

بقای نفس در مکتب خراسان؛ تبیینی از نفس‌شناسی میرزاهمدی

اصفهانی، شیخ مجتبی قزوینی و آیت‌الله مروارید (ره)

ابراهیم علیپور^۱، اکرم قربانی قمی^۲

چکیده

مکتب خراسان با نگرشی متمایل به فلسفه‌گریزی و اعتقاد به جدایی حوزه‌های وحی، عقل و عرفان از یکدیگر و همچنین اهتمام بر ظواهر متون دینی، نگاهی متفاوت به نفس و بقای آن دارد. بنظر حامیان این مکتب، نفس جسمی لطیف است که تنها بواسطه عوارض با بدن متفاوت است و کمالاتی مانند علم و عقل که حقایقی نوری، مجرد، واحد و خارج از نفس هستند را تنها به افاضه حق تعالی دریافت میکند. انسان نه تنها در مبدأ خلقت بلکه تا انتهای آنچه بدان واصل میگردد، همواره جسمانی بوده و خواهد بود. در مکتب خراسان، نفس‌شناسی مقدمه‌یی ضروری برای اثبات بقای نفس است، بگونه‌یی که جاودانگی فرع بر شناخت حقیقت نفس شمرده میشود. نفس که در زندگی دنیا، در کنار بدن زیست میکند، در برزخ، بدون نیاز به بدن و بطور مستقل و با هیئتی شبیه بدن، باقی مانده و به حیات خویش ادامه میدهد، اما در عالم آخرت به بدن دنیوی برگردانده شده و در کنار آن متنعم یا معذب میگردد. این دیدگاه با اشکالاتی روبروست؛ از جمله (۱) لازمه

۱۷۷

تاریخ پذیرش: ۹۹/۴/۳

تاریخ دریافت: ۹۹/۲/۳۱

۱. استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران (نویسنده مسئول): i.alipour@isca.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری کلام اسلامی پردیس فارابی دانشگاه تهران، پژوهشگر جامعه الزهرا (س) قم، ایران؛

akfa313@gmail.com

سال دهم، شماره چهارم
بهار ۱۳۹۹
صفحات ۲۰۸ - ۱۷۷



جسم‌انگاری نفس اینست که معاد روحانی و معاد جسمانی، دو اسم برای یک مسمی باشند، ۲) دیدگاه این مکتب، در برخی موارد، انسجام و سازگاری درونی نداشته و در آن پراکندگی آراء دیده میشود و ۳) برخی مفاهیم و مسائل مربوطه بدرستی تبیین نشده‌اند. در پژوهش حاضر، با روش تحلیلی - کتابخانه‌یی، دیدگاه سه تن از شخصیت‌های برجسته این مکتب درباره حقیقت نفس و بقای آن، تبیین و ارزیابی شده است.

کلیدواژگان: نفس، جسم لطیف، بقای نفس، معاد، مکتب خراسان.

* * *

مقدمه

جاودانگی بمعنای استمرار حیات انسان پس از مرگ، شورانگیزترین دغدغه آدمی است. «انسان تشنه بودن، همیشه بودن و بیپایان بودن است و عطش بیشتر بودن و پیوستن به ابدیت دارد» (اونامونا، ۱۳۷۰: ۷۹-۷۵) و سودای جاودانگی را در سر می‌پروراند. میل به بقا سابقه‌یی بسیار کهن، بگستره حیات بشری دارد؛ از دوره نوسنگی به بعد، اعتقاد به نوعی حیات پس از مرگ بروشنی در متن ادیان کیهانی و پرستش الهه‌های مادر ظهور یافته است (الیاده، ۱۳۷۹: ۲۳۵)، تا آنجا که برخی اندیشمندان، فراوانی وجود این میل در انسان را دلیل بر وجود جاودانگی دانسته‌اند:

فکون النفس مجبول علی طلب البقاء و محبة الدوام دلیل علی أن لها وجوداً اخروياً و باقیاً ابداً الدهر (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۹/ ۲۴۱).

۱۷۸ پیوند مسئله بقا و جاودانگی با دیگر مسائل حیات آدمی همچون سرنوشت سعادت‌مند یا شقاوت‌بار انسان، اهمیت پرداختن به این مسئله را دوچندان میکند. باور به جاودانگی، همراه با این اعتقاد که مرگ پایان مطلق زندگی نیست، موجب تغییر نگرش انسان به زندگی دنیوی میشود. در نگاه برخی مواجهه با مرگ و علم به اینکه خواهند مرد، سعادت را بیمعنا میکند (ولف،



۳۲:۱۳۸۲)، زیرا سعادتی که با مرگ و نیستی همراه باشد وهم و خیال است (تولستوی، ۱۳۷۵: ۲۵). جاودانگی ابدی شرط لازم معناداری و نبود جادانگی بیمعنایی زندگی را در پی دارد (متز، ۱۳۹۲: ۸۲). از سویی، مسئله بقا بر زندگی اخلاقی و کیفیت رفتارهای فردی و اجتماعی انسان مؤثر است؛ تا آنجا که کانت معتقد است زندگی جاویدان ضامن اجرای اصول اخلاقی است (هارولدای، ۱۳۷۸: ۱۲۲).

جاودانگی و حیات پس از مرگ از اعتقادات بنیادین ادیانی همچون زرتشت، مسیحیت و اسلام است. در میان گزاره‌های ادیان الهی مفاهیمی وجود دارد که القاء‌کننده زندگی جاویدان پس از مرگ است، از اینرو جاودانگی از جمله مفاهیم دینی است. در دین اسلام باور به حیات اخروی، پس از آموزه توحید، اساسیترین اعتقاد و شرط مسلمانی است. بقای نفس که ارتباطی وثیق با باورهای دینی دارد، راهی در اثبات آموزه معاد است. در قرآن، بقای نفس انسان از امور قطعی است و بسیاری از آیات با بحث بقای نفس و جاودانگی مرتبط است.

مکتب خراسان، توجه زیادی به کتاب و سنت دارد؛ بهمین دلیل پیروان این مکتب، اهمیاتی ویژه برای استناد مبانی فکری خود به آیات و روایات دارند و مدعی هستند آنچه بیان میکنند مطابق با آیات قرآن و معارف اهل بیت علیهم السلام است. در این مکتب، راه وحی، تنها راه شناخت حقیقی است و راه فلسفه و عرفان، از آنجا که دارای منشأ بشری و از اینرو دائم در حال تغییر و تحول است، تنها مفید ظن است.

۱۷۹ مسئله اصلی پژوهش حاضر تبیین دیدگاه مکتب خراسان درباره ماهیت نفس و بقای آن پس از مرگ است که با روش توصیفی-تحلیلی و از طریق بررسی آثار و تألیفات بزرگان این مکتب؛ از جمله میرزا مهدی اصفهانی، شیخ مجتبی قزوینی و آیت‌الله حسنعلی مروارید سامان یافته است. از آنجا که بقای نفس متفرع بر ماهیت و حقیقت نفس است و اثبات بقا یا عدم بقای نفس



مبتنی بر تصویری است که ایشان از ماهیت نفس ارائه می‌دهند، برای رسیدن به تبیینی روشن از اندیشه آنها در این موضوع، ابتدا ویژگیها و حقیقت نفس در این مکتب بیان میگردد و سپس بقا و جاودانگی نفس پیگیری میشود.

۱. حقیقت نفس

در اندیشه بزرگان مکتب خراسان، هدایت حاصل معرفت نفس شمرده شده (اصفهانی، ۱۳۸۷: ۱۷) و پرداختن به موضوع نفس، مقدمه‌یی ضروری برای درک حیات پس از مرگ است و بدون تصور صحیح از نفس و حقیقت آن، تبیین معاد و جهان آخرت ممکن نیست. آنها تأکید دارند که برای درک حقیقت معاد بناچار باید از حقیقت نفس بحث شود (مروارید، ۱۳۷۴: ۲۱۷)؛ بگونه‌یی که برخی از اندیشمندان این مکتب به بررسی ماهیت روح و نفس ذیل مبحث معاد پرداخته‌اند (همان: ۲۱۰).

پیروان مکتب خراسان معتقدند تنها راه شناخت نفس، آموزه‌های وحیانی است و هر معرفتی در این راه که با استفاده از ابزار عقل کسب شود، باطل است (همان: ۲۱۷). آنها دیدگاه خود درباره حقیقت نفس انسانی را با آنچه در لسان شریعت آمده مطابق پنداشته و بر این باورند که معارف قرآن در شناخت حقیقت انسان و روحش و آنچه درباره کشف عالم ارواح و حقیقت آن است، مخالف آراء حکمای الهی و عرفا در این موضوع است (اصفهانی، بیتا ج: ۵۲۰؛ همو، ۱۳۸۷: ۷) تا جاییکه پایه‌گذار این مکتب، نظر فلاسفه درباره تجرد نفس را توهم و دور از آموزه‌های قرآن و روایات میدانند (همو، بیتا ب: ۲۱۴).

۱۸۰-۱-۱. مفهوم نفس و نسبت آن با روح

لغت‌شناسان واژه «نفس» را دال بر خروج نسیم اعم از اینکه باد یا غیر آن باشد میدانند و همه مشتقات این ماده از جمله تنفس و خون را به این معنا بازمیگردانند (ابن فارس، بیتا: ۴۶۰ / ۵). اما «روح» در لغت، اصلی است که بر گستردگی و فضای گشاده و تعمیم دلالت میکند و اصل همه موارد استعمال



واژه روح، ریح است. روح انسان نیز از ریح مشتق شده و «روح» نسیم ریح است (همان: ۲/ ۴۵۴). بنابراین، از نظر لغوی میان روح و نفس تفاوت چندانی وجود ندارد. در اندیشه میرزا مهدی اصفهانی نفس همان حقیقت و ذات انسان است که از آن با واژه «من» یاد میگردد. از این حقیقت، وقتی با صورت نمایش داده شود، به «شبح» تعبیر میشود، زمانیکه واجد حیات و شعور شود، به آن «روح» گفته میشود و چون با بدن تجسم یابد، آن را «انسان» گویند (اصفهانی، بیتا ج: ۱۰۱).

