

## مقدمه

مسئله حقیقت و ساحت‌های وجودی انسان، که به بررسی ساختار تشکیل‌دهنده وجود انسان (بدن، روح، نفس و...) و نحوه وجود (مادی، مثالی یا مجرد) هر یک از آنها می‌پردازد، یکی از مهم‌ترین مسائل مطرح‌شده در تاریخ اندیشه بشری است، که به علت داشتن ارتباط وثیق و مستقیم با بسیاری از آموزه‌های دینی، از اهمیت بسیار والایی برخوردار است. در زمره مهم‌ترین آموزه‌های دینی، بحث حیات پس از مرگ و معاد است، که تبیین آن مبتنی بر شناخت حقیقت و ساحت‌های وجودی انسان است؛ به گونه‌ای که گزینش هر رویکردی در این مسئله، موجب ارائه تبیینی متفاوت از حیات پس از مرگ و معاد خواهد شد.

شاید بتوان بیشترین تلاش‌ها را در این باره از آن فلاسفه دانست، که با پذیرش ساحتی غیرمادی در انسان، به ارائه دیدگاه‌هایی درباره تبیین حیات پس از مرگ و نیز چگونگی معاد جسمانی پرداخته‌اند. برخی از متکلمان امامیه در قرون نخستین و میانه مانند هشام‌بن حکم (ر.ک: مفید، ۱۴۱۳ق الف، ص ۵۸)، شیخ صدوق (صدوق، ۱۴۱۴ق، ص ۴۷) شیخ مفید (مفید، ۱۴۱۳ق الف، ص ۵۸ و ۱۴۱۳ق ب، ص ۷۷) و محقق طوسی (طوسی، ۱۴۰۵ق، ص ۳۷۹ و ۱۴۱۶ق، ص ۴۶۴) نیز از این دیدگاه طرف‌داری می‌کردند. این دیدگاه در قرون متأخر و با ظهور فیلسوف - متکلمان امامی مذهب آنچنان گسترش یافت که دیگر رویکردها در این زمینه به فراموشی سپرده شدند.

البته باید گفت برخلاف تصور رایج و همسو با دیدگاه فلاسفه، که مدعی است انکار تجرد نفس لزوماً به انکار معاد می‌انجامد، بسیاری از متکلمان مسلمان، به‌رغم آشنایی با مباحث عقلی و آرای فلسفی، دیدگاهی مادی‌انگارانه از انسان دارند و اصل وجود نفس یا غیرمادی بودن آن را نمی‌پذیرند. با این همه ایشان به اصل معاد باور دارند و درباره حیات پس از مرگ تبیین‌هایی متفاوت با رویکردهای فلسفی به‌دست داده‌اند.

متکلمانی مانند ابوالهذیل (ر.ک: اشعری، ۱۹۲۹م، ص ۳۲۹)، اصم (ر.ک: همان، ص ۳۳۵)، ابوالحسن خیاط (ر.ک: ملاحمی، ۱۳۸۷، ص ۱۵۸)، ملاحمی (ملاحمی، ۱۳۸۶، ص ۲۲۵)، قاضی عبدالجبار (قاضی عبدالجبار، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۲۴۱)، ابوالحسن اشعری (ر.ک: ابن فورک، ۱۹۸۷م، ص ۱۴۶) و قاضی الفراء (قاضی الفراء، ۱۹۷۴م، ص ۱۰۱) بر این باورند که انسان، مجموعه همین بدن محسوس مشاهده‌پذیر است. این رویکرد در میان متکلمان شیعی نیز طرف‌دارانی دارد. نخستین متکلم شیعی که این رویکرد را اختیار کرد و آن را در مباحث کلامی به‌کار گرفت، سید مرتضی (۳۳۶-۳۵۵) بود. با

## حقیقت انسان و تأثیر آن در تبیین حیات پس از مرگ؛

### از نگاه سید مرتضی

حسن یوسفیان\* / کلام مرتضی خوش صحبت\*\*

### چکیده

تبیین حیات پس از مرگ و معاد، مبتنی بر شناخت حقیقت انسان و ساحت‌های وجودی اوست. اندیشمندان با ارائه رویکردهای گوناگون در این زمینه، تبیین‌های متفاوتی را ارائه کرده‌اند، که عمدتاً مبتنی بر رویکرد فلسفی در این زمینه‌اند؛ اما بسیاری از متکلمان مسلمان، دیدگاهی مادی‌انگارانه از انسان دارند و اصل وجود نفس یا غیرمادی بودن آن را نمی‌پذیرند. با این حال، ایشان به معاد باور دارند و درباره حیات پس از مرگ تبیین ویژه خود را ارائه می‌دهند. سید مرتضی نخستین متکلم شیعی است که این رویکرد را در مباحث انسان‌شناختی متکلمان مطرح ساخته است. ادله‌ای که وی بر این مطلب اقامه کرده، اغلب مبتنی بر مادی بودن ادراک و عدم معقولیت پذیرش ساحتی غیرمادی در انسان‌اند. بر این اساس وی از حقیقت مرگ، عالم برزخ و آخرت نیز تبیینی متفاوت ارائه می‌دهد. این مقاله، با رویکردی توصیفی - تحلیلی دیدگاه سید مرتضی را بررسی می‌کند.

کلیدواژه‌ها: حقیقت انسان، بدن، روح، نفس، مرگ، برزخ، آخرت، سید مرتضی.

وجودی انسان از نگاه سیدمرتضی می‌پردازیم، و برای این منظور همه ادله‌ای را که وی بر مدعای خود اقامه کرده است، به تفصیل بررسی می‌کنیم. در ادامه بر اساس این رویکرد، نخست به بررسی معنا و حقیقت مرگ از نگاه وی می‌پردازیم. سپس نظر او را درباره وضعیت انسان، پس از مرگ و عالم برزخ مورد بررسی قرار می‌دهیم و سرانجام به این مسئله می‌پردازیم که او با توجه به دیدگاهش درباره حقیقت انسان، چه تبیینی از حیات اخروی و مسئله این‌همانی انسان دنیوی و اخروی ارائه می‌دهد.

### ۱. دیدگاه سید مرتضی در باب حقیقت انسان

سیدمرتضی در مباحث تکلیف، هنگام تعریف مکلف، به بیان حقیقت انسان می‌پردازد و آن را همان «حی» (زنده) می‌شمارد:

لما أوحنا الكلام في التكليف الى بيان ما هو المكلف لتعلقه به وجب بيانه. والمكلف هو الحي، ويسمى الحي منّا انسانا وان يسمّى الحي من الملائكة والجنّ بأسماء اخر، وكذلك الحي من البهائم يسمّى بأسماء آخر [موضوعه لذلك الجنس، والفلاسفة يسمّون الحي الفعّال بأنه نفس. والحي على المذهب الصحيح هو هذه الجملة التي نشاهدها دون أعضائها، وبه تعلق الأحكام من أمر ونهي ومدح وذم (شريف مرتضی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۱۳-۱۱۴).

از نگاه وی، انسان، یکی از موجودات زنده است و بنابراین «حی» عنوان عامی است که بر انسان و برخی موجودات دیگر، همانند چهارپایان (که هر یک نامی ویژه خود دارند)، فرشتگان، جن و... اطلاق پذیر است. بدین ترتیب می‌توان این عنوان را به‌منزله جنس (در اصطلاح منطق) در تعریف انسان قرار داد. برای تبیین این مطلب باید به دو پرسش پاسخ دهیم: حیات و زنده بودن، از نگاه سید مرتضی چیست و چگونه تعریف می‌شود؟ ماهیت «زنده از ما» که انسان نامیده می‌شود، چیست؟

سیدمرتضی در پاسخ به چیستی حیات، آن را به اعتدال مزاج یا قوت حس تعریف می‌کند و برای موجود زنده (حی) تعریفی به این شکل ارائه می‌دهد: «زنده موجودی است که خصوصیتی دارد که به سبب آن، محال نیست بدانند و بتوانند و ادراک کند» (شريف مرتضی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۳۶۸). بدین ترتیب می‌توان گفت که احتمالاً منظور وی از آن خصوصیتی که موجب امکان داشتن علم، قدرت و ادراک در موجود زنده می‌شود، همان اعتدال مزاج یا قوت حس باشد؛ اما باید گفت آنچه در زنده بودن یک موجود نقشی بنیادین دارد، همان ادراک است؛ به‌گونه‌ای که سید مرتضی نیز در مواردی به رکن بودن ادراک برای موجود زنده تصریح کرده است (همان، ج ۱، ص ۳۶۰-۳۶۱). همچنین این مطلب از ادله‌ای که وی بر دیدگاه خود در باب حقیقت انسان مطرح می‌کند برمی‌آید؛ چراکه عمده این ادله حول مسئله ادراک دور می‌زنند.

