری، ۱۴۰۰ق، ص ۳۲۹). متکلمانی که به طب گرایش دارند انسان را محصول اخلاط اربعه و اعتدال طبایع چهارگانه معرفی می‌کنند. گروهی از ایشان گرچه روح را قبول دارند، ولی با دیدگاهی جسم‌انگارانه، آن را به خون صافی خالص از کدورات و عفونات تفسیر می‌کنند (همان، ص ۳۳). برخی نیز روح را جوهر مرکب از بخارات اخلاط می‌دانند که محل آن اعضای رئیسی (قلب، مغز و کبد) است و از طریق عروق و عصب‌ها به سایر اعضا نفوذ می‌کند (طوسی، ۱۴۱۳ق، ص ۹۹).

نظام که از بزرگان معتزله است، حقیقت انسان را روح می‌داند، لیکن روح را به حیات تفسیر می‌کند که مداخل و مشابک در تمام بدن است؛ یعنی رابطه روح با بدن، رابطه تدبیری - آن‌گونه که فلاسفه می‌گویند - نیست، بلکه بدن وجودی مشبک دارد که روح در تمام شبکه‌های آن حضور دارد. از دیدگاه او با آمدن مرگ و فنای بدن، روح نیز فانی می‌شود (قاضی عبدالجبار، ۱۳۸۵ق، ج ۱۱، ص ۳۳۹).

گروهی از متکلمان انسان را به «جزء لایتجزا» تفسیر کرده‌اند، ولی درباره حقیقت جزء تجزیه‌ناپذیر نظر یکسانی ارائه نشده است. اجزای لایتجزا ذرات اولیه تشکیل‌دهنده جواهر جسمانی‌اند. برخی آنها را جسم (ذرات نشکن اولیه) و برخی جسمانی و برخی دیگر نه جسم و نه جسمانی می‌دانند.

صالحی اعتقاد دارد: حقیقت انسان جزء تجزیه‌ناپذیر حال در بدن است که محل آن قلب است. از همین رو حرکت و سکون و سایر اوصاف جسم برای او جایز است. در این نظریه انسان دارای ماهیتی جسمانی است. از

دیدگاه معمر - از معتزله - نیز حقیقت انسان، «جزء لایتجز» است، ولی مکان، حرکت، سکون و سایر اوصاف جسم را ندارد و بدن ابزار آن است (اشعری، ۱۴۰۰ق، ص ۳۳۰).

برخی دیگر از متکلمان متقدم از واژه «جوهر بسیط» برای توصیف اجزای تجزیه‌ناپذیر استفاده می‌کنند که گویی ظهور در جوهر مجرد نزد فلاسفه دارد، ولی مقصود ایشان همان جزء غیر قابل انقسام جسمانی است. قاضی عبدالجبار می‌گوید: جوهر فرد یا جزء تجزیه‌ناپذیر کوچک‌ترین جزء تشکیل‌دهنده اجسام است، لیکن خودش صفات طبیعی ماده را ندارد (قاضی عبدالجبار، ۱۳۸۵ق، ج ۱۱، ص ۳۱۱).

در میان آراء متکلمان متقدم، مهم‌ترین و صریح‌ترین نظریه دوگانه‌انگاران دربارہ انسان از هشام‌بن حکم، متکلم برجسته شیعی هم‌عصر با ائمه معصومین^{علیهم‌السلام} نقل شده است. به اعتقاد وی «انسان» اسم است برای دو معنا: یکی بدن و دیگری روح. بدن به خودی خود مرده است و روح حساس و ذرّاک و نوری از انوار است (اشعری، ۱۴۰۰ق، ص ۵۹).

شیخ مفید - بنا بر یک نقل - نوبختیان را در انسان‌شناسی تابع هشام‌بن حکم می‌داند و اعتقاد دارد: بنا بر نظریه ایشان - که روایات نیز آن را تأیید می‌کند - انسان قائم به نفس است، حجم و بُعد ندارد، مرکب از اجزا نیست (بسیط است)، حرکت و سکون و اتصال و انفصال (اکوان اربعه) در او راه ندارد (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۵۹۵۸).

۳. نظریه شیخ مفید درباره تجرد روح

همان‌گونه که اشاره شد، شیخ مفید عبارات متعددی درباره حقیقت روح دارد. از همین رو استخراج نظریه وی درباره تجرد یا عدم تجرد روح، نیازمند بررسی تفصیلی آثار وی در این باره است. در ادامه، ابتدا به عبارات ناظر به تجرد روح در آثار وی اشاره می‌شود و سپس عبارات ناظر به عدم تجرد روح.

۳-۱. قراین نظریه تجرد روح

شیخ مفید در موارد متعدد، عباراتی دارد که بر تجرد حقیقت انسان یا روح دلالت دارد که در ذیل می‌آید:

۱. شیخ مفید در برخی از آثار خود، انسان را به گونه‌ای تعریف می‌کند که می‌توان گفت بر تجرد روح از دیدگاه او دلالت دارد. وی در *المسائل السرویه*، بحث مستقلی را به حقیقت انسان اختصاص داده، می‌نویسد: انسان عبارت است از: شیء قائم به نفس که نه حجم دارد و نه مکانی را اشغال می‌کند و برای او ترکیب و حرکت و سکون و اجتماع و افتراق روا نیست. این همان چیزی است که حکمای پیشین آن را «جوهر بسیط» می‌نامیدند و به همین‌گونه هر موجود حی **فعال** حادثی جوهر بسیط است (مفید، ۱۴۱۴ق - الف، ص ۵۹۵۸).

این تعریف به‌روشنی دلالت دارد بر اینکه از دیدگاه شیخ مفید حقیقت انسان یک هویت مجردی است که نه جسم است و نه جسمانی؛ زیرا براساس این تعریف، انسان فاقد اوصاف جسمانی، یعنی حجم، مکان، حرکت، سکون، اجتماع و افتراق است.