۲-۱. مادی‌انگاری نفس

اندیشمندان مکتب خراسان معتقدند نفس دارای حقیقتی مادی است. بعقیده آنها این رأی برگرفته از معارف قرآنی و روایی است و دیدگاه فلسفی تجرد نفس، با آموزه‌های شرع مقدس متباین و با دیدگاه متکلمان، مخالف است. این در حالی است که در میان متکلمان، آراء مختلفی درباره حقیقت روح وجود دارد، برخی تجرد روح را پذیرفته‌اند (شیخ مفید، ۱۴۱۳: ۵۸)، عده‌یی به جسمانیت روح قائل شده‌اند (شریف مرتضی، ۱۴۱۴: ۱۰۴) و گروهی دیگر حقیقت انسان را همان اجزاء اصلی میدانند (بحرانی، بیتا: ۱۳۹؛ حلی، ۱۴۱۴: ۱۰۶ و ۱۰۹). شیخ مجتبی قزوینی منشأ قول به تجرد روح را اتفاق فلاسفه بر تجرد روح و پیروی فیلسوفان مسلمان از آنها و همچنین ظاهر برخی روایات میدانند که موجب ایجاد چنین توهمی شده است (قزوینی، ۱۳۸۹: ۱/ ۲۰۹).

همه ارواح، حتی روح پیامبر (ص) و اوصیایش، جسمانی و مادی هستند نه مجرد، چنانکه فلاسفه نابینا توهم کرده‌اند. تا چه رسد به اینکه انبیاء محض و صرف باشند. بنظر اصفهانی همه فیلسوفان درباره روح دچار اشتباه شده‌اند و ندانسته‌اند که نفس انسان غیر از نفس ناطقه است. او شناخت نفس ناطقه را بدلیل بیتوجهی فلاسفه به کتاب و سنت، برای آنها ناممکن دانسته است (اصفهانی، بیتا ب: ۲۱۴).

۱۸۱



ابراهیم علیپور، اکرم قربانی قمی؛ بقای نفس در مکتب خراسان ...

سال دهم، شماره چهارم
بهار ۱۳۹۹
صفحات ۲۰۸-۱۷۷

در نگرش این مکتب همهٔ عوالم و ذات همهٔ اشیاء، از پیشادنیا تا پسادنیا،^(۱) از جوهر یگانهٔ بسیطی خلق شده‌اند که مرکب از هیولی و صورت نیست. در روایات از این ماده به «ماء» تعبیر شده که در ذات خود فاقد حیات و کمالات نوری است. انوار علم که خارج از نفس است، موجب حیات این ماده و حیات هر آن چیزی است که از این ماده پدید می‌آید (مروارید، ۱۳۷۴: ۲۱۸). نفس انسان که در روایات از آن به «روح» تعبیر میشود نیز جزئی از همین مادهٔ لطیف است:

از دیدگاه فلسفی انسان دنیوی همان انسانی است که عوالم ذر را طی کرده است، بلکه آنچه در سیر تحولات باقی مانده، چیزی جز هیولای اولی نیست که به مرات صورت عدیده بر او وارد شده است...، اما در شرع هر فرد خارجی انسان در دنیا همان ذر خارج از ظهر حضرت آدم(ع) است، زیرا فعلیت به جسم جوهری و ماء بسیط بستگی دارد نه به صورت (اصفهانی، بیتاج: ۲۹۰).

بر اساس این دیدگاه، اختلاف میان همهٔ موجودات، اختلاف عرضی و بواسطهٔ عرضهاست و اختصاص‌دهندهٔ عوارض به اشیاء، تنها مشیت و اراده الهی است (همان: ۵۸۱؛ همو، ۱۳۸۵: ۱۲۱). مشیت جزء ذات الهی نبوده بلکه فعل خداوند است (همو، ۱۳۸۵: ۱۹۹). بر این مبنا، نفس، جسمی مادی و دارای شکل و مقدار و اندازه است؛ البته جسمی لطیف که بسبب حقیقت مادی، عین ظلمت و فقر است (قزوینی، ۱۳۸۹: ۱/ ۶۰). چنانکه بیان شد، تفاوت میان روح و بدن اختلافی عرضی و تنها به لطافت یا تراکم است. روح ۱۸۲ مادی، نسبت به بدن لطیفتر است و این لطافت، رقت و ظرافت، در حدی است که به چشم و لامسه ادراک نمیشود. در تبیین جسم لطیف بودن نفس، میرزا مهدی اصفهانی، روح را هوایی محیط به بدن میداند که از هوای اطراف جو، لطیفتر است:

اما الروح فهو عبارة عن الهواء المحيط بالبدن الذي هو الطف من



هوائنا فی الجو و هو محیط به مدبر له ... (اصفہانی، بیتا الف: ۶۹).

لطیف قابلیت نفوذ و ورود در هر چیز سخت و نرم را دارد و این مسئله با اینکه بعضی ارواح گاهی متراکم شده و با چشم عادی دیده میشوند، منافات ندارد؛ چنانکه جن و فرشته اینگونه هستند. روح با اینکه جسمی لطیف مانند هوای متحرک است، دارای ویژگیهای مادی حیرت‌انگیز نیز هست. همانگونه که بدن، با وجود مادی بودن، دارای ویژگیهایی است که انسان از فهم حقیقت آن ناتوان است، روح هم میتواند دارای ویژگیهایی ناسازگار با مادیت باشد، چراکه این ویژگیها عوارضی است که ناشی از نور علم، قدرت و کمالات غیر مادی است که به روح ضمیمه شده است و از جنس ماده، جزء آن و صادر از ماده نیستند (مروارید، ۱۳۷۴: ۳۵۶ - ۳۵۵) بلکه همگی خارج از نفسند و به نفس اعطاء شده‌اند و این موجب خروج نفس از مادیت نمیشود (همان: ۲۴۱ و ۲۴۹؛ قزوینی، ۱۳۸۹: ۱/ ۵۹).

بر اساس مدعای این مکتب، انسان نه تنها در مبدأ خلقت بلکه تا انتهای آنچه بدان وصل میشود، همواره مادی و جسمانی باقی خواهد بود و فقر و احتیاج او به خداوند در بقای ذات و جمیع کمالات مادی و معنوی باقی میماند. انسان هیچگاه به حد تجرد اصطلاحی نمیرسد و ذاتش مجرد از ماده و لواحق آن و فانی در حقیقت حق نمیشود، حتی در حال غنای خویش با استضاء از انوار الهی، بر فقر و محدودیت و مادی بودن باقی میماند (مروارید، ۱۳۷۴: ۲۵۱).

باید توجه داشت که نفی تجرد فلسفی نفس در این مکتب و پذیرش مادی بودن آن بمعنی یکسانی این دیدگاه با نظر مادیگرایان نیست. پیروان این مکتب گرچه نفس را مادی میدانند اما میان نظر خود و مادیگرایان تمایز قائلند؛ در اندیشه مادیگرایان حقیقت انسان تنها اجزاء محسوس اوست (تهرانی، بیتا: ۲۶) و مادیگرایان به وجود روح که جداگانه از بدن دارای حیات و بقا قبل از تشکیل یا بعد از فانی بدن باشد، عقیده ندارند. آنها علم و عقل را

۱۸۳



ابراهیم علیپور، اکرم قربانی قمی؛ بقای نفس در مکتب خراسان ...

سال دهم، شماره چهارم
بهار ۱۳۹۹
صفحات ۲۰۸ - ۱۷۷

حاصل کنش و واکنشهای مادی و اجزاء آن (مثل مغز و اعصاب) میدانند. اما برخلاف مادیگرایان، طرفداران مکتب خراسان قائل به اصالت روح و غیریت روح و بدن هستند (قزوینی، ۱۳۸۹: ۱ / ۴۹۱). در واقع مکتب خراسان، هر دو نظریه مادی‌انگاری و تجرد نفس را رد و نظری بینابین آن دو ارائه کرده است. مهمترین انگیزه‌یی که موجب شده بزرگان مکتب خراسان، تجرد نفس را نپذیرند، توحید حق تعالی، بینونیت تام میان حق و خلق و در نتیجه اجتناب از اعتقاد به سنخیت نفس انسان با واجب‌الوجود است. ایشان مدعی هستند که اگر نفس انسانی مجرد باشد، نورانیت عین ذات او بوده و محتاج کسب از خارج نخواهد بود که در نتیجه موجب خروج نفس از دایره امکانی و بینبازی انسان از آفریدگار خواهد شد. از سویی، بینبازی از مکان و زمان موجب تشابه میان خالق و مخلوق میشود.

بعقیده آنها تجرد روح و افاضه آن از عقل مبتنی بر فلسفه قدیم است که خلاف اساس قرآن و سنت است (همان: ۳ / ۴۰) و مهمترین انگیزه فلاسفه در اعتقاد به تجرد نفس، متحد دانستن کمالات نفس با نفس و رابطه حال و محل میان نفس و کمالات آن است؛ درحالی‌که در این مکتب بر مغایرت بین نفس و علم و عقل تأکید شده است، پس لازمه تجرد نفس یعنی اتحاد نفس با کمالاتی چون علم و عقل نیز پذیرفته نیست.

اندیشمندان این مکتب از دو راه به معارضه با تجرد نفس و اثبات جسمانی بودن آن پرداخته‌اند؛ ابتدا بر استدلالهای عقلی و نقلی فیلسوفان بر تجرد نفس اشکال وارد کرده و آنها را رد میکنند و در مرحله بعد، با دلایل عقلی و نقلی، ۱۸۴ بر جسمانی بودن روح و نفس استدلال اقامه میکنند.

استدلال بر عدم تجرد نفس

در اندیشه بزرگان مکتب خراسان، تنها نور علم و عقل است که در میان همه مخلوقات، مجرد از ماده و لواحق آن است و ترکیب و جزء در آن راه ندارد (مروارید، ۱۳۷۴: ۳۷). بنا بر این مبنا، روح هر انسانی محدود، مکمم (دارای



بعد، مقدار، اندازه)، معین و دارای زمان و مکان است و صورتی خاص دارد (اصفهانی، بیتا ج: ۱۰۱).