اینکه شیخ مفید و قاضی عبدالجبار هر دو از استادان سید مرتضی بوده‌اند (ابن‌المرتضی، بی‌تا، ص ۱۱۷)، در بحث حقیقت انسان، وی متأثر از استاد معتزلی خود بوده و دیدگاه وی را پذیرفته است. چنین باوری درباره انسان، سالیانی متمادی در کلام شیعه مورد پذیرش قرار گرفت و متکلمانی همچون شیخ طوسی (طوسی، ۱۳۶۲، ص ۱۶۴-۱۶۹؛ همو، ۱۴۳۰ق، ص ۱۳۵-۱۳۹)، ابواسحاق ابراهیم‌بن‌نوبخت (ابن‌نوبخت، ۱۴۱۳ق، ص ۵۴)، ابوعلی فضل‌بن‌حسن طبرسی (طبرسی، ۱۴۱۵ق، ج ۷، ص ۱۸۱)، ابوجعفر محمدبن‌حسن مقرئ نیشابوری (مقرئ نیشابوری، ۱۳۸۵، ص ۱۰۸-۱۰۹)، ابن‌شهر آشوب (ابن‌شهر آشوب، ۱۳۲۸، ج ۱، ص ۷؛ ج ۲، ص ۱۰۱)، سدیدالدین محمود حمصی (حمصی‌رازی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۲۹۱-۲۹۶)، قاضی اشرف‌الدین صاعد بریدی‌آبی (بریدی‌آبی، ۱۹۷۰م، ص ۱۵-۱۹) و ابن‌زهره (ابن‌زهره، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۱۲) به آن باور داشته‌اند. همچنین این دیدگاه زمینه را برای متکلمان قرون بعدی، مانند محقق حلی (حلی، ۱۴۱۴ق، ص ۱۰۶ و ۱۰۹)؛ ابن‌میثم بحرانی (بحرانی، بی‌تا، ص ۱۳۹-۱۴۴)، علامه حلی (حلی، ۱۴۲۶ق، ص ۱۲۴؛ همو، ۱۴۱۳ق، ص ۴۰۶) و فاضل مقداد (فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق، ص ۳۸۶) فراهم کرد، تا رویکرد مادی بودن نفس (نظریه اجزای اصلیه) را در باب حقیقت انسان بپروارند.

بنابراین با توجه به اینکه بیشتر آثار متأخر و معاصر کلامی و فلسفی که در باب تبیین حیات پس از مرگ و معاد نوشته شده‌اند، به دلیل غلبه دیدگاه فلسفی درباره ساحت‌های وجودی انسان، دیدگاه این متکلمان را کم‌اهمیت جلوه داده و از آن غفلت ورزیده‌اند، توجه به این عرصه و بازشناسی زوایای علمی آن، امری شایسته و بایسته به نظر می‌رسد. در این مقاله برآنیم تا با بررسی دیدگاه سید مرتضی به‌منزله یکی از مهم‌ترین متکلمان امامی مذهب، و نخستین متکلم شیعی که به تبیین این رویکرد پرداخته است (ر.ک: حلی، ۱۳۶۳، ص ۲)، به این امر مهم دست‌یابیم.

درباره دیدگاه سید مرتضی در باب حقیقت انسان و تبیین حیات پس از مرگ، دو مقاله نوشته شده است:

۱. علی‌رضا اسعدی، «نفس و معاد از دیدگاه سیدمرتضی»، *نقد و نظر*، ش ۶۰.
۲. علی‌نقی خدایاری، «نظریه‌های نفس‌شناسی متکلمان امامی سده‌های میانی و کارکرد آنها در تبیین آموزه معاد»، *نقد و نظر*، ش ۶۱.

هر دو مقاله به‌دلیل اختصار، به‌بررسی تفصیلی ادله سید مرتضی نپرداخته‌اند، و دیدگاه وی را در باب حیات برزخی به‌درستی تبیین نکرده‌اند. براین اساس در این مقاله ابتدا به بررسی حقیقت و ساحت‌های

ص ۸۵) آن را به منزله لازمه ذاتی نفس می‌شناسند و براین اساس در برخی موارد نفس را به «ما یفوت الحیاة بفواته»؛ «آنچه زندگی به واسطه از بین رفتن آن از بین می‌رود» تعریف می‌کنند. بر اساس این عبارت باید گفت که سید مرتضی معتقد است که انسان (و حیوان) دارای نفسی است که قابلیت از دست دادن آن را دارد. این نفس هنگامی که به همراه انسان است موجب حیات اوست و با از بین رفتن آن، مرگ وی فرامی‌رسد. بنابراین نفس چیزی است که موجب حیات انسان می‌شود.

البته با توجه به دیگر آثار وی که در آنها تصریح می‌کند «حی فعال»، که فلاسفه آن را «نفس» می‌نامند، همین مجموعه مشاهده‌پذیر (مجموعه بدن و اجزای آن) است (شریف مرتضی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۱۴)، و آنچه را فلاسفه درباره نفس گفته‌اند، نمی‌پذیرد و نقد می‌کند (شریف مرتضی، ۱۳۷۴ق، ص ۳۹؛ همو، ۱۹۹۸م، ج ۲، ص ۳۹۵)، نمی‌توان گفت که سید مرتضی به «نفس» به منزله ساحتی وجودی در انسان اعتقاد داشته؛ بلکه نهایت چیزی که می‌توان به وی نسبت داد این است که نفس عرضی است در انسان، که موجب حیات وی می‌شود. البته سید مرتضی از دیدگاه فلاسفه درباره نفس با خبر است و آن را در عبارتهای مختلفی غیر معقول و غیر مضبوط بر شمرده است (ر.ک: شریف مرتضی، ۱۳۷۴ق، ص ۳۹؛ همو، ۱۹۹۸م، ج ۲، ص ۳۹۵).

سید مرتضی در برخی عبارات دیگر از «روح» نیز نام می‌برد و ویژگی یادشده برای نفس را به آن نسبت می‌دهد:

ما تقول فی الروح؟ الجواب: الصحیح عندنا أن الروح عبارة عن: الهواء المتردد فی مخارق الحی منا، الذی لا یبیت کونه حیا الا مع تدرده، ولهذا لا یسمی ما یتردد فی مخارق الجماد روحا، فالروح جسم علی هذه القاعدة. (شریف مرتضی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۳۰؛ ج ۴، ص ۳۰)؛ دیدگاه شما درباره روح چیست؟ پاسخ: دیدگاه صحیح به نظر ما این است که روح همان هوایی است که در منزه‌های بدن هریک از ما که موجودی زنده‌ایم (در بدن زنده از ما) رفت و آمد دارد؛ به گونه‌ای که زنده بودن منوط به تردد آن است. بنابراین آنچه در منزه‌های جماد (موجودات بی‌جان) رفت و آمد دارد، روح نامیده نمی‌شود. بر اساس این قاعده روح جسم است.

بنابراین به نظر می‌رسد که از نگاه سید مرتضی روح و نفس به یک معنا هستند و این مجموعه مشاهده که حقیقت انسان را تشکیل می‌دهد، دربردارنده روح و بدن است. بر اساس این تبیین، وی درباره حقیقت روح دیدگاهی همانند دیدگاه منقول از معتزله (حلی، ۱۴۱۵ق، ص ۷۴) برگزیده است و بر اساس آن، تبیینی جسمانی از روح ارائه می‌دهد که همان هوای موجود در منزه‌های بدن است و شرط زنده بودن را وجود همین هوا در بدن می‌داند.

البته وی در عبارتی دیگر، روح را به هوای سردی در قلب، ماده نفس و شرط حیات تعریف

از آنجاکه ویژگی‌های ادراک و قدرت هر دو تشکیکی و دارای مراتب‌اند، پس موجودات زنده نیز دارای مراتب خواهند بود. بنابراین مراتب گوناگونی از حیات (مانند نباتی، حیوانی و انسانی) می‌توان بر شمرده؛ اما بر اساس تعریف وی از حیوان، می‌توان گفت که انسان نیز نوعی از حیوان است. به اعتقاد سید مرتضی، حیوان هر موجود زنده‌ای است که از اجزایی ترکیب شده و دارای اعراض ویژه است. با وجود این، او از اینکه آن اعراض ویژه چیستند، سخنی به میان نیاورده است. چه بسا مراد او از این ویژگی‌ها همان حرکت ارادی و احساس باشد (همان، ج ۲، ص ۲۶۸).

بنابراین حیات، ویژگی خاصی در برخی موجودات است که موجب امکان علم، ادراک و قدرت در متعلق آن می‌گردد و موجودی که دارای این ویژگی باشد، حی (زنده) نامیده می‌شود و انسان یکی از انواع حیوانات است که از حیات برخوردار است.

سید مرتضی در پاسخ به پرسش دوم (چیستی و ماهیت انسان) می‌گوید: «زنده» همین مجموعه مرکبی است که مشاهده می‌شود و تصریح می‌کند که مراد از «حی»، نه برخی از اجزای این مجموعه، بلکه کل آن چیزی است که ما می‌توانیم به منزله تشکیل‌دهنده حقیقت انسان مشاهده کنیم و همه احکام (اعم از مدح، ذم، امر و نهی) نیز به آن تعلق می‌گیرد (شریف مرتضی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۱۴ و نیز ر.ک: همو، ۱۳۸۷ق، ص ۳۳).

براین اساس باید پذیرفت از دیدگاه سید مرتضی، انسان حقیقتی تک‌ساحتی (بدن مادی و جسمانی مشاهده‌پذیر) است؛ اما به‌رغم این تصریح، مشاهده می‌کنیم که در برخی عبارتهای سید مرتضی از نفس و روح انسان نیز سخن گفته است. بنابراین بایسته است نفس و روح و ویژگی‌های آن دو را نیز از نگاه سید مرتضی بررسی کنیم.

### ۱-۱. دیدگاه سید مرتضی درباره روح و نفس

سید مرتضی در پاسخ به پرسشی از معنای نفس در آیه «تَعَلَّمْ مَا فِی نَفْسِی وَ لَا أُعَلِّمْ مَا فِی نَفْسِکَ» (مائده: ۱۱۶)، به بیان معانی نفس می‌پردازد:

النفس فی اللغة لها معانٍ مختلفة، ووجه فی التصرف متباینة؛ فالنفس نفس الإنسان وغيره من حیوان، وهی التي إذا فقدتها خرج عن کونه حیا، ومنه قوله تعالی: «كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ» (آل عمران: ۱۸۵)... (شریف مرتضی، ۱۹۹۸م، ج ۱، ص ۳۲۴ و نیز ر.ک: همو، ۲۵۰ق، ص ۱۰۲-۱۰۳)؛ نفس در لغت دارای معانی مختلف و وجه کاربردی گوناگونی است. [یکی از معانی] نفس، نفس انسان و حیوان است، و نفس انسان و حیوان همان است که اگر آن را از دست بدهد از زنده بودن خارج می‌شود و این گفته خداوند که «هر نفسی چشیده مرگ است» ناظر به همین معناست.