شیخ مفید نظریه خود را مطابق اخبار رسیده از حضرت علی علیه السلام و نظریه پسران نوبخت که از شیعیان هستند، هشام بن حکم و معمر - که از معتزلیان هستند - معرفی می‌کند (همان). وی پس از توصیف ایجابی پیش گفته، توصیفات سلبی را نیز اضافه می‌کند و در ادامه می‌افزاید: انسان یک شیء گردآوری شده از اجزای دیگر نیست - آن گونه که جبایی و پسرش می‌گویند - و نیز «جسم متخلل فی الجملة الظاهرة» نیست که نظر ابن‌الاکشیه است. همچنین «جزء لایتنجزا» نیست که *اعواری* بدان قائل است. در همه این نظریه‌ها نوعی جسم‌انگاری نسبت به انسان وجود دارد که شیخ مفید آنها را رد می‌کند.

همه کسانی که درباره انسان‌شناسی شیخ مفید یا نظریه «تجرد روح» وی مطالبی ارائه کرده‌اند به این قسمت از عبارات شیخ در *المسائل السرویه* استناد کرده‌اند (مکدموت، ۱۳۷۳، ص ۲۹۵؛ حسامی فر، ۱۳۸۵؛ حجت‌خواه و سنایی مهر، ۱۳۹۶؛ فتح‌نجات و جاودان، ۱۳۹۷).

۲. شیخ مفید در ادامه عبارات یادشده، جمله‌ای دارد که می‌تواند دلیل مستقلی بر نظریه «تجرد روح» از دیدگاه ایشان باشد. وی می‌گوید: «روح» یا «انسان» همان چیزی است که علم، قدرت، اراده، حیات، کراهت، حب و بغض دارد (مفید، ۱۴۱۴ق - الف، ص ۶۰). روشن است که چنین توصیفی از روح با دیدگاه تجرد روح سازگارتر است؛ زیرا اموری مانند علم، اراده، حب و بغض با تحلیل‌های صرفاً مادی قابل تبیین نیست (گرامی، ۱۳۹۴، ص ۶۹).

۳. عبارت دیگری از شیخ مفید بر نظریه «تجرد روح» از دیدگاه ایشان دلالت دارد. این تعریفی است که در *اوائل المقالات* از انسان مکلف اراده می‌کند. وی در بحث «ثواب و عذاب برزخی» پس از توضیح این مطلب که بدن‌های دنیوی مشمول ثواب و عذاب برزخی نیستند، بلکه خداوند برای ثواب و عذاب برزخی بدن‌هایی شبیه ابدان دنیوی مؤمنان و کافران قرار می‌دهد، می‌نویسد: این ادعا مبتنی است بر آنچه من درباره نفس انسانی و به عبارت دیگر، درباره حقیقت انسان مکلف اعتقاد دارم و آن عبارت است از: موجودی که حادث و قائم به نفس و خارج از صفات جواهر و اعراض است: «هو الشیء المحدث القائم بنفسه الخارج عن صفات الجواهر و الاعراض» (مفید، ۱۴۱۴ق - ب، ص ۷۷).

این تعریف بر مبنای نظریه‌های کلامی استوار است که هر جوهر و عرضی را جسمانی می‌دانند. در ادامه توضیحی درباره آن خواهد آمد؛ اما آنچه اکنون درصدد بیان آن هستیم توجه به تعریف «انسان» به مثابه موجودی است که نه جوهر است و نه عرض. شیخ مفید در این تعریف، انسان را خارج از مقوله جواهر و اعراض معرفی می‌کند که ظهور در تجرد نفس دارد.

حاصل کلام شیخ مفید در این بحث آن است که ثواب و عذاب برزخی ربطی به بدن‌های دنیوی ندارد و درواقع متوجه ارواح و نفوس آدمیان است که مجردند. از این رو عقلاً هیچ اشکالی ندارد که بگوییم: ابدانی مشابه ابدان دنیوی ایجاد می‌شود که ابدان برزخی ارواح هستند و ثواب عقاب برزخی متوجه آن ابدان و درحقیقت، متوجه ارواح مجرد متعلق به آن ابدان خواهد بود.

۲-۳. قراین نظریه عدم تجرد روح

با وجود مطالب پیش‌گفته (عبارات شیخ مفید درباره تجرد روح) شواهدی دال بر نظریه «عدم تجرد روح» در عبارات وی وجود دارد که به چهار نمونه از مهم‌ترین آنها اشاره می‌کنیم.

۱-۲-۳. تعریف روح به عرض

شیخ مفید مسئله سوم از کتاب *المسائل السرویه* را به حقیقت روح اختصاص داده و پس از طرح سؤال درباره ماهیت روح می‌نویسد: از نظر ما ارواح اعراض هستند و بقا ندارند: «الجواب انّ الارواح عندنا هی اعراض لا بقاء لها» (مفید، ۱۴۱۴ق - الف، ص ۵۵)، گرچه عرض ممکن است مادی یا مجرد باشد و واژه «عرض» به خودی خود دلالتی بر عدم تجرد ندارد، ولی توضیحی که در ادامه آن آمده، یعنی قید «لا بقاء لها» بر عدم تجرد دلالت می‌کند. اساساً از دیدگاه شیخ مفید عرض بودن با مادیت رابطه دارد و هیچ عرضی مجرد نیست؛ زیرا اولاً، در تعریف «عرض» می‌گوید: «هو الحال فی المتحیز» (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۱۷) و ثانیاً، از دیدگاه او هیچ عرضی بقا ندارد. وی در *اوائل المقالات* «اعراض» را این‌گونه تعریف می‌کند: «اعراض معانی هستند که در وجود خود، نیازمند محل‌اند و هیچ‌کدام از آنها بقا ندارد» (مفید، ۱۴۱۴ق - ب، ص ۹۸). بنابراین می‌توان گفت: عبارت یادشده به خوبی بر عدم تجرد روح از دیدگاه شیخ مفید دلالت دارد.

۲-۲-۳. تلازم حدوث با جسمانیت

از دیدگاه شیخ مفید و بسیاری از متکلمان متقدم، حدوث با جسمانیت تلازم دارد. بنابراین هیچ حادثی نمی‌تواند مجرد باشد. شیخ مفید در *النکت الاعتقادیه* می‌نویسد: هر ممکن‌الوجودی حادث است؛ زیرا هر ممکن‌الوجودی، یا جوهر است یا عرض، و جوهر و عرض هر دو حادث‌اند. در ادامه می‌افزاید: «جوهر» عبارت است از: آنچه متحیز است (مکان دارد)، و «عرض» هم حال در متحیز است. وی سپس در تعریف «متحیز» می‌گوید: «متحیز» آن چیزی است که وجودش در مکان است، به‌گونه‌ای که قابل اشاره حسی باشد (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۱۷). بر این اساس همه اعراض نیز که حال در جواهرند، باید چنین باشند. بنابراین همه ممکنات - اعم از جواهر و اعراض - دارای خواص جسمانی‌اند.