اندیشمندان این مکتب برای اثبات جسمانیت نفس، بیشتر از دلایل نقلی بهره برده‌اند، اما تلاش کرده‌اند با استفاده از دلایل عقلی، استدلالهای روایی خود را استحکام بخشند. دلایلی عقلی ایشان بر اساس دو مبنا شکل گرفته است؛ نخست اینکه، مغایرت میان علم و سایر کمالات با نفس که حد وسط استدلالها فقدان و وجدان نفس نسبت به این کمالات است، دوم اینکه نفس معروض حالات گوناگون قرار میگیرد:

(۱) اگر علم ذاتی انسان باشد، انسان نباید نسبت به ذات خود جاهل باشد، زیرا جهل خلاف عقل است. از آنجا که ذات انسان از حیث ذات، فاقد همه کمالات است، امر بر او مشتبه شده و میپندارد که ادراک و شعور ذاتی آن است (همان: ۱۵۹).

(۲) نفس انسان بپیروی از بدن، معروض عوارض ماده همچون آبن، وضع، کم و حرکت میشود و همچنین محل حوادثی مانند اندوه، شادی، ترس، امنیت و... است، درحالیکه موجود مجرد معروض این عوارض قرار نمیگیرد.

(۳) کمال و نقص بر ذات انسان عارض میشود و تغییر با تجرد سازگاری ندارد (مروارید، ۱۳۷۴: ۳۷).

متفکران مکتب خراسان با این توجیه که درباره برخی امور مرتبط با نفس - همچون مبدأ خلقت و مباحث پس از مرگ - نمیتوان حکم عقلی قطعی داد، به دلایل نقلی در اینباره استناد کرده‌اند و معتقدند میتوان با کنار یکدیگر قرار دادن دلایل نقلی به حکمی یقین‌آور یا اطمینان‌بخش در اینباره رسید (همان: ۲۱۷).

۱۸۵

صاحبان این اندیشه، برای اثبات مادی بودن نفس به دو دسته از آیات و روایات استناد کرده‌اند؛ ابتدا آیات و روایاتی که در آن کمالات، انواری خارج از ذات انسان و بالغیر معرفی شده که از طرف خداوند متعال به انسان افزه میشود^(۲) و سپس روایاتی که در آنها از روح به لفظ ریح، جسم رقیق و ظل



تعبیر شده است^(۳) (مجلسی، ۱۳۷۴: ۵۸ / ۲۸ و ۳۴). ظهور ریح و جسم رقیق بر مادیت روشن است اما از آنجا که ظهور ظل بر جسمانیت واضح نیست، آیت‌الله مروارید در توضیحی متذکر شده که منظور از ظل همان روح است نه موجودات روحانی و ظل، جسم مادی است که نسبت به سایر اشیاء از لطافت برخوردار است (مروارید، ۱۳۷۴: ۲۲۶).

۱-۳. دوگانه‌انگاری نفس و بدن

اعتقاد به جسمانیت نفس در این مکتب نباید با نظریاتی که به همسانی نفس و بدن معتقدند، یکسان تلقی شود. بزرگان مکتب خراسان بر دوگانگی نفس و بدن و اینکه انسان از دو جزء روح و بدن ترکیب شده، تصریح دارند (قزوینی، ۱۳۸۹: ۱ / ۶)؛ حتی گاه انسان را ترکیبی از اجزاء سه‌گانه روح حیوانی، روح ناطقه و بدن دانسته‌اند. بنابراین، در این نگاه گرچه نفس مجرد نیست اما از جنس بدن هم نیست. صاحبان این اندیشه نفس انسان را غیر از بدن، اما همچون بدن، مادی و ظلمانی میدانند.

تجربه خواب و بطریق تام، انخلاع روح از بدن که نوعی مرگ اختیاری است و در آن تمام توجه به روح است، در نظرشان شاهدی بر غیریت نفس از بدن است. انسان گاهی نفسش را خارج از بدن خود می‌یابد که رفت و آمد میکند و معروض عوارض واقع میشود، این پدیده که برای برخی از روی اختیار و برای برخی دیگر به جبر رخ میدهد، نشانگر عدم تجرد نفس است (قزوینی، ۱۳۸۹: ۱ / ۱۸۰).

صاحبان مکتب خراسان با توجه به مبانی هستی‌شناسی خود، تجرد نفس (بمعنی مصطلح فلسفی آن) را نپذیرفته و تجرد نفس نزد آنها بمعنی همین غیریت نفس از بدن و اجزاء آن است. آنها آیات و روایات را مطابق با ادعای خویش میدانند.

بالأدلة النقلیة من الآیات و الروایات المبارکات... فإِنَّه یستفاد منهما - مضافاً إلی عدم تجرّد النفس بالمعنی المصطلح - تجرّدها



عن البدن، بمعنی آنها غیر البدن و غیر اجزاء البدن... (مروارید، ۱۳۷۴: ۲۳۰).

پیروان این مکتب در مورد غیریت نفس از بدن چهار دلیل اقامه کرده‌اند:
(۱) هر کس با وجدان، در خود می‌یابد که ذات او مدرک جمیع انواع ادراکات برای جمیع مدرکاتش است، درحالی‌که بالوجدان می‌فهمد که بدن مدرک جمیع اصناف ادراکات برای جمیع مدرکات نیست، پس ذات انسان غیر از بدن و اجزاء آن است.

(۲) آدمی ممکن است گاه از بدن و جمیع اجزاء بدنی خود غافل شود یا اینکه وجدان خود را از دست ندهد و از خود غافل نشود و ذات خود را ادراک کند؛ پس ذات آدمی غیر از بدن و جمیع اجزاء اوست.

(۳) انسان در حال تجرید و انخلاع از بدن - مانند بعضی از خوابهای طبیعی یا مصنوعی - نفس و انیت خود را وجدان میکند.

(۴) عده‌یی از فلاسفه و دانشمندان معتقدند بدن دائماً در حال تبدیل است، بطوریکه جسم آدمی در مدت چند ماه بکلی عوض میشود اما هویت و شخصیت هر شخص دائماً باقی است. بنابراین، هویت و شخصیت هر کس غیر از بدن اوست که آن را قیاس جدلی با یکی از مقدمات مسلم میدانند (تهرانی، ۱۳۷۴: ۳۶۱).

۴-۱. رابطه نفس و بدن

در صورتیکه انسان مرکب از ابعاد مختلف دانسته شود، چگونگی ارتباط هر یک از آنها با یکدیگر نیاز به تبیین دارد. میرزامهدی اصفهانی ارتباط روح و ۱۸۷ بدن در دنیا را بسیار نزدیک ترسیم میکند، بگونه‌یی که همین نزدیکی موجب غفلت انسان از وجود روح میشود تا آنجا که گمان میکند ذاتش همین بدن است (اصفهانی، بی‌تا ج: ۱۶۰). او معتقد است ترکیب بدن و نفس از نوع ترکیب طبیعی نبوده و بلکه ترکیب صناعی است؛ روح با بدن متحد میگردد و بار دیگر میتواند از آن جدا گردد. او در اثبات نظر خود به آنچه در خواب اتفاق



می‌افتد استشهاد میکند (همان: ۳۳۹-۳۴۴)، زیرا به اعتقاد وی روح در دنیا همواره با بدن همراه است، مگر در زمان خواب که از بدن خارج میشود؛ البته در این حالت نیز کاملاً از بدن قطع علاقه نمیکند و هرچند خواب عمیق باشد، شعاع روح در بدن باقی است (یگانه، بیتا: ۲۰۶). نفس امری مستقل و متشخص از بدن و دارای حرکت و رفت و آمد است. نفس در بدن داخل و از آن خارج میشود. ورود روح و نفس به داخل بدن موجب حیات آن و خروج نفس از بدن موجب مرگ آن میشود (مروارید، ۱۳۷۴: ۲۳۰). از دیدگاه اصفهانی علت عدم ممازجت روح با بدن، لطافت روح است (یگانه، بیتا: ۵۲۹).

روح محیط به بدن است و تدبیر آن را بر عهده دارد.

اما الروح فهو عبارة عن الهواء المحيط بالبدن الذي هو الطيف من هوائنا في الجو وهو محيط به مدبر له... (اصفهانی، بیتا الف: ۶۹).

روح حقیقتاً حواسی دارد که ادراک بدن بواسطه آنها انجام میشود؛ از طرفی، روح نیز در عالم دنیا برای دیدن نیازمند آلات بدنی است (همان: ۵۴۳). تعلق روح به بدن باعث میشود روح بسیاری از لذتها را درک کند و اگر این ترکیب نبود، روح بسیاری از لذتها را درک نمیکرد (همو، بیتا ج: ۱۶۰) اما در عالم آخرت روح دیگر به ابزار بدن نیاز ندارد (همان: ۱۵۴).

بر خلاف رابطه مالک و مملوک در سایر موارد که در آن مالک احاطه تصرفی بر مملوک خویش دارد، در این دیدگاه، با وجود اینکه روح محیط بر بدن است، مملوک و تحت تسلط آن است و بدن در عین محاط بودن، مالک روح است. اینکه روح با وجود لطافت، مملوک و تحت تسلط جسمی خشن قرار میگیرد، سبب تنزل درجه روح است (اصفهانی، بیتا ب: ۱۰۶)، زیرا در اندیشه مکتب خراسان گرچه نفس نیز همچون بدن مادی است اما نسبت به بدن شرافت دارد. شاهد بر این شرافت انتساب روح به خداوند است (ص / ۲۹)؛ از اینرو همراهی نفس با بدن در عالم ماده و در تسلط بدن (که شیء محاط است) قرار گرفتن، موجب تنزل نفس است. البته باید متذکر شد که بر خلاف

۱۸۸



ملاصدرا که این اضافه تشریفی را شاهی بر مجرد نفس از عالم اجسام میداند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۸/۳۰۴)، در نظر مکتب خراسان، شرافت نفس بیانگر مجرد آن نیست.

