

چیستی مرگ و چگونگی زندگی بازپسین از دیدگاه شیخ مفید و سید مرتضی

سعیده سادات نبوی*

[تاریخ دریافت: ۹۵/۰۹/۰۹؛ تاریخ پذیرش: ۹۵/۱۲/۲۵]

چکیده

ماهیت مرگ و چگونگی زندگی بازپسین، به ماهیت انسان بستگی دارد. شیخ مفید، از متکلمان بنام امامیه، انسان را نفیس دارای بدن می‌داند که حیات، ذاتی آن نیست؛ درحالی که سید مرتضی انسان را همین پیکر با ساختار ویژه‌اش می‌شناسد که اگر شرایط فراهم شود، حیات در آن پدیدار می‌شود. بازتاب این اختلاف نظر را در تعریف آنها از ماهیت مرگ و چگونگی زندگی پس‌اندیوی می‌توان دید. از دیدگاه سید مرتضی، مرگ نابودی تدریجی انسان است که با فروپاشیدن بدن، آغاز و با نابودی اجزای سازنده‌اش در آستانه رستاخیز پایان می‌پذیرد؛ درحالی که از دیدگاه شیخ مفید، مرگ نابودی بدن دنیایی و انتقال نفس به بهشت یا دوزخ است، هرچند نه بدن دنیایی همه انسان‌ها نابود می‌شود و نه نفس همه آنها منتقل می‌شود. سپس در آستانه رستاخیز همه چیز حتی نفوسی که از زندگی برزخی برخوردارند، نابود می‌شوند. با این وصف، از دیدگاه آنها، معاد بازآفرینی چیزی است که نابود شده بود. در این مقاله، تلاش شده است آرای این دو متکلم درباره ماهیت مرگ و چگونگی زندگی پس‌اندیوی تحلیل و بررسی شود.

کلیدواژه‌ها: نفس، بدن، مرگ، برزخ و رستاخیز.

مقدمه

بی‌شک، یکی از آموزه‌های دینی- فلسفی مهم و بنیادی که نقش بسزایی در معنابخشیدن به زندگی انسان و رهایی او از احساس پوچی و استوارساختن پایه‌های اخلاق دارد، زندگی پس از مرگ است که همواره در طول تاریخ، برای اندیشمندان چالش‌برانگیز بوده و با وجود قدمت بسیار، هنوز غبار کهنگی بر آن ننشسته است. اما به‌راستی مرگ چیست و چگونه روی می‌دهد و فرجام انسان پس از آن چه می‌شود؟ متفکران مسلمان، بسته به ذوق و مشرب فکری خویش، پاسخ‌های گوناگونی به این پرسش‌ها داده‌اند و نظریه‌های مختلفی پرورده‌اند. دو چهره برجسته از متکلمان امامیه بغداد، در سده چهارم و پنجم هجری، یعنی شیخ مفید و سید مرتضی نیز با اجتهاد کلامی خویش و با رویکرد جانبدارانه و مدافعه‌گرانه، دو دیدگاه کاملاً متفاوت را برگزیدند. این استاد و شاگرد، هریک هرچند نه به صراحت، مدعی‌اند که آرایشان با متون و مبانی دینی سازگار است و همین نکته، بیشتر بر اهمیت موضوع می‌افزاید. گرچه در زمینه آرای انسان‌شناختی و فرجام‌شناختی این دو متکلم بزرگ کم‌وبیش تحقیق‌هایی در قالب کتاب، رساله و مقاله انجام شده است،^۱ اما صرف نظر از نتیجه‌های گاه متناقضی که در برخی از آنها به چشم می‌خورد،^۲ جای بررسی تطبیقی در میان آنها خالی است. از این‌رو، یکی از ویژگی‌های مهم تحقیق حاضر که آن را از تحقیق‌های دیگر جدا می‌کند، روش تحلیلی- تطبیقی آن است. به علاوه، تحقیق‌های پیشین بیشتر به ماهیت انسان پرداخته‌اند، نه مرگ و زندگی پس‌اندوی که موضوع این تحقیق است. از ویژگی‌های دیگر این مقاله، یکی زبان توصیفی آن و وفاداری به گفتمان کلامی پیشافلسفی است و دیگری، استناد به متون کهن کلامی، در فهم، شرح و تحلیل دیدگاه شیخ مفید و سید مرتضی است.

ماهیت انسان

ماهیت انسان از دیدگاه شیخ مفید

بی‌گمان یکی از نخستین نظریه‌پردازی‌های متکلمان امامیه درباره ماهیت انسان، دیدگاه شیخ مفید (۴۱۳ ه.ق.) است که به تصریح خودش همان رأی هشام‌بن حکم، از متکلمان و اصحاب امام جعفر صادق علیه السلام، معمر، از متکلمان معتزله و نوبختی‌ها، از متکلمان

امامیه در سده‌های سوم و چهارم هجری است و روایات هم بر آن دلالت دارند. به نظر او، انسان نه همین مجموعه تشکیل شده از اعضا و جوارح است و نه جسم و نه جزء لایتجزی (شیخ مفید، ۱۴۱۳ ج: ۵۸-۵۹). در نتیجه، مقدار و حجم ندارد و مکان‌مند نیست (همان: ۵۸؛ همو، ۱۴۱۳ الف: ۹۶)؛ بلکه جوهر بسیطی است که ترکیب و حرکت و سکون و اجتماع و افتراق در آن راه ندارد، پذیرای علم، قدرت، حیات، اراده، کراهت و حب و بغض است؛ قائم به خویش است و در مقام فعل به ابزار بدن نیاز دارد. او در این مسئله خودش را با حکمای نخستین هم‌فکر می‌خواند (همو، ۱۴۱۳ ج: ۵۸-۶۰) و در *اوائل المقالات* آن را به‌صراحت «نفس» می‌نامد و با اوصاف «حادث»، «قائم به خویش» و «بیرون از صفات جواهر و اعراض» توصیف می‌کند (همو، ۱۴۱۳ الف: ۷۷). «ذات فعال» و «جوهر مخاطب [/ تکلیف]»، تعبیرهای دیگری‌اند که شیخ مفید در تعریف ماهیت انسان به کار می‌برد (همو، ۱۴۱۳ اد: ۸۰؛ همو، ۱۴۱۳ ب: ۹۱؛ نک: خدایاری، ۱۳۹۰: ۷۷-۷۸). ابوالحسن اشعری، در *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین*، توضیح می‌دهد که متکلمان، در آن زمان، دو نوع جزء لایتجزی را از یکدیگر بازشناخته بودند: جزء لایتجزای مکان‌مند که دارای اوصافی چون تماس، جدایی، حرکت و سکون است و جزء لایتجزای نامکان‌مند که هیچ‌یک از این اعراض را ندارد، هرچند صفات و اعراض دیگری را داراست (اشعری، بی‌تا: ۳۳۱-۳۳۲). او همچنین در شرح نظر معمر می‌گوید که به باور او، انسان در خودش افعالی چون اراده، علم، کراهت، نظر و تمثیل پدید می‌آورد، نه حرکت و سکون، و در غیر خودش هیچ فعلی انجام نمی‌دهد و «در این بدن است برای تدبیر آن، بدون اینکه با آن تماس داشته و در آن حلول کرده باشد» (همان: ۴۰۵). از مجموع مطالبی که درباره رابطه نفس و بدن گفته شد، این نتیجه برمی‌آید که از دیدگاه شیخ مفید و هم‌فکرانش، نفس، نه جزئی مجاور جوهرهای فرد سازنده بدن است، نه جسمی که درون آن جای گرفته باشد و نه عرضی که در آن حلول کرده باشد؛ بلکه به تعبیر معمر، در بدن است و بدن ابزار آن است و نفس، بدن را تدبیر می‌کند. این معنای اصطلاحی نفس، متمایز است از معانی دیگری که شیخ مفید در تصحیح *اعتقادات الامامیه*، برای این کلمه ذکر می‌کند و کم‌وبیش مورد تأیید متکلمان دیگر، از جمله سید مرتضی نیز می‌باشد. این معانی عبارت‌اند از: ذات شیء، خون روان، نفس که

هواست، خواهش و میل طبع، و نعمت و عقاب (شیخ مفید، ۱۴۱۳: ب: ۷۹-۸۰). هر چند شیخ مفید تفسیر خودش از انسان را، با نفس از نگاه فیلسوفان یکی می‌شمرد، اما این فرق مهم و بنیادین را با آن دارد که او نفس را باقی نمی‌داند. به گفته او، این فیلسوفان ملحدند که عقیده دارند نفس کون و فساد ندارد و باقی است، برخلاف بدن که چون جسم و مرکب است، فاسد و فانی می‌شود و از همین رو وی با اقبال قائلان به تناسخ روبه‌رو شد (همان: ۸۷).

شیخ مفید، بر اساس روایاتی چون «إِنَّ الرُّوحَ إِذَا فَارَقَتِ الْجَسَدَ نَعْمَتٌ وَ عَذَابٌ؛ همانا روح هنگامی که از بدن جدا می‌شود، نعمت داده و عذاب می‌شود»، انسان را روح‌مند می‌داند (همو، ۱۴۱۳: ج: ۶۰). او در تصحیح/اعتقادات الامامیه، چهار معنا برای روح برمی‌شمرد: حیات، قرآن، فرشته‌ای از فرشتگان الهی و جبرئیل (همو، ۱۴۱۳: ب: ۷۹-۸۰؛ نک.: خدایاری، ۱۳۹۰: ۷۷) و در المسائل السرویه، کاربردهای اصطلاحی واژه روح را ذکر می‌کند. به گفته او، روح عبارت است از عرض حیات که اگر در غیر حیات نباتی به کار رود، به آن معنا^۲ نیز گفته می‌شود. روح یا حیات دو گونه است: نباتی و حیوانی.^۴ روح یا حیات نباتی، عرضی است که در جسم و از جمله بدن انسان حلول می‌کند و سبب رشد و نمو آن می‌شود؛ اما روح یا حیات حیوانی، معنایی است که علم و قدرت را برای انسان امکان‌پذیر می‌سازد (شیخ مفید، ۱۴۱۳: ج: ۵۵-۵۶). کاربرد دیگر واژه روح به نظر او این است که گاهی بر انسان یا همان جوهر بسیط اطلاق می‌شود، مانند روایتی که پیش از این نقل شد (همان: ۶۰). با این وصف، شیخ مفید روح را به سه معنا به کار می‌برد: ۱. جوهر بسیط انسان که معادل نفس است، ۲. حیات نباتی و ۳. حیات حیوانی. به باور او، رابطه روح به معنای نخست، با بدن این است که بدن، آلت و ابزار جوهر بسیط انسان است (همان‌جا؛ همو، ۱۴۱۳: د: ۸۰). روح به معنای حیات نباتی که با رشد و نمو شناخته می‌شود، عرضی حال در جسم است؛ درحالی که روح به معنای حیات حیوانی صفت نفس است و در بدن حلول نمی‌کند و اثرش این است که علم و قدرت را برای انسان ممکن می‌سازد. اشاره شد که گرچه شیخ مفید نظر خویش را با فیلسوفان نخستین همسو و هماهنگ می‌داند، اما این فرق را با آنها دارد که از دیدگاه او، حیات، ذاتی نفس نیست و در نتیجه، نفس فناپذیر است. افزون بر این، از دیدگاه او

نفس چهار فرق مهم دیگر در مقایسه با نظر فیلسوفان دارد: ۱. حیات نباتی، عرضی در جسم است، درحالی که فیلسوفان آن را به نفس نسبت می دهند؛ ۲. شیخ مفید، نفس انسانی را از نفس حیوانی باز نمی شناسد؛ و به تبع، ۳. افعال و آثار آنها را نیز از یکدیگر تفکیک نمی کند. از دیدگاه او، نفس غیرنباتی افعال گوناگون دارد: علم و ادراک، قدرت، اراده، کراهت و...؛ درحالی که فیلسوفان از افعال یادشده تنها علم، آن هم علم کلی و عقلی را از آن نفس انسانی می دانند و بقیه را به نفس حیوانی نسبت می دهند. ۴. علم و اراده در انسان، از دیدگاه شیخ مفید از مقوله فعل است، درحالی که از دیدگاه فیلسوفانی چون ابن سینا از مقوله انفعال است.^۵

ماهیت انسان از دیدگاه سید مرتضی

برخلاف شیخ مفید که انسان را نفس و دارای بدن می داند، شاگرد او، سید مرتضی (۴۳۶ ه.ق.)، نظریه ای ماده گرایانه در تعریف ماهیت انسان برمی گزیند. به نظر او، انسان همین پیکری است که با چشم می بینیم، نه بخش هایی از آن (سید مرتضی، ۱۴۱۱: ۱۱۴، نک: اسعدی، ۱۳۸۹: ۱۷۲؛ خدایاری، ۱۳۹۰: ۸۷؛ یوسفیان و خوش صحبت، ۱۳۹۱: ۲۹). قاضی عبدالجبار، به استادانش که به تصریح شیخ مفید، ابوعلی و ابوهاشم جبایی اند (شیخ مفید، ۱۴۱۳ج: ۵۹)، نسبت می دهد که انسان را همین شخص^۶ می دانستند، با این بینه^۷ و ساختار خاص که مایه امتیاز او از دیگر حیوان ها است و امر و نهی و مدح و ذم و پاداش و کیفر متوجه اوست (قاضی عبدالجبار، ۱۳۸۲: ۳۱۱/۱۱). سید مرتضی نظر آنها را تأیید می کند (سید مرتضی، ۱۴۱۱: ۱۱۴). بنابر این دیدگاه، انسان توده ای است از جوهرهای فرد بسیار که برخی از آنها، جزء اصلی انسان اند و برخی دیگر، جزء زاید (سید مرتضی، ۱۴۱۱: ۱۵۲-۱۵۳) و هرچند هر کدام از آنها دارای اعراض خاصی اند، از ترکیب و امتزاج آنها شئی دیگری پدید می آید با نام و آثار جدید^۸ (نک: سید مرتضی، ۱۴۰۵: ۲/۲۶۵). از اشاره سید مرتضی در الذخیره فی علم الکلام برمی آید که بخش مهمی از اختلاف نظر او و همفکرانش با متکلمان چون معمر و نوبختی ها، ریشه در پاسخ آنها به این دو پرسش اساسی داشت: نخست اینکه آیا صفت می تواند قائم به مجموعه ای از اجزا باشد و دوم اینکه آیا از انضمام چیزی که دارای حیات نیست به غیرحی دیگر، مجموعه ای

برخوردار از حیات پدید می‌آید؟ (سید مرتضی، ۱۴۱۱: ۱۱۷) بعضی از آنها، چون قاضی عبدالجبار و سید مرتضی، به پیروی از ابوعلی و ابوهاشم جبایی، با قبول این اصل که ممکن است اجزای کثیر با یکدیگر ترکیب شوند و هویت واحدی را بسازند، انسان را همین پیکر با ساختار ویژه‌اش دانستند. آنها غیر از اجتماع فیزیکی جوهرهای فرد که جسم بی‌جان را می‌سازد، گونه دیگری از ترکیب را تشخیص دادند که اختصاص به موجودهای زنده دارد و در آن، اجزای اصلی بدن که در طول زندگانی شخص ثابت و پایدار می‌مانند، با ساختار ویژه‌ای به یکدیگر می‌پیوندند که در صورت فراهم‌بودن شرایط، مانند بنیه، رطوبت، گردش خون و هوای دم و بازدم، حیات در آن پدیدار می‌شود و مجموعه اجزا به شئی بدل می‌گردند. در نتیجه این فرایند، با اینکه حیات و قدرت در بخشی از بدن - که طبق نظر متکلمان قلب است - حلول می‌کند، کل مجموعه به حیّ و قادر توصیف می‌شود و به همین دلیل گفته نمی‌شود که مثلاً دست زنده است، بلکه گفته می‌شود که انسان زنده است (قاضی عبدالجبار، ۱۳۸۲: ۳۵۱-۳۵۵؛ نک: نبوی، ۱۳۹۱: ۸۹-۹۶). اما بعضی دیگر، چون معمر و شیخ مفید که منکر چنین پیش‌فرضی بودند و باور داشتند که هویت واحد انسان باید به ذات واحدی وابسته باشد، طرحی نو در انداختند: انسان جزء لایتجزی است، اما نه جزء لایتجزایی درون قلب، بلکه نوع دیگری از جزء لایتجزی که به تعبیر اشعری، نامکان‌مند است و تماس و جدایی و حرکت و سکون و اعراض دیگر در آن راه ندارد (اشعری، بی‌تا: ۳۳۱-۳۳۲). همچنان که دیدیم معادلی که شیخ مفید برای این نوع جزء لایتجزی یافت، اصطلاح فلسفی «جوهر بسیط» و «نفس» بود.

گرچه سید مرتضی، از «نفس انسان و دیگر حیوان‌ها که با از دست‌دادن آن، از جرگه حیات خارج می‌شوند» یاد کرده و آیه «کل نفس ذائقة الموت» را ناظر به این معنا دانسته است (سید مرتضی، ۱۴۰۳: ۷/۱-۹؛ همو، بی‌تا: ۱۰۲-۱۰۴)، اما در جای خود، نظر شیخ مفید را، بی‌آنکه از او نام ببرد، رد می‌کند؛ با این توجیه که اگر انسان، یعنی ذات حی و فعال ما، خارج از این پیکر باشد و نه در آن، باید افعالی که انسان بی‌واسطه در اطراف بدنش، مثلاً دست و پا، حادث می‌کند، از قبیل اختراع فعل، یعنی پدیدآوردن فعل در بیرون محل قدرت، بدون واسطه فعل دیگر باشد؛ زیرا طبق این دیدگاه قدرت، قائم به آن ذات [و

جوهر بسیط] است و نه این پیکر (سید مرتضی، ۱۴۱۱: ۱۱۵)؛ درحالی که اختراع فعل تنها از خدای تعالی برمی آید که قادر لذاته است، نه انسان که قدرتش محدود است و از حدود اندام‌ها و عضله‌هایش فراتر نمی‌رود، مگر با وساطت فعل دیگر (نک: قاضی عبدالجبار، ۱۳۸۲: ۳۲۲). سید مرتضی، در تأیید این مدعا چند شاهد می‌آورد، از جمله: اگر انسان می‌توانست در بیرون محل قدرتش فعل اختراع کند، می‌بایست بیمار ناتوان و زمین‌گیری که قدرت تکان دادن دستانش را ندارد، می‌توانست آن را به حرکت درآورد (سید مرتضی، ۱۴۱۱: ۱۱۵-۱۱۶)؛ زیرا قدرت، طبق فرض، صفت انسان و قائم به اوست، نه بدن. به گفته سید مرتضی، نه تنها قدرت، بلکه اراده و خستگی و درد نیز به بدن وابسته است؛ زیرا انسان اراده را در قلبش می‌یابد. همچنین زمانی که در فکر و استدلال غوطه‌ور می‌شود، خستگی و درد را در ناحیه قلبش احساس می‌کند. اگر قلب محل آنها نباشد، احساس خستگی و درد در قلب و یافتن اراده در آن چه توجیهی دارد؟ (سید مرتضی، ۱۴۱۱: ۱۱۶) حیات نیز به بدن وابسته است، به این دلیل که وقتی کسی گردن زده یا دو نیم می‌شود، می‌میرد. به علاوه، چه فرقی بین قطع سر و دست هست که با اولی انسان می‌میرد، اما با دومی نه، درحالی که اگر انسان خارج از این پیکر باشد و مجاور یا حال در آن نباشد، با همه اندام‌های بدن نسبت یکسان دارد (سید مرتضی، ۱۴۱۱: ۱۱۷). روح استدلال سید مرتضی این است که ماهیت انسان، یعنی ذات حیّ فعال را تنها از راه صفاتش می‌توان شناخت. قدرت، اراده، ادراک و احساس و حیات انسان، همگی، به بدن وابسته‌اند؛ پس باید حکم کرد که انسان چیزی جز این بدن، البته با ساختار ویژه‌اش که حیات و به تبع آن، علم و قدرت را برای او ممکن می‌سازد، نیست.

اشکال دیگر سید مرتضی و همفکرانش، به رابطه نفس و بدن برمی‌گردد. به نظر او، اگر فاعل، مجاور بدن یا حال در آن نباشد، این اشکال پیش می‌آید که نتوان افعالی را که در بدن ظاهر می‌شوند، به شخص خاصی نسبت داد. اگر انسان غیر از بدن باشد که صرفاً با آن رابطه تدبیری دارد، چگونه است که جوهر بسیط (البته به تعبیر شیخ مفید) که هویت شخص A را می‌سازد، تنها بدن او را تدبیر می‌کند، نه بدن شخص دیگری مثلاً B را، درحالی که با هر دوی آنها نسبت یکسان دارد؟ (سید مرتضی، ۱۴۱۱: ۱۱۶-۱۱۷) سید مرتضی از قول طرفداران نظریه رقیب نقل می‌کند که کم‌وزیاد شدن اجزای بدن،

تأثیری بر قدرت انسان ندارد و اشکال می‌کند که با این وصف، چه چیزی مانع از این فرض می‌شود که اجزایی که به بدن افزوده می‌شوند، به جای اینکه ضمیمه و جزء آن شوند، در قالب شخص دیگری با هم ترکیب شوند و انسان در آن هم تصرف کند و فعل انجام دهد؟ (سید مرتضی، ۱۴۱۱: ۱۱۶-۱۱۷)؛ و از زاویه دیگر، اگر انسان غیر از بدن باشد، چگونه می‌توان بین شخصی مانند زید و مثل او فرق گذاشت و آنها را از یکدیگر بازشناخت؟ (نک: حمصی رازی، ۱۴۱۴: ۱۹۳؛ قاضی عبدالجبار، ۱۳۸۲: ۴۵۵-۴۵۶) قاضی عبدالجبار تصریح می‌کند که بدن، ابزار انسان برای ادراک گرما و سرما و درد نیست؛ زیرا طبق دیدگاه معمر، بدن از انسان جداست، درحالی‌که ابزاری می‌تواند در ادراک درد و حرارت و برودت به کار آید که دو ویژگی داشته باشد: نخست اینکه متصل به انسان و جزئی از او باشد و دیگر اینکه خودش هم از حیات برخوردار باشد (قاضی عبدالجبار، ۱۳۸۲: ۳۱۴).

به باور سید مرتضی روح، عبارت است از هوایی که در منفذهای ذات حیّ ما در رفت و آمد است و حیات به تردد آن وابسته است. به همین دلیل، به آنچه در منفذهای جماد تردد می‌کند، روح گفته نمی‌شود؛ سپس نتیجه می‌گیرد که بنابراین روح، جسم است (سید مرتضی، ۱۴۰۵: ۱/۱۳۰). قاضی عبدالجبار که همین نظر را دارد، در تأیید معنای یادشده، به این نکته استشهد می‌کند که در قرآن، روح با تعبیرهای «نَفْث» و «نَفَخ» که از صفات اجسام دقیق است، به کار رفته است (قاضی عبدالجبار، ۱۳۸۲: ۳۳۸). طبق این نظریه، روح یا همین هوای دم و بازدم، علت حقیقی حیات نیست؛ بلکه همچون خون و بنیه، صرفاً در پیدایش آن نقش دارد و به اصطلاح، علت اعدادی آن است (نک: همان: ۳۳۸).

ماهیت مرگ

ماهیت مرگ از دیدگاه شیخ مفید

از دیدگاه شیخ مفید، ماهیت مرگ اجمالاً نابودی و انتقال است: نابودی بدن و انتقال نفس. اما نه بدن همه انسان‌ها نابود می‌شود و نه نفس همه آنها منتقل. در خصوص پیامبران و امامان علیهم‌السلام، مرگ، انتقال نفس آنها در همین بدن دنیایی به بهشت است (شیخ مفید، ۱۴۱۳ ب: ۹۱). بنابراین در انسان‌های برگزیده الهی، فنا و نابودی راه ندارد. اما

کسانی که مؤمن یا کافر محض‌اند و در نتیجه، هنگام مرگ معلوم است که اهل دوزخ‌اند یا بهشت و نیاز به حسابرسی ندارند، نفس آنها در بدنی شبیه بدن دنیایی‌شان به بهشت، یا دوزخ منتقل می‌شود و از نعمت برخوردار یا به عذاب گرفتار می‌شود. برای این دسته از انسان‌ها، مرگ نابودی بدن دنیایی و انتقال نفس به بهشت یا دوزخ است. دسته سوم انسان‌هایی‌اند که کفر و ایمان را به هم آمیخته‌اند و نه مؤمن محض‌اند و نه کافر محض و فرجام کار آنها، پیش از حسابرسی و داوری نهایی، معلوم نمی‌شود. این دسته از انسان‌ها هنگام مرگ، به کلی نابود می‌شوند (همان: ۸۸-۸۹). در آستانه رستاخیز، نفس و بدن کسانی که زندگی برزخی را پشت سر می‌گذارند نیز نابود می‌شود. این دیدگاه بر این پیش‌فرض استوار است که نفس فناپذیر است.

ماهیت مرگ از دیدگاه سید مرتضی

از دیدگاه سید مرتضی مرگ، فنا و نابودی است که بنابر تبیین او در *الذخیره فی علم الکلام*، طی فرایندی تدریجی، در دو مرحله روی می‌دهد: مرحله نخست، مرحله نابودی تألیف و ترکیب اجزا است که با توقف یا اختلال در عملکرد اندام‌های حیاتی انسان، مانند قطع سر، یا از کار افتادن قلب آغاز می‌شود و مرحله دوم، مرحله نابودی اجزای سازنده انسان، همراه و هم‌زمان با فنای دیگر جوهرهای فرد است. این معنا را می‌توان از آنجا دریافت که سید مرتضی، از یک‌سو، در پاسخ به شبهه آکل و مأکول، در انسان دو دسته اجزای اصلی و زاید را از یکدیگر باز می‌شناسد و بر این باور است که اجزای اصلی انسان، جذب بدن موجود زنده دیگر نمی‌شوند؛ برخلاف اجزای زاید که چه بسا جزء و حتی شاید جزء اصلی بدن موجود زنده دیگری شوند (سید مرتضی، ۱۴۱۱: ۱۵۲-۱۵۳)؛ و از سوی دیگر، نظر ابوهاشم جبایی مبنی بر نابودی یک‌باره و هم‌زمان همه جوهرهای فرد از راه خلق یک عرض فنا را می‌پذیرد (سید مرتضی، ۱۴۱۱: ۱۴۹-۱۵۰). بنابر این نظریه، جوهرهای فرد و اجسام پس از آنکه آفریده شدند، در طبیعت باقی می‌مانند. در آستانه قیامت، خدای تعالی همه آنها را با آفریدن یک عرض فنا که برخلاف دیگر اعراض محل ندارد، یک‌جا و یک‌باره نابود می‌کند (نک: نبوی،

چگونگی میراندن انسان‌ها

چگونگی میراندن انسان‌ها از دیدگاه شیخ مفید

برای دریافتن نظر شیخ مفید درباره چگونگی مرگ، باید نخست برخی آرای جهان‌شناختی او را ذکر کنیم. از دیدگاه شیخ مفید، جسم حداقل از ۸ جوهر فرد ساخته می‌شود. جوهر فرد و جسم، برخلاف نظر نظام، از بزرگان معتزله، لحظه‌به‌لحظه حادث نمی‌شوند و پس از حدوث پایدار می‌مانند، اما نه به‌خودی‌خود، بلکه به سبب عرض بقا که همچون دیگر اعراض باید پیوسته در آنها خلق شود (شیخ مفید، ۱۴۱۳ الف: ۹۶-۹۸)؛ زیرا به نظر او، همه اعراض، حتی تألیف، ناپایدارند (همان: ۹۸) و باید پی‌درپی خلق شوند. بنابراین جوهر و جسم فقط یک بار حادث می‌شوند، درحالی‌که اعراض پیوسته از نو خلق و یکی پس از دیگری جایگزین هم می‌شوند. با این وصف، برای نابودی جوهر و جسم کافی است عرض بقا در آنها خلق نشود (همان: ۹۶-۹۷). این تصویری است که شیخ مفید، در *اوائل المقالات*، از فنا و نابودی جوهر و جسم ترسیم می‌کند. او، در این کتاب، از نفس نیز یاد می‌کند (همان: ۷۷)، بی‌آنکه درباره مرگ و حیات آن توضیح دهد؛ اما در *المسائل السرویه*، حیات را به نباتی و حیوانی تقسیم می‌کند (همو، ۱۴۱۳ الف: ۵۵-۵۶) و در *تصحیح اعتقادات الإمامیه*، مرگ [/ موت]، را ضد حیات و فعل خدای تعالی به شمار می‌آورد که در محل حیات حلول می‌کند و در نتیجه، رشد و نمو، باطل و ادراک حسی و قدرت و علم، ناممکن می‌شود و حیات از بین می‌رود (همو، ۱۴۱۳ الف: ۹۴-۹۵). کراجکی در *کنز الفوائد* به نقل از شیخ مفید، بین قتل [/ مرگ] اخترامی [و موت] این فرق را می‌گذارد که «قتل، از اسباب متولد می‌شود»^۱ و محل آن، محل حیات اجسام است؛ اما موت، معنایی است ضد حیات فاعل مخلوق که حلول آن در اجسام ممکن نیست» (کراجکی، بی‌تا: ۶۷/۱). نتیجه‌ای که از این فرق به دست می‌آید، این است که وقتی کسی دیگری را به قتل می‌رساند، تنها به حیات نباتی او پایان می‌دهد؛ اما حیات حیوانی او، به اراده خدا بستگی دارد.

از مجموع آرا و سخنان شیخ مفید می‌توان برداشت کرد که او بین موجودهای زنده و غیرزنده و در موجودهای زنده، بین حیات نباتی و حیوانی فرق می‌گذارد. در موجودهای غیرزنده، جوهر و جسم، پس از حدوث، همچنان به خدای تعالی وابسته و

نیازمندند تا عرض بقا را لحظه به لحظه در آنها بیافرینند و از این راه آنها را بر پای دارد. پس هرگاه خدا اراده کند جوهر یا جسمی را نابود سازد، بقا را در آن نمی آفریند. اما در موجودهای زنده، هم حیات و هم موت عرضی هستند که باید خلق شوند. در اجسامی که از حیات نباتی برخوردارند که با رشد و نمو شناخته می شود، خدای تعالی پیوسته عرض حیات را در جسم گیاه، جانور یا انسان پدید می آورد که ممکن است این روند با اراده خدا (در مرگ طبیعی) یا دخالت عامل دیگر، مانند انسان یا حیوان درنده ای که انسان یا حیوان دیگر را به قتل برساند (در مرگ اختراعی)، متوقف و موت جایگزین آن شود. پس از مرگ، جسمی که قبلاً دارای حیات نباتی بود، فاسد و به اجزای لایتجزای سازنده اش تجزیه می شود و همچون دیگر اجسام و جوهرهای فرد، تا زمانی باقی می ماند که عرض بقا در آن خلق شود.

اما با مرگ چه بر سر جوهر بسیط انسان و حیات حیوانی او می آید؟ باید دید که جوهر بسیط و حیات حیوانی انسان، چه رابطه ای با بدن و حیات نباتی اش دارد. گفته شد حیات حیوانی قائم به ذات فعال ماست، نه بدن ما، و مانند حیات نباتی، لحظه به لحظه، حادث می شود. با مرگ، رابطه انسان با بدن که به تصریح شیخ مفید رابطه تدبیری است قطع می شود. حال، اگر شخص جزء کسانی باشد که از حیات برزخی برخوردارند، مانند پیامبران و امامان و شهدا و کفار، پس از مرگ بدن و زوال حیات نباتی، حیات حیوانی همچنان در جوهر بسیط و ذات فعال او خلق می شود و از آنجا که انسان، در ادراک حسی و لذت و آلم به بدن نیاز دارد، باید با بدن همراه گردد، حال یا همین بدن دنیایی یا بدن دیگری شبیه آن. اما اگر جزء کسانی باشد که حیات برزخی ندارند، نابود می شود. اما چگونه؟ به باور شیخ مفید، اعراض باقی و پایدار نیستند و باید لحظه به لحظه آفریده شوند، (همو، ۱۴۱۳ الف: ۹۸؛ نک: همو، ۱۴۱۳ ج: ۶۵) بنابراین زمانی که خدا اراده می کند به حیات حیوانی پایان بخشد (که از دیدگاه شیخ مفید لزوماً با پایان حیات نباتی هم زمان نیست) موت را که معنایی ضد حیات فاعل و مخلوق است، در جوهر بسیط انسان (به تعبیر قرآن) خلق می کند (نک: همو، ۱۴۱۳ ب: ۹۴)؛ احتمالاً به این صورت که صفتی به آن می دهد که سبب می شود همچون جماد، علم و قدرت برای آن ممتنع گردد. اگر چنین باشد، زنده نگه داشتن آن نیز به این است که صفتی به آن ببخشد

که سبب شود علم و قدرت برای آن ممکن گردد. فیلسوفان و متکلمان متأخر، این صفت را تجرد از ماده دانسته‌اند.

طراوت و تازگی این دیدگاه که بنابر نقل کراجکی، شیخ مفید آن را مختص خودش دانسته، در این است که به نظر او: ۱. مرگ و حیات، هر دو، فعل خدای تعالی‌اند؛ ۲. حیات و مرگ نباتی در جسم حلول می‌کنند و ۳. محل حیات و مرگ حیوانی در غیرجسم، یا همان «ذات فعال» است که شیخ مفید آن را جوهر بسیط و نفس می‌خواند.

چگونگی میراندن انسان‌ها از دیدگاه سید مرتضی

سید مرتضی نیز مانند شیخ مفید به استمرار وجود جوهر و جسم پس از حدوث باور دارد، اما برخلاف او عقیده دارد که جوهر و جسم به‌خودی‌خود باقی می‌مانند، نه به سبب عرض بقا. ظاهراً این اختلاف نظر، ریشه در تصور آنها از صفات و اعراض دارد. به نظر سید مرتضی، صفاتی که به شئی نسبت داده می‌شوند، زمانی بر وجود یک عرض در آن دلالت دارند که متمایز و واضح باشند؛^{۱۱} باقی، از آن جهت که باقی است این ویژگی‌ها را ندارد؛ بنابراین بقا، عرض نیست (سید مرتضی، ۱۴۱۱: ۹۶). از دیدگاه سید مرتضی، پس از اینکه خدا انسان را آفرید، او را وامی‌گذارد تا زمانی که اراده کند او را بمیراند. در این هنگام، ضد شرایطی را که حیات انسان به آنها وابسته است، پدید می‌آورد و به این ترتیب، شرط حیات او را نابود می‌کند و از این راه، انسان را می‌میراند. در مرگ اخترامی، عاملی بنیه و ساختار بدن را از هم می‌پاشد و در نتیجه، انسان می‌میرد. سید مرتضی، مرگ‌های طبیعی‌ای که در اثر کهولت سن روی می‌دهند را به عادت خدا در انجام آن، که از روی جبر [طبیعی] یا تأثیر زمان نیست، نسبت می‌دهد (سید مرتضی، ۱۴۰۳: ۱۹۶/۱-۱۹۷). پس از مرگ، اجزای سازنده کسانی که از حیات برزخی برخوردار نیستند، به تدریج، متلاشی و پراکنده می‌شود. در آستانه رستاخیز، خدای تعالی با آفریدن یک عرض فنا که با همه جوهرهای فرد تنافی دارد، آنها را یک‌باره و هم‌زمان نابود می‌کند.

برزخ

برزخ از دیدگاه شیخ مفید

استنباط شیخ مفید از آیات و روایات این است که زندگی برزخی تنها از آن پیامبران و امامان و کسانی است که مؤمن یا کافر محض باشند. بنابر روایات، پیامبران و امامان، پس از مرگ، با همین بدن دنیایی، از زمین به آسمان منتقل و از نعمت برخوردار می‌شوند. از دیگر انسان‌ها، اگر کسی بمیرد درحالی‌که کفر و ایمان را به هم نیامیخته است، روحش به بدن دیگری شبیه بدن دنیایی‌اش منتقل می‌شود و تا روز قیامت، پاداش یا کیفر کارهایش را می‌بیند. سپس در روز قیامت و رستاخیز مردگان، خدا بدنش را از نو می‌سازد و روحش را به آن باز می‌گرداند^{۱۲} و او را محشور می‌کند تا سزای کارهایش را تمام و کمال بستاند. تا آن هنگام بسته به اینکه انسان اهل بهشت باشد یا دوزخ، روحش در بدن شبه‌دنیوی، نعمت داده یا عذاب می‌شود (شیخ مفید، ۱۴۱۳ ب: ۸۸-۹۱). آیات «قِيلَ ادْخُلِ الْجَنَّةَ قَالَ يَا لَيْتَ قَوْمِي يَعْلَمُونَ بِمَا غَفَرَ رَبِّي» (یس: ۲۶-۲۷) و «النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَ يُومُ تَقُومُ السَّاعَةُ ادْخُلُوا الْفِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ» (مؤمنون: ۴۶)، این معنا را درباره مؤمن و کافر تأیید می‌کنند. بنابر آیه اول، مؤمن پس از مرگ درحالی‌که داخل بهشت شده، آرزو می‌کند که ای کاش، خویشاوندان و نزدیکان من هم از اینکه خدا گناهان مرا بخشوده است، خبر داشتند و بنابر آیه دوم، کافر پس از مرگ، صبح و شام، عذاب می‌شود تا روز قیامت که در دوزخ جاودانه شود. اما برخی دیگر از انسان‌ها، یعنی کسانی که کفر و ایمان را به هم آمیخته‌اند و هنگام مرگ معلوم نیست که سرانجام آنها چیست، به حال خود رها می‌شوند و علاوه بر بدن، نفس [روح] آنها نیز با مرگ نابود می‌شود و چیزی درک نمی‌کند تا زمانی که برانگیخته شوند. شیخ مفید، آیه «إِذْ يَقُولُ أَفْلَهِمْ طَرِيقَةً إِنْ لَبِثْتُ إِلَّا يَوْمًا» (طه: ۱۰۴) را شاهد بر این مدعا می‌گیرد؛ زیرا آیه خبر از کسانی می‌دهد که هنگام حشر نمی‌دانند چه مدت در قبر درنگ کرده‌اند، تا جایی که بعضی گمان می‌کنند ده روز و بعضی دیگر گمان می‌کنند یک روز در قبر مانده‌اند؛ همین نشان می‌دهد که عذاب یا نعمت آنها پیوسته و دائمی نبوده است؛ وگرنه در تعیین اینکه چه مدت در قبر مانده‌اند دچار اشتباه نمی‌شدند (شیخ مفید، ۱۴۱۳ ب: ۸۹-۹۰).

برزخ از دیدگاه سید مرتضی

سید مرتضی نیز به حیات برزخی ائمه علیهم‌السلام، شهدا و صالحین عقیده دارد؛ به دلیل آیه «و لا تحسبنّ الذّین قُتلوا فی سبیل اللّهِ أمواتاً بل أحياءٌ عند ربّهم یُرزقون» (آل عمران: ۱۷۰) و نیز اجماع شیعیان بر اینکه ائمه علیهم‌السلام سلام زیارت‌کنندگان قبرشان را می‌شنوند و به آن پاسخ می‌دهند (سید مرتضی، ۱۴۰۵: ۴۰۶/۱-۴۰۷). از سوی دیگر، دیدیم که از دیدگاه سید مرتضی، نابودی انسان، به تدریج و در دو مرحله، روی می‌دهد: نخست، مرگ و فروپاشیدن انسان به جوهرهای فرد سازنده‌اش و دوم، نابودی یک‌باره اجزای تشکیل‌دهنده‌اش همراه با دیگر جوهرهای فرد، از راه عرض فنا. از آنجا که برزخ، پس از مرگ و پیش از قیامت و نابودی جوهرهای فرد سازنده مخلوقات است، برای زنده کردن انسان کافی است عین اجزای اصلی و مثل اجزای زاید کسی که بناست از حیات برزخی برخوردار شود، گرد هم آیند و بنیه و ساختار انسان را که چه‌بسا پس از مرگ از هم فروپاشیده است، از نو تشکیل دهند. سید مرتضی، اجزای زاید انسان را همچون اجزایی می‌داند که در اثر چاقی و لاغری، کم‌وزیاد می‌شوند و به همین دلیل، ضروری نمی‌بیند که عین آنها بازآفریده شود. او در تأیید این ادعا، به روایتی از پیامبر گرامی اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وآلهم‌وسلم درباره جعفر طیار استشهد می‌کند، با این مضمون که خدا دست‌های قطع شده او را به دو بال که با آن در بهشت پرواز می‌کند، تبدیل می‌کند (سید مرتضی، ۱۴۰۵: ۴۰۷/۱-۴۰۸). با این توضیح معلوم می‌شود که برزخ، طبق دیدگاه سید مرتضی، بازآفرینی صورت و بنیه انسان است، نه ماده و جوهرهای فرد سازنده‌اش.

رستاخیز

رستاخیز از دیدگاه شیخ مفید

اگر تصویری که از چگونگی میراندن انسان‌ها از دیدگاه شیخ مفید به دست دادیم، درست باشد، چگونگی رستاخیز از دیدگاه او خواه‌ناخواه این گونه خواهد بود که هنگام اعاده، فرایندی که طی آن جواهر و اجسام نابود می‌شوند، معکوس می‌شود؛ یعنی، ابتدا خدا اجزای لایتجزای سازنده بدن را از نو خلق می‌کند و در صورتی که بین خلق بدن و خلق اجزای سازنده آن فاصله زمانی باشد، عرض بقا را لحظه‌به‌لحظه در آن

چستی مرگ و چگونگی زندگی بازپسین از دیدگاه شیخ مفید و سید مرتضی / ۱۳۵

پدید می‌آورد تا زمان تشکیل بدن از آنها فرابرسد. پس از بازسازی بدن، همچنان عرض بقا را لحظه به لحظه در آن می‌آفریند (البته در صورتی که بین خلق بدن و نفس فاصله زمانی باشد) تا وقت زنده کردن آن فرابرسد؛ در این هنگام، خدا عرض حیات نباتی را پیوسته در بدن حادث می‌سازد و سپس جوهر بسیط نفس را از نو خلق می‌کند و به آن حیات حیوانی می‌بخشد، احتمالاً به این صورت که آن را بر صفتی می‌آفریند که علم و قدرت برای آن امکان‌پذیر باشد.^{۱۳}

رستاخیز از دیدگاه سید مرتضی

از دیدگاه سید مرتضی، هنگام رستاخیز، باید ابتدا عین اجزای اصلی و حیاتی هر انسان یا حیوانی که بناست پاداش، کیفر یا عوض داده شود و عین یا احتمالاً مثل اجزای زاید او، بسته به اینکه جزء اصلی بدن انسان یا حیوان دیگر شده باشند یا نه، از نو خلق و سپس با یکدیگر ترکیب شوند. بنابراین، رستاخیز، بازآفرینی هم ماده و هم صورت انسان یا حیوان است.

و اما حیات و تألیف؛ نظر سید مرتضی درباره حیات دقیقاً معلوم نیست. از یک سو می‌گوید که اگر حیات و تألیف عرض باشند و وجود مستقل خاص خودشان را داشته باشند، باید بازآفریده شوند (سید مرتضی، ۱۴۱۱: ۱۵۳)؛ از سوی دیگر، گرچه احتمال می‌دهد که حیات و تألیف از اعراض باشند، اما چون جایگزین‌پذیرند، اعاده عین آنها را ضروری نمی‌داند (همان‌جا). ظاهراً او ضرورت اعاده عین حیات را مشروط به دو شرط می‌داند: نخست اینکه حیات، عرض باشد و دوم اینکه جایگزین‌پذیر نباشد. اما درباره تألیف تصریح می‌کند که اعاده آن ضرورت ندارد (همان‌جا).

نوع لذات و آلام پسادنیوی از دیدگاه شیخ مفید و سید مرتضی

شیخ مفید، در *المسائل العکبریه*، در تفسیر آیه «و لا تحسبنّ الذین قتلوا فی سبیل اللّٰه أمواتاً بل أحياء عند ربّهم یرزقون» (آل عمران: ۱۶۹)، درباره لذات پسادنیوی ما دو احتمال می‌دهد، بی‌آنکه هیچ‌یک را بر دیگری ترجیح دهد. به گفته او، اگر «ذات برخوردار از حیات ما» در زندگی پسادنیوی مان به بدن نیاز داشته باشد، لذات پس از مرگ، چه در

برزخ و چه در قیامت، هم‌سنخ با لذات دنیوی ما و مادی خواهد بود و اگر از بدن بی‌نیاز گردد، از سنخ دیگری خواهد بود (شیخ مفید، ۱۴۱۳ د: ۸۰) و احتمالاً از نوع عقلی، چنان‌که فیلسوفان مشاء عقیده داشتند. اما در آثار متأخرترش،^{۱۴} احتمال نخست را برمی‌گزیند. این معنا را می‌توان از توضیح او درباره زندگی برزخی دریافت که طبق روایات، در بدنی عین بدن دنیوی یا شبیه آن است. اما سید مرتضی که بر اساس تفسیر مادی‌انگاران‌اش از ماهیت انسان، زندگی پس‌اندیوی را جسمانی می‌داند، خواه‌ناخواه لذات و آلام انسان در زندگی پس از مرگ را بدنی به شمار می‌آورد.

نتیجه

درباره ماهیت انسان، شیخ مفید نفس‌باور است و سید مرتضی، مادی‌انگار. با وجود این، هر دوی آنها انسان را روح‌مند می‌دانند، با این فرق که شیخ مفید گاهی روح را معادل نفس و بیشتر به معنای حیات، که به نباتی و حیوانی تقسیم می‌شود، به کار می‌برد. حیات نباتی، عرضی است که در بدن حلول می‌کند و حیات حیوانی، صفت نفس است که علم و قدرت را برای آن ممکن می‌سازد. این در حالی است که سید مرتضی روح را بر هوای دم و بازدم اطلاق می‌کند و آن را علت اعدادی پیدایش حیات به شمار می‌آورد. با وجود اختلاف نظر شیخ مفید و سید مرتضی درباره ماهیت انسان، هر دوی آنها اجمالاً مرگ را نابودی می‌انگارند؛ با این تفصیل که از دیدگاه شیخ مفید، مرگ در نهایت نابودی نفس و بدن، هر دو است، هرچند در کسانی که از زندگی برزخی برخوردارند، نفس پیش از نابودی، به عین یا مثل همین بدن دنیوی منتقل می‌شود. اما از دیدگاه سید مرتضی مرگ صرفاً نابودی است، ابتدا نابودی ساختار و هیئت تألیفی بدن و سپس در آستانه رستاخیز، نابودی اجزای سازنده آن. با وجود این، او نیز مانند شیخ مفید به زندگی برزخی عقیده دارد. به نظر او چون زندگی برزخی پیش از نابودشدن اجزای سازنده بدن است، خدای تعالی عین اجزای اصلی و مثل اجزای زاید انسان را گرد هم می‌آورد و شرایط حیات آن را فراهم می‌کند. شیخ مفید و سید مرتضی بر اساس دیدگاهی که درباره ماهیت مرگ دارند، خواه‌ناخواه معاد را بازآفرینی تفسیر می‌کنند. هرچند به نظر شیخ مفید چون در آستانه رستاخیز هم نفس نابود می‌شود و هم

بدن، برای زندگی اخروی خدا هر دو را از نو می‌آفریند. درحالی‌که به نظر سید مرتضی، خدا عین اجزای اصلی و عین یا مثل اجزای زاید را، بسته به اینکه جزء اصلی بدن انسان یا حیوان دیگری شده باشند، دوباره خلق و با یکدیگر ترکیب می‌کند.

پی‌نوشت‌ها

۱. عنوان برخی مقالات در فهرست منابع آمده است.
۲. مثلاً نظر نویسنده مقاله «نفس و معاد از دیدگاه سید مرتضی» این است که او به روح [نفس] باور داشت، هرچند آن را مادی می‌انگاشت (نک.: اسعدی، ۱۳۸۹: ۱۷۰-۱۸۰)، درحالی‌که نتیجه تحقیق در مقاله‌های «حقیقت انسان و تأثیر آن در تبیین حیات پس از مرگ؛ از نگاه سید مرتضی» و «حقیقت انسان و مرگ از دیدگاه سید مرتضی» این است که او انسان را تک‌ساحتی می‌دانست. (نک.: یوسفیان و خوش‌صحبت، ۱۳۹۱: ۲۵-۴۸؛ نبوی، ۱۳۹۴: ۸۷-۱۰۴).
۳. معنا در اصطلاح متکلمان، معادل عرض در اصطلاح فیلسوفان است.
۴. تعبیر «حیوانی» را با تسامح، شیخ مفید، تنها در کتاب *المسائل العکبریه* به کار برده است و علم و قدرت و صفاتی از این دست را از آثار آن می‌داند (نک.: شیخ مفید، ۱۴۱۳: ۸۰).
۵. به باور ابن‌سینا، اراده در ما انسان‌ها، از ذات ما سرچشمه نمی‌گیرد، بلکه از بیرون به درونمان راه می‌یابد. به همین دلیل، مانند دیگر ساحات وجودی انسان، از قبیل ادراک عقلی و فعل و حرکت، بالقوه است، نه بالفعل و به علت تعیین‌بخش نیاز دارد تا یکی از دو طرف را به فعلیت درآورد (ابن‌سینا، بی‌تا، ۲۲). به نظر او، نفس گرچه در ظاهر مختار است، اما در واقع مضطر است و حرکات آن، مانند حرکات طبیعی، تسخیری است. تنها فرقی که افعال نفسانی انسان با افعال طبیعی او دارد این است که نفس، بر خلاف طبیعت، به هدفش آگاهی دارد (همان، ۵۳).
۶. متکلمان متقدم، «شخص» را بر قالب و پیکر انسان اطلاق می‌کردند.
۷. بنیه در اصطلاح متکلمان، معادل مزاج در اصطلاح فیلسوفان است، البته اگر به عناصر چهارگانه محدود نشود.
۸. این تعریفی است که سید مرتضی، در رساله *الحدود و الحقائق*، از بنیه ارائه می‌کند.
۹. ناگفته نماند تعبیر سید مرتضی در *الذخیره فی علم الکلام* این است که با یک فنا، همه «جوهر» از بین می‌روند، نه همه «اجسام».
۱۰. بنابر تعریف متکلمان، «متولد» به فعلی گفته می‌شود که با واسطه فعل دیگر حادث شود؛ مانند شکستن شیشه پس از پرتاب سنگ به سوی آن.
۱۱. «إنَّ الصَّفْهَ إِنَّمَا تَسْنَدُ إِلَى مَعْنَى إِذَا تَمَيَّزَتْ وَ عُرِفَتْ»؛ اصلی که یادآور و تداعی‌کننده نظریه دکارت درباره تصورات حقیقی و ادراکات صادق است.

۱۲. در جایی دیگر، شیخ مفید از انشای حیات سخن می‌گوید (شیخ مفید، ۱۴۱۳: ۶۸). این دو مطلب با هم منافات ندارند؛ زیرا با بازگشت روح به بدن، بدن از نو زنده می‌شود.
۱۳. تعبیر شیخ مفید، در توصیف حیات غیرنباتی چنین است: «و الحیاه التي فی الذوات الفعّاله هی معنی تصحیح العلم و القدره و هی شرط کون العالم عالماً و القادر قادراً و لیست من نوع الحیاه الّتی تكون فی الأجساد» (شیخ مفید، ۱۴۱۳ ج: ۵۵-۵۶). از این عبارت چند مطلب برداشت می‌شود: ۱. حیات غیرنباتی، عرض و به اصطلاح متکلمان، معناست، ۲. اثر و نمود بیرونی آن، امکان علم و قدرت است و ۳. با حیات نباتی اختلاف ماهوی دارد.
۱۴. تألیف کتاب *المسائل السرویة*، به یقین پس از نگارش کتاب *تصحیح اعتقادات الإمامیه* بوده است؛ زیرا در *تصحیح اعتقادات الإمامیه*، شیخ مفید در نقد و رد دیدگاه شیخ صدوق که بین خلق تقدیر و خلق تکوین فرق گذاشته بود، آن را با کاربرد واژه خلق در لغت عرب بیگانه به شمار می‌آورد (نک: شیخ مفید، ۱۴۱۳ ج: ۴۲-۴۳)، درحالی‌که در *المسائل السرویة*، او دقیقاً همین تعبیر را به کار می‌برد (نک: همو، ۱۴۱۳ ج: ۵۳). از سوی دیگر شیخ مفید در *المسائل العکبریة*، این ادعا که زندگی برزخی، علاوه بر مؤمن شامل کافر نیز می‌شود را صرفاً با اصول دینی در تعارض نمی‌بیند، درحالی‌که در *اوانل المقالات*، *تصحیح اعتقادات الإمامیه* و *المسائل السرویة* با جزم و یقین، زندگی برزخی کافران را مسلم می‌گیرد (نک: همو، ۱۴۱۳ ج: ۸۸-۹۳؛ همو، ۱۴۱۳ ج: ۶۳-۶۴؛ همو، ۱۴۱۳ الف: ۷۶-۷۷). از همین جا می‌توان پی‌برد که *المسائل العکبریة* پیش از این سه کتاب نوشته شده است.

منابع

قرآن کریم.

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (بی‌تا). *التعلیقات*، تحقیق و مقدمه: عبدالرحمن بدوی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
- اسعدی، علیرضا (۱۳۸۹). «نفس و معاد از دیدگاه سید مرتضی»، *نقد و نظر*، سال پانزدهم، شماره ۶۰، ص ۱۷۰-۱۸۰.
- اشعری، ابوالحسن (بی‌تا). *مقالات الإسلامیین و اختلاف المصلین*، بی‌نا (نرم‌افزار کتابخانه کلام اسلامی).
- حمصی رازی، شیخ سدیدالدین محمود (۱۴۱۴). *المنتقد من التقليد*، قم: مؤسسه نشر اسلامی، ج ۲.
- خدایاری، علی نقی (۱۳۹۰) «نظریه‌های نفس‌شناسی متکلمان امامی سده‌های میانی و کارکردهای آنها در تبیین آموزه معاد»، *نقد و نظر*، سال شانزدهم، شماره ۶۱، ص ۶۹-۱۰۸.

چستی مرگ و چگونگی زندگی بازپسین از دیدگاه شیخ مفید و سید مرتضی / ۱۳۹

سید مرتضی، علی بن حسین موسوی (۱۴۰۳) *أمالی السید المرتضی فی التفسیر و الحدیث و الأدب، تصحیح و تعلیق: محمد بدرالدین نعسانی حلبی، قم: انتشارات کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی نجفی، ج ۱.*

سید مرتضی، علی بن حسین موسوی (بی تا). *تنزیه الأنبياء، قم: منشورات الشریف الرضی.*
سید مرتضی، علی بن حسین موسوی (۱۴۱۱). *الذخیره فی علم الکلام، تحقیق: سید احمد حسینی، قم: مؤسسه نشر اسلامی.*

سید مرتضی، علی بن حسین موسوی، (۱۴۰۵). *رسائل الشریف المرتضی، تقدیم و اشراف: سید احمد حسینی و اعداد سید مهدی رجائی، قم: دارالقرآن الکریم، ج ۱ و ۲ و ۳.*
شیخ مفید، محمد بن نعمان عکبری بغدادی، (۱۴۱۳ الف). *اوائیل المقالات، تحقیق: ابراهیم انصاری، قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.*

شیخ مفید، محمد بن نعمان عکبری بغدادی، (۱۴۱۳ ب) *تصحیح اعتقادات الامامیه، تحقیق: حسین درگاهی، قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.*

شیخ مفید، محمد بن نعمان عکبری بغدادی، (۱۴۱۳ ج). *المسائل السرویة، تحقیق: صائب عبد الحمید، قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.*

شیخ مفید، محمد بن نعمان عکبری بغدادی، (۱۴۱۳ د). *المسائل العکبریة، تحقیق: سید علی اکبری الاهی خراسانی، قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.*

قاضی القضاة، عبد الجبار بن احمد، (۱۳۸۲). *المغنی فی ابواب التوحید و العدل، (التکلیف)، تحقیق: استاد محمد علی نجار و دکتر عبد الحلیم النجار، مراجعه: دکتر ابراهیم مدکور، اشراف: دکتر طه حسین، بی جا: دارالکتب، ج ۱۱.*

کراجکی، ابوالفتح محمد بن علی بن عثمان (بی تا). *کنز الفوائد، بی جا: بی نا (نرم افزار کتابخانه کلام اسلامی).*

نبوی، سعیده سادات (۱۳۹۴). «حقیقت انسان و مرگ از دیدگاه سید مرتضی»، *تحقیقات کلامی، سال سوم، شماره ۱۰، ص ۸۷-۱۰۴.*

یوسفیان، حسن، خوش صحبت، مرتضی (۱۳۹۱). «حقیقت انسان و تأثیر آن در تبیین حیات پس از مرگ؛ از نگاه سید مرتضی»، *معرفت کلامی، سال سوم، شماره ۹، ص ۲۵-۴۸.*