تلازم جوهریت و جسمانیت در عبارات دیگر شیخ مفید نیز به چشم می‌خورد. خالی نبودن جواهر از حوادث (حرکت، سکون، اجتماع و افتراق) (همان، ص ۱۸) و تعریف «جوهر» به «چیزی که اجسام از آن تشکیل می‌شود» - اشاره به جزء لایتجزا - (همان، ص ۲۸) از جمله آنهاست.

۳-۲-۳. عدم بقای ارواح

یکی از مهم‌ترین آثار قبول به «تجرد روح» بقای ارواح پس از مرگ و در عالم برزخ است. شیخ مفید در آثار متعدد خود بر عدم بقای ارواح تأکید می‌ورزد که می‌تواند از مهم‌ترین دلایل بر نظریه «عدم تجرد روح» از دیدگاه او باشد.

پیش‌تر به عبارتی از کتاب *المسائل السرویه* ایشان اشاره کردیم که دلالت بر عرض بودن و در نتیجه، عدم بقای روح داشت: «ان الارواح عندنا اعراض لا بقاء لها» (مفید، ۱۴۱۴ق - الف، ص ۵۵). البته ممکن است این عبارت به گونه‌ای قابل توجیه باشد، ولی عبارات دیگری که صراحت در این بحث دارد نیز هست.

شیخ مفید در *تصحیح اعتقادات الامامیه*، در بحث «روح و نفس» و به دنبال آن در بحث «عذاب و ثواب عالم قبر و برزخ» اشکالات صریح و تندی بر شیخ صدوق وارد می‌کند که به تناسب موضوع این تحقیق، به برخی از بخش‌های آن اشاره می‌کنیم. شیخ صدوق در کتاب *الاعتقادات* براساس ادله عقلی و نقلی، نظریه «خلقت ارواح پیش از ابدان» و همچنین «بقای ارواح پس از مرگ و فنای ابدان دنیوی» را مطرح کرده است (صدوق، ۱۴۱۴ق، ص ۴۷-۴۹).

شیخ مفید در *تصحیح اعتقادات الامامیه* با قاطعیت، نظریه «بقای ارواح پس از مرگ» را رد می‌کند و شیخ صدوق را در این مسئله، متأثر از فلاسفه ملحد می‌داند و می‌گوید: وی بدون اینکه توجه داشته باشد، همان نظریه اصحاب تناسخ را پذیرفته و از این رو جنایت بزرگی بر خود و دیگران روا داشته است.

شیخ مفید علاوه بر این، نظریه شیخ صدوق را معارض با قرآن می‌داند؛ زیرا قرآن می‌فرماید: «کل من علیها فان و یبقی وجه ربک ذوالجلال و الاکرام» (الرحمن: ۲۶-۲۷).

شیخ مفید در ادامه توضیح می‌دهد که براساس روایات ائمه معصومین علیهم‌السلام انسان‌ها پس از مرگ سه دسته‌اند: گروهی مؤمن محض، گروهی کافر محض و گروه سوم که بیشتر انسان‌ها را شامل می‌شود، متوسطان هستند. عذاب و ثواب برزخی فقط شامل دو گروه اول می‌شود و سایرین فاقد حیات برزخی هستند و روح آنها با فنای بدن دنیوی فانی می‌شود. ایشان حتی واژه «معدوم شدن» را برای این گونه نفوس به کار می‌برد: «و الضرب الآخر یلهی عنه و تعدم نفسه عند فساد جسمه» (مفید، ۱۳۷۱، ص ۸۷-۸۹).

تحقیق حاضر درصدد ارزیابی دقیق نظریه شیخ مفید در این باره نیست، ولی به روشنی می‌توان فهمید که وی در کتاب *تصحیح اعتقادات الامامیه* با نظریه «بقای ارواح پس از مرگ و فنای ابدان دنیوی» به صراحت مخالفت می‌کند و این نظریه با دیدگاه «تجرد روح» تعارضی آشکار دارد.

۴-۲-۳. انحصار تجرد در واجب تعالی

یکی از موانع مهم نظریه «تجرد روح» از دیدگاه متکلمان متقدم، انحصار تجرد در واجب تعالی است. از دیدگاه ایشان فقط خالق این عالم دارای صفت «تجرد» است و هرچه غیر اوست غیر مجرد (مادی) است. شیخ مفید گرچه - تا آنجا که جست‌وجو کردیم - تصریحی به این مطلب (انحصار تجرد در واجب تعالی) ندارد، ولی برخی از مباحث خدانشناسی ایشان مبتنی بر همین اصل است.

وی در *النکت الاعتقادیه* که از کتاب‌های مهم کلامی است، پس از استدلال بر «صفت» قدرت واجب تعالی، بحث «عمومیت قدرت» را به شکل سؤال طرح می‌کند و می‌گوید: آیا ایجادکننده این عالم بر هر مقدوری قادر

است یا بر برخی مقدورات قادر است؟ در ادامه پاسخ می‌دهد: به هر مقدوری قادر است. سپس مجدداً طرح سؤال می‌کند: چه دلیلی بر این مطلب وجود دارد؟

شیخ مفید به این سؤال از طریق تجرد حق تعالی پاسخ می‌دهد و می‌گوید: دلیل عمومیت قدرت خداوند آن است که نسبت ذات مقدسش با جمیع مقدورات یکسان است؛ زیرا او مجرد است. بنابراین نسبت جمیع مقدورات به ذات واجب تعالی یکسان است؛ زیرا همگی ممکن‌الوجود هستند و امکان نیز ملاک احتیاج است (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۲۳).

همان‌گونه که از استدلال شیخ مفید معلوم است، از دیدگاه او تجرد حق تعالی واسطه در اثبات قدرت مطلق اوست. اگر بخواهیم استدلال وی را در قالب منطقی بیان کنیم باید بگوییم:

مقدمه اول (صغرا): ایجادکننده این عالم مجرد است.