۱-۵. تشخیص انسان

در مکتب خراسان انسان موجودی چند بعدی و مرکب از روح، بدن و اجزاء آن شمرده شده و غیریت نفس و بدن پذیرفته شده است. بنابراین باید مشخص شود که در این دیدگاه کدامیک از این ابعاد، هویت و شخصیت انسان را شکل میدهند؟

درباره معیار هویت انسان، در این مکتب، دیدگاههای مختلفی وجود دارد. میرزا مهدی اصفهانی نفس انسان را همان حقیقت و ذات او دانسته که از آن به «من» تعبیر میشود (اصفهانی، ۱۳۸۷: ۷). او احدی المعنی بودن را منحصر به خدا دانسته و انسان را ترکیبی از اجزاء سه گانه معرفی میکند (اصفهانی، بی تا ب: ۱۰۷) که این سه حقیقت از یکدیگر متباین بالذات هستند (همان: ۱۰۸). انسان عین بدن و همچنین عین علم و عقل که بر آن عارض میشود، نیست بلکه مرکب از روح، بدن و اجزاء آن است (قزوینی، ۱۳۸۹: ۱/۶۲)، از اینرو شخصیت انسان نیز مرکب از روح و بدنی است که واجد روح است (مروارید، ۱۳۷۴: ۱۳۲). روح و بدن از هم مستقلند (همان: ۳۷۰) و هیچکدام تبعی و پیشرو دیگری نیست. با این دیدگاه اندیشمندان نظر فلاسفه که اصالت را فقط به روح میدهند را مورد نقد قرار داده و آن را خلاف آیات و روایات میدانند (قزوینی، ۱۳۸۹: ۱/۵۷۷ - ۵۷۵). در نگاه ایشان بنا بر آیات قرآن، انسان از دو حیث بدن و روح، آیت خداوند و مرکب از روح و بدن است (همان: ۹۸ - ۹۲).

اما پیروان این مکتب، در عباراتی دیگر بدن ذری را موجب قوام شخصیت انسان در مراحل مختلف زندگی دانسته اند (همان: ۳/۵۰). آنها خلق عالم ارواح را دو هزار سال قبل از آفرینش بدنها و عالم ذر را بنا بر روایات پذیرفته و

۱۸۹

روایات اینباب را در حد تواتر میدانند (اصفهانی، بیتا ب: ۲۱۹). انسان در عالمی پیش از دنیا بنام عالم ذر، بصورت ذری خلق شده و همانگونه که در این دنیا دارای سه جزء روح و عقل و بدن است، در آن عالم نیز خداوند به او روح و عقل داده و حیات این بدنها بعلت تعلق گرفتن روحی است که خداوند پیش از بدنها خلق کرده بود؛ درحالیکه این ارواح نیز موجودات مادی هستند که بواسطه نور عقل حیات یافته‌اند.

وجود ذری در صلب حضرت آدم قرار گرفت و همراه با روح قدیم، از صلبی به صلب دیگر منتقل شد. وجود ذری و طینت هر کس با نطفه در رحم مادر قرار گرفته و پس از طی مراحل متولد میگردد و با ورود به دنیا سیر دنیایی خود را تا زمان مرگ طی مینماید تا در زمان مقرر بصورت یک انسان کامل بدنیا بیاید و با اجزائی از عالم دنیا مخلوط شده، رشد و نمو یابد. گرچه سایر اجزاء بدن در حال تغییر و تبدیل و تبدل است، وجود ذری انسان هیچگاه - از ابتدای خلقت تا نهایت و با گذر از عوالم مختلف و مراحل گوناگون - تغییر نیافته و از بین نمی‌رود (قزوینی، ۱۳۸۹: ۱ / ۵۱۶؛ مروارید، ۱۳۷۴: ۱۶۹ - ۱۶۸). پس از مرگ و قرار گرفتن در قبر نیز تمام اجزائی که در دنیا به بدن ذری اضافه شده، متلاشی میشود و تنها بدن ذری و طینت بدون تغییر باقی میماند. در قیامت نیز همین بدن ذری دوباره زنده و محشور میشود و همان روحی که در عالم ذر به او تعلق داشت دوباره به او تعلق میگیرد. هویت و شخصیت هر انسانی به وجود ذری اوست که هیچگاه از بین نمی‌رود (قزوینی، ۱۳۸۹: ۳ / ۵۰ - ۴۹). بنابراین در اندیشه پیروان مکتب معارفی خراسان، بدن ذری حافظ وحدت و اینهمانی انسان در جمیع اطوار است (مروارید، ۱۳۷۴: ۲۵۴).

۱-۶. نسبت نفس و عقل

همانگونه که فیلسوفان عقل را مجرد میدانند، در اندیشه پیروان مکتب خراسان نیز عقل نوری مجرد است (همان: ۳۷)، اما بر خلاف نگاه فلسفی که



در آن عقل از مراتب نفس شمرده میشود، در نگاه صاحبان این مکتب، عقل موجود عینی، خارجی و مغایر و خارج از نفس انسان است که خداوند آن را به روح انسان افاضه میکند. حقیقت عقل و علم یکی است و عقل و علم دو حقیقت نیستند بلکه حقیقت واحد با دو اعتبار، از جهت مدرک و متعلق آن هستند (همان: ۲۳ و ۲۶؛ اصفهانی، بی‌تا ج: ۵؛ همو، ۱۳۸۵: ۵۷ - ۵۶).

از روایات ظاهر و روشن است که روح انسان غیر از علم و عقل است (قزوینی، ۱۳۸۹: ۱ / ۲۰۹). نورانی و مجرد بودن عقل موجب میشود نتوان عقل را از مراتب نفس دانست. نفس انسان مادی و ظلمانی است و دو موجودی که دارای ویژگیهای متضاد هستند، نمیتوانند با یکدیگر متحد شوند (مروارید، ۱۳۷۴: ۳۷). عقلی که در علوم الهی به آن اشاره میشود، نوری است که بخودی خود ظاهر است و هر کس که واجد آن باشد، حسن و قبح افعال و جزئیات آنها برای او روشن میگردد (اصفهانی، ۱۳۸۷: ۶ و ۲۴). در مکتب فکری خراسان تأکید فراوان شده که نفس فاقد کمالات است و هیچیک از کمالات نفس، ذاتی نفس نیست بلکه بواسطه افاضه نور و حقیقت علم که مستقل از نفس و بدن و خارج از آن است، واجد کمالات میگردد (همو، ۱۳۸۵: ۱۰۱). انوار علم و عقل مملوک خداوند است که تحصیل آن در اختیار بشر نیست (همو، ۱۳۸۷: ۷) و انسان نسبت به واجد بودن یا فاقد بودن نور عقل، نقش فاعلی ندارد بلکه تنها قابل آن است که میتواند زمینه‌های اعدادی دریافت نور عقل را بوسیله انجام عبادات و طاعات و تقوا در خود فراهم آورد (همان: ۱۱ و ۱۵).

۱۹۱ در این دیدگاه غیریت بدن، روح و عقل، مطابق برهان و وجدان است و هر کس به خود رجوع کند، بر تعدد روح و علم یقین پیدا میکند (تهرانی، ۱۳۷۴: ۲۱۷ - ۲۱۶). در اثبات غیریت بدن، روح و عقل چنین استدلال آورده‌اند که انسان نفس خود را گاهی واجد علم و ادراک می‌یابد و گاهی فاقد آن، مانند زمانی که دچار غفلت، جهل یا نسیان میشود (مروارید، ۱۳۷۴: ۱۴؛ تهرانی، ۱۳۷۴:



۲۵۹). از یکسو، خطاب و سرزنش هنگام تعقل نکردن یا امر به تعقل، نسبت به بدن و جسم نیست، زیرا جسم قابلیت مخاطب قرار گرفتن و امر و نهی ندارد و از سوی دیگر، مخاطب نمیتواند عین عقل باشد، بنابراین مخاطب، روح انسان است و اگر روح عین عقل بود خطاب درست نبود (قزوینی، ۱۳۸۹: ۱/۶۴).

۲. بقای روح

در نظر پیروان مکتب خراسان، حقیقت انسان متناسب با ویژگیهایی که قرآن و روایات برای جهان پس از مرگ برشمرده‌اند، شکل گرفته و ارائه تصویر مادی از نفس به آن دلیل است که اذعان و درک حقیقت معاد جسمانی امکانپذیر باشد (اصفهانی، بی‌تا ب: ۱۶۰)؛ بگونه‌یی که برخی از اندیشمندان این مکتب، مباحث معرفت نفس را در مقدمه بحث معاد آورده‌اند.

۱-۲. مرگ ارواح

از جمله مسائل مهم درباره روح در اعتقاد است این مکتب، مرگ ارواح است؛ با دمیدن در صور اول تمامی موجودات از جمله ارواح خواهند مرد (تهرانی، ۱۳۷۴: ۲۶۳). فرشتگان و مخلوقهایی از سنخ روح، معروض مرگ و خواب میشوند. در اندیشه این مکتب، حیات روح، یعنی حیاتی که انسان و حیوان بواسطه آن موجود میشوند، متوقف بر دریافت علم و قدرت بمیزان متفاوت از خارج ذات آن است، بدون اینکه روح با آن کمالات آمیخته باشد یا روح بالا رود و در حوزه این کمالات وارد گردد و از جنس آنها شود یا اینکه این انوار تنزل یافته و از جنس روح شوند، زیرا این دو حقیقت متباین هستند. ۱۹۲ مرگ روح بدلیل از دست دادن این انوار رخ میدهد.

... حياة الروح ليست بذاتها، بل بوجدانها نور العلم الذي هو حقيقة الحياة، و موتها بسلب النور عنها، أي بفقدانها إيّاه. وإن كان ذلك النور محيطا بها (مروارید، ۱۳۷۴: ۲۳۰).

آنها معتقدند «افعالی که از ارواح صادر میگردد یا آنچه ارواح بوسیله



اجسادشان انجام میدهند و همچنین افعالی که از بدنها بوسیله ارواحشان صادر میشود، همگی به حیات و قدرت و مشیتهی است که انسان از سوی پروردگارش مالک میشود» (اصفهانی، ۱۳۸۵: ۱۳۰).

