

دیدگاه شیخ مفید درباره حقیقت انسان

حمیدرضا فتح نجات*

محمد جاودان**

[تاریخ دریافت: ۹۷/۰۲/۱۰ تاریخ پذیرش: ۹۷/۰۵/۱۵]

چکیده

از آنجا که جسم آدمی مشهود و محسوس است و روح چنین نیست، چپستی و هستی روح یا نفس همواره از پرسش‌های اساسی متکلمان و فلاسفه بوده است. در مقاله حاضر، ابتدا ماهیت نفس را بررسی می‌کنیم و سپس مسئله تجرد یا مادی بودن آن را می‌کاویم و به این پرسش پاسخ می‌دهیم که آیا نفس ساحتی جدا از بدن است (دوگانه‌انگاری) یا اینکه روح و نفس واقعیتی مجرد ندارند و محصور به مغز و سیستم عصبی بدن می‌شوند (یگانه‌انگاری). هر دو دیدگاه، دلایل خود را دارند که در مقاله جداگانه ذکر شده است. بدین منظور تأکید بیشتری بر دیدگاه متکلمان داریم، اما تمرکز مقاله به طور ویژه بر دیدگاهی است که شیخ مفید مطرح می‌کند. وی علی‌رغم نگاه کلامی‌اش، تعریفی نزدیک به تعاریف فلاسفه و حکما از نفس و روح عرضه می‌کند. گرایش شیخ مفید به اصالت‌دادن به روح و نفس است. در مقابل، این بدن است که از دیدگاه وی، فانی، وسیله و غیراصیل است. در پایان، به این نتیجه می‌رسیم که شیخ مفید، برخلاف برخی دیگر از متکلمان، عقل‌گرا است و به روش عقل‌گرایانه مطالب فوق را اثبات می‌کند، گرچه به روایات نیز نیم‌نگاهی دارد.

کلیدواژه‌ها: حقیقت انسان، روح، نفس، شیخ مفید، شیخ صدوق..

* دانشجوی دکتری شیعه‌شناسی، دانشگاه ادیان و مذاهب قم (نویسنده مسئول) hfathnejad@yahoo.com

** استادیار گروه شیعه‌شناسی، دانشگاه ادیان و مذاهب قم m_javdan_1383@yahoo.com

مقدمه

شناخت حقیقت انسان و ابعاد وجودی آن از جمله مسائلی است که تاکنون در باب آن پژوهش‌های گسترده‌ای صورت گرفته است. ماهیت و حقیقت وجودی انسان به عنوان خلیفه خداوند بر روی زمین همواره در علوم مختلف، به‌ویژه علم کلام، توجه اندیشمندان اسلامی را به خود معطوف داشته است.

از بین متکلمان شیعی، شیخ مفید از جمله کسانی است که مباحث بسیار ارزشمندی در این زمینه دارد. از نظر او، انسان، موجود زنده و حادثی است که به دور از هر گونه حرکت و سکون و ... است. او برخلاف برخی از متکلمان که قائل به مادی بودن ماهیت انسان هستند، ذات آدمی را غیرمادی و به دور از هر گونه تقسیم و جزء شدن می‌داند. همچنین، در زمینه مسئله روح و نفس به عنوان ابعاد تشکیل‌دهنده آدمی، از جمله کسانی است که قائل به تجرد نفس است. البته به‌صراحت نمی‌توان این نکته را از سخنان وی برداشت کرد، اما چون نفس را مجرد و قائم به خویش می‌داند، او را از قائلان به تجرد نفس به شمار می‌آورند.

تصحیح الاعتقاد، المسائل السرویة و اوائل المقالات از جمله آثار است که شیخ مفید در هر یک نظر خود را در این باره به شیوه خاصی بیان کرده است. مقاله حاضر ضمن بیان دیدگاه وی درباره حقیقت انسان می‌کوشد با اشاره‌ای به دیدگاه‌های متکلمان در مسئله «روح» و «نفس»، کاربرد این دو واژه را به عنوان اموری اثرگذار بر حقیقت انسان از دیدگاه شیخ مفید تبیین و بررسی کند.

حقیقت انسان

در انسان‌شناسی، انسان از نظر حقیقت و خصوصیات وجودی و اینکه انسانیت، ماهیت و اصالتش به چیست و هدف و سرانجام وجودش چگونه است، بررسی می‌شود. بحث اصلی درباره انسان این است که: اصالت و ماهیت او به چیست؟ از نگاه شیخ مفید، انسان یکی از موجودات زنده است که حکمای پیشین آن را جوهر بسیط می‌نامند. وی انسان را موجودی قائم به نفس می‌داند که حجم و بُعد ندارد و هیچ ترکیبی را در آن راه نیست. بنابراین، از نظر شیخ مفید، انسان از لحاظ ذات و ماهیت، موجودی غیرمادی و تقسیم‌ناپذیر است. وی انسان مکلف را چیزی حادث شده در

زمان و قائم به صفات خود و خارج از مقوله‌های جوهر و عرض می‌داند (مفید، ۱۳۷۲ الف: ۵۸).

در واقع، شیخ مفید می‌خواهد چنین نتیجه بگیرد که خدا می‌تواند در قبر، انسانی با جسدی تازه پدید آورد که همان انسان در این بدن بتواند برای کارهایی که در بدن قدیمی کرده بود، پاداش یا کیفر ببیند (مکدرموت، ۱۳۷۲: ۲۹۴). پس انسان که جوهر بسیط است، به نام روح نامیده می‌شود که بنا بر روایات، هنگامی که روح از بدن جدا می‌شود، به آسایش یا عذاب می‌رسد. لذا آنچه در اینجا مد نظر است، انسان است که همان جوهر بسیط به شمار می‌رود و روحی است که معروض ثواب و عقاب و امر و نهی و غیره واقع می‌شود (مفید، ۱۳۷۲ الف: ۶۰).