مقدمه دوم (کبرا): هر مجردی نسبتش با جمیع مقدورات یکسان است.

نتیجه: ایجادکننده این عالم نسبتش با جمیع مقدورات یکسان است.

از این بیان به خوبی می‌توان نتیجه گرفت: تجرد اختصاص به حق تعالی دارد؛ زیرا اگر موجودات مجرد دیگری وجود داشتند، باید می‌گفتیم: بر هر مقدوری قادرند.

شیخ مفید در ادامه مطالب پیش گفته، مشابه این استدلال را درباره «عمومیت علم حق تعالی» نیز به کار می‌برد و از تجرد او به‌عنوان حد وسط برای اثبات عمومیت علم استفاده می‌کند (همان، ص ۲۴).

روشن است که نظریه «انحصار موجود مجرد در حق تعالی» که در میان بسیاری از متکلمان و محدثان رواج داشته (طبرسی نوری، بی تا، ج ۱، ص ۴۱۸؛ ج ۴، ص ۲۴)، از موانع مهم قول به تجرد نفس یا روح انسانی و هر موجود دیگری - از جمله عالم عقول و ملائکه - است.

غیر از چهار نمونه پیش گفته، می‌توان قراین دیگری را که بر نظریه «عدم تجرد روح» از دیدگاه شیخ مفید دلالت دارند، مدنظر قرار داد، ولی چندان قابل اعتماد نیستند. برای نمونه، هنگامی که وی معانی «روح» و «نفس» را در *تصحیح اعتقادات الامامیه* برمی‌شمارد، به پنج معنا برای «نفس» و چهار معنا برای «روح» (حیات، قرآن، ملک من الملائکه و جبرئیل) اشاره می‌کند که هیچ کدام با روح مجرد انسانی تناسب ندارد. اساساً هیچ‌گاه شیخ مفید واژه «مجرد» و امثال آن را برای روح به کار نبرده است.

۳-۳. راهبردهای حل تعارض

براساس مطالب پیشین، معلوم شد شیخ مفید درباره «تجرد روح» مباحث متعددی مطرح کرده است که برخی از آنها بر تجرد روح و برخی دیگر بر عدم تجرد روح دلالت دارند. واقعیت آن است که جمع‌بندی نظریه شیخ به گونه‌ای که نظریه‌ای واحد از عبارات وی استخراج شود، دشوار و بلکه ناممکن است؛ ولی در هر صورت، در ادامه تحقیق تلاش می‌شود آنچه را به نظر می‌آید بتوان به‌عنوان وجه‌الجمع نظرات شیخ مفید ارائه کرد، عرضه شود. راهبردهایی که

ارائه خواهد شد هر کدام به بخشی از تعارضات ظاهری کلام شیخ توجه دارد و - در واقع - از همان بخش از مطالب رفع تعارض می‌کند.

۱-۳-۳. تفکیک بین جوهر کلامی و فلسفی

یکی از وجوه تعارض در عبارات شیخ مفید، تعریف «روح» به «جوهر» و ارائه تعاریف دوگانه از «جوهر» است. به عبارت دیگر، گاهی روح جوهری مجرد در نظر گرفته شده و گاهی نیز جوهر ملازم جسمانیت تعریف شده است. وی در برخی عبارات خود، روح را «جوهر بسیط قائم به نفس که حجم، مکان ترکیب، حرکت، سکوت، اجتماع و افتراق ندارد» معرفی می‌کند (مفید، ۱۴۱۴ق - الف، ص ۵۱) که ظهور در تجرد روح دارد. اما از سوی دیگر، بسیاری از اوقات تعریفی از «جوهر» ارائه می‌کند که از آن نتیجه می‌شود: همه جوهر - از جمله روح - دارای بعد جسمانی و مادی‌اند (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۱۸۱۷).

منشأ اصلی پیدایش چنین تعارضی آن است که شیخ مفید واژه «جوهر» را گاهی به مفهوم فلسفی آن به کار برده که عبارت است از: موجودی که در صورت تحقق خارجی، نیازمند موضوع نیست و می‌تواند مصادیق مجرد و مادی داشته باشد (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۹۲-۹۳). گاهی نیز «جوهر» را به مفهوم کلامی‌اش استفاده نموده است. واژه «جوهر» در اصطلاح کلامی آن اختصاص به جوهر جسمانی دارد؛ زیرا «جوهر» در اصطلاح کلامی به «آنچه متمیز است»، تعریف می‌شود (تفتازانی، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۶).

شیخ مفید در *المسائل السرویه* «انسان» را به «جوهر بسیط فاقد حجم، مکان، حرکت، سکون، اجتماع و افتراق» تعریف می‌کند - که دلالت بر تجرد دارد. بنابراین «جوهر» را در اصطلاح فلسفی‌اش به کار برده که اعم از مجرد و مادی است. اما در *اوائل المقالات و النکت الاعتقادیه* - همان‌گونه که پیش‌تر آمد - تعریفی کاملاً جسمانی از جوهر ارائه می‌کند که مطابق اصطلاح کلامی آن است. بنابراین نمی‌توان این‌گونه استدلال کرد که شیخ مفید از یک سو به جوهر بودن روح (انسان) اعتقاد دارد و از سوی دیگر تعریفی جسمانی از جوهر ارائه می‌کند، پس وی معتقد به جسمانیت روح است؛ زیرا «جوهر» در دو جمله یادشده به دو معناست و نمی‌تواند حد وسط استدلال قرار گیرد. نتیجه آنکه از این نظر اشکالی بر وی وارد نیست و تعارضی که با این عبارات به ایشان نسبت داده شده قابل پاسخ‌گویی است.

۲-۳-۳. تفکیک حقیقت روح از حقیقت انسان

یکی از نکات مهم برای فهم نظریه شیخ مفید درباره روح - که از دید پژوهشگران این حوزه مخفی مانده - تفکیک حقیقت روح از حقیقت انسان در عبارات ایشان است. اگر با دقت بیشتری عبارات پیشین را ملاحظه کنیم ایشان وقتی حقیقت انسان را توصیف می‌کند، عبارات ناظر به تجرد را به کار می‌برد؛ عباراتی مانند «جوهر بسیط قائم به نفس که فاقد تحیز، ترکیب، حرکت، سکون و...» است. وی این عبارت را در *المسائل السرویه* در توصیف حقیقت

انسان آورده است (مفید، ۱۴۱۴ق - الف، ص ۵۱). همچنین عبارت «خارج از مقوله جوهر و عرض» در *اوانل المقالات* در تعریف «انسان» مکلف آمده است (مفید، ۱۴۱۴ق - ب، ص ۷۷).