در این عبارت سید مرتضی تعریفی از نفس ارائه داده است که متکلمان (نباطی‌العاملی، ۱۴۳۱ق،

کرده است: «الروح: هواء بارد فی القلب، وهو مادة النفس، وهو شرط الحياة، وقيل جسم رقيق مناسب فی بدن الحيوان، وهو محل الحياة والقدرة» (شريف مرتضى، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۲۷۱). در این تعریف، وی «قلب» را محل استقرار روح دانسته است، با اینکه در عبارت‌های گذشته تصریح می‌کند که مستقر روح، مخارق حی است: «... و الروح روح واحدة، وقد قلنا انها عبارة عن الهواء المتردد فی مخارق الحی، وإذا لم یکن فی مخارق حی فهو هواء وروح. وقوله: وأین مستقرها، فقد قلنا: مخارق الحی» (شريف مرتضى، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۳۱). افزون بر این، او در اینجا روح را ماده نفس می‌داند، در حالی که در موارد دیگر چنین تعبیری ندارد. در این عبارت شباهت دیدگاه وی با دیدگاه منقول از معتزله، بیشتر است.

البته می‌توان به نحوی این عبارت را نیز در ردیف عبارت‌های پیشین و هم‌افق با معنای آنها دانست؛ به این صورت که ما واژه «النفس» در عبارت یادشده را به صورت «النفس» بخوانیم. در این صورت معنای عبارت این خواهد بود که این هوای سرد موجود در قلب، موجب تنفس می‌گردد و وجود این هوا و انجام عمل تنفس شرط حیات است. در هر حال از نگاه سید مرتضی «روح»، ساحتی وجودی در انسان به‌شمار نمی‌آید؛ بلکه همان‌گونه که گفته شد، وی تبیینی جسمانی از روح ارائه می‌دهد که همان هوای موجود در منقذهای بدن است و شرط زنده بودن را وجود همین هوا در بدن می‌داند. بنابراین وی روح را یا عرضی در انسان می‌داند که موجب حیات می‌گردد، و یا اینکه روح انسان به منزله عضوی از اعضای بدن همچون گوشت، خون، رگ‌ها و اعصاب است که وجودش برای انجام تنفس و رسیدن هوا به سایر اعضا لازم است و این موجب ادامه حیات انسان می‌گردد. البته تبیین دوم با عبارت‌های وی درباره روح سازگارتر است.

بنابراین علی‌رغم اینکه سید مرتضی در برخی آثار خود از روح و نفس سخن گفته است. باید پذیرفت که وی انسان را حقیقتی تک‌ساحتی (بدن مادی و جسمانی مشاهده‌پذیر) می‌داند و ساحتی وجودی به نام نفس یا روح را برای انسان قبول ندارد و در عین آشنایی با دیدگاه فلاسفه، آن را نمی‌پذیرد و آنچه را که ایشان نفس نامیده‌اند، همین مجموعه مشاهده (بدن) می‌داند.

## ۱-۲. ادله دیدگاه سیدمرتضی

وی پس از بیان دیدگاه خود و ارائه گزارشی از دیدگاه‌های پرشمار متکلمان و فلاسفه در این باب (شريف مرتضى، ۱۴۱۱ق، ص ۱۱۴)، به بیان ادله خود و نقد دیدگاه‌های مزبور می‌پردازد. در مجموع می‌توان دو دسته استدلال را برای اثبات دیدگاه وی در میان آثارش یافت:

## استدلال مستقیم و استدلال غیرمستقیم

### ۱-۲-۱. استدلال مستقیم

در این دسته از استدلال‌ها، سید مرتضی بر مدعای خود اقامه دلیل می‌کند. در ادامه برخی از این ادله را بررسی می‌کنیم.

### دلیل اول

سیدمرتضی، در مهم‌ترین دلیلی که بر مدعای خود اقامه کرده، به کیفیت و چگونگی آثاری که از یک موجود زنده ظاهر می‌شود، استناد کرده است، و مطرح می‌کند که این آثار اموری هستند که در بدن ظاهر می‌شوند و لذا مادی‌اند و باید به امری مادی مستند باشند که چیزی جز همین مجموعه نمی‌تواند باشد (همان، ص ۱۱۴-۱۱۵). می‌توان این استدلال را بدین صورت تقریر کرد:

۱. احکام و آثار یک موجود حی، یکی از این سه امر است: الف) ادراک عقلی و حسی؛ ب) لذت و درد؛ ج) اعمال و افعال؛ ۲. منشأ و مستند این امور یا همین بدن و مجموعه مشاهده است و یا چیزی است که با این بدن ارتباطی معقول و تصورپذیر دارد؛ ۳. کلیه آثار موجود زنده به نحوی مادی‌اند؛ زیرا: ۱-۳. ادراک با اعضای این بدن صورت می‌گیرد و این یعنی ادراک مادی است. دلیل وی برای مادی بودن ادراک این است که ادراک به وسیله تک تک اعضا و اندام‌های همین بدن صورت می‌پذیرد، و بدون داشتن عضو و اندام از ادراک امور محروم هستیم. بنابراین ادراک یا باید به همین مجموعه (بدن) مستند گردد و یا به چیزی که با این مجموعه وابستگی معقول و قابل تصویری داشته باشد. در هر حال ادراک باید مادی باشد تا بتواند به این مجموعه یا امری که به این مجموعه وابسته است مستند شود؛

۲-۳. احساس درد و لذت تابع ادراک است و درد و لذت در اندام‌ها حاصل می‌شوند. بنابر این اینها

نیز مادی‌اند؛

۳-۳. اعمال و افعال مبتدا هم در اطراف همین بدن مادی ظهور می‌یابند (ر.ک: حمصی رازی،

۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۱۷۲)؛

۴. این آثار مادی باید به امری مادی متعلق و مستند باشند؛

۵. امر دیگری ورای بدن و این مجموعه مشاهده‌پذیر که با بدن رابطه معقول و قابل تصویری داشته

و بتواند منشأ و مستند این آثار باشد، وجود ندارد (سیدمرتضی به تفصیل وجوه مختلفی را که برای تبیین فاعل این آثار مطرح شده، نقد می‌کند. برخی از این وجوه، جزئی از این مجموعه را به منزله حقیقت انسان معرفی می‌کنند، و برخی دیگر حقیقت انسان را امری خارج از این مجموعه می‌دانند. در ادامه مباحث، هنگام ذکر استدلال‌های غیرمستقیم، این نقدها را بیان می‌کنیم)؛

۶. بنابراین منشأ همه اینها همین بدن و مجموعه مشاهده‌پذیر است؛ نتیجه: موجود زنده همین بدن و مجموعه مشاهده‌پذیر است.

### دلیل دوم

سیدمرتضی در دلیلی دیگر معتقد است که 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. بنابراین با اجزایی همانند مو و ناخن که حیات ندارند، نمی‌توان لذت و درد را احساس کرد. وی پس از مسلم گرفتن این مطلب که ادراک وابسته به حلول حیات است، چند فرض را مطرح می‌سازد، و سرانجام با رد همه فرض‌های رقیب، مدعای خود را که «حی فعال» همین مجموعه است، نتیجه می‌گیرد (شریف مرتضی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۱۸؛ همو، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۶۰؛ ج ۴، ص ۳۰؛ همو، ۱۳۸۷ق، ص ۳۳). این استدلال را می‌توان با مقدماتی بدین شرح تبیین کرد:

۱. ادراک در اندام‌های بدن (مجموعه مشاهده‌پذیر) صورت می‌گیرد؛

۲. ادراک در صورتی در اندام‌ها تحقق می‌یابد که در آن اندام‌ها حیات حلول کرده باشد. در غیر این صورت در آن اندام هیچ ادراکی صورت نمی‌گیرد، مانند ناخن و مو؛

۳. حلول حیات، به چند صورت تصورپذیر است: الف) حلول حیاتی جداگانه و مستقل، در تک‌تک اعضا؛ ب) حلول حیات در موجودی خارج از این بدن؛ ج) حلول حیات در برخی از اعضای بدن؛ د) حلول یک حیات که در کل اعضا ساری و جاری است؛

۴. حلول حیاتی جداگانه در تک‌تک اعضا، محال است؛ زیرا:

۱-۴. اگر بخواهیم هر اندامی را که حیات در آن حلول کرده است، زنده بدانیم، موجب می‌شود که این مجموعه از زنده‌های بسیاری تشکیل شده باشد.