ارواح و مخلوقات، از جنس روح، از جوهر بسیط خلق شده‌اند، دنیا باید فانی گردد تا امتزاجی که در دنیا صورت گرفته باطل شود و اجزاء صافی آن به علیین و اجزاء کدر آن به سجین بازگردد؛ پس هر یک به اصل بسیط خویش بازمیگردد. پیش از نابودی مقام دنیا، ارواح از عالم دنیا به عالم آخرت بالا میروند و فرشتگان و مخلوقات از جنس روح، از عالم آخرت بسوی عالم دنیا پایین می‌آیند. روح هنگام مردن از بدن خارج و به فاصله میان زمین و آسمان برده میشود.

۲-۲. بقای روح در عالم برزخ

عالم برزخ و احوالات قبر از مسلمات و اموری است که همه مسلمانان بر آن اتفاق نظر دارند (قزوینی، ۱۳۸۹: ۱/۵۵۵)؛ بنابراین حیات روح در برزخ از جمله مسائلی است که هیچ تردیدی در آن وجود ندارد، چراکه آیات (مؤمنون/ ۹۹ و ۱۰۰؛ بقره/ ۱۵۴؛ آل عمران/ ۱۶۹ و ۱۷۱...) و روایات متعددی بر حیات روح در برزخ دلالت دارند. از اینرو اعتقاد به بقای روح و حیات آن در جهان برزخ، بدلیل وجود آیات و روایات متواتر، واجب است (اصفهانی، ۱۳۸۵: ۴۰۵).

برزخ صرفاً حالتی است که برای ارواح با خروج از بدن، هنگام مرگ از دنیا و بازگشت به عالم آخرت رخ میدهد و آنچه در قبر مورد سؤال و پرسش دو فرشته نکیر و منکر قرار میگیرد، روح انسان است (تهرانی، ۱۳۷۴: ۱۱۵؛ همو، بیتا: ۳۷). در عالم برزخ روح به بدن نیاز ندارد، بهمین دلیل، در آن عالم، عود روح اتفاق نمی‌افتد بلکه روح بصورت مستقل و معین با همان شکل دنیایی، از بدن جدا شده، بدون ترکیب با بدن باقی میماند و این زمان، برزخ میان دنیا و آخرت است (قزوینی، ۱۳۸۹: ۱/۵۲۹ و ۶۲۵).

روح در حالت استقلال و جدایی از بدن شکلی مانند بدن دارد؛

۱۹۳

بگونه‌ایی که هر کس آن را ببیند بهمان صورت بدن مشاهده میکند؛ بهمین دلیل ارواح در خواب یکدیگر را بهمان شکل دنیایی خویش مشاهده میکنند. از اینرو بقای روح پس از مرگ، بقای شخصی است، یعنی روح نیز تمثالی بشکل بدن دنیوی دارد؛ چنانکه روایات نیز بر آن دلالت دارند (اصفهانی، ۱۳۸۵: ۳۴۴).

بر اساس دیدگاه صاحب‌نظران مکتب خراسان، صورت برزخی همان صورت روحی است؛ البته باید توجه داشت که منظور از صورت همان شکل است نه معنای فلسفی آن. از آنجا که روح مجرد نیست، نیاز ندارد به بدن مثالی تعلق داشته باشد، بر همین اساس آنها معتقدند نظر شیخیه که به تقلید از شیخ‌اشراق به بدن هورقلیایی، یعنی بدن مثالی قائل شدند یا نظر گروهی از عرفا و ملاصدرا که قائلند روح بواسطه‌علاقه و انس به بدن صورتی شبیه به بدن دنیایی ایجاد میکند، باطل است (قزوینی، ۱۳۸۹: ۱/۵۵۲). تعلق ارواح پس از مرگ به اجساد مثالی مسلم روایات و دین و مذهب نیست و دلیلی هم بر آن اقامه نشده است، گرچه بعضی از علما با نظر به ظاهر دو روایت چنین احتمال داده‌اند.

روح جسمی لطیف، در نهایت لطافت و مخالف با اجسام محسوس است که دارای دو کمال بزرگ علم و قدرت به اکتساب یا اعطاء الهی است؛ بنابراین دارای تصور و قابلیت ادراک لذت و عذاب عقلی و جسمی است (همان: ۵۵۶) و در عالم برزخ از لذایذ روحی، عقلی و جسمی و حسی، همه، برخوردار است. در واقع، بهشت و جهنم برزخی در همین دنیا و هم اکنون فعلیت داشته و ^{۱۹۴} جسمانی است و همه‌ی حوادث در همین دنیا اتفاق می‌افتد (همان: ۵۸۹).

اندیشمندان مکتب خراسان اندیشه‌ی خود را مطابق روایات دانسته و این عقیده که ارواح در عالم برزخ در بهشت دنیا متنعم یا در جهنم و آتش معذب هستند را برآمده از روایات میدانند اما عقیده دارند این نکته که این احوالات



نسبت به همهٔ انسانهاست یا تنها برخی از ایشان را دربرمیگیرد، از روایات بصورت متواتر استخراج نمیشود (مروارید، ۱۳۷۴: ۴۰۰).

۲-۳. بقای روح در قیامت

تیبین رویکرد مکتب خراسان به بقای نفس در عالم آخرت، علاوه بر مبانی نفس‌شناسی به چگونگی تصویر آنها از جهان نیز وابسته است، چراکه ادامهٔ حیات و بقای نفس در نشئهٔ آخرت محقق میشود. از اینرو، لازم است بطور مختصر، جهان‌شناسی این مکتب ترسیم شود. برخلاف مکاتب فلسفی مشاء، اشراق و حکمت متعالیه که قائل به مراتب و اختلاف در نشئات عالم هستند، در مکتب خراسان، عالم واحد است و اینگونه نیست که انسان با خروج از یک عالم وارد عالم دیگری شود (همان: ۵۵۹). مراد از عالم در اینجا ماسوای خداوند متعال است. تمام عوالم از سماوات و ارضین و کرات متعدد حادث حقیقی هستند (اصفهانی، بیتا ب: ۱۴۹) و چون اصل مادهٔ همهٔ آنها ماء بسیط است، تمام عوالم جسمانی بوده و اختلاف و نیز کثرتشان ناشی از عوارض آنهاست (مروارید، ۱۳۷۴: ۲۱۸).

چون عالم حادث زمانی و مرکب از عناصر اولیه و اعراض است و ترکیب آن از نوع ترکیب صناعی است، مانند هر مرکبی قابل زوال و انحلال است (قزوینی، ۱۳۸۹: ۳/۵۶). بر اساس این دو مبنا، امکان خراب شدن این عالم مشهود و خلقت عالم جسمانی دیگر، از نظر اهالی مکتب خراسان اصلی مسلم و برگرفته از آیات و روایات است، بنابراین معتقدند عالم آخرت نیز سراسر جسمانی است. بر خلاف نظر فلاسفه که تفاوت دنیا و آخرت را در مادی بودن و وجود استعداد در عالم دنیا و تجرد و فعلیت تام بودن عالم آخرت پنداشته‌اند، در نگاه مکتب خراسان تمایز میان عالم دنیا و آخرت به تفاوت در مقدار لطافت و تفاوت در اعراض باز میگردد (اصفهانی، بیتا ب: ۱۷۸ و ۱۸۶). تمایز دیگر به اینست که در دنیا ترکیبات جوهری از نوع ترکیبات صناعی هستند که مدام در عالم دنیا باقی نمیمانند اما در عالم آخرت، مرکبها همواره

۱۹۵



ابراهیم علیپور، اکرم قربانی قمی؛ بقای نفس در مکتب خراسان ...

به حال خود باقی میمانند که این دوام و بقا به عادت الهی است. با توجه به جسمانی بودن عالم دیگر، میان نشئه دنیا و نشئه آخرت تفاوتی نیست (قزوینی، ۱۳۸۹: ۱/۵۸۹) و پذیرفتنی است که عالم دیگری که همچون عالم دنیا، مادی و عنصری و زمانی و مکانی است، تشکیل شود. بهشت و جهنم آخرتی نیز در دنیاست (مروارید، ۱۳۷۴: ۴۰۰) بنابراین هیچگونه محذور عقلی برای نابودی عالم هنگام فرا رسیدن قیامت وجود ندارد.

پس از مرگ، خداوند طینت انسان را عیناً و بقیه اجزاء پراکنده شده را بصورت اولیه، با تغییر بعضی عوارض، بازگردانیده و میان آنها پیوند برقرار میکند و روح آنچنانکه در دنیا به بدن تعلق داشته، دوباره به بدن تعلق گرفته و هر انسانی با همین بدن و روح مورد لطف و نعمت یا قهر و عذاب قرار میگیرد (همان: ۳۰۹). طینت و تراب اصلی بدن بواسطه عوامل خاص، برای دست یافتن دوباره به روح بدون دخالت عوامل طبیعی پرورش یافته و استعداد کاملتری پیدا میکند. روح چون در دنیا بوسیله بدن اعمال نیک و بدی را انجام داده است، در قیامت به بدن تعلق میگیرد تا بوسیله بدن به ثواب و عقاب دست یابد (تهرانی، ۱۳۷۴: ۳۹۳)؛ همانگونه که در لسان آیات آمده است که انسان پس از جدا شدن از این دنیا و خراب شدن عالم، در قیامت نیز دوباره زنده گردیده و به لذایذ عقلی و جسمی متلذذ یا به عذاب جهل و آتش جهنم معذب میگردد (قزوینی، ۱۳۸۹: ۱/۵۹۹).

جسمانی بودن معاد به این معناست که خداوند بدنها را بعد از مرگ و پراکنده شدن اجزاء برمیگرداند و اجزاء بدن را با همان هیئت اولیه، تنها با ۱۹۶ اندکی تغییر که در برخی عوارض رخ میدهد، با یکدیگر پیوند میدهد، سپس روح مانند دنیا، به بدن باز میگردد. بنابراین انسانی که در آخرت نعمت داده میشود یا معذب میگردد در حقیقت همان جسم واجد روح است.

لازم به تذکر است که نفس انسان در عالم آخرت نیز از حالت مادی و ظلمانی خارج نمیشود، تنها تفاوت اینست که در عالم آخرت نفس مادی به

عادت و اراده خداوند دچار تغییر نمیشود و ثابت به اثبات الهی است. از اینرو آیت‌الله مروارید بعد از تبیین معاد جسمانی متذکر میشود که تفاوتی ندارد که معاد را جسمانی یا جسمانی و روحانی بدانیم (مروارید، ۱۳۷۴: ۲۰۷).