شیخ مفید در توصیف روح انسانی، آن را عرض می‌داند: «ان الارواح عندنا اعراض» (مفید، ۱۴۱۴ق - الف، ص ۵۵) و قابل توجه است که این عبارت چند صفحه پس از عبارت پیش گفته - که ناظر به تجرد انسان است - آمده و به یقین، نمی‌توان گفت: شیخ در یک کتاب دو مینا اختیار کرده است. تنها چیزی که این تعارض را رفع می‌کند همان است که بدان اشاره شد؛ یعنی در عبارت اول، شیخ مفید حقیقت انسان را توصیف می‌کند و در عبارت دوم روح را.

«روح انسانی» در عبارات ایشان عبارت است از: حیاتی که بر انسان عارض می‌شود و این حیات تا زمانی که انسان زنده است، وجود دارد و پس از آن معدوم می‌شود. بر همین اساس، وی بر دو نظریه استادش شیخ صدوق، یعنی «وجود ارواح پیش از ابدان» و «بقای ارواح پس از ابدان» اعتراض شدید دارد (مفید، ۱۳۷۱، ص ۸۱-۸۵ و ۸۹-۹۱). «روح» به این معنا تقریباً همان چیزی است که گاهی فلاسفه از آن با عنوان «روح الحیوان» یاد می‌کنند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۵، ص ۵۴۰). شیخ مفید نیز در *تصحیح اعتقادات الامامیه* در بیان معانی «روح» یکی از معانی را «حیات» قلمداد می‌کند که در میان معانی چهارگانه‌ای که بیان می‌کند، این تنها معنایی است که با انسان تناسب دارد؛ زیرا بقیه معانی روح (قرآن، جبرئیل، ملک من الملائکه) هیچ نسبتی با انسان ندارد. بنابراین روح انسانی از دیدگاه وی به معنای «حیات» است.

با این بیان، بسیاری از تعارضاتی که در عبارات شیخ مفید مشاهده می‌شود، قابل رفع و پاسخ‌گویی است و بر این اساس حقیقت انسان مساوی با روح او نخواهد بود، بلکه روح امری عرضی و غیرمجرد است که موجب حیات بدن می‌شود.

اگر سؤال شود که آیا در این صورت مسئله «تجرد روح» بکلی منتفی می‌شود و باید نگاهی جسم‌انگارانه به انسان داشت؟ می‌گوییم: خیر، چنین نیست. همان‌گونه که پیش‌تر آمد، شیخ مفید در موارد متعددی حقیقت انسان را به‌گونه‌ای تعریف کرده که با نظریه «تجرد» سازگار است، ولی وی معمولاً بعد مجرد انسان را «روح» نمی‌نامد. گرچه گاهی واژه «روح» را به‌کار می‌برد؛ ولی تذکر می‌دهد که این روح غیر از روح حیات است. در *المسائل السرویه* پس از طرح عرض بودن روح و معدوم شدن آن به هنگام مرگ، مجدداً به بحث از حقیقت انسان بازمی‌گردد و او را «شیء قائم به نفس که فاقد تحیز و... است»، تعریف می‌کند و اضافه می‌نماید که فلاسفه به این حقیقت، «جوهر بسیط» می‌گویند و این حقیقت مصحح علم، قدرت، حیات و... است که گاهی از آن با واژه «روح» یاد می‌شود (مفید، ۱۴۱۴ق - الف، ص ۵۷-۶۰). به‌روشنی پیداست که این کاربرد واژه «روح» که بر بعد مجرد انسان اطلاق می‌شود، با روح به معنای «حیات» که عرض برای بدن انسان است، کاملاً تفاوت دارد و آنچه در ادبیات شیخ مفید رایج است، «روح» به معنای «حیات» است.

نتیجه مهم آنکه اگر سؤال شود آیا از دیدگاه شیخ مفید روح انسانی مجرد است یا خیر، باید پاسخ دهیم: اگر بر واژه «روح» تأکید داشته باشیم، شیخ به تجرد روح قائل نیست؛ اما اگر مقصود این باشد که آیا انسان دارای بعد مجرد نیز هست یا صرفاً یک موجود مادی است؟ باید گفت: از دیدگاه ایشان، انسان دارای حقیقتی مجرد و فراتر از جواهر و اعراض است، گرچه وی ابا دارد از اینکه چنین حقیقت مجردی را «روح» بنامد.

۳-۳-۳. دو نظریه متفاوت در دو زمان

اگرچه دو راهکار پیش گفته بسیاری از تناقضات موجود در عبارات شیخ مفید را رفع می‌کند، ولی یک مشکل اساسی همچنان باقی است و آن تعارض نظریه «تجرد روح یا انسان» با نظریه «انحصار تجرد در واجب تعالی» است. انحصار تجرد در واجب‌الوجود یکی از اصول مهم اعتقادی و جهان‌شناختی از دیدگاه بسیاری از متکلمان و محدثان متقدم است. از این رو عبارت «لا مجرد فی الوجود الا الله» از دیدگاه ایشان یک امر قطعی عقلی است (طبرسی نوری، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۱۸؛ ج ۴، ص ۲۴). بر این اساس نه‌تنها نظریه «تجرد نفس»، بلکه پذیرش هر موجود مجردی به غیر از واجب تعالی قابل قبول نیست و با اصل پیش‌گفته تعارض دارد (همان، ج ۴، ص ۲۹؛ فاضل مقداد، ۱۳۸۰، ص ۵۴۵ حاشیه قاضی طباطبایی).

شیخ مفید نیز - تا آنجا که بررسی کردیم - گرچه تصریحی به انحصار تجرد در واجب تعالی ندارد، ولی از مباحث کلامی ایشان، به‌ویژه در *النکت الاعتقادیه* - که پیش‌تر بدان اشاره کردیم - انحصار تجرد در خداوند که خالق این عالم است، به روشنی قابل اصطیاد است (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۲۳-۲۴). به همین علت جمع بین این دو نظریه از طریق راهکارهایی شبیه آنچه گفته شد امکان‌پذیر نیست.