۲-۴. لازمه اینکه این مجموعه از زنده‌های بسیاری تشکیل شده باشد، این است که انسان دیگر نتواند با یک اراده در اندام خود تصرف کند و بدین ترتیب این مجموعه به منزله حقیقتی واحد نخواهد بود؛

۳-۴. در صورتی که انسان یک حقیقت واحد نباشد، این احتمال که میان این اعضای زنده اختلاف در اراده واقع شود وجود دارد، که نتیجه آن تمایز این اراده‌هاست؛ یعنی اراده یکی از اندام‌ها موجب بازداشتن تحقق اراده اندامی دیگر می‌گردد که در نهایت موجب عدم تحقق فعل از فرد انسان خواهد شد؛

۴-۴. ما بالبداهه خلاف این امر [یعنی وحدت حقیقی خود و تحقق افعال از خود با اراده واحد] را درک می‌کنیم؛

۵-۴. بنابراین محال است که ما حکم زنده بودن را به تک‌تک اعضا نسبت دهیم؛

۵. حلول حیات در موجودی خارج از این بدن و مجموعه مشاهده‌پذیر نیز محال است؛ زیرا:

۱-۵. امور متعددی خارج از این مجموعه قرار دارند؛

۲-۵. هیچ‌یک از این امور دارای ویژگی خاصی که موجب برتری آن بر دیگر امور خارج از مجموعه گردد، نیست؛

۳-۵. دلیلی برای اختصاص حلول حیات به امری خارج از این مجموعه وجود ندارد؛

۴-۵. بنابراین محال است که ما حکم زنده بودن را به امری خارج از این مجموعه اختصاص دهیم؛

۶. حلول حیات در برخی از اعضای بدن نیز محال است؛ زیرا:

۱-۶. اندام‌های پرشماری در بدن و این مجموعه مشاهده‌پذیر وجود دارد؛

۲-۶. هیچ‌یک از این اندام‌ها برتری ویژه‌ای نسبت به دیگری برای اختصاص حلول حیات ندارد؛

۳-۶. پس اختصاص حلول حیات به برخی از اندام‌ها ناممکن است؛

۴-۶. بنابراین از وجود حیات در برخی اندام‌ها نمی‌توان حکم زنده بودن دیگر اندام‌ها را نتیجه گرفت؛

۷. بنابراین حیاتی واحد در کل اعضا و اندام این بدن و مجموعه مشاهده‌پذیر ساری و جاری است، نه در برخی از اجزا و اعضای آن یا امری خارج از آن؛

۸. بنابراین ثبوت ادراک با اجزای بدن در همین مجموعه و نه در بعض آن و یا امری در خارج از آن، نشان از آن دارد که همه آن اجزا با هم (مجموعه مشاهده‌پذیر)، حی فعال (انسان) است.

### دلیل سوم

در این دلیل، سید مرتضی همچون دلیل اول، از وجود آثار و صفاتی که در این مجموعه آشکار می‌شوند، به دنبال متعلق و مستند این امور می‌گردد و بر اساس معقولیت و امکان تعلق این امور به همین مجموعه، و محذورات عدول از این مجموعه به امر نامعلومی ورای آن، استدلال خود را شکل می‌دهد. (شریف مرتضی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۱۷-۱۱۸). می‌توان این دلیل را بدین صورت تقریر کرد:

۱. آثار و صفاتی در این مجموعه مشاهده می‌شوند؛

۲. برای مستند این آثار دو فرض وجود دارد: الف) متعلق آن، همین مجموعه باشد؛ ب) متعلق آن، امری نامعلوم ورای این مجموعه باشد؛



همچنین در نقد بند سوم این استدلال، می‌توان به ادله غیرمادی بودن ادراک متمسک شد و بر اساس آن مبنای اساسی این استدلال را که ادراک امری مادی محقق در اندام‌های بدن است، ابطال کرد. ادله پرشماری می‌توان بر این مسئله آورد. بهترین دلیل تجرد همه اقسام علم، قسمت‌ناپذیری آنهاست. یکی از ادله تجرد ادراک، بزرگ‌تر بودن صورت مرئی از اندام بینایی و از همه بدن است (دلیل محال بودن انطباق کبیر در صغیر). دلیل دیگر این است که قوام ادراک، به توجه نفس است، در صورتی که اگر امری مادی می‌بود همیشه با فراهم شدن شرایط مادی (بدون نیاز به توجه نفس) حاصل می‌آمد. دلیل چهارم، امکان ادراک دو یا چند صورت و مقایسه آنها با یکدیگر است و اگر ادراک، عبارت از حصول صورت مادی در اندام مادی می‌بود، مقایسه‌ای انجام نمی‌گرفت. دلیل پنجم، امکان یادآوری و بازشناسی صورتی است که ده‌ها سال قبل درک شده است و اگر صورت درک شده، امری مادی می‌بود با تغییر محل (به‌ویژه با توجه به حرکت جوهریه) دگرگون و محو می‌شد و جایی برای یادآوری و بازشناسی آن نمی‌ماند (ر.ک: مصباح، ۱۳۷۷، ص ۲۱۹-۲۲۳).

البته نقش بدن در ادراک را نباید نادیده گرفت؛ زیرا نفس بر اثر تعلق به بدن، در ادراک نیازمند به مقدمات و زمینه‌هایی مادی است که بدن به‌منزله یک ابزار، این امور را برای نفس فراهم می‌آورد. به همین خاطر است که در صورت فقدان عضوی از بدن همچون اعضای بینایی، بویایی، شنوایی و لامسه، یا درست کار نکردن آن عضو، علومی که مرتبط با آن عضو هستند یا حاصل نخواهند شد و یا فاقد اعتبار و حجیت هستند؛ اما این مطلب نباید موجب این اشتباه شود که ما ادراک را به بدن نسبت دهیم. بنابراین نمی‌توان از اینکه ادراک در یکی از اندام‌های مادی بدن حاصل می‌شود، مادی بودن آن را نتیجه گرفت.

براین‌اساس بند نخست استدلال دوم پذیرفتنی نیست. بنابراین اگرچه ادراک در موجودی تحقق می‌یابد که حیات در آن حلول کرده باشد و یا به عبارت صحیح «حی» باشد، چنین نیست که همه فرض‌های مطرح‌شده باطل باشند؛ بلکه می‌توان حلول حیات یا موجود حی را امری غیر از بدن دانست که رابطه‌ای معقول با این بدن دارد. براین‌اساس ترجیح بلامرجح نیز پیش نمی‌آید؛ زیرا این امر غیر از بدن (نفس) تنها با این بدن رابطه دارد نه با دیگر بدن‌ها. بنابراین ادراک نیز در آن محقق می‌شود.

نکته دیگری که بیانش در اینجا ضرور می‌نماید این است که سید مرتضی در آثار خود به ادله نقلی دیدگاه خود اشاره نکرده است؛ درحالی‌که دیدگاه رقیب که مدعی مجرد بودن نفس انسان است، ادله قرآنی و روایی پرشماری را در تأیید دیدگاه خود ارائه می‌کند. برای نمونه می‌توان به این آیات اشاره کرد: «وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ» (آل عمران: ۱۶۹)؛ «قِيلَ ادْخُلِ الْجَنَّةَ قَالَ يَا لَيْتَ قَوْمِي يَعْلَمُونَ بِمَا غَفَرَ لِي رَبِّي» (یس: ۲۶).

۳. فرض نخست، فرضی معقول، معلوم و تصوریپذیر و در نتیجه ممکن است؛  
 ۴. فرض دوم، فرضی نامعلوم و تصورناپذیر است که به اشکالاتی می‌انجامد. از جمله این اشکالات می‌توان بدین موارد اشاره کرد:  
 الف) این امر منجر به جهات می‌گردد (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۳۷۰)؛  
 ب) این امر مستلزم این است که آثار و صفاتی که دارای معنایی معقول، معلوم و تصوریپذیرند متعلق به امری غیرمعلوم و نامشخص (مانند نفس یا طبع) گردند؛ نظیر آنکه بگوییم این سیاهی [جوهر] نیست که با آمدنش رنگ سفید [کاغذ] را می‌برد؛ بلکه چیز دیگری سفیدی را برده است.

### دلیل چهارم

سید مرتضی در ادامه دلیل سوم، با استناد به بحث استحقاق مدح و ذم بر افعال، به دنبال متعلق مدح و ذم می‌گردد و با طرح فرض‌های دوگانه پیشین و وجود مشکلات سابق در یکی از فرض‌ها، دیدگاه خود را نتیجه می‌گیرد (شریف مرتضی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۱۸).

### نقد و بررسی

در هر چهار دلیلی که سید مرتضی بر مدعای خود اقامه می‌کند، به نوعی می‌توان رویکرد مادی‌گرایانه کلامی را مشاهده کرد که بر اساس آن صرفاً اموری که ادراک حسی می‌شوند، اموری معقول، معلوم و تصوریپذیر به‌شمار می‌آیند. این اصل به‌منزله مبنایی اساسی در استدلال‌های اول، سوم و چهارم مورد استفاده قرار می‌گیرد و بر اساس آن، به دلیل معلوم و مشخص نبودن (حسی نبودن) شقوق دیگر مسئله، دیدگاه موردنظر خود را که بیانگر امری مشاهده‌پذیر و حسی است، نتیجه می‌گیرد. بنابراین مهم‌ترین نقدی که بر این استدلال‌ها می‌توان وارد کرد، رد این اصل است که شباهت بسیاری با اصل معناداری مکتب پوزیتیویسم دارد. بنابراین صرف حسی نبودن موجب نامعلوم و نامشخص بودن یک امر نمی‌گردد؛ چراکه بسیاری از امور معلوم و مشخص، حسی و مشاهده‌پذیر نیستند.

بنابراین در نقد بند ششم استدلال نخست، که مهم‌ترین استدلال وی نیز به‌شمار می‌آید، می‌توان به ادله وجود نفس استناد کرد و بر اساس آنها معقولیت وجود نفس و نیز معقولیت رابطه آن با بدن و نیز آثار ظاهرشده در آن را اثبات کرد. ادله گوناگونی برای وجود نفس و تجرد آن بیان شده است، که یکی از آسان‌یاب‌ترین آنها، یافت حضوری، شخصیت و «من ثابت» از سویی و تغییر و تحول دائمی اجزا و سلول‌های بدن از سوی دیگر است. همچنین با استناد به تقسیم‌ناپذیری این «من ثابت» و تقسیم‌پذیر بودن همه امور مادی و جسمانی، می‌توان وجود نفس و نیز تجرد آن را اثبات کرد.