از مهمترین اشکالاتی که در ارتباط با معاد جسمانی و برگشت روح به بدن عنصری، مطرح میشود، مسئله تناسخ است. بزرگان مکتب خراسان در پاسخ به این اشکال، ادله عقلی استحاله تناسخ را مخدوش دانسته و دلیل بطلان تناسخ را ورود نص و نقل و اجماع بر آن میدانند (همان: ۳۸۴). بنظر آنها تناسخ هنگامی رخ میدهد که روح به بدنی دیگر غیر از بدن اول بازگردد؛ اما چون روح و بدن دو جزء مادی هستند که در دنیا کنار یکدیگر قرار گرفته‌اند و مرگ مفارقت یک جزء مادی از جزء مادی دیگر و معاد پیوستن اجزاء متفرق بدن مادی به یکدیگر و بازگشت روح مادی به همان بدن دنیوی اولیه است، تناسخ پیش نمی‌آید (تهرانی، ۱۳۷۴: ۳۸۳).

۳. نقد و ارزیابی

در ارزیابی دیدگاه مکتب خراسان در مسئله جاودانگی نفس، علاوه بر نقدهایی که بر مبانی و دلایل بزرگان این مکتب در ارتباط با حقیقت و بقای نفس وارد است، به اشکالات آنها در مشی و روش نیز پرداخته میشود.

۳-۱. ابهام در مبادی

الف) در این مکتب تعریفی مشخص از ماده و جسم وجود ندارد و همین امر موجب شده خصوصیتی به نفس مادی نسبت داده شود که هیچ سختی با مادی بودن ندارند. بعلاوه، صرف کنار هم قرار دادن دو امر مادی (نفس و بدن) که در ویژگیها و خواص از یکدیگر متفاوتند، باعث نمیشود که دیدگاه این مکتب از نظریه مادیرایان متمایز باشد.

ب) این دیدگاه ترکیب انضمامی و اتحادی نفس و بدن را نمیپذیرد و به نوع سومی از ترکیب که آن را ترکیب صناعی مینامد، روی می‌آورد، بدون

۱۹۷



ابراهیم علیپور، اکرم قربانی قمی؛ بقای نفس در مکتب خراسان ...

تبیین روشنی که ابهامات را برطرف نماید. پیروان این مکتب چگونگی ارتباط اجزاء این ترکیب و کنار هم قرار گرفتن ویژگیهای متفاوت را به اراده خدا نسبت داده‌اند، در صورتیکه نسبت دادن هر چه که قابل تبیین و استدلال نیست به اراده خداوند، روشی پذیرفتنی نیست.

ج) در رویکرد مادی‌انگارانه این مکتب به نفس، نکات مبهمی وجود دارد که نیازمند تبیین است؛ از جمله بیان ویژگی‌یی در نفس مادی که باعث شده نفس پذیرای نور علم و عقل باشد. در این دیدگاه تجرد تام عقل و جسمانیت نفس پذیرفته شده است اما تبیین نشده که چگونه نور مجرد علم و عقل در نفس مادی تأثیر میگذارد؟ اگر اعطاء این ویژگیها که بنظر آنها با مادیت سازگاری ندارد، تنها بواسطه افاضه حق بوده و انسان تنها قابل این کمالات است و نفس هیچگاه با آن کمالات مجرد امتزاج نمی‌یابد، چه مانعی موجب شده که این کمالات به بدن تعلق نگیرد و چه عاملی سبب اختصاص این ویژگیها به نفس شده است؟ کدام تفاوت میان بدن جسمانی با نفس جسمانی باعث شده نفس قابلیت پذیرش علم و عقل را داشته باشد ولی بدن چنین قابلیت نداشته باشد؟ از سویی، با توجه به آیات قرآن، نفس مطمئنه بسوی پرورگار خویش بازمیگردد (فجر / ۲۷)، این مسئله که چگونه نفس مادی مظلم الذات که هیچگاه از تاریکی ذاتی خویش خارج نمیشود، بسوی پرورگار مجرد تام بسیط و منزله از جسمانیت بازمیگردد و به قرب الهی نایل میشود، از دیگر نقاط تاریک این تفکر است.

د) با توجه به رأی این مکتب مبنی بر اینکه عالم دنیا و آخرت هر دو ۱۹۸ جسمانی هستند، چگونه تفاوت اعراض باعث تمایز این دو سرا از یکدیگر میشود، بویژه با توجه به اینکه در این دیدگاه جوهر روح در هر دو عالم، بالفعل و عوارض آن بالقوه هستند.

۲-۳. پراکندگی آراء

الف) اندیشمندان مکتب خراسان درباره هویت انسان معیار ثابتی ارائه



نداده‌اند و چنانکه ذکر شد در آثارشان از بساطت تا هویت دوگانه و حتی سه‌گانه برای انسان دیده میشود. آنها گاه قائل به هویت واحد و بسیط برای انسان هستند (قزوینی، ۱۳۸۹: ۳/۳۰؛ مروارید، ۱۳۷۴: ۲۵۴) و در برخی آثار، درباره حقیقت انسان قائل به دوگانگی و حتی ترکیب سه‌گانه و متباین از یکدیگر شده‌اند. با توجه به اینکه در این رویکرد، ترکیب اجزاء انسان ترکیبی اتحادی نیست، اگر انسان مرکب از اجزاء در نظر گرفته شود، هویت او نیز باید برآمدی از مجموع این اجزاء باشد.

ب) اعتقاد به ذوابعاد بودن حقیقت انسان، موجب میشود چگونگی ارتباط این ابعاد و نوع تأثیر و تأثر هر یک از آنها بر دیگری اهمیت یابد. در این مکتب درباره این ارتباط دیدگاهی واحد وجود نداشته و نحوه این ارتباط بروشنی ترسیم نشده است. با تتبع در آثار اصحاب این مکتب، در اینباره دو نظر قابل استخراج است؛ در یک نگاه، رابطه بدن و روح در کنار یکدیگر رابطه مجاورت است و هر یک، حیات و فعالیتی مستقل از دیگری دارد (همان: ۳۴۵). اما در مواضعی سخن از رابطه ابزاری میان نفس و بدن است؛ گاه بدن آلت و ابزار روح قرار میگیرد تا اعمال مناسب با دنیا را به این وسیله انجام دهد (همان: ۲۵۶) و گاهی بدن روح را ابزاری برای رسیدن به مقاصد خود قرار میدهد (اصفهان، بیتا ب: ۱۰۵).

ج) در آثار مکتب خراسان تبیینی واحد درباره معنای جسم لطیف وجود ندارد و نوعی پراکندگی رأی دیده میشود. درباره معنا و کیفیت مادی بودن نفس در میان قائلین به جسمانیت نفس، دیدگاههای عمده‌یی وجود دارد؛ جمهور متکلمان نفس را جسم رقیق هوایی دانسته‌اند (طبرسی، ۱۴۲۵: ۲۸۸)،^{۱۹۹} برخی چون علامه مجلسی نفس را جسم لطیف نورانی ملکوتی (مجلسی، ۱۳۷۴: ۱۵۸/۱۰۴) و گروهی دیگر جسم لطیف را از جنس آب یا طینت شمرده‌اند. از برخی گفته‌های اندیشمندان مکتب خراسان بدست می‌آید که لطیف بمعنای جسم رقیق هوایی است؛ مثلاً آنها ذیل روایات عالم ارواح و اظله



آورده‌اند که ارواح در خلقت دو هزار سال پیش از ابدان در عالم اظله و اشباح بصورت ظل هوا که فاقد نور است در هوا معلق و ساکن بوده‌اند (مروارید، ۱۳۷۴: ۲۶۷ و ۲۱۸) اما بنا بر نظر آنها که خلق همه عالم را از حقیقت ماء بسیط میدانند، جسم لطیف حقیقتی از جنس آب دارد (همان: ۳۷).

د) روح که در دنیا با بدن همراه بوده و در کنار آن حیات دنیایی دارد، در عالم آخرت نیز مجدد در کنار بدن قرار گرفته و بحیات خود ادامه میدهد. از آنجا که در این اندیشه روح نیز مانند بسیاری از عوالم و اشیاء از جوهر جسمانی (ماء بسیط) خلق شده است و ذات و حقیقت آن مادی است، معاد آن نیز مادی و جسمانی خواهد بود. در این صورت لازمه جسمانی دانستن روح، عدم مغایرت معاد روحانی با معاد جسمانی است، زیرا با این رویکرد به روح، معاد روحانی تنها یک اسم است و در حقیقت معاد جسمانی و روحانی دو اسم برای یک حقیقت خواهند بود که این مسئله نیازمند تبیین است.

ه) در تعریف این مکتب از جهان، همه عوالم بجز عالم ارواح، مادی هستند. عالم ارواح مجرد از ماده و شوائب آن است و موجودات آن ابداعی و با مشیت خدا خلق شده‌اند (اصفهانی، بیتا ب: ۱۴۹)؛ قول به تجرد عالم ارواح مستلزم تجرد ارواحی است که در آن عالم هستند و این قول با عقیده مادیت نفس تعارض دارد که در طی همه مراحل سیر خود در عوالم گوناگون آن ویژگی را حفظ میکند. در مورد تجرد یا عدم تجرد روح نبی اکرم (ص) و ارواح ائمه معصومین (ع) نیز پراکندگی آراء دیده میشود؛ گاه به مادیت نفوس ایشان همچون سایر نفوس انسانی اذعان دارند (همان: ۲۱۴) درحالیکه اعتقاد به مادی بودن روح نبی اکرم (ص) و ائمه ۲۰۰ (علیهم السلام) با روایاتی که به نوری بودن ارواح ایشان تصریح دارند، متعارض است. گاهی نیز نفوس ایشان را از سایر نفوس در جسمانیت استثنا کرده و حکم به تجرد ارواح ایشان داده‌اند که ناقض نظریه عدم تجرد نفس است.

۳-۳. نقد دلایل عقلی و نقلی

الف) دلایل عقلی پیروان این مکتب بر جسمانیت نفس، تمام نبوده و قابل



مناقشه هستند؛ از جمله ادراک مکان و کمیت و تغییر برای انسان میتواند به اعتبار بدن مادی محقق شود و نسبت آن به روح و حقیقت انسان بالعرض باشد. از سویی، دلالت عروض عوارض و تغییر حالات نفس بر مادی بودن آن، مبتنی بر پذیرش ملازمه میان مادی بودن و داشتن قوه و استعداد است، حال آنکه بنظر برخی فیلسوفان ملازمه‌یی ضروری بین قوه داشتن و ماده داشتن نیست و بر این اساس، موجودات مجرد نیز دارای قوه و استعداد و در نتیجه دارای استكمال هستند.

عروض نقص و کمال علم بر ذات انسان که حامیان مکتب خراسان در عدم تجرد نفس به آن استدلال کرده‌اند، مورد پذیرش برخی از فلاسفه همچون ملاصدرا که حرکت جوهری نفس را میپذیرد، نیز هست هرچند آن را مستلزم جرم داشتن نفس نمیداند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۸ / ۲۴۵). بعبارتی، در صورتیکه نفس مجرد تام فرض شود، تغییر حالات و عروض عوارض بر آن محال است نه زمانیکه نفس مجرد ناقص و حدوث آن جسمانی در نظر گرفته شود. بعلاوه، برخی از فیلسوفان معاصر، تلازم تغییر با ماده داشتن را از یکدیگر تفکیک کرده و به نقد مبنای آن پرداخته‌اند. لازمه پذیرش این انفکاک، پذیرش قوه و استعداد در نفس مجرد و امکان تغییر در عین تجرد است (فیاضی، ۱۳۸۹: ۲۶۳).

ب) دلایل نقلی پیروان این مکتب بر مادی بودن روح، قابلیت اثبات قطعی مدعای ایشان را ندارد، زیرا در مقابل آیات و روایات مورد استشهاد طرفداران مادیت نفس، گزاره‌های نقلی‌یی نیز هستند که بر عدم مادی بودن روح دلالت دارند. بعنوان مثال، خداوند در قرآن با آوردن فعل «انشاء» و ایجاد تصریح^{۲۰۱} میکند که آفرینش روح، نوع دیگری از خلقت است (مؤمنون / ۱۴) و آن را با «ثم» که دلالت بر تراخی دارد، از مراحل پیشین که سیر تکامل مادی انسان را بیان میکند، متمایز میسازد. وجود چنین گزاره‌هایی در نقل موجب شده که برخی همچون شیخ صدوق موضوع مجرد یا مادی بودن روح را بنوعی در ابهام

و تردید قرار دهند. علامه مجلسی نیز پس از نقل دلایل مختلف نقلی و نیز آراء متعدد، میگوید اگرچه ظاهر قابل تأویل برخی آیات و روایات بر تجسم و مادیت روح و نفی تجرد دلالت دارد، اما در مقابل آیات و روایاتی نیز هستند که بشکل غیرصریح بر تجرد روح دلالت دارند (مجلسی، ۱۳۷۴: ۵۸ / ۱۰۴). در دسته دوم روایاتی که این گروه به آن استناد میکنند، گرچه ریح و جسم رقیق بر ماده ظهور دارد اما در مورد ظل وضوح ندارد. با توجه به تبیین آیت‌الله مروارید روح ظل و سایه بدن است و تفاوت سایه با بدن تنها در لطافت است اما این تبیین با قول تقدم ارواح بر بدنها که ایشان پذیرفته، سازگار نیست. از اینرو بنظر میرسد دست‌کم دلایل نقلی در اثبات این گزاره، قطعیت لازم را ندارند.

ج) در باب عدم تجرد نفس، صاحبان این عقیده با طرح تباین خالق و مخلوق، در حقیقت دچار اشکال خلط میان مفهوم و مصداق شده‌اند، زیرا اطلاق مفهوم مشترک بر خالق و مخلوق، منجر به تشابه مصداقی و رتبی نمیشود؛ گذشته از آنکه در برخی گزاره‌های نقلی مفهوم شیئیت بر خالق و مخلوق، بشرط آنکه از دو حد تشبیه و تعطیل خارج نشود اطلاق شده است (کلینی، ۱۴۱۷: ۱ / ۵۰).

چنانکه بیان شد انگیزه ایشان در رد تجرد نفس اینست که تجرد سبب خروج نفس از امکان و عدم درک نفس از نیازمندی خود میشود. اما این اشکال قابل مناقشه است، زیرا شیء هر چه لطیفتر باشد، نیازمندی و فقر خود را بیشتر درک میکند.

۲۰۲ د) نگاه ابزارانگارانه به روح و مستقل دانستن بدن از آن در این دیدگاه، با مضمون برخی روایات که روح را، بُعد فعال و مدرک انسان معرفی میکند، ناسازگار است.

ه) در این دیدگاه عالم برزخ قائم به روح دانسته شده که بدن در آن راه ندارد و چون روح مادی است لذا یذ جسمانی و روحانی را در برزخ درک



می‌کند. اما این سؤال باقی است که چه چیز موجب میشود روح در دنیا یا آخرت برای درک نعمت یا عذاب به همراهی بدن نیازمند باشد اما در عالم برزخ بدون همراهی بدن، بتنهایی متنعم یا معذب شود؟

(و) از جمله اشکالات اساسی بر نظریه معاد عنصری، اشکال تناسخ است. طرفداران این مکتب پنداشته‌اند با تبیین معاد جسمانی به معاد عنصری و سراسر مادی دانستن عالم آخرت و بازگشت ارواح بهمان بدنهای اولیه در عالم عناصر، دیگر تناسخ رخ نمیدهد. البته بنظر ایشان تناسخ امتناع عقلی ندارد، بلکه استحاله آن ناشی از نقل و اجماع است (تهرانی، ۱۳۷۴: ۳۸۴)؛ درحالیکه اشکال تناسخ اشکال عقلی و به این سبب است که ممکن نیست آنچه در دنیا به فعلیت رسیده به بدنی که بالقوه است، تعلق گیرد. بنابراین در این اندیشه اشکال تناسخ پاسخ داده نشده است.

۳-۴. نقد روشی

(الف) دقت در مجموع مبانی مکتب خراسان، نشان از غلبه پیش‌فرضهای کلامی و احاطه برداشتهای ظاهرگرایانه از مباحثی همچون بینونت و عدم مسانخت میان خالق و مخلوق، قدرت، اراده مطلق الهی و... در دیدگاه آنها دارد. از سویی، بنظر میرسد انگیزه اصلی برخی صاحبان این مکتب در تبیین معاد، نشان دادن مباینت تبیینهای فلسفی معاد جسمانی با معارف قرآن و روایات در اینباب باشد، چنانکه آیت‌الله قزوینی (ره) غرض از تحریر کتاب بیان فرقان را تبیین معاد قرآن و نمایان ساختن تمایز علوم قرآن با معارف بشری در این موضوع دانسته است (قزوینی، ۱۳۸۹: ۱/۶۵).

۲۰۳

(ب) دیدگاه جسم‌انگارانه نفس در مکتب خراسان، در میان اندیشمندان اشاعره نیز سابقه دارد. عضدالدین ایجی در بیان نظریه‌های تبیین ماهیت نفس، اشاره میکند که جمهور متکلمان، هیکل محسوس و جسمانی را برگزیده‌اند (ایجی، ۱۳۲۵: ۷/۲۵۰). تهانوی، روح را از دیدگاه اشاعره، جوهر و



جسم لطیف دانسته و نظریهٔ فلاسفه در تجرد نفس و نیز عرض بودن روح که برخی از معتزله بدان قائلند، را انکار کرده است. او بر خلاف فلاسفه که روح را یک موجود غیرمادی میدانند، معتقد است ارواح اجسام لطیف، غیرمادی، نورانی و غیر قابل انحلالند که در تمام اعضا و جوارح بدن انسانها جاری و ساریند (تهانوی، ۱۹۹۶: ۱/ ۸۸۴-۸۸۳). نظام و بیشتر اشاعره همچون ابوبکر باقلانی، جوینی و ابن حزم، روح را جسم لطیفی میدانند که همچون شبنم در گل جریان دارد و در تمام بدن نافذ است و از ابتدای زندگی انسان تا آخر عمرش هیچگونه تحلیل و تبدلی در آن صورت نمیگیرد؛ بگونه‌یی که اگر کسی او را پس از سالها ملاقات نماید، تغییری در او مشاهده نمیکند و آن واجد حیات، قدرت و اراده است (ایجی، ۱۳۲۵: ۷/ ۲۵۰؛ باقلانی، ۱۴۲۱: ۱۱؛ جوینی، ۱۴۱۶: ۱۵۱-۱۵۰؛ ابن حزم، ۱۴۱۶: ۳/ ۲۵۴).

ج) گرچه در مکتب تفکیک، عقل بعنوان ابزاری معرفتی پذیرفته شده، اما آنچه مدنظر است معنای مصطلح فلسفی عقل نیست. پیروان این مکتب مفهوم عقل فلسفی را مغایر با مفهوم قرآنی و روایی آن دانسته و بر ردّ عقل فلسفی اهتمام ویژه دارند؛ درحالیکه در اثبات مدعای خود بر مادی بودن نفس و همچنین انکار تجرد نفس و اقناع مخاطبان خود از عقل بهمان معنای مصطلح فلسفی بهره برده‌اند. در باور آنها، عقل نوری مجرد و مغایر با نفس است. اگر تبیینهای عقلی ایشان با بهره از عقل مجرد نوری بدست آمده بود نباید در میان آراء اندیشمندان این مکتب ناهماهنگی و تعارض دیده میشد؛ در صورتیکه چنین پراکندگی‌یی وجود دارد.

۲۰۴

د) پیروان مکتب خراسان مشی فلسفی را بدلیل عقلگرایی افراطی، نفی میکنند. از سویی، سعیشان بر اینست که نشان دهند دیدگاهشان از شیوهٔ عقل‌گریزی افراطی اخباریون که تنها بر ظواهر متون دینی پایبندند، نیز متمایز است (مروارید، ۱۳۷۴: ۵). این در حالی است که بزرگان این مکتب در موارد بسیاری در اثبات مدعای خویش تنها به ظواهر آیات و روایات تمسک جسته‌اند.



ه) در مقام نقد انتظار می‌رود که نقد بصورت روشمند و منطقی انجام گیرد؛ به این شکل که ابتدا دیدگاه رقیب بطور دقیق تبیین شود و سپس با بیان کاستیها و بدون مغالطه، دیدگاه نقد و ارزیابی گردد و در نهایت دیدگاه مختار تبیین و از آن دفاع شود. بنظر میرسد در میان بزرگان این مکتب نقد آراء فلاسفه در تجرد نفس، بصورت روشمند اتفاق نیفتاده است.^(۴)

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

پس از بررسی مبانی نفس‌شناسی مکتب خراسان، روشن میشود که دیدگاه جسم‌انگارانه این مکتب به نفس و مسئله جاودانگی آن، با اشکالات متعددی روبروست؛ از جمله بروز برخی تعارضها و ناسازگاریهای درونی، تبیین نارسای برخی مفاهیم و مسائل در این مکتب، مانند عدم وجود تعریف روشنی از ماده و جسم در این مکتب و مبهم بودن رابطه نفس و بدن. بر بعضی دلایل نقلی و عقلی آنها در مادیت نفس نیز مناقشاتی وارد شده است؛ مانند تمام نبودن دلایل عقلی پیروان این مکتب بر جسمانیت نفس. ادراک مکان و کمیت و تغییر برای انسان که دلیلی بر مادیت نفس دانسته شده، میتواند به اعتبار بدن مادی محقق شود و نسبت آن به روح بالعرض باشد. از سویی، دلالت عروض عوارض و تغییر حالات نفس بر مادی بودن آن، مبتنی بر پذیرش ملازمه میان مادی بودن و داشتن قوه و استعداد است، حال آنکه بنظر برخی فیلسوفان ملازمه‌ی ضروری بین قوه داشتن و ماده داشتن برقرار نیست. اثبات مدعا تنها با تکیه بر ظاهر آیات و روایات و غلبه پیش‌فرضهای کلامی و احاطه برداشتهای ظاهرگرایانه از مباحثی همچون بینونت و عدم مسانخت میان خالق و مخلوق، قدرت، اراده مطلق الهی و... نگاه ابزارگرایانه این مکتب به روح (بر خلاف مضمون روایات)، متنعم و معذب شدن روح بدون همراهی بدن در عالم برزخ، پاسخ ندادن به اشکال تناسخ، دو اسم بودن معاد روحانی و معاد جسمانی برای یک مسمی و... نیز از جمله اشکالاتی است که موجب میشود آراء این مکتب در باب این مسئله پذیرفتنی نباشد.

۲۰۵



ابراهیم علیپور، اکرم قربانی قمی؛ بقای نفس در مکتب خراسان ...

سال دهم، شماره چهارم
بهار ۱۳۹۹
صفحات ۲۰۸ - ۱۷۷

پی نوشتها

۱. از جمله سجين و عليين و بهشت و جهنم.
۲. «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى...» (الزمر / ۴۲). «وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ ثُمَّ يَتَوَفَّاكُمْ وَمِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلَىٰ أَرْدَلِ الْعُمُرِ لِكَيْ لَا يَعْلَمَ بَعْدَ عِلْمٍ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ قَدِيرٌ» (النحل / ۷۰). امام صادق (ع) فرمودند: «وَاللَّهُ مَا مِنْ عَبْدٍ مِنْ شِيعَتِنَا يَنَامُ إِلَّا أَصْعَدَ اللَّهُ عَرَّ وَجَلَّ، رُوحَهُ إِلَى السَّمَاءِ، فَيُبَارِكُ عَلَيْهَا، فَإِنْ كَانَ قَدْ أَتَىٰ عَلَيْهَا أَجْلُهَا جَعَلَهَا فِي كَنُوزِ رَحْمَتِهِ وَفِي رِيَاضِ جَنَّتِهِ وَفِي ظِلِّ عَرْشِهِ وَإِنْ كَانَ أَجْلُهَا مَتَأَخَّرًا بَعَثَ بِهَا مَعَ أَمْنَةٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ لِيُرِدَّوْهَا إِلَى الْجَسَدِ الَّذِي خَرَجَتْ مِنْهُ لِتَسْكُنَ فِيهِ...» (مجلسی، ۱۴۱۳: ۵۴ / ۶۱). امام باقر (ع) فرمودند: «إِنَّ الْعِبَادَ إِذَا نَامُوا خَرَجَتْ أَرْوَاحُهُمْ إِلَى السَّمَاءِ، فَمَا رَأَتْ الرُّوحَ فِي السَّمَاءِ فَهُوَ الْحَقُّ، وَ مَا رَأَتْ فِي الْهَوَاءِ فَهُوَ الْأَضْغَاثُ...».
۳. امام صادق (ع) فرمود: «إِنَّ الرُّوحَ مَتَحَرِّكٌ كَالرِّيحِ وَ إِنَّمَا سُمِّيَ رُوحًا، لِأَنَّهُ اشْتَقَّ اسْمَهُ مِنَ الرِّيحِ وَ إِنَّمَا أُخْرِجَهُ عَلَى لَفْظِهِ الرِّيحِ، لِأَنَّ الرُّوحَ مَجَانِسٌ لِلرِّيحِ» (همان: ۲۸). ایشان در پاسخ به پرسش هشام بن حکم درباره کیفیت روح نیز فرمودند: «الروح جسم رقيق قد ألبس قالباً» (همان: ۳۴).
۴. برای مطالعه بیشتر به کتاب *روای خلوص* نوشته سیدحسن اسلامی مراجعه شود.

منابع

- قرآن کریم.
- ابن حزم اندلسی، علی (۱۴۱۶ق) الفصل فی الملل و الالهواء و النحل، تعلیق احمد شمس‌الدین، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن فارس، احمد (بی‌تا) معجم مقاییس اللغة، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، قم: مکتب الاعلام الاسلامی. ۲۰۶
- اصفهانى، میرزا مهدی (۱۳۸۵) ابواب الهدی، قم: بوستان کتاب.
- _____ (۱۳۸۷) مصباح الهدی بضمیمه اعجاز القرآن، قم: بوستان کتاب.
- _____ (بی‌تا الف) انوار الهدایه، مشهد: کتابخانه دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد.
- _____ (بی‌تا ب) تقریرات، مشهد: مرکز اسناد آستان قدس رضوی.



_____ (بیتا ج) معارف القرآن، مرکز اسناد آستان قدس رضوی.

الیاده، میرچا (۱۳۷۹) دین پژوهشی، ج ۲، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

اونامونا، میگل د. (۱۳۷۰) درد جاودانگی، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران: البرز. ایجی، عضالدین (۱۳۲۵) المواقف، به همراه شرح میر سیدشرف جرجانی، قم: الشریف رضی.

باقلانی، ابوبکر (۱۴۲۱ق) الاعجاز، تعلیق ابو عبدالرحمن عویضه، بیروت: دار الکتب العلمیه.

بحرانی، میثم بن علی (بیتا) قواعد المرام فی علم الکلام، تحقیق سیداحمد حسینی، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی (ره).

تولستوی، لئو (۱۳۷۵) فلسفه زندگی، ترجمه جلال دادگری، تهران: اشرفی. تهنوی، محمد بن علی (۱۹۹۶م) موسوعة کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.

تهرانی، میرزا جواد (۱۳۷۴) میزان المطالب، قم: مؤسسه در راه حق.

_____ (بیتا) فلسفه بشری/اسلامی، تهران: بعثت.

جوینی، عبدالملک (۱۴۱۶ق) الارشاد، تعلیق زکریا عمیراث، بیروت: دار الکتب العلمیه. حلّی، حسن بن یوسف (۱۴۲۷ق) کشف المراد، تصحیح حسن حسن زاده آملی، قم: مؤسسه نشر اسلامی.

حلّی، نجم الدین جعفر (۱۴۱۴ق) المسلك فی اصول الدین، تحقیق رضا استادی، مشهد: آستان قدس رضوی.

شرف مرتضی (۱۴۱۴ق) شرح جمل العلم و العمل، تصحیح شیخ یعقوب الجعفری المراغی، تهران: دار الاسوة للطباعة و النشر.

۲۰۷ شیخ مفید، محمد بن نعمان (۱۴۱۳ق) المسائل السرویه، قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.

طبرسی، حسن (۱۴۲۵ق) مجمع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.

فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۹) علم النفس فلسفی، تحقیق محمدتقی یوسفی، قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.



قزوینی، مجتبی (۱۳۸۹) بیان الفرقان، قم: دلیل ما.
کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۱۷ق) اصول کافی، بیروت: النشر الامیره.
متز، تدئوس (۱۳۹۲) «آیا جاودانگی شرط لازم معنای زندگی است؟»، ترجمه
سیدمصطفی موسوی اعظم، کتاب ماه فلسفه، شماره ۷۲، ص ۹۰ - ۸۱.
مجلسی، محمدباقر (۱۳۷۴) بحار الانوار، تهران: دارالکتب اسلامیة.
مروارید، حسنعلی (۱۳۷۴) تنبیہات حول المبدأ و المعاد، مشهد: بنیاد پژوهشهای
اسلامی آستان قدس رضوی.
ملاصدرا (۱۹۸۱م) الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، بیروت: دار الاحیاء
التراث العربی.
ولف، سوزان (۱۳۸۲) «معنای زندگی»، ترجمه محمد عبدالهی، نقد و نظر، شماره
۲۹-۳۰، ص ۳۷ - ۲۸.
هارولدای، کریچلو (۱۳۷۸) «مقایسه دیدگاههای فلسفی کانت و هگل درباره دین»،
ترجمه عبدالعلی دستغیب، نامه فلسفه، شماره ۷، ص ۱۳۵ - ۱۱۵.
یگانه، قاسم (بیتا) معرفت نفس، قم: مؤسسه معارف اهل بیت.