یکی از مهم‌ترین راهکارها برای رفع این تعارض، آن است که دو نظریه مذکور را مربوط به دو دوره از حیات علمی شیخ مفید بدانیم؛ یعنی بگوییم: ایشان در دوره‌ای از زندگی به تجرد روح (تجرد انسان) قائل بوده و به انحصار تجرد در واجب تعالی اعتقاد نداشته است؛ اما در دوره‌ای دیگر با توجه به انحصار تجرد در واجب‌الوجود، منکر هرگونه موجود مجرد دیگری - از جمله روح یا انسان - بوده است.

سید نعمت‌الله جزایری در کتاب *نور البراهین* در بحث «حقیقت روح» این وجه الجمع را از ثقات نقل می‌کند. وی می‌گوید: ثقات از شیخ مفید چنین نقل کرده‌اند که وی در برهه‌ای از زمان به تجرد نفس قائل بود و سپس از این نظریه عدول کرد و گفت: «لا مجرد فی الوجود الا الله» (جزایری، ۱۴۱۷ق، ص ۱۲۵-۱۴۶). اگر این ادعا درست باشد باید گفت: نظر نهایی شیخ مفید عدم تجرد انسان است و عبارات وی که دلالت بر تجرد انسان دارد، از این نگاه، منسوخ شده است.

۳-۴. بررسی سندی منابع

مهم‌ترین تعارض در عبارات شیخ مفید در این بحث - آن‌گونه که گفته شد - تعارض نظریه «تجرد روح» با انحصار تجرد در واجب تعالی است. چنانچه مطالب پیشین را بازخوانی کنیم، معلوم می‌شود نظریه «تجرد روح یا انسان»

بیشتر از کتاب *المسائل السرویه* برداشت می‌شود و بر همین اساس، بیشترین استناد مارتین مکدرموت در بحث «تجرد روح» از دیدگاه شیخ مفید به همین کتاب است (مکدرموت، ۱۳۷۲، ص ۲۹۴-۳۰۳). اما مبحث «انحصار تجرد در واجب تعالی» از کتاب *النکت الاعتقادیه* استفاده می‌شود که پیش‌تر به آن اشاره شد.

استناد کتاب *المسائل السرویه* به شیخ مفید تردیدناپذیر است و قراین بسیاری بر آن دلالت دارد. برای نمونه، آقابزرگ طهرانی در *النریعة الی تصانیف الشیعه* (آقابزرگ طهرانی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۸۳؛ ج ۵، ص ۲۲۲) و ابن شهر آشوب در *المعالم العلماء* (ابن شهر آشوب، ۱۳۸۰ق، ص ۱۱۵) این کتاب را با انتساب به شیخ مفید آورده‌اند. اما استناد کتاب *النکت الاعتقادیه* به شیخ مفید محل تردید است.

مارتین مکدرموت در ابتدای کتاب *اندیشه‌های کلامی شیخ مفید* تحقیق نسبتاً جامعی درباره آثار شیخ مفید ارائه می‌کند. وی آثار ایشان را به دو بخش تقسیم می‌کند: دسته اول آنهایی که استنادشان به شیخ تقریباً قطعی است - که ۱۷۲ عنوان را در این فهرست ذکر کرده - و دوم آثار مشکوک. کتاب *النکت الاعتقادیه* در دسته دوم قرار گرفته و مکدرموت با توجه به برخی عبارات این کتاب - همانند واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود که از زمان *فارابی* مرسوم شد - نشان می‌دهد که انتساب این کتاب به شیخ مفید نمی‌تواند درست باشد (مکدرموت، ۱۳۷۲، ص ۶۲-۶۳).

جالب توجه است که سیدمحمدرضا حسینی جلالی، مصحح کتاب *النکت الاعتقادیه* نیز در مقدمه کتاب، انتساب آن را به شیخ مفید مجعول می‌داند و اعتقاد دارد: برخی از علما این کتاب را با کتاب دیگر شیخ، یعنی *النکت فی مقدمات الاصول* که آن نیز کتابی در علم کلام است، اشتباه گرفته‌اند و گمان کرده‌اند این کتاب از مؤلفات شیخ مفید است. در نتیجه با نام شیخ مفید اقدام به چاپ و نشر آن کرده‌اند. وی اضافه می‌کند: شیوه این کتاب با سایر آثار شیخ مفید تفاوت‌های اساسی دارد. به نظر ایشان این کتاب از آثار علامه حلی است.

با کنار گذاشتن *النکت الاعتقادیه* از جمله آثار شیخ مفید بخش مهمی از تعارض‌های پیش‌گفته (یعنی تعارض نظریه «تجرد روح» با نظریه «انحصار تجرد در واجب تعالی») منتفی می‌شود (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۳).

۴. تحلیل داده‌ها و نتیجه‌گیری

راهبردهای چهارگانه پیشین بسیاری از تعارض‌های درون‌متنی عبارات شیخ مفید را برطرف می‌کند، ولی هنوز به یک نظریه که دارای هماهنگی بیرونی و انسجام کامل درونی باشد، دست نیافته‌ایم. مطالب گذشته را می‌توان این‌گونه جمع‌بندی کرد:

۱. اینکه شیخ مفید گاهی انسان را «جوهر بسیط فاقد ویژگی‌های مادی» معرفی می‌کند و گاهی روح را «عرض» می‌داند، تعارض نیست؛ زیرا روحی که عرض است همان «روح الحیات» یا «روح الحيوان» است که بر انسان عارض می‌شود و این مطالب با پذیرش جنبه‌ای غیرمادی و مجرد در انسان که حقیقت انسان است، هیچ منافاتی ندارد. به تعبیر دیگر، روحی که عرض است با روحی که مجرد است و حقیقت اصلی انسان را می‌سازد، تفاوت دارد. البته باید توجه داشت که شیخ معمولاً واژه «روح» را به معنای «عرض» (روح الحیات) به کار می‌برد.