با توجه به اینکه روح و نفس دو پدیده شکل‌دهنده وجود آدمی هستند، در ادامه، ابتدا به معنای این دو واژه نزد لغت‌پژوهان و سپس متکلمان می‌پردازیم و در نهایت دیدگاه شیخ مفید را بیان می‌کنیم.

«روح» و «نفس» در لغت و اصطلاح

واژه «روح» مشتق از «ریح» است؛ و «ریح» در اصل «روح» بوده و «واو» آن به علت کسره ماقبل تبدیل به «یاء» شده است. کلماتی که سه حرف اصلی آنها «ر و ح» است، معنایی اصلی دارند که بر انبساط و گستردگی دلالت می‌کند (ابن‌فارس، ۱۴۰۴: ۴۵۴/۲). برخی در بیان معنای اصلی این واژه، پس از بیان سخنان اهل لغت گفته‌اند معنای اصلی این ماده، ظهور و جریان چیزی لطیف است که از مصادیق آن تجلی فیض، جریان رحمت و جریان وحی است (مصطفوی، ۱۴۰۲: ۲۵۷/۴).

اغلب فرهنگ لغات «ریح» را به معنای نسیم هوا دانسته‌اند. از این رو می‌توان گفت قدر مشترک معانی این واژه و مشتقات آن نیز «جریان» است؛ زیرا روح نیز حاصل چیزی است که جریان می‌یابد؛ گاه جریان مادی و گاه جریان معنوی (جوهری، ۱۴۱۰: ۳۷۱/۱-۳۶۷). در نتیجه از منظر لغت‌پژوهان، واژه «روح» در سه معنا کاربرد دارد:

۱. مفهوم جان یا همان عامل حیات که شاید بتوان آن را معنای مطابقی واژه «نفس»

۲. مفهوم نَفَس به معنای روح، چنان‌که وقتی می‌گوییم روح او خارج شد، یعنی نفس او خارج شد (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۲۹۱/۳).

۳. مفهوم نَفَس به معنای نفخ یا دمیدن (مصطفوی، ۱۴۰۲: ۲۵۷/۴).
ناگفته نماند که برخی از لغویان، «نَفَس» و «نَفَس» و مشتقات آنها را از یک ریشه می‌دانند و یک معنای اصلی و وضعی برای آن دو بیان می‌کنند و بقیه معانی را به نحوی به معنای اصلی ربط می‌دهند. ابن‌فارس در باب این واژه می‌نویسد: «جان آدمی را از آن جهت «نَفَس» می‌گویند که پایداری آن به نفس است و خون را از آن جهت «نَفَس» می‌گویند که هر گاه خون از بدن انسان یا حیوانی خارج شود، نَفَس او قطع می‌شود» (ابن‌فارس، ۱۴۰۴: ۴۶۰/۵).

با توجه به معنای یادشده می‌توان به این نتیجه رسید که در بسیاری از فرهنگ‌های لغت، واژه‌های «نفس» و «روح» به معنای یکدیگر به کار رفته است (حسینی واسطی زبیدی، ۱۴۱۴: ۱۴/۹؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۲۳۳/۶؛ جوهری، ۱۴۱۰: ۹۸۴/۳). همچنین، طبق معنای لغوی این دو واژه و نحوه کاربرد آنها در قرآن کریم می‌توان دو معنای کلی برای لفظ «روح» به دست آورد:

۱. موجودی فرشته‌مانند که از دیگر ملائکه برتر است: «يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا» (نبا: ۳۸).

۲. آنچه پذیرای دمیدن (نفخ) در درون جسم آدمی است، که ماهیت انسانی نیز زاییده همین است: «وَمَرِيَمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا» (تحریم: ۱۲). این دو معنا در حقیقت همان بیان شیخ مفید در باب روح است.

اما در اصطلاح، دیدگاه‌های مختلفی درباره روح و نفس وجود دارد: برخی «روح» را مترادف با «نفس» می‌دانند، یعنی همان معنای حیات که در قرآن کریم نیز به آن اشاره شده است (طوسی، بی‌تا الف: ۳۳۲/۶، ۵۱۵؛ فخر رازی، ۱۳۷۰: ۳۳/۱؛ همو، ۱۴۲۰: ۳۹۱/۲۱). برخی دیگر بین روح و نفس تفکیکی قائل نیستند و معتقدند هر یک به جای دیگری و در معنایی واحد به کار می‌روند (ابن‌قیم جوزیه، بی‌تا: ۵۷/۱؛ فخر رازی، بی‌تا: ۱۹/۷) و شیخ مفید در کتاب تصحیح الاعتقاد «الروح» را یکی از ملائکه خداوند دانسته و «روح منفوخ» را نیز روحی می‌داند که مخلوق است (مفید، ۱۳۸۸: ۳۲) که در ادامه مقاله به آن می‌پردازیم.

عبدالرزاق لاهیجی در این باره می‌نویسد: «منظور از انسان نفس ناطقه است؛ چراکه لفظ

«من» اشاره به خود انسان دارد که همان نفس ناطقه است و بس، و بدن و جسم فقط وسیله‌ای است برای این نفس ناطقه» (لایهیجی، ۱۳۹۱: ۱۴۴).