کتاب‌های کلامی آمده، چنین است: «هو ما یبتدئه القادر من دون أن یکون فی محلّ القدرة» (قاضی عبدالجبار، ۱۹۸۱م، ص ۳۵۲)؛ اختراع یعنی آن فعلی که قادر آن را آغاز کند بدون اینکه آن فعل در محل قدرت باشد. سید مرتضی نیز «اختراع» را چنین معنا می‌کند: «ابتداء القادر الفعل لا فی نفسه» (شریف مرتضی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۱۵۰)؛ اختراع آن است که قادر فعل را در دیگری آغاز کند. بنابراین اگر قرار باشد چیزی خارج از این مجموعه موجب انجام کارهایی در این مجموعه شود (اعم از کارهای ظاهری مانند حرکت اعضا و کارهای باطنی همچون اراده و کراهت) مستلزم اختراع است و اختراع بنا بر دیدگاه متکلمان مختص به خداوند سبحان است و از وقوعش سایر موجودات که قادر به قدرت هستند، محال است (دغیم، ۱۹۹۸م، ج ۲، ص ۴۹-۵۰). در این کتاب آرای اندیشمندان پرشماری درباره اختراع نقل شده است. وی سپس با ارائه مثال‌هایی درصدد نقض و ابطال آن برمی‌آید:

الف. هنگام حمل شیئی سنگین با یک دست، مشکل بودن آن برای ما روشن است، اما اگر از هر دو دست کمک بگیریم، حمل آن امکان‌پذیر و آسان‌تر می‌شود. این مسئله بدیهی و روشن با اعتقاد به اختراع و اینکه این اعضا جایگاهی برای قدرت نیستند، سازگار نیست؛ بلکه این مسئله تنها بر مبنای دیدگاه کسانی درست است که در هر عضو قدرتی خاص آن عضو را اثبات می‌کنند، به گونه‌ای که انجام کارها با آن عضو جز با به‌کارگیری مستقیم این قدرت امکان‌پذیر نیست و قادر اگرچه نسبت به همه قدرتهایی که در اعضای وی قرار دارد، قادر است، در صورتی که تنها یکی از اندام‌های خود (برای نمونه یک دست) را مورد استفاده قرار دهد، نمی‌تواند به اندازه مجموع همه قدرتهایی که در اندام‌های وی وجود دارد (مثلاً دو دست) کاری انجام دهد؛

ب) گاه بیمار بسیار نزار، کارش به جایی می‌رسد که با آنکه دست و پایش پذیرای حرکت‌اند، نمی‌تواند آنها را تکان بدهد (علت اینکه دست و پا پذیرای حرکت‌اند این است که فرد دیگری می‌تواند آنها را به حرکت درآورد و در صورتی که امکان حرکت وجود نداشته باشد، هیچ حرکتی از آنها سر نمی‌زند) پس در صورتی که انسان افعال خود را به صورت اختراعی انجام می‌دهد، باید بتواند با استفاده از قدرتی که در همه حالات قائم به امری خارج از این مجموعه است، افعال خود را در اعضای بیمار خود اختراع کند (چراکه با توجه به اینکه آنچه موجب تحرک اندام انسان می‌شود امری غیر از شخص بیمار و خارج از بدن اوست، نمی‌توان پذیرفت که بیماری موجب حرکت‌ناپذیری عضو شود). پس بنا بر اعتقاد اینان اگر بیماری موجب نفی قدرت دست نمی‌شود و فاعل بر قادر بودن خود باقی است (وگرنه باید هیچ فعل دیگری هم از او سر نزنند، با اینکه می‌بینیم افعالی همچون اراده کردن و باور کردن از او برمی‌آید)، پس چه چیزی موجب حرکت‌ناپذیری دست می‌گردد؟

آیه نخست درباره شهادت و تصریح می‌کند که اگرچه بدن انسان بر روی زمین افتاده و یا در زمین دفن شده است، این انسان‌ها حقیقتاً زنده‌اند و تنها بدن آنها مرده است. بنابراین انسان باید چیزی غیر از این بدن جسمانی باشد که قابلیت بقا پس از مرگ بدن را داشته باشد و مستقل از آن به حیات خود ادامه دهد. در آیه دوم نیز خداوند سبحان بیان می‌کند که مؤمن آل‌یس پس از اینکه به شهادت رسید و وارد بهشت شد، گفته است: ای کاش قوم من می‌دانستند. این آیه دلالت دارد بر اینکه قوم وی هنوز زنده‌اند و این مکالمه باید در فاصله بین مرگ بدن تا قیامت (برزخ) محقق شده باشد. پس باید وی، پس از مرگ بدن، به گونه‌ای مستقل از بدن، زنده باشد تا امکان این مکالمه و برخورداری از رحمت الهی برای او میسر گردد. بنابراین حقیقت انسان چیزی است غیر از بدن که پس از مرگ به صورت مستقل از بدن باقی می‌ماند (ر.ک: مفید، ۱۴۱۳ق الف، ص ۶۱).

همچنین روایاتی با این مضمون داریم که روح مؤمن پس از جدا شدن از بدن، در بدنی همانند بدنی که رهاش کرده است ساکن می‌گردد و از نعمت‌های بهشتی بهره‌مند می‌شود (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۲۴۳-۲۴۵).

## ۲-۱. استدلال غیرمستقیم (استدلال از طریق نقد دیگر دیدگاه‌ها)

در این نوع از استدلال، سید مرتضی با وارد کردن اشکالاتی بر دیگر دیدگاه‌ها، تأیید دیدگاه خود را نتیجه می‌گیرد. به عبارت دیگر وی در این دلیل با منحصر دانستن نظریات درباره حقیقت انسان به آنچه ذکر می‌کند، به نقد و ابطال دیگر دیدگاه‌ها می‌پردازد و نتیجه می‌گیرد که تنها نظری که بدون هیچ اشکالی باقی می‌ماند دیدگاه اوست. بنابراین بایسته است که نقدهای وی بر دیگر دیدگاه‌ها را بررسی کنیم آنچه برای ما اهمیت بیشتری دارد نقدهایی است که وی بر دیدگاه استاد خود، شیخ مفید وارد می‌کند؛ هرچند که وی نامی از استاد خود در این دیدگاه نمی‌آورد و آن را به معمر از معتزله و ابن‌نویخت (دو اندیشمند از خاندان نویخت یا فرزندان نویخت) از شیعه نسبت می‌دهد. گفتنی است که شیخ مفید درباره نفس انسان دیدگاهی همانند فیلسوفان دارد (ر.ک: مفید، ۱۴۱۳ق الف، ص ۵۸-۶۱؛ همو، ۱۴۱۳ق ب، ص ۷۷؛ همو، ۱۴۱۳ق ج، ص ۹۱).

## نقدهای سید مرتضی بر دیدگاه شیخ مفید

۱. سید مرتضی در نخستین نقد دیدگاه شیخ مفید و هم‌فکرانش از متکلمان و فیلسوفان، مشکل «اختراع» در افعال را مطرح می‌کند (شریف مرتضی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۱۵). معنای «اختراع» آن‌گونه که در

دربارهٔ مطلب نخست باید گفت که ادلهٔ بسیاری بر این ادعا وجود دارد و در کتاب‌های فلسفی استدلال‌های فراوانی بر وجود نفس و تجرد آن از ماده آورده شده که هریک از آنها می‌تواند پاسخی به ادعای سید مرتضی و دلیلی بر بطلان دیدگاه وی دربارهٔ ساحت‌های وجودی انسان باشد (برای مطالعه بیشتر ر.ک: فیاضی، ۱۳۸۹، ص ۱۸۳-۲۴۹).

از سوی دیگر توجه به رابطهٔ نفس و بدن و اینکه بدن به‌منزلهٔ ابزاری برای نفس است، همهٔ شبهات و نقدهای سید مرتضی را پاسخ خواهد داد. هرگونه فعلی که بخواهد توسط نفس انجام شود، باید از طریق بدن انجام شود و بدین‌ترتیب نفس و بدن بر یکدیگر اثر متقابل دارند؛ به این صورت که ممکن است ما گمان کنیم فعلی مانند اراده یا تفکر، از مغز یا قلب ما نشئت می‌گیرد و از دست رفتن انرژی لازم در بدن برای انجام کار بر اثر انجام کار، موجب احساس خستگی در روح و نفس می‌گردد (برای مطالعه بیشتر ر.ک: پهلوانیان، ۱۳۸۷؛ یوسفی، ۱۳۹۱).

هنگامی که بدن ابزاری برای انجام فعل توسط نفس باشد، برداشتن اشیای سنگین با یک دست به‌معنای بهره بردن از بخشی از ابزار و برداشتن آنها با دو دست به‌معنای بهره بردن از بخش بیشتری از ابزار است، که اثر آن این است که ما در نفس خود احساس مشکل بودن و یا آسان بودن حمل این شیء را می‌کنیم.

دربارهٔ مورد بدن بیمار نیز باید بگوییم که این بدن کارایی خود را به‌منزلهٔ ابزار از دست داده است و حرکت و فعل قسری و جبری، مصحح سالم و کارا بودن این ابزار نمی‌گردد؛ چراکه حرکت قسری دست (برای مثال) توسط فردی دیگر به‌معنای عدم تأثیر اراده فاعل بر فعل خود است و این نشان می‌دهد که فرد یا انجام این فعل را اراده نکرده است و یا اگر اراده کرده است، اراده تحقق می‌یابد، اما تحقق فعل افزون بر اراده، متوقف بر امور دیگری مانند وجود قدرت یا سالم بودن ابزار است. بنابراین مثلاً در جایی که کسی هنوز از فلج شدن خود خبر نداشته باشد، اراده می‌کند که بلند شود، ولی نمی‌تواند. اگرچه ارادهٔ وی محقق شده، اما صرف اراده به انجام فعل نمی‌انجامد؛ چراکه ابزار وی کارایی لازم برای انجام این کار را ندارد. بنابراین تکان دادن دست یا پای او توسط فرد دیگر، فعل وی به‌شمار نمی‌آید و بر اساس آن نمی‌توان گفت که دست و پای وی پذیرای حرکت‌اند.

از سوی دیگر تا زمانی که بدن بر کارایی خود باقی است و نفس می‌تواند به‌منزلهٔ ابزار از آن استفاده کند، ولو به‌صورت ابزاری ناقص (مانند آن هنگام که دست یا پا قطع گردد)، بدن همچنان تحت تصرف نفس باقی خواهد بود؛ اما هنگامی که بدن کارایی لازم خود را از دست بدهد (مثل هنگامی که سر از

ج) هر انسانی خود را از جانب قلب خویش، فردی اراده‌کننده می‌یابد و هنگامی که به تفکر و تأمل پردازد خستگی و درد را نیز در ناحیهٔ قلب خود می‌یابد. بنابراین اگر قلب محلی برای این قدرت‌ها (قدرت اراده و باور) نباشد، این احکام و آثار به وجود نخواهند آمد. علاوه بر این اگر فاعل اراده و باور، در نزدیکی اعضای این مجموعه نباشد و یا در این مجموعه حلول نکرده باشد، بلکه به‌صورت اختراع، کارهای خود را انجام دهد، نباید برخی اندام‌های بدن نسبت به دیگر اندام‌ها در انجام این کارها شایسته‌تر باشند و باید این کارها در همهٔ اندام‌ها انجام پذیرد؛ زیرا دلیلی برای اختصاص قلب به این امور وجود ندارد (شریف مرتضی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۱۶-۱۱۷).

۲. اگر حی فعال، نه همین مجموعهٔ مشاهده‌پذیر، بلکه امری خارج از آن باشد، هنگامی که فرد را گردن می‌زنند و سر او را از تنش جدا می‌کنند، یا او را دو نیمه می‌کنند، چه دلیلی بر خروج این حی فعال، از حکم زنده بودن و توانا بودن می‌توان ارائه داد؟ چراکه بنا بر این دیدگاه، از بین رفتن ساختمان جسم نباید اثری بر خروج حی فعال از صفاتش داشته باشد (همان).

وی این اشکال را بر دیدگاه خود وارد نمی‌داند و معتقد است هنگامی که ما می‌گوییم اگر سر موجود زنده را از تن جدا کنند، آن موجود از زنده بودن بیرون می‌رود، به این دلیل است که موجود زنده، همهٔ این مجموعهٔ مشاهده‌پذیر است، که نیاز به ساختمانی ویژه دارد و اگر برای آن مشکلی پدید آید، به‌گونه‌ای که این ساختمان به هم بریزد و از بین برود، از زنده بودن بیرون می‌رود، و بدین‌ترتیب آن را به امری فهمیدنی و معقول احاله می‌دهیم (همان).

۳. چرا موجود زنده با دو نیمه شدن یا قطع سر می‌میرد، ولی با بریده شدن دست و پا نمی‌میرد؟ چه تفاوتی میان این دو هست؟ اگر گفته شود که در صورت جدایی سر از بدن، این موجود حی از صفات خود خارج می‌شود اما معدوم نمی‌گردد، دلیل معقولی بر آن ندارند (همان).

## نقد و بررسی

آنچه در همهٔ این نقض‌ها و نقدها مشاهده می‌شود بر دو امر مبتنی است:

۱. عدم وجود دلیل بر مدعای دیدگاهی که می‌گوید حی فعال امری خارج از این مجموعهٔ مشاهده‌پذیر است که از آن به جوهر بسیط یاد می‌شود و حقیقتی غیرمادی است؛
۲. عدم توجه به رابطهٔ نفس (که حقیقتی غیرمادی است) و بدن مادی و اینکه این بدن به‌منزلهٔ ابزاری برای نفس است و نفس در انجام افعال خود در دنیا نیاز به بدن دارد.



وی در این عبارت تصریح می‌کند که اگر حیاتی وجود نداشته باشد، ادراکی نیز وجود ندارد و مرگ، بنابر آنچه گذشت، مقتضی زوال حیات از انسان است. بنابراین پس از مرگ حیاتی وجود ندارد تا ادراکی وجود داشته باشد. البته برخی (ر.ک: اسعدی، ۱۳۸۹، ص ۱۷۶) معتقدند این مسئله با روایات بسیاری که دلالت بر آگاهی مردگان از برخی امور دارند، مخالف است؛ مانند روایاتی که می‌گویند مردگان به خانواده، دوستان و شهر و دیار خود سر می‌زنند و از احوال آنان آگاهی می‌یابند (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶، ص ۲۹۲)، و یا روایاتی که بیان می‌کنند اخبار امت اسلامی به پیامبر گرامی ﷺ عرضه می‌شود و ایشان و ائمه از وضعیت مسلمانان باخبرند و بر آنان اشراف دارند (ر.ک: بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۶۸۱ و ۶۸۱). افزون بر این، بر اساس برخی روایات، پیامبر گرامی ﷺ برخی کشته‌شدگان در جنگ بدر را مخاطب قرار داد و با آنان سخن گفت؛ چنان‌که امام علیؑ نیز پس از جنگ جمل با دو کشته‌شده 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» (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶، ص ۱۵۴-۱۵۶). از برخی روایات دیگر نیز استفاده می‌شود شنیدن سخن زندگان توسط مردگان امری عمومی است و به پیامبر ﷺ و ائمهؑ اختصاص ندارد (ر.ک: همان، ج ۹۹، ص ۲۹۷)؛ و سید مرتضی بر اساس مبنایی که در پیش گرفته است پاسخی برای این دسته از روایات که دلالت بر آگاهی مردگان دارند، نخواهد داشت. البته در ادامه بحث هنگام بررسی حیات برزخی از دیدگاه وی، خواهیم دید که سید مرتضی هم به حیات برزخی باور دارد و هم بر اساس دیدگاه خود (البته با پذیرش اصلاحیه‌ای در آن) به تبیین کیفیت آن می‌پردازد؛

۲. بر اساس این تعریف، دیدگاه سیدمرتضی با دیدگاه بسیاری از متکلمان و فیلسوفان - که حقیقت مرگ را جدایی روح از بدن می‌دانند - متفاوت است و از انتقال انسان (یا بخشی از انسان که به منزله حقیقت انسان است) از دنیا به مرحله‌ای دیگر (برزخ یا آخرت) سخنی به میان نمی‌آورد. دلیل این امر نیز بسیار واضح است: وی اصلاً به ساحتی وجودی در انسان به نام روح اعتقادی ندارد. با این‌همه خواهیم دید که وی به حیات برزخی معتقد است؛

۳. آنچه سبب مرگ می‌شود، حقیقتی وجودی است که خداوند سبحان مستقیماً و یا به‌واسطه فرشتگان آنرا در انسان ایجاد می‌کند. به همین دلیل با آوردن قید «من غیر جرح یظهر» بر این مطلب تأکید می‌کند که اماتة تنها کار خداوند متعال است و در اموری مانند قتل و ذبح، که با ظهور جرح همراه هستند، صرفاً مقدمات موت فراهم می‌شود و اماتة همچنان کار خداوند سبحان است. به بیان دیگر،

بدن جدا، یا بدن به دو نیمه تقسیم شود) نفس رابطه خود با بدن را قطع می‌کند، از عالم دنیا خارج می‌شود و به عوالم دیگر می‌رود که در آنجا به‌صورت مستقل باقی خواهد ماند و در افعال خود دیگر نیازی به بدن نخواهد داشت.

## ۲. دیدگاه سید مرتضی در تبیین حیات پس از مرگ

همان‌گونه که گذشت سید مرتضی حقیقت انسان را همین مجموعه مشاهده‌پذیر بدن می‌داند و به روح یا نفسی مجرد در انسان باور ندارد. براین اساس بررسی حقیقت مرگ، عالم برزخ و تبیین حیات برزخی و اخروی با توجه به مسئله لزوم این‌همانی انسان دنیوی و انسان برزخی و اخروی، از نگاه سید مرتضی ضرورت دارد.

### ۲.۱. حقیقت مرگ

سیدمرتضی در رساله‌ای با عنوان *الحدود و الحقائق*، به تعریف و تحلیل امور پرشماری، از جمله مرگ پرداخته است. وی در تعریف مرگ می‌گوید:

الموت ما یقتضی زوال حیاة الجسم من الله تعالی أو الملك من غیر جرح یظهر (شریف مرتضی، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۲۸۴)؛ مرگ آن چیزی است که اقتضای زوال حیات جسم از [جانب] خداوند سبحان یا فرشته دارد، بدون جراحی که ظاهر شود.

بر اساس این تعریف می‌توان چند نکته را درباره مرگ از نگاه سید مرتضی فهمید:

۱. مرگ امری است که مقتضی زوال حیات است و نه خود زوال حیات. بنا بر آنچه پیش از این در تعریف حیات از نگاه سید مرتضی گذشت، مراد از حیات، اعتدال مزاج یا قوت حس و یا خصوصیتی است که به سبب آن، امکان دانستن و توانستن و ادراک در موجود زنده فراهم می‌آید. بنابراین با مرگ، این خصوصیت از بین می‌رود و دیگر شخص قادر به دانستن و توانستن و ادراک نخواهد بود.

ازاین‌رو با توجه به آنچه گفته شد، انسان پس از مرگ فاقد ادراک است. سید مرتضی خود به‌نحوی به این نکته اشاره دارد و در پاسخ این پرسش که آیا روح پس از مفارقت از بدن احساس دارد یا خیر، می‌نویسد:

تنها موجود زنده است که می‌تواند احساس کند؛ و موجود زنده همان است که حیات در آن حلول می‌کند. بنابراین حی همین جمله (یعنی مجموعه سازوار بدن) است که می‌تواند مدرکات را ادراک کند، و چون ارواح، به‌تنهایی و جدا از بدن چنین حکمی (زنده بودن) ندارند، پس احساس و ادراک توسط آنها ممکن نیست؛ زیرا احساس از اقسام ادراک است (شریف مرتضی، ۱۳۸۹، ج ۴، ص ۳۰).

همین که در برخی از موارد، مرگ بدون ایجاد جراحت تحقق می‌یابد، نشانه آن است که چنین چیزی (ایجاد جرح) هیچ‌گاه نقشی در اصل موت ندارد.

## ۲-۲. عالم برزخ و کیفیت آن

سید مرتضی در آثار خود اصطلاحات «حیات برزخی» و «عالم برزخ» را به کار نبرده است، و بر اساس مبنای وی در باب ساحت‌های وجودی انسان که روح را جسم می‌شمرد، و آن را پس از مرگ فاقد ادراک می‌داند، باید گفت که حیات برزخی بی‌معناست و باید منکر آن شد؛ اما به‌رغم این مبنای، وی مسئله عذاب قبر را با تمسک به اجماع می‌پذیرد، و برای رفع استحاله آن بیان می‌کند که گویا کسانی که عذاب قبر را محال دانسته‌اند، این‌گونه پنداشته‌اند که مرده در حال مرده بودن عقاب می‌شود؛ درحالی‌که مرده پس از اینکه دوباره زنده شد، عقاب می‌گردد. بنابراین همان‌گونه که عقاب او پیش از مرگ امکان داشت، پس از زنده شدن نیز ممکن است و هیچ استحاله‌ای ندارد. وی سپس تصریح می‌کند که هرکس عذاب قبر را بپذیرد ناچار باید بپذیرد که سه احیا (زنده شدن) برای انسان وجود دارد: یکی در دنیا برای تکلیف، دیگری در قبر برای عذاب و سرانجام هنگام قیامت برای حیات جاوید (شریف مرتضی، ۱۴۱۱ق، ص ۵۲۸-۵۳۰).

بدین ترتیب سید مرتضی به نحوی حیات برزخی را می‌پذیرد، و علاوه بر آن، در پاسخ به پرسشی درباره وجه اطلاق عنوان احیا (زندگان) بر شهدا و نهی خداوند از مرده شمردن ایشان، با وجود مشهود بودن شهادت و افتادن اجسام ایشان بر روی زمین، کیفیت این حیات برزخی را نیز تبیین می‌کند. وی معتقد است که زنده شمردن امامان و شهیدان و صالحان پس از مفارقت ایشان از دنیا خلاف ضروریات و مشهودات نیست؛ چراکه برای اعاده انسان و رفتن به بهشت یا دوزخ و رسیدن به ثواب یا عقاب، در مقطع پس از مرگ و پیش از قیامت، لازم نیست همه اجزای بدن انسان که دائماً دیگران آنها را مشاهده می‌کنند، اعاده شوند؛ بلکه تنها اعاده آن اجزایی لازم است که بنیان حیات بر آنها تعلق گرفته است؛ به‌گونه‌ای که اگر ترکیب و ساختار این اجزا آسیبی ببینند، حیات انسان (اجزای حیاتی) از بین می‌رود. بنابراین همه اجزای مشاهده‌پذیر انسان، چنین ویژگی‌ای ندارند؛ چراکه مثلاً با قطع دست و پا یا لاغر شدن، حیات انسان همچنان باقی است. از سوی دیگر منعی ندارد چنین اجزایی از بدن مرده‌ای که او را به هیئت پیشین می‌بینیم، و بیشتر اجزا و ترکیب او را باقی می‌یابیم، اعاده شوند؛ زیرا تکیه (در تشخیص فرد) بر آن اجزایی است که حقیقتاً حی هستند. پس هنگامی که خداوند سبحان این اجزای حیاتی را اعاده کرد و اجزایی غیر از اجزای بدن دنیوی‌اش به آنها افزود (همان‌گونه که در دنیا چاق می‌شد و یا

عضوی بدل عضو دیگر می‌شد)، مانعی برای زنده شدن و برخوردار شدن از نعمت‌های الهی باقی نمی‌ماند، ولو اینکه ما بدن او را همچنان افکنده در قبر ببینیم (شریف مرتضی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۴۰۶-۴۰۷).

بر این اساس سید مرتضی برای انسان نوعی حیات برزخی تصویر می‌کند که در آن حقیقت انسان باز همان مجموعه سازوار بدن مادی اوست؛ بدنی که از برخی اجزاء بدن دنیوی (اجزاء حیاتی) به‌علاوه اجزایی غیر از اجزای بدن دنیوی، تشکیل شده است؛ اما باید توجه کرد که این مطلب با مشاهدات و تجربه‌های ما تفاوت دارد؛ زیرا آنچه از بدن مادی پس از مدت‌ها حضور در قبر دیده می‌شود، نه تنها جزئی بر آن افزوده نمی‌شود، بلکه روزبه‌روز تحلیل می‌رود و سرانجام تبدیل به خاک می‌شود. بنابراین اگر این احیا در قبر صورت می‌گیرد، چگونه است که در نبش قبرها چنین چیزی دیده نشده است، و اگر در مکانی غیر از قبر صورت می‌گیرد، اولاً این مکان کجاست؟ ثانیاً این اجزای حیاتی مادی، چگونه به آن مکان منتقل می‌شوند؟

بنابراین می‌توان گفت تبیین سید مرتضی از کیفیت حیات برزخی، صرف ادعایی بیش نیست و وی هیچ دلیلی، عقلی یا نقلی، برای این مدعیات نیاورده است. گذشته از اینکه به نظر می‌رسد وی در این بحث، اصلاحیه‌ای بر نظر خود در باب حقیقت انسان دارد و به‌جای اینکه مجموعه سازوار بدن مادی مشاهده‌پذیر (هذه الجملة المشاهدة) را حی یا همان انسان بداند، صرفاً برخی از اجزای انسان را که بنیان حیات بر آنها تعلق گرفته است و ظاهراً مشاهده‌پذیر نیز نیستند، به‌منزله حی و حقیقت انسان معرفی می‌کند.

## ۲-۳. حیات اخروی و کیفیت معاد

سید مرتضی بحث از حیات اخروی و کیفیت حشر و معاد را به‌صورت مفصل مطرح نکرده است و تنها در فصلی از کتاب *الذخیره فی علم الکلام* با عنوان «فی ذکر ما یجب اعادته ولا یجب و کیفیة الاعادة» اجمالاً به موضوع «معاد در معاد» پرداخته است. وی در اینجا نیز بحثی همانند بحث کیفیت حیات برزخی دارد و می‌گوید آنچه اعاده‌اش لازم است، کمترین اجزایی است که حیات موجود زنده وابسته به آنهاست و آن اجزا، اجزایی‌اند که هرگاه ترکیب و ساختار آنها آسیبی ببینند، حیات انسان از بین می‌رود. بنابراین اعاده اجزایی همچون دست و پا و اجزای زمان چاقی لازم نیست؛ چراکه با از دست دادن آنها، حیات انسان همچنان پابرجاست (شریف مرتضی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۵۲).

وی سپس به منظور پاسخ‌گویی به برخی از شبهات مطرح در معاد به بیان ویژگی دیگری نسبت به این اجزای یادشده می‌پردازد و می‌گوید این اجزا اولاً دارای ویژگی ثبات و

اجزای حیاتی بدن، که به نحوی مقوم هویت یک فرد نیز هستند، لازم است و با وجود این اجزا این‌همانی انسان در همهٔ مراحل زندگی حفظ می‌شود؛ چراکه این اجزا اولاً ثابت و تغییرناپذیرند، ثانیاً از فردی به فردی دیگر منتقل نمی‌شوند.

### جمع‌بندی

سیدمرتضی به‌رغم آشنایی با دیدگاه فیلسوفان درباب حقیقت انسان و ساحت‌های وجودی او، رویکردی مادی‌انگارانه به انسان را برای نخستین بار در کلام شیعی مطرح می‌کند، و انسان را تمامی همین بدن مادی محض که مشاهده‌پذیر است معرفی می‌کند. این دیدگاه تا مدت‌ها به‌منزلهٔ دیدگاه اصلی، مورد پذیرش متکلمان شیعه قرار می‌گیرد.

وی برای این دیدگاه خود دست‌کم چهار استدلال می‌آورد و نقدهایی را نیز بر رویکردهای رقیب وارد می‌کند. عمدهٔ نقدهای وی مبتنی است بر مادی بودن ادراک، و معقول، معلوم و قابل تصور بودن تنها اموری که پذیرای ادراک حسی‌اند. وی همچنین در نقد رویکرد شیخ مفید، به رابطهٔ نفس و بدن و ابزار بودن بدن برای نفس توجه نکرده است. بر اساس این رویکرد وی تعریفی متفاوت از حقیقت مرگ ارائه می‌دهد و آن را امری می‌داند که مقتضی زوال حیات از جسم است؛ اما با این همه حیات برزخی و به‌ویژه مسئلهٔ عذاب قبر را می‌پذیرد و تبیینی بر اساس دیدگاه خود برای این‌همانی انسان دنیوی با انسان برزخی و اخروی ارائه می‌کند که در متون کلامی متأخر به نظریهٔ «اجزای اصلیه» موسوم است. بنابراین به نظر می‌رسد وی اصلاحیه‌ای بر دیدگاه خود درباب حقیقت انسان ارائه می‌کند و میان اجزای حیاتی و غیرحیاتی تفاوت می‌نهد و انسان را همان اجزای حیاتی به‌شمار می‌آورد.

تغییرناپذیری‌اند و ثانیاً تنها مختص به یک انسان هستند و چنین نیست که در یک زمان، اجزای حیاتی بدن یک نفر و در زمانی دیگر، اجزای حیاتی بدن شخصی دیگر باشند. براین‌اساس وی شبههٔ معروف آکل و مآکول را به این صورت پاسخ می‌دهد که آکل هیچ‌گاه نمی‌تواند از این اجزای حیاتی مآکول تغذیه کند؛ بلکه یا از اجزایی که در ردیف اجزای دوران چاقی‌اند (اجزای غیرحیاتی که آسیب دیدن آنها صدمه‌ای به حیات انسان نمی‌زند) تغذیه می‌کند، و یا از اجزایی تغذیه می‌کند که از حیات بی‌بهره‌اند (همان، ص ۱۵۲-۱۵۳). سید مرتضی این بحث را نیازمند تفصیل می‌داند، اما به تفصیل بدان نپرداخته است. احتمالاً آنچه وی در تبیین حیات برزخی (شهادا) مطرح کرده است می‌تواند تفصیلی برای این بحث باشد.

وی در ادامه ضمن تأکید بر لزوم اعادهٔ عین اجزای (حیاتی) این مجموعه در معاد، به نفی دیدگاه کفایت اعادهٔ حیات می‌پردازد. وی مدعی است که برخی بر این باورند همین که حیات اعاده شود، کافی است و نیازی نیست که هیچ‌یک از اجزای این حی اعاده گردد؛ بلکه خدا می‌تواند حیات را در بدنی جدید اعاده کند. سید مرتضی این ادعا را باطل می‌داند و در پاسخ به آن بر این باور است که اگر چنین باشد، این‌همانی حفظ نخواهد شد؛ زیرا مستحق ثواب یا عقاب حی است و آنچه این حی را از آن حی متمایز می‌کند، اجزای تشکیل‌دهندهٔ آنهاست، نه حیات. این عبارت شیخ طوسی در *الاقتصاد* می‌تواند مؤیدی برای برداشت ما باشد:

ومن قال: تجب اعادة الحياة دون الجواهر، فقله باطل؛ لأن المستحق للثواب والعقاب هي الجملة التي تركيب من الجواهر، وكيف يجوز التبدل بها فيؤدي الى إيصال الثواب والعقاب الى غير المستحق! (طوسی، ۱۴۳۰ق، ص ۱۵۱)؛ و هر کس بگوید که اعادهٔ حیات بدون اعادهٔ جواهر لازم است، گفتارش باطل است؛ زیرا مستحق ثواب و عقاب همان مجموعهٔ بدن است که از جواهر ترکیب یافته است. پس چگونه ممکن است این ترکیب تغییر کند؛ زیرا این امر مستلزم رسیدن ثواب و عقاب به غیرمستحق آن می‌شود.

همچنین وی بر این باور است که اعادهٔ تألیف نیز واجب نیست. دلیل وی این است که تألیف امری انتزاعی است که از محل اجزا برداشت می‌شود، و شایسته نیست با چنین امری، این حی از آن حی متمایز گردد. بنابراین نحوهٔ تألیف اجزا در انسان بودن انسان (هذه الجملة) تأثیری ندارد و لذا لزومی به اعادهٔ آن نیز نیست (شریف مرتضی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۵۳). براین‌اساس می‌توان گفت سید مرتضی به نحوی اشاره به امکان وجود صورتی برزخی، مغایر با صورت دنیوی دارد.

بنابراین از نگاه سید مرتضی در روز رستاخیز، اعادهٔ همهٔ اجزای بدن لازم نیست؛ بلکه تنها اعادهٔ

## منابع

- ابن زهره حلبی، ابوالکلام (۱۷۱۴ق)، *غنیة النزوع الی علمی الاصول و الفروع*، قم، موسسه امام صادق علیه السلام.
- ابن شهر آشوب، محمدبن علی (۱۳۲۸)، *مشابه القرآن و مختلفه*، قم، بیدار.
- ابن فورک، محمدبن حسن (۱۹۸۷م)، *مجرد مقالات الشیخ ابی الحسن الأشعری*، بیروت، دارالمشرق.
- ابن مرتضی، احمدبن یحیی (بی تا)، *طبقات المعتزله*، بیروت، دار المکتبه الحیة.
- ابن میثم بحرانی، میثم بن علی (بی تا)، *قواعد المرام فی علم الکلام*، تحقیق سیداحمدحسینی، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی.
- ابن نوبخت، ابواسحاق ابراهیم (۱۴۱۳ق)، *الیاقوت*، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- اسعدی، علی رضا (۱۳۸۹)، «نفس و معاد از دیدگاه سیدمرتضی»، *نقد و نظر*، ش ۶۰، ص ۱۷۰-۱۸۰.
- اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل (۱۹۲۹م)، *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین*، استانبول، مطبعة الدولة.
- بحرانی، سیدهاشم بن سلیمان (۱۴۱۶ق)، *البرهان فی تفسیر القرآن*، تهران، بنیاد بعثت.
- بریدی آبی، اشرف الدین صاعد (۱۹۷۰م)، *الحدود و الحقائق*، تحقیق حسین علی محفوظ، بغداد، مطبعة المعارف.
- پهلوانیان، احمد (۱۳۸۷)، *رابطه نفس و بدن از منظر مآصدرا*، قم، بوستان کتاب.
- حلی، جعفر بن حسن (۱۴۱۴ق)، *المسلك فی اصول الدین*، تحقیق رضا استادی، مشهد، آستان قدس رضوی.
- حلی، حسن بن یوسف (۱۳۶۳)، *انوار الملکوت فی شرح الیاقوت*، مقدمه محمد نجمی زنجانی، قم، شریف الرضی.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۱۳ق)، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۱۵ق)، *مناهج البقین*، تهران، دارالاسوة.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۲۶ق)، *تسلک النفس الی حضیرة القدس*، تحقیق فاطمه رضانی، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- حمصی رازی، سدیدالدین (۱۴۱۴ق)، *المنقذ من التقليد*، قم، تحقیق و نشر موسسه النشر الاسلامی.
- خدایاری، علی نقی (۱۳۹۰)، «نظریه های نفس شناسی متکلمان امامی سده های میانی و کارکرد آنها در تبیین آموزه معاد»، *نقد و نظر*، ش ۶۱، بهار ۱۳۹۰، ص ۶۹-۱۰۸.
- دغیم، سمیح (۱۹۹۸م)، *موسوعة مصطلحات علم الکلام*، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون.
- شریف مرتضی، علم الهدی (۲۵۰ق)، *تنزیه الانبیاء*، قم، شریف الرضی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۴ق)، *طیف الخیال*، مصر، طبعه عیسی الحلبی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷ق)، *جمل العلم و العمل*، نجف، مطبعة الآداب.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۱۱ق)، *الذخیره فی علم الکلام*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۱۵ق)، *رسائل الشریف المرتضی*، قم، دارالقرآن الکریم.
- \_\_\_\_\_ (۱۹۹۸م)، *أمالی المرتضی*، قاهره، دارالفکر العربی.
- صدوق، محمدبن علی (۱۴۱۴ق)، *الاعتقادات*، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۱۵ق)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۴۰۵ق)، *نقد المحصل*، بیروت، دارالاضواء.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۱۶ق)، *قواعد العقائد*، تحقیق علی ربانی گلپایگانی، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه.

طوسی، محمدبن حسن (۱۳۳۲)، *تمهیدالاصول فی علم الکلام*، تهران، دانشگاه تهران.

\_\_\_\_\_ (۱۴۳۰ق)، *الاقتصاد فی ما یجب علی العباد*، تحقیق سیدمحمد کاظم موسوی، قم، دلیل ما.

فاضل مقداد، مقدادبن عبدالله (۱۴۰۵ق)، *ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدین*، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی.

فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۹)، *علم النفس فلسفی*، تحقیق محمدتقی یوسفی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

قاضی الفراء، ابویعلی محمدبن الحسین (۱۹۷۴م)، *کتاب المعتمد فی اصول الدین*، تحقیق ودیع زیدان حداد، بیروت، دارالمشرق.

قاضی عبدالجبار (جمعه بن متویه) (بی تا)، *المجموع بالمحیط بالتکلیف*، قاهره، الدار المصریه للتألیف و الترجمة.

قاضی عبدالجبار المعتزلی (۱۹۸۱م)، *المجموع فی المحیط بالتکلیف* (جمعه ابن متویه)، بیروت، دارالمشرق.

کلینی، محمدبن یعقوب (۱۴۰۷ق)، *الکافی*، تحقیق علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دارالکتب الإسلامیة.

مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، *بحارالانوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

مصباح، محمدتقی (۱۳۷۷)، *آموزش فلسفه*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.

مفید، محمدبن نعمان (۱۴۱۳ق الف)، *المسائل السرویة*، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.

\_\_\_\_\_ (۱۴۱۳ق ب)، *اوائل المقالات*، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.

\_\_\_\_\_ (۱۴۱۳ق ج)، *تصحیح الاعتقادات الامامیة*، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.

مقری نیشابوری، ابوجعفر محمدبن حسن (۱۳۸۵)، *التعلیق*، تحقیق محمود یزدی مطلق(فاضل)، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی

رضوی.

ملاحمی خوارزمی، محمودبن محمد، (۱۳۸۶)، *الفائق فی اصول الدین*، تهران، مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.

\_\_\_\_\_ (۱۳۸۷)، *تحفة المتکلمین فی الرد علی الفلاسفة*، تهران، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

مآصدرا (۱۳۸۳)، *شرح اصول کافی*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

نباطی العاملی، علی بن محمد (۱۴۳۱ق)، *الباب المفتوح الی ما قبل فی النفس و الروح*، قم، مکتبه العلامة المجلسی.

یوسفی، محمدتقی (۱۳۹۱)، *رابطه نفس و بدن از دیدگاه مآصدرا و کتاب و سنت*، پایان نامه دکتری، رشته فلسفه، قم، مؤسسه

آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.