۲. تعریف «انسان» به «جوهر بسیط غیرمادی» با تعریف «جوهر» به «تجیز» - که نشانه مادیت است - تعارضی ندارد؛ زیرا شیخ مفید واژه «جوهر» را گاهی به معنای فلسفی به کار برده است (همانند تعریف اول) که در این صورت، هم شامل جوهر مجرد می‌شود و هم مادی، و گاهی نیز «جوهر» را به اصطلاح کلامی به کار برده (همانند تعریف دوم) که منحصر در جوهر مادی است و از نشانه‌های آن اشغال فضا و اوصافی مانند حرکت، سکون، اجماع و افتراق است.

۳. بر همین اساس تعریف «انسان» به «جوهر بسیط غیرمادی» از یک سو و انسان را فراتر از مقوله جوهر و عرض دانستن از سوی دیگر تعارضی ندارد؛ زیرا تعریف اول براساس اصطلاح «جوهر فلسفی» و دومی مبتنی بر تعریف متکلمان از «جوهر» و «عرض» است.

۴. پذیرش حقیقت انسان به عنوان موجودی مجرد (جوهر بسیط فاقد مکان، حرکت و مانند آن) با نظریه «انحصار موجود مجرد در واجب تعالی» (توحید در تجرد) تعارض جدی دارد که باید برای رفع آن یکی از این دو راهکار را پذیرفت؛ یعنی بگوییم: شیخ مفید در دو دوره حیات علمی خود، به این دو نظریه اعتقاد داشته است که در این صورت با توجه به قرائنی که در اصل مقاله آمد، نظریه دوم (انحصار وجود مجرد در واجب تعالی) نظریه نهایی شیخ مفید به شمار می‌آید.

راهکار دوم که قابل قبول‌تر است، توجه به اسناد و منابع دو نظریه مزبور در آثار شیخ مفید است. نظریه «انحصار موجود مجرد در واجب الوجود» فقط در *النکت الاعتقادیه* آمده که قرائن متعددی دال بر عدم انتساب این کتاب به شیخ مفید وجود دارد. بنابراین با تردید در انتساب این کتاب به شیخ مفید، نیازی نیست گفته شود: وی در دو دوره از زندگی علمی خود، به دو نظریه متعارض قائل بوده است.

۶. نظریه «تجرد انسان» (روح) با نظریه «فنای ارواح پس از مرگ ابدان» تعارض جدی دارد. برای حل چنین تعارضی نمی‌توان به نکته‌ای که در شماره (۱) بر آن تأکید شد (اخذ روح به معنای «حیات» و تفکیک آن از روح مجرد) استناد کرد؛ زیرا استدلال شیخ برای اثبات فناي ارواح، یک دلیل عمومی است. ایشان با توجه به آیه «... کل من علیها فان» (الرحمن: ۲۶)، فناي ارواح را مطرح می‌کند. بنابراین نمی‌توان گفت: مقصود شیخ از «فناي ارواح» صرفاً به معنای «روح الحیات» است و این منافاتی با بقای ارواح مجرد ندارد.

تعارض فوق از مهم‌ترین تعارض‌ها در کلام شیخ مفید درباره تجرد انسان است. نظریه «فناي ارواح پس از مرگ» از مسلمات نظریات شیخ مفید است و بر همین اساس در *تصحیح اعتقادات الامامیه* انتقادات شدیدی را به شیخ صلوق که قائل به بقای ارواح است، وارد می‌کند. البته در همین نظریه هم شیخ مفید دچار دوگانه‌گویی شده است که اکنون درصدد طرح آن نیستیم.

چنین تعارضاتی - به‌ویژه تعارض اخیر- این سؤال را به طور جدی مطرح می‌کند که آیا واقعا شیخ مفید قائل به تجرد روح - یا تجرد یک بعدی از انسان که نام آن را هر آنچه بگذاریم - بوده است؟

آیا اساساً چنین ادبیاتی در آن زمان در میان متکلمان شکل گرفته بود؟ آیا مرز بین مادی و مجرد آن گونه که امروز برای مبتدیان فلسفه و کلام روشن است، معلوم بوده است؟ یکی از نکات قابل توجه در تحلیل نهایی آن است که شیخ مفید در تمام آثار خود، هیچ‌گاه از واژه «مجرد»، «تجرد» و امثال آن در اصطلاح تخصصی‌اش استفاده نکرده است. اگر عبارات پیش‌گفته را بازخوانی کنیم، می‌بینیم هیچ‌گاه وی نگفته است: انسان یا روح یا هر چیز دیگری مجرد است. البته این واژه دوباره در *النکت الاعتقادیه* درباره واجب تعالی آمده است، ولی همان‌گونه که معلوم شد، این کتاب به احتمال بیشتر متعلق به علامه *حلی/است*، نه شیخ مفید.

نتیجه آنکه براساس یافته‌های تحقیق حاضر، شیخ مفید هیچ‌گاه نظریه «تجرد روح» را به صراحت مطرح نکرده است؛ همچنان که به نظریه «نفی تجرد روح» نیز تصریح نکرده، بلکه می‌توان گفت: قرائنی در عبارات وی یافت می‌شود که دلالت بر هر دو نظریه دارد. شیخ هنگام توصیف حقیقت انسان، از واژه‌ها و عباراتی استفاده می‌کند که بسیار به نظریه «تجرد روح» نزدیک است و از این جهت می‌توان گفت: وی به بعد غیرمادی حقیقت انسان اعتقاد داشته، گرچه معمولاً از آن بعد مجرد با عنوان «روح» یاد نکرده است. ولی حتی چنین نظریه‌ای را با تمام لوازمش تأیید نمی‌کند، بلکه می‌توان ادعا کرد به برخی لوازم آن (از جمله فناپذیری مجردات) توجه تام نداشته است. به همین سبب به فناء ارواح یا انسان‌ها به هنگام مرگ - به استثنای عده قلیلی - اعتقاد دارد. بنابراین می‌توان گفت: تمام تحقیقاتی که قاطعانه نظریه «تجرد روح» را یکی از ارکان نظریات انسان‌شناختی شیخ مفید معرفی می‌کنند، قضاوتی عجولانه داشته‌اند و به تمام آثار و عبارات ایشان مراجعه نکرده‌اند.