بنابراین، با توجه به آنچه گفته شد، این دو واژه اغلب به معنایی واحد به کار رفته‌اند. از این رو، در این مقاله نیز «نفس» و «روح» را به معنایی واحد به کار برده‌ایم.

دیدگاه متکلمان درباره روح و نفس

برخی متکلمان انسان را گوهری می‌دانند مجرد از وابستگی‌های مادی که به بدن علاقه تدبیری و استکمالی دارد. در این میان، برخی از متکلمان روح را جوهری جسمانی و عده‌ای هم آن را جوهر غیرجسمانی می‌دانند. گروهی نیز قائل به عَرَض بودن روح و جسمانی بودن آن هستند (ابن‌قیم جوزیه، بی‌تا: ۱/۲۷۳؛ اشعری، ۱۴۰۰: ۱/۳۳۵). این معنایی است که روح نزد متکلمان دارد. اما در میان فلاسفه و حکما، عده‌ای این گوهر مجرد را موجودی ازلی، و برخی نیز پدیده‌ای حادث می‌شمارند. گروهی نیز از آن به روحانیه‌الحدوث والبقاء و دسته‌ای هم به جسمانیه‌الحدوث و روحانیه‌البقاء تعبیر می‌کنند (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۱۰۵). اما چون متکلمان در غیرخدا قائل به حدوث هستند، در باب روح نیز همین نظر را دارند و معتقدند روح حادث است (طوسی، بی‌تا: ۱۸۸؛ موسوی، ۱۴۰۵: ۳۰/۴؛ مفید، ۱۳۸۸: ۸۰).

طبق دیدگاه متکلمان در مسئله روح با دو گروه روبه‌رو هستیم: ۱. قائلان به تجرد نفس ۲. منکران تجرد نفس.

۱. قائلان به تجرد نفس

متکلمانی که قائل به تجرد نفس هستند، نفس را چیزی مجرد از هر گونه ماده و عوارض می‌دانند، اگرچه در این میان برخی قائل به مادی بودن نفس هستند. اما فخر رازی، از متکلمان و مفسران اهل سنت معتقد است خداوند عالم ارواح را از عالم اجساد، و سپس عالم امر را از عالم اجساد جدا می‌کند و این دلالت می‌کند که عالم امر عاری از مقدار و حجم است. وی با توجه به آیه ۸۵ سوره اسراء می‌گوید روح از عالم امر است و به همین دلیل فاقد حجم، مکان و مقدار به شمار می‌رود (فخر رازی، ۱۴۰۷: ۴۶). بنابراین، در نظر فخر رازی نفس چیزی مجرد از ماده و علایق مربوط به آن است.

شیخ مفید در برخی آثار خود (*المسائل السرویه*) قائل به تجرد نفس شده و آن را شیء قائم به خود دانسته است (مفید، ۱۳۷۲ الف: ۵۹). وی نفس را چیزی مجرد و بسیط دانسته و آن را از هر گونه ویژگی‌های امور مادی به دور می‌داند. البته دیدگاه وی در این خصوص روشن نیست و ابهاماتی دارد، چراکه گاهی نفس را از مقوله جوهر بسیط (همان: ۵۸) و در جای خود جوهر را جزء مؤلفه جسم می‌داند (همان: ۹۶)؛ و گاهی آن را عرض دانسته است (همان: ۵۵)، ولی در کتاب *اوائل المقالات* آن را خارج از جوهر و عرض می‌داند و ظاهراً قائل به تجرد آن شده است (همان: ۷۷).

البته در بین متکلمان، گروهی نیز هستند که روح را جسمی لطیف و ساری در بدن می‌دانند و معتقدند روح پس از نابودی بدن، بر حیاتی که بر آن عارض می‌شود باقی می‌ماند (تفتازانی، ۱۴۱۹: ۳۰۵/۳). اما گروهی که روح را جوهری مجرد می‌دانند معتقدند مرگ موجب نابودی روح نمی‌شود (فخر رازی، ۱۴۰۷: ۲۱۳/۷).

۲. منکران تجرد نفس

در بین متکلمان شیعه، سید مرتضی منکر تجرد نفس است و آن را جسمانی می‌داند. او معتقد است: «روح هوایی است که در منذهای موجود زنده در رفت و آمد است» (موسوی، ۱۴۰۵: ۳۰/۴). از این سخن سید مرتضی می‌توان چنین برداشت کرد که نفس در نظر او چیزی است که موجب حیات انسان می‌شود. در واقع، وی نوعی تبیین جسمانی از نفس به دست می‌دهد و شرط زنده‌بودن را وجود همین هوا در بدن می‌داند.

از بین اشاعره، جوینی اشعری در باب روح معتقد است: «روح، جسم لطیفی است که با جسم محسوس در هم آمیخته شده و خداوند ادامه حیات اجسام را به ادامه آن قرار داده است» (جوینی، بی‌تا: ۱۵۰). در میان معتزله نیز عبدالجبار معتزلی با رد قول کسانی که عامل حیات در انسان را موجودی بسیط و مجرد می‌دانند، معتقد است: «انسان زنده همین شخص با این ساختمان خاص است» (قاضی عبدالجبار، بی‌تا: ۳۱۰/۱۱). وی نیز با این دیدگاه منکر تجرد نفس است و آن را عاری از عوارض نمی‌داند.

صاحب تفسیر *مجمع‌البیان* در باب روح (ذیل آیه ۸۵ سوره اسراء) آرای برخی از متکلمان را بیان می‌کند، از جمله می‌گوید علی بن عیسی معتقد است هر حیوانی دارای

روح و بدن است که در هر جزئی از آن حیات (روح) است. اسواری نیز بر آن است که روح، انسان است و حیات و تکلیف برای او است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۶/۶۷۵).

کاربرد «روح» و «نفس» در بیان شیخ مفید

قبل از بیان نظر شیخ مفید در باب این دو واژه، باید به این مطلب اشاره کرد که مهم‌ترین و اساسی‌ترین مسئله در نظر شیخ، تکلیف است. اینکه تکلیف متوجه چه کسی است، به‌خودی‌خود بحث از نفس را می‌طلبد؛ چراکه از منظر وی، آن که مکلف به تکلیف است انسانی است که حادث است و قائم به نفس به شمار می‌رود. در حقیقت، وی با این بیان انسان را همان روح می‌داند. از این‌رو، بحث از حقیقت انسان ملازم با شناخت روح است.

الف. معنای «روح» در نظر شیخ مفید

به طور کلی، شیخ مفید «روح» را در سه معنای مختلف به کار برده است:

۱. «روح» به منزله عرض که در بدن حلول کرده است. در واقع، وی «روح» را در اینجا به معنای حیات می‌داند و از حیات جسمانی (قادر به فعل بودن بدن انسان که با مرگ از بین می‌رود) و حیات روحانی (حیاتی باقی و فناپذیر که منشأ علم و قدرت است) سخن به میان می‌آورد و آنگاه «روح» را به معنای حیات جسمانی می‌داند. به همین دلیل، قائل به عرضی‌بودن روح است.

۲. روح همان شخص «انسان» است که معروض تکلیف قرار می‌گیرد. شیخ مفید انسان را موجودی قائم به خویش می‌داند که حجم و حیّز ندارد و از هر گونه ترکیب، حرکت، سکون و همچنین افتراق و اجتماع، منزّه و مبرا است. وی با سلب کردن خصوصیات جسمانی از انسان می‌گوید آن موجودی که قائم به خویش است، همان جوهر بسیط است که حکمای نخستین آن را به کار می‌بردند (نک: نصیرالدین طوسی، ۱۴۲۵: ۸-۱۵). با توجه به خصوصیاتی که شیخ مفید در باب حقیقت انسان برمی‌شمرد، می‌توان به این نتیجه رسید که انسان جز در قالب جوهری مجرد تحقق‌پذیر نیست؛ زیرا موجودی که قائم به نفس و از هر گونه حجم و حیّز و حرکت و سکون به دور باشد، جز چیزی مجرد چیز دیگری نمی‌تواند او را به شمار آورد (مفید، ۱۳۷۲: الف: ۵۹).

نکته مهم در این تعریف آن است که انسان از لحاظ ذات و ماهیت غیرمادی است و از همین‌رو تقسیم‌ناپذیر است و هیچ یک از اعراضی را که اصحاب ذره (قائلان به جزءبودن انسان) به جوهرهای مادی می‌دهند، ندارد. جوهر بسیطی که شیخ مفید در اینجا به کار می‌برد، به معنای مادی آن نیست (مکدموت، ۱۳۷۲: ۲۹۵).

شیخ مفید در ادامه بحث خویش در کتاب *المسائل السرویه* می‌گوید گاهی از انسان به «روح» تعبیر می‌شود. طبق این معنا، روح همان انسان حقیقی و جوهر مجردی است که به بدن مادی نیازی ندارد، جز برای ابزاری که اراده و افعال او را تحقق بخشد. در واقع، وی حقیقت انسان را همان روح او می‌داند. نیز معتقد است سخن او در باب حقیقت انسان همان سخن متکلمان معتزلی است و در بین متکلمان شیعه نیز نوبختی‌ها آن را قبول دارند. از نظر او، روح دارای علم، قدرت، حیات، اراده، کراهت، حب و بغض است و در عین اینکه قائم به خود است، در افعال و اعمال خود به چیزی نیاز دارد که آن را جسد یا بدن می‌نامیم (مفید، ۱۳۷۲ الف: ۶۰).

بنابراین، چون نفس قائم به خود است، در ذاتش نیازی به بدن ندارد، اما در مقام فعل و عمل، محتاج بدن است؛ چنان‌که بسیاری از فلاسفه اسلامی نیز بر این عقیده‌اند (مفید، ۱۳۸۸: ۶۰).

۳. روح، جوهری بسیط و فعال است که منشأ زندگی و حیات بدن است. شیخ مفید در کتاب *المسائل السرویه* در پاسخ به پرسشی راجع به کیفیت عذاب و نعمت در قبر می‌نویسد: «خداوند متعال در آن جهان، روح انسان را در قالبی قرار می‌دهد، همانند قالبی که در دنیا داشته است؛ حال تفاوتی نمی‌کند که این روح از شخصی مؤمن باشد یا از فردی کافر». وی می‌گوید: «الروح هاهنا عبارة عن انفعال الجوهر البسيط». در این عبارت مقصود از «هاهنا» نشئه برزخ (مقام پس از موت و پیش از قیامت) است. در واقع، انسان در آنجا «انسان برزخی» است که در تدبیر کار خود محتاج بدن نیست؛ یعنی همان روح است با تمام خواص جوهری دنیوی خود (مفید، ۱۳۷۲ الف: ۶۵).

شیخ مفید با نقل روایتی از امام صادق (ع) این‌گونه بر سخن خویش مهر تأیید می‌نهد: «و قد روی عن الصادق (ع) ما ذکرناه فی هذا لامعنی، فسئل عن مات فی هذه الدار این تذهب روحه؟ فقال (ع) من مات و هو ما حض الايمان محضا او ما حض الكفر محضا نقلت روحه من هیکله الی مثله فی الصورة» (مازندرانی، ۱۴۲۹: ۳۱۵/۲). این

روایت در کتب معتبر دیگر نیز آمده است، هرچند بخش آخر روایت (نقلت روحه ...) بیان نشده است (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۳۵/۳؛ صدوق، ۱۴۱۳: ۱۷۸/۱).

اما درباره افرادی که در قبر از آنها می‌پرسند، شیخ مفید به دو نظریه قائل است:

۱. پس از مرگ، آنچه معروض نعمت یا عذاب واقع می‌شود، همان روح است؛ چراکه خطابات الهی (اوامر و نواهی و تکلیف)، فقط متوجه روح است.
۲. روح، همان حیات است که بعد از مرگ در بدنی شبیه به بدن دنیایی انسان قرار می‌گیرد و سپس از آن پرسش می‌شود.

وی می‌گوید: «هر دو نظریه از لحاظ عقلی جایز است، اما آنچه نزد من معتبر است سخن کسانی است که روح را جوهر شمرده‌اند و آن را مخاطب خطاب الهی می‌دانند. در واقع، این همان چیزی است که فلاسفه آن را چیزی بسیط به شمار می‌آورند» (مفید، ۱۳۸۸: ۹۱). بنابراین، روح در نظر شیخ مفید، جوهری غیرفانی و مجرد است. وی در کتاب *اوائل المقالات* در باب نعمت و عذاب اصحاب قبور چنین می‌نویسد:

خداوند متعال به اصحاب قبور اجسامی می‌دهد که همانند جسم آنان در دنیا است. آن کسانی که ایمان و عمل صالح دارند، به نعمت الهی دست می‌یابند و آن کسانی که کفر ورزیده‌اند، معذب خواهند بود. اما این ثواب و عقاب، به اجسامی که این اشخاص در قبر دارند - و همه می‌توانند آنها را مشاهده کنند و پس از مدتی از هم متلاشی می‌شوند - واصل نمی‌شود (مفید، ۱۳۷۲ ب: ۷۷).

آنچه ادعای شیخ مفید را در باب نفس و کیفیت نعمت و عذاب تأیید می‌کند، روایات وارد شده از اهل بیت (ع) در این زمینه است. همچنین، وی عقیده دارد که این حالات بیان شده، در باب نفس نیز استمرار دارد (مفید، ۱۳۷۲ ب: ۷۷). از این سخن شیخ مفید می‌توان فهمید که در نظر او نفس نیز همان انسان است.

با توجه به سه معنای یاد شده می‌توان دریافت که روح در نظر وی:

۱. عرضی است به معنای حیات جسمانی که با مرگ از بین می‌رود؛
۲. همان انسان، یعنی جوهری بسیط و غیرمادی است که علم و قدرت و حیات دارد و مخاطب خطابات امر و نهی است؛

۳. جوهری غیرمادی و مستقر در بدن است که بعد از فوت انسان جسم را ترک می‌کند.

با توجه به این سه معنا و فارغ از سخنان فلاسفه در باب روح می‌توان گفت روح در نظر شیخ مفید مشترک لفظی بین حیات و نفس انسانی است.

درباره روح دمیده‌شده در آدم نیز وی معتقد است این روح طبیعتاً با روح به معنای فرشته متفاوت است؛ چراکه روحی است خلق‌شده از ارواح مخلوق که از برکت انتساب به خداوند، جلالت و منزلتی یافته است (مفید، ۱۳۸۸: ۳۲).

بنابراین، به طور کلی روح در نظر شیخ مفید عبارت است از جوهری مجرد و قائم به خود که وقتی خداوند اموات را در جهانی دیگر زنده می‌کند، در آنها حیاتی به نام روح آغاز می‌شود؛ روحی که از نظر شیخ مفید فاقد صفات جسمانی است. وی برای تأیید سخن خود به آیاتی از قرآن کریم استناد می‌کند که به برخی از آنها اشاره می‌کنیم (مفید، ۱۳۷۲ الف: ۶۰-۶۲).

«يا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ * الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ * فَيَأْتِي صُورَةَ مَا شَاءَ رَجَبَكَ» (انفطار: ۶-۸)؛ در اینجا واژه «الانسان» به این نکته اشاره دارد که منظور از انسان فقط این صورت ظاهری نیست، بلکه جدای از آن، بُعدی روحانی هم برای او وجود دارد. در آیه‌ای دیگر می‌خوانیم: «قِيلَ ادْخُلِ الْجَنَّةَ قَالَ يَا لَيْتَ قَوْمِي يَعْلَمُونَ * بِمَا غَفَرَ لِي رَبِّي وَ جَعَلَنِي مِنَ الْمُكْرَمِينَ» (یس: ۲۶-۲۷). جمله «ادخل الجنة» اشاره دارد که آنچه وارد بهشت می‌شود، این جسم مادی و محسوس انسان نیست. در نظر شیخ مفید، انسانی که جوهر بسیط است، روح نامیده می‌شود که برای این روح ثواب و عقاب و امر و نهی و غیره است. لذا برای اثبات این سخن به این آیه استدلال می‌کند و طبق معنای آیه معتقد است انسانی که کشته می‌شود و بدن وی به خاک سپرده می‌شود (شخص مؤمن) زنده است و سخن می‌گوید، اگرچه جسمش روی زمین یا زیر آن باشد. نیز در این آیه: «وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أحيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يَرْزُقُونَ» (آل عمران: ۱۶۹)، «و لا تحسبن» تأکید دارد که هر کس می‌میرد، به این معنا نیست که نابود شود و از او هیچ چیز باقی نماند، بلکه روح او همواره باقی است.

ب. معنای «نفس» در نظر شیخ مفید

شیخ مفید در *اوائیل المقالات* (مفید، ۱۳۷۲ ب: ۷۷)، تصحیح الاعتقاد (همو، ۱۳۸۸، ۷۹ به

بعد) و *المسائل السرویه* (همو، ۱۳۷۲ الف: ۵۵ به بعد) از نفس بحث می‌کند و برای نفس این معانی را برمی‌شمرد:

۱. ذات یا عین هر چیز، همچنان که اعراب در سخنانشان می‌گویند: «این نفس شیء است» (یعنی ذات آن و خود آن شیء است)؛

۲. خون جاری و جهنده؛

۳. دم و هوا؛ مثل شخصی که از بین می‌رود و در جسمش دیگر نفسی باقی نمی‌ماند.

۴. خواهش و میل، چنان‌که در قرآن آمده است: «إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ» (یوسف: ۵۳). با توجه به معانی بیان‌شده برای واژه «نفس»، شیخ مفید معتقد است انسان بعد از مرگ، کالبدی غیر از بدن دنیوی دارد که دست‌خوش عذاب یا نعمت می‌شود و این همان روح است (مفید، ۱۳۷۲ الف: ۶۷). از سخنان متکلمان شیعه همچون علامه حلی نیز می‌توان فهمید که منظور شیخ مفید از نفس همان انسان یا روح است (حلی، ۱۳۸۶: ۵۳۳). اما اگرچه شیخ بارها «روح» و «نفس» را به یک معنا دانسته است، ولی درباره این دو واژه نظرهای مختلفی دارد. لذا گاهی بین «روح» و «نفس»، تفاوت قائل شده و برای هر یک از آنها معانی گوناگونی بیان کرده است. البته در ضمن بیان هر یک از معانی «روح» و «نفس» برای اثبات سخن خود به شواهدی از آیات نیز اشاره می‌کند.

نکاتی در باب اصالت روح

با توجه به اینکه از منظر شیخ مفید اصالت انسان به روح او است، باید به چند نکته در اینجا اشاره کرد:

۱. درباره «جوهر» دو برداشت وجود دارد: یکی آنکه «جوهر» را به معنای چیزی بدانیم که ماده و جسمیت دارد؛ دیگر اینکه آن را چیزی بدانیم که اصیل است و متکی به غیر نباشد (این معنا اعم از معنای پیشین است).

۲. این دو معنا از «جوهر»، در سخنان شیخ مفید (در کتاب *المسائل السرویه*) نیز مشهود است؛ همان‌جا که انسان را موجودی خارج از مقوله‌های جوهر و عرض می‌داند (اینجا «جوهر» به معنای عام [= انسان] مد نظر است و از قبیل جوهر مادی و عرضی که بر آن بار می‌شود، نیست). بنابراین، ماهیت انسان در نظر شیخ مفید، روح او

است؛ نظری که مطابق با دیدگاه هشام بن حکم (متکلم قرن دوم هجری) نیز هست (مکدرموت، ۱۳۷۲: ۲۹۶؛ مفید، ۱۳۷۲ الف: ۵۸).

شیخ مفید، چنان‌که در بالا اشاره شد، می‌گوید انسان قائم به نفس است و حجم و بُعد ندارد و ترکیب و سکون و حرکت را در او راه نیست. بدین معنا، انسان جوهر بسیط است (جوهر بسیط در اینجا در مقابل جوهر مرکب است؛ یعنی جسم و ماده ندارد). وی جواهر را اجزایی می‌داند که اجسام از ترکیب آنها پدید می‌آیند. تمامی آنها فی‌نفسه تقسیم‌پذیر نیستند. به نظر او، جواهر هم‌شکل هستند و فقط در اعراض است که با یکدیگر اختلاف دارند (مفید، ۱۳۷۲ الف: ۶۰).

همچنین، گفته شد که یکی از معانی «روح»، عَرَض است. باید گفت در نظر شیخ، روح عرض نیست، بلکه جوهر بسیط است (یعنی ماده نیست) (نک: مفید، ۱۳۷۲ ب: ۵۴-۵۷). او می‌خواهد همان نتیجه اول را بگیرد که اصل در انسان، روح او است (نه جسم او) و عذاب و پاداش و کیفر نیز مربوط به روح است (مکدرموت، ۱۳۷۲: ۲۹۸). بنابراین، در گفته‌های شیخ مفید درباره روح تعارضی یافت نمی‌شود. او در سخنان خود به جوهریت بسیط روح عقیده دارد که مادی نیست؛ ضمن آنکه از نظر وی اصالت انسان به روح او است که آن هم مادی نیست (نک: مفید، ۱۳۷۲ ب: ۶۰).

مواجهه شیخ مفید با عقل‌گرایی و نقل‌گرایی در باب نفس

چگونگی دیدگاه متکلمان درباره مسئله عقل و وحی متفاوت است؛ برخی معتقد به نقل‌گرایی هستند و در مطالب خود فقط به ذکر حدیث اکتفا می‌کنند، اما از این سو عده‌ای نیز برای استناد مطالب خود از عقل کمک می‌گیرند. شیخ مفید در زمانی می‌زیسته که نهضت عقل‌گرایی و نص‌گرایی به شدت مطرح بوده است. برخلاف شیخ مفید، استادش شیخ صدوق از محدثانی بود که در بسیاری از آثار خود فقط از الفاظ و تعابیر احادیث بهره می‌برده است، اما وی با این احوالات راه استاد را در پیش نگرفت. او معتقد بود فقط ذکر حدیث کافی نیست و هر مطلبی باید در سایه عقل و استدلال بیان شود. البته اکتفای شیخ صدوق به ذکر احادیث، به این معنا نیست که به طور کلی مخالف استدلال و جدل باشد، بلکه او نیز در بیان دیدگاه‌های خود، به‌خصوص در برابر مخالفان، از استدلال نیز بهره می‌گرفته است.

شیخ مفید در صدد بود دو نهضت عقل‌گرا و نص‌گرا را به یکدیگر نزدیک کند. اما بیشتر اندیشمندان معتقدند وی فردی عقل‌گرا بوده است (مفید، ۱۳۸۸: ۱۲۵). عقل‌گرایی شیخ مفید در آنجایی مشهود می‌شود که در مسئله نفس سخن شیخ صدوق را رد می‌کند و حدیث وارد شده را نوعی خبر واحد به شمار می‌آورد.

شیخ صدوق نفس را همان روحی می‌داند که زنده‌بودن انسان بسته به آن است. گواه ادعای او نیز سخن پیامبر است که فرمود: «اولین چیزی که خداوند آفرید، نفوس مقدسه بود». همچنین، وی قائل به بقای نفس است، نه فناى آن؛ چراکه نفس جدای از جسم آدمی است و زمانی که جسم از بین می‌رود، آنچه دست‌خوش نعمت و عذاب می‌شود، نفس او است، نه جسمش (حسنی، ۱۳۷۱: ۵۱).

شیخ مفید، سخنان شیخ صدوق را در این زمینه نمی‌پذیرد و آنها را بر پایه حدس و گمان می‌داند. به نظر وی، بهتر بود شیخ صدوق فقط به نقل اخبار و روایات می‌پرداخت و وارد معانی آنها نمی‌شد. شیخ مفید تا جایی پیش می‌رود که استاد خود را نیز در این مسئله سرزنش می‌کند (مفید، ۱۳۸۸: ۸۰).

همچنین، راجع به مسئله «خلق شدن ارواح دو هزار سال قبل از اجساد» این مطلب را از اساس مردود می‌داند و معتقد است سخن او نوعی خبر واحد است که به طرق مختلف، عامه و خاصه بیان کرده‌اند و قطعی‌الصدور نیست و اگر قطعی بودن صدورش نیز ثابت شود، به این معنا است که خداوند در علم خود، ارواح را قبل از اجساد مقدر کرده است، نه اینکه ذات آنها را پیش از اجساد خلق کرده باشد (مفید، ۱۳۷۲ ب: ۵۳). در واقع، شیخ مفید منظور از ارواح را در سخن صدوق همان فرشتگان می‌داند که قبل از انسان‌ها آفریده شده‌اند. بنابراین، خداوند ابتدا اجساد را آفریده است و سپس ارواح را؛ چراکه اگر ارواح پیش از اجساد آفریده شده بودند، باید هر آنچه را که بر ما در عالم مجردات گذشته است، در خاطر داشته باشیم، حال آنکه چنین نیست (مفید، ۱۳۸۸: ۸۴).

در واقع، مفید سخن استادش در مسئله روح را به سخن اهل تناسخ نزدیک می‌داند و می‌گوید این عقیده‌ای است که هیچ انسان عاقلی آن را نمی‌پذیرد؛ همچنان که در مسئله بقای نفس نیز سخن او را ضد قرآن و همسو با مذهب فلاسفه ملحد به شمار می‌آورد. وی در این زمینه در کتاب *تصحیح الاعتقاد* چنین می‌نویسد: «اگر اخباریان از پیامدهای سخنان خود آگاه بودند، هرگز چنین آرایشی را بیان نمی‌کردند. اخباریان از

اصحاب سلامت هستند، اما آنان در سند حدیث دقت نمی‌کنند و بین درست و نادرست بودن حدیث تفاوتی نمی‌گذارند» (همان: ۲۱۱).

تأثیر عقل‌گرایی بر مکتب بغداد

با توجه به موضعی که شیخ مفید در قبال استادش داشت و بر عقل تأکید می‌کرد، دوره وی را باید آغاز دوره عقل‌گرایی دانست. پس از شیخ مفید، شاگرد وی سید مرتضی، با اینکه از نظر شیخ درباره عقل آگاه بود، با دیدگاه‌های او راجع به تفاوت عقل و نقل مخالفت کرد (صدوق، ۱۴۱۴: ۳۶). در زمان سید مرتضی، عقل‌گرایی شیعیان به اوج خود رسید. وی، هم در حیطه نظری و هم در حیطه عملی بر آن بود که عقل یگانه منبع محل وثوق است (موسوی، بی‌تا: ۱۶۸). بنابراین، شیخ مفید در دوره خود تلاش بسیاری کرد تا بتواند نهضت عقل‌گرا و نص‌گرا را تا حدی به یکدیگر نزدیک کند.

نتیجه

۱. شیخ مفید با بیان معانی لغوی برای «روح» و «نفس»، این دو واژه را اغلب به یک معنا دانسته است.
۲. از نظر شیخ مفید حقیقت انسان همان روح یا نفس است.
۳. شیخ مفید نفس را موجودی روحانیة‌الحدوث می‌داند.
۴. نفس چیزی مجرد و قائم به خود است که در افعال و اعمالش به بدن نیاز دارد.
۵. شیخ مفید قائل به تجرد نفس است و آن را از هرگونه حجم و حیّز و حرکت و سکون عاری می‌داند.
۶. شیخ مفید با تکیه بر آیات قرآن، بر بقای نفس تأکید دارد.
۷. نظر شیخ مفید با نظر فلاسفه مشاء و پیروان ایشان (مانند ابن‌سینا) یکی است.
۸. از نظر شیخ مفید، مهم‌ترین و اساسی‌ترین نکته در باب هویت انسان، روح و نفس او است، نه جسم و هیئت جسمانی‌اش؛ روح و نفسی که اصل در وجود انسان است.

منابع

قرآن کریم.

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳). *المبدأ والمعاد*، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران.
ابن فارس، احمد بن زکریا (۱۴۰۴). *معجم مقانیس اللغة*، تدوین: محمد هارون عبدالسلام، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

ابن قیّم جوزیه، محمد بن ابی بکر (بی تا). *الروح*، بیروت: دار الفکر العربی.

ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴). *لسان العرب*، بیروت: دار الفکر للطباعة والنشر والتوزیع.
ابن بابویه (صدوق)، محمد بن علی (۱۴۱۳). *من لایحضره الفقیه*، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

ابن بابویه (صدوق)، محمد بن علی (۱۴۱۴). *اعتقادات الامامیه*، قم: کنگره شیخ مفید.
اشعری، علی بن اسماعیل (۱۴۰۰). *مقالات الاسلامیین واختلاف المصلین*، تدوین: هلموت ریتر، بیروت: دار النشر فراتر شتاينر.

تفتازانی، مسعود بن عمر (۱۴۱۹). *شرح المقاصد*، بیروت: شریف الرضی.
جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۱۰). *الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربیة*، تدوین: احمد عبد الغفور، بیروت: دار العلم للملایین.

جوینی، عبد الملک بن عبد الله (بی تا). *الارشاد الی قواطع فی اصول الاعتقاد*، بیروت: دار الکتب العلمیة.
حسنی، محمد علی (۱۳۷۱). *ترجمه الاعتقادات و تصحیح الاعتقاد*، تهران: اسلامیة.

حسینی واسطی زبیدی، محمد مرتضی (۱۴۱۴). *تاج العروس من جواهر القاموس*، تدوین: علی شیری، بیروت: دار الفکر للطباعة والنشر والتوزیع.

حلی، حسن بن یوسف (۱۳۸۶). *معارج الفهم فی شرح النظم*، قم: دلیل ما.
طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تدوین: محمدجواد بلاغی، تهران: ناصر خسرو.

طوسی، محمد بن حسن (بی تا الف). *التبیین فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

طوسی، محمد بن حسن (بی تا ب). *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

فخر رازی، محمد بن عمر (۱۳۷۰). *المباحث المشرقیة فی علم الالهیات والطبیعیات*، قم: بیدار.

فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۰۷). *المطالب العالیة من العلم الالهی*، تدوین: احمد حجازی، بیروت: دار الکتب العربی.

فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰). *مفاتیح الغیب*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

فخر رازی، محمد بن عمر (بی تا). *النفس والروح و شرح قوامهما*، تدوین: محمد صغیر حسن المعصومی، اسلام آباد: معهد الابحاث الاسلامیة.

فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰). *کتاب العین*، تدوین: مهدی مخزومی، قم: نشر هجرت.

- فیروزآبادی، محمد بن یعقوب (۱۹۹۸). قاموس المحيط، دمشق: مؤسسة الرسالة.
- قاضی عبدالجبار ابن احمد (بی‌تا). المعنی فی ابواب التوحید والعدل، تدوین: محمد قاسم محمود، بی‌جا: بی‌نا.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷). الکافی، تدوین: علی اکبر غفاری، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- لاهیجی، عبدالرزاق (۱۳۹۱). گوهر مراد، بی‌جا: مؤسسه تحقیقات و نشر معارف اهل بیت (ع).
- مازندرانی، محمد هادی بن محمد صالح (۱۴۲۹). شرح فروع کافی، تدوین: محمدجواد محمودی، قم: دار الحدیث.
- مصطفوی، حسن (۱۴۰۲). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: مرکز کتاب لترجمة والنشر.
- مفید، محمد بن محمد (۱۳۷۲ الف). المسائل السرویة، قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.
- مفید، محمد بن محمد (۱۳۷۲ ب). اوائل المقالات، قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.
- مفید، محمد بن محمد (۱۳۸۸). تصحیح الاعتقاد، تهران: روشنای مهر.
- مکدموت، مارتین (۱۳۷۲). اندیشه‌های کلامی شیخ مفید، تدوین: احمد آرام، تهران: بی‌نا.
- موسوی (شریف مرتضی)، علی بن حسین (۱۴۰۵). رسائل الشریف المرتضی، قم: دار القرآن الکریم.
- موسوی (شریف مرتضی)، علی بن حسین (بی‌تا). الذخیره فی علم الکلام، تدوین: احمد حسینی اشکوری، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۴۲۵). بقاء النفس بعد فناء الجسد، تدوین: ابو عبداللّه زنجانی، قاهره: المكتبة الازهرية للتراث.