منابع

- آقابزرگ طهرانی، محمدمحسن، ۱۴۰۳ق، *الذریعة الی تصانیف الشیبه*، بیروت، دارالاضواء.
- الله‌بادشتی، علی و اصغر رضانی، ۱۳۹۷، «بررسی و نقد انتقادات شیخ مفید بر دیدگاه‌های انسان‌شناختی شیخ صدوق»، *نقد و نظر*، سال بیست و سوم، ش ۱، ص ۱۱۹-۹۷.
- ابن‌باجه، محمدبن یحیی، ۱۴۱۲ق، *کتاب النفس*، بیروت، دار صادر.
- ابن‌سینا، حسین‌بن عبدالله، ۱۳۸۳، *رساله نفس*، همدان، دانشگاه بوعلی‌سینا.
- ابن‌شهر آشوب، محمدبن علی، ۱۳۸۰ق، *المعالم العلماء*، نجف، المطبعة الحیدریه.
- ابن‌عربی، محیی‌الدین، بی‌تا، *الفتوحات المکیه*، بیروت، دارصادر.
- ابن‌فارس، احمدبن زکریا، ۱۴۰۴ق، *معجم مقاییس اللغة*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن‌منظور، محمدبن مکرم، ۱۴۱۴ق، *لسان العرب*، بیروت، دارصادر.
- ارسطو، ۱۳۹۳، *درباره نفس*، ترجمه علی‌مراد داودی، تهران، حکمت.
- اشعری، علی‌بن اسماعیل، ۱۴۰۰ق، *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین*، بیروت، دار النشر.
- تفتازانی، مسعودبن عمر، ۱۴۱۲ق، *شرح المقاصد*، قم، شریف‌الرضی.
- جزایری، نعمت‌الله، ۱۴۱۷ق، *نور البراهین*، قم، جامعه مدرسین.
- جوهری، اسماعیل‌بن حماد، ۱۴۰۴ق، *تاج اللغة و صحاح العربیة*، بیروت، دارالعلم للملایین.
- حجت‌خواه، حسین و سعید سنایی‌مهر، ۱۳۹۶، «حقیقت نفس در اندیشه امامیه»، *انسان پژوهی دینی*، ش ۳۸، ص ۱۰۵-۱۲۶.
- حسامی‌فر، عبدالرزاق، ۱۳۸۵، «ماهیت نفس در کلام اسلامی»، *اندیشه دینی*، ش ۱۸، ص ۱۱۳-۱۳۴.
- حسن‌زاده آملی، حسن، ۱۳۷۵، *نصوص الحکم بر فصوص الحکم*، تهران، نشر فرهنگی رجاء.
- _____، ۱۳۸۵، *دروس معرفت نفس*، تهران، الف، لام، میم.
- حلی، حسن‌بن یوسف، ۱۳۶۳، *انوار الملکوت فی شرح الباقوت*، قم، شریف‌الرضی.
- سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۷۲، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شعیری، تاج‌الدین محمد، بی‌تا، *جامع الاخبار*، نجف اشرف، مطبعه حیدریه.
- صدوق، محمدبن علی، ۱۴۱۴ق، *الاعتقادات*، چ دوم، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
- صفار، محمدبن حسن، ۱۴۰۴ق، *بصائر الدرجات*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی‌نجفی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۶ق، *نهاية الحکمة*، قم، جامعه مدرسین.
- _____، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- طبرسی نوری، سیداسماعیل، بی‌تا، *کفایة الموحیدین*، تهران، علمیه اسلامیة.
- طوسی، نصیرالدین، ۱۴۱۳ق، *قواعد العقائد*، بیروت، دار الغربه.
- علم‌الهدی، علی‌بن حسین (سید مرتضی)، ۱۴۱۱ق، *الذخیره فی علم الکلام*، قم، جامعه مدرسین.
- عیاشی، محمدبن مسعود، ۱۳۸۰، *تفسیر عیاشی*، تهران، مکتبه العلمیة الاسلامیة.
- فاضل مقداد، مقدادبن عبدالله، ۱۳۸۰، *اللوامع الالهیه فی المباحث الکلامیة*، تحقیق سیدمحمدعلی قاضی طباطبائی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____، ۱۴۰۵ق، *ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدین*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی‌نجفی.
- فتح‌نجات، حمیدرضا و محمد جاودان، ۱۳۹۷، دیدگاه شیخ مفید درباره حقیقت انسان، «پژوهش‌نامه مذهب اسلامی»، سال پنجم، ش ۹، ص ۹۵-۱۱۰.

- فخررازی، محمدبن عمر، ۱۳۶۴، *النفس والروح وقوامها*، تهران، بی‌نا.
- قاضی عبدالجبار، ابن احمد، ۳۸۵ق، *المعنی فی ابواب التوحید والعدل*، قاهره، بی‌نا.
- قجاوند، مهدی و سیدصدرالدین طاهری، ۱۳۹۳، «جسم‌انگاری متکلمان درباره نفس»، *انسان پژوهی دینی*، سال یازدهم، ش ۳۱.
- قمی مشهدی، میرزامحمد، ۱۳۸۱، *تفسیر کنزالدقائق و بحر الغرائب*، قم، دارالغدیر.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- کندی، یعقوب‌بن اسحاق، ۱۳۸۷، *مجموعه رسائل فلسفی کندی*، تهران، علمی و فرهنگی.
- گرامی، غلامحسین، ۱۳۹۴، *انسان در اسلام*، چ بیست و هفتم، قم، معارف.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۴ق، *بحار الانوار*، بیروت، مؤسسه الوفاء.
- مصطفوی، حسن، ۱۳۶۰، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- مفید، محمدبن محمدبن نعمان، ۱۳۷۱، *تصحیح اعتقادات الامامیه*، قم، المؤتمر العالمی لالفیه الشیخ المفید.
- _____، ۱۴۱۳ق، *النکت الاعتقادیه*، قم، المؤتمر العالمی لالفیه الشیخ المفید.
- _____، ۱۴۱۴ق - الف، *المسائل السروییه*، بیروت، دار المفید.
- _____، ۱۴۱۴ق - ب، *اوائل المقالات فی المذاهب والمختارات*، بیروت، دار المفید.
- مقدسی، مطهرین طاهر، بی‌تا، *البداء والتاریخ*، بیروت، المكتبة الشیعه.
- مکدموت، مارتین، ۱۳۷۲، *اندیشه‌های کلامی شیخ مفید*، ترجمه احمد آرام، تهران، مکتب نور.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی