

جسم‌انگاری متکلمان درباره نفس

(از قرن سوم تا قرن هفتم هجری)

* مهدی قجاوند

** سید صدرالدین طاهری

چکیده

نوشتار حاضر به بررسی جسم‌انگاری متکلمان در باب نفس پرداخته است. عموم متکلمان به‌جز معدود اشخاصی که با رویکرد عقلی - فلسفی هماهنگ شده‌اند، نفس را جسم می‌دانند؛ این جسم‌انگاری شامل عرضیت نفس، جسم لطیف، جزء لایتجزی و هیکل محسوس می‌باشد. در ادامه بحث، لوازم هر یک از این نظریات مورد تحلیل قرار گرفته و سپس به بررسی مبانی فکری ایشان در اتخاذ رویکرد جسم‌انگارانه پرداخته شده است. رویکرد ظاهرگرایانه به نصوص دینی و دغدغه اثبات توحید در اتخاذ نظریه جسم‌انگاری کلامی، نقش مبنایی دارد. از این‌رو متکلمان مجرد را در انحصار خداوند قرار داده و ماسوای خداوند را در حدوث و زوال و جسمانیت می‌نشانند. نفس نیز به‌عنوان مخلوق الله از این قاعده مستثنا نبوده و برای احتراز از هر نوع تشبیه، اخذ این دیدگاه ضروری دانسته شده است.

واژگان کلیدی: متکلم، جسم‌انگاری، نفس.

* دانشجوی دکتری دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران (نویسنده مسئول: mehdi.ghojavand@yahoo.com)

** استاد گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی

مقدمه

متکلمان از قرن سوم تا خواجه نصیرالدین طوسی با اختلاف در تفسیر، جملگی جسم‌انگاران در باب نفس می‌اندیشیدند (جوینی، ۱۹۶۵، ص ۸۶؛ ایچی و جرجانی، ۱۳۲۵، ج ۷، ص ۲۵۰؛ تهانوی، ۱۹۹۶، ج ۱، ص ۸۸۴-۸۸۳) و تنها معدود افرادی از اهل کلام، قول به مجرد نفس را برگزیده‌اند؛ هرچند این اشخاص نیز در تمام افکار و آرای خود این هماهنگی را با تفکر فلسفی حفظ نکرده‌اند. به‌عنوان نمونه، شیخ مفید علاوه بر قول مجرد نفس (مفید، ۱۴۱۳ الف، ص ۵۸)، دو قول مخالف آن را نیز ابراز می‌کند. وی در پاسخ به پرسشی درباره چیستی ارواح، همچون مشایخ معتزله آنها را عرض شمرده است: «إن الأرواح عندنا هی أعراض لا بقاء لها» (همان، ص ۵۵). همچنین گاهی نفی جوهر و عرض بودن نفس را مطرح نموده است و تنها قول فقها و متکلمان را که انسان را موجود مکلف می‌خوانند، صحیح می‌شمارد (همو، ۱۴۱۳ ب، ص ۷۷). همچنین فخر رازی در مواضعی از آثار خود نفس را به شیوه کلامی به‌صورت جسم لطیف تفسیر کرده است (رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۶، ص ۴۱۰).

متکلمان اسلامی در بیشتر موارد با مبانی و روش خاص خود پیش رفته‌اند. اگرچه فیلسوفان آنان را مورد طعن شدید قرار داده‌اند، لکن اظهارنظرهای آنان با دو مبنای تطبیق دیدگاه‌های خود با آیات و روایات و همچنین اصول موضوعه قرار دادن طبیعیات زمان خود، ایشان را در عرصه فکر و بحث قابل توجه و تأمل نموده است؛ به‌خصوص آنکه، در جامعه فکری-فلسفی عموماً ایشان را صرفاً اهل جدال معرفی نموده‌اند و هرگونه بحث و فحص راجع به روش و مبانی آنها مهجور یا حداقل کمتر مطرح شده است. روش حسی و تجربی متکلمان در عین توجه و دغدغه در اثبات و دفاع از گزاره‌های دینی، بحثی است که با دقت در آثار ایشان قابل انکار نیست و نسبت پوچ مغزی و سطحی‌نگری به ایشان در آثار فلاسفه‌ای همچون صدرا (صدرالدین شیرازی، ۱۳۴۰، ج ۱، ص ۲۰؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲۰۱) نباید ما را با دید تعطیل به آرا و آثار ایشان سوق دهد. در اندیشه کلامی اگرچه دیدگاه‌های متکلمان اسلامی در باب نفس بسیار متنوع و ارائه یک طبقه‌بندی منسجم در میان سه مکتب مهم معتزله، اشاعره و شیعه کاری دشوار است، اما وجه مشترک همه ایشان در جسم‌انگاری و نفی مجرد نفس است. به زعم ایشان تنها خداوند به‌عنوان موجود کامل، مجرد است و ماسوای او جسم و جسمانی‌اند.

عبدالدين ايجی در کتاب **مواقف** به بيان نظریه‌های جسم‌انگارانه در باب نفس پرداخته و به رأی جمهور متکلمان اشاره نموده است. وی می‌گوید: ایشان هیکل محسوس و جسمانی را برگزیده‌اند و دلیلی در اثبات این دیدگاه‌ها ارائه ننموده‌اند و تنها اشاراتی در مورد آن صورت داده‌اند (ایجی و جرجانی، ۱۳۲۵، ج ۷، ص ۲۵۰). همچنین تهانوی می‌گوید: ارواح نزد ما اجسام لطیف غیرمادی هستند؛ به خلاف عقیده فلاسفه که روح را یک موجود غیرمادی می‌دانند. پس او موجودی لطیف و نورانی و غیر قابل انحلال و درعین‌حال در تمام اعضا و جوارح بدن انسان‌ها جاری و ساری است و روح به ملاحظه ذاتش دارای هستی است؛ زیرا او قادر است بدن و اعضای بدن را حرکت دهد (تهانوی، ۱۹۹۶، ج ۱، ص ۸۸۳-۸۸۴). همان‌طور که ملاحظه شد، تهانوی براساس تعالیم شریعت روح را از دیدگاه اشاعره جوهر و جسم لطیف دانسته است و نظریه فلاسفه را در تجرد نفس و عرضیت روح که برخی معتزله بدان متمایل‌اند، طرد نموده است. لاهیجی نیز در آثار خود عقیده متکلمین را به همین سبک توصیف کرده است (لاهیجی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۵۹؛ همو، ۱۳۸۳، ص ۵۹۶). متکلمان برخلاف فیلسوفان درصدد بررسی نفس و قوای آن نبوده‌اند. از این رو علم‌النفس کلامی به‌مانند فلاسفه در متون آنها قابل یافت نیست. بررسی نفس و روح صرفاً در مباحث افعال الهی و در بحث تکلیف و انسان به‌عنوان فرد مکلف به‌طور گذار ارائه شده است؛ یعنی متکلم بیش از آنکه دغدغه کشف و فهم نفس انسانی را داشته باشد، به‌دنبال شناخت تکلیف الهی است؛ هر جا که تبیین و دفاع از عقیده ایجاب کرده، صرفاً به‌خاطر انجام رسالت کلامی‌اش آن بحث را باز نموده است. بنابراین انتظار تفصیل مباحث نفس از متکلم محض همچون فیلسوف قیاس مع‌الفارق است.

تشریح دیدگاه متکلمان درباره نفس

دیدگاه متکلمان در باب نفس در یک تقسیم‌بندی به این ترتیب گزارش می‌شود:

۱. عرضیت نفس

برخی متکلمان معتزله مانند ضرار بن عمرو، بشر بن معتمر و جعفر بن حرب برآنند که انسان مرکب از اعراض بسیاری شامل رنگ و رایحه و قوه و مانند آن است و انسان به اجتماع اینها اطلاق می‌شود (اشعری، بی‌تا، ص ۳۳۰ و ۳۳۴؛ همدانی، ۱۹۶۵-۱۹۶۲، ج ۱۱، ص ۳۱۱؛ جوزیه، ۱۹۹۶، ص ۲۵۲).

اگر نفس انسانی عرض تلقی شود، در تعبیری که قرآن کریم از روح و نفس دارد چنین لازم می‌آید که روح و نفس به‌جز صفتی برای وجود انسان نباشند. ولی با دقت در آیه «أَخْرِجُوا أَنْفُسَكُمْ» (انعام، ۹۳) و امثال آن معلوم می‌شود که روح و نفس برای انسان وصف و حالت نیست؛ چون اگر نفس و روح وصف انسان باشد، خروج نفس از بدن به‌عنوان وصف بی‌موصوف خواهد بود و تنعم و عذاب شدن و زندگی بعد از مرگ که از ضروریات دین است، بی‌معنا خواهد بود. قرآن کریم مرگ را چنین توصیف می‌کند: «قُلْ يَتَوَفَّكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ» (سجده، ۱۱). «توفی» به‌معنای گرفتن کامل چیزی است. اگر نفس و روح را یک حالت و عرض فرض کنیم، چگونه این روح که به خود قائم نیست، به خدا راجع می‌شود؟ همچنین چگونه طبق روایات واردشده به احوال نیک و بد خویش در جهان دیگر آگاه است؟ در پاسخ به این ایراد بسا گفته شود که ارواح با ابدان لطیف یا مثالی در عالم برزخ زندگی می‌کنند که در این صورت قول عرضیت روح به جوهر جسم لطیف احاله می‌یابد.

۲. جزء لایتجزی^۱

متکلمانی چون معمر بن عباد سلمی (۲۲۰ق)، ابن‌راوندی (۲۴۵ق) و هشام بن عمرو فوطی حقیقت انسان را به جزء لایتجزی تفسیر می‌نمودند (ایچی و جرجانی، ۱۳۲۵، ج ۷، ص ۲۵۰؛ اشعری، بی‌تا، ص ۳۳۲-۳۳۱؛ شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۸۱-۸۰). ایشان انسان را جزء لایتجزی و امری بسیط می‌خواندند و معتقد بودند این جزء اگرچه غیر قابل انقسام است، اما مجرد نیست و مکان آن به‌جهت ادراک در قلب است. معمر می‌گفت: از انسان جز اراده چیزی صادر نمی‌شود و تمام افعال اعم از خوب و بد که در شرع مطرح است و دیگر حرکات و سکنتات از اراده انسان نشئت می‌گیرد. این دیدگاه ایشان مبتنی بر تعریف او از انسان است؛ در نظر وی انسان جوهر لایتجزی است (همدانی، ۱۹۶۵-۱۹۶۲، ج ۱، ص ۳۱۱؛ شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۸۱). متکلمان جوهر را به دو قسم مرکب و بسیط تقسیم می‌کنند؛ جوهر مرکب، جسم است و جوهر بسیط، جزء لایتجزی محسوب می‌گردد (اشعری، بی‌تا، ص ۳۰۸). جوهر فرد تمام مباحث کلام اسلامی را تحت پوشش قرار داده است؛ چنان‌که در تعریف آن

می‌گویند: «الجوهر الفرد أو الجزء الذى لا يتجزأ: هو أصغر جزء خال من الصفات الطبيعية للمادة، ولكنه يدخل فى تكوين الأجسام» (همدانی، ۱۹۷۲، ص ۱۴۱).

همان‌طور که در نظام فلسفه اسلامی هیولا شبیه این نقش را در تکوین عالم ماده ایفا می‌کند، جوهر فرد نیز آخرین جزء تقسیم‌ناپذیر جسم است. چگونه جوهر لایتجزی که کوچک‌ترین قسمت از یک جسم است می‌تواند عالم، قادر، مختار، حکیم، غیر متحرک و غیر ساکن، غیر قابل رؤیت و غیر قابل لمس و غیر مکان‌مند و غیر زمان‌مند باشد و در رابطه‌اش با بدن به‌عنوان مدیر و متصرف عمل نماید؟ این توصیفات از جوهر فرد مبین تجرد آن است، درحالی‌که قائلان به جزء در جسمانیت آن تردید ندارند. از این‌رو این تئوری با یک تناقض آشکار مواجه است. به‌علاوه، تنها معدود اشخاصی از متکلمان مذکور، نفس انسانی را به جوهر فرد تفسیر می‌کنند و اشاعره به‌عنوان طرف‌داران و قائلان سرسخت نظریه جزء لایتجزی، انسان را به‌عنوان جسم لطیف می‌شناسند. از آنجاکه جزء لایتجزی کوچک‌ترین جزء جسم در نگرش متکلمان تعریف شده است، این نظریه به دیدگاه یکسان‌انگاری نفس و بدن قائل است و در جایگاه خود مورد تحلیل قرار می‌گیرد.

۳. جسم لطیف^۱

نظام (۲۳۱ق) و پیروان وی و نیز بیشتر اشاعره همچون ابوبکر باقلانی (۴۰۲ق)، جوینی (۴۷۸ق) و ابن‌حزم (۴۵۶ق) حقیقت انسان را در روح و بدن می‌دانستند؛ بدن به‌عنوان آلت نفس محسوب می‌شود و روح، جسم لطیف است 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؛ به‌گونه‌ای که اگر کسی او را پس از سال‌ها ملاقات نماید، تغییری در او مشاهده نمی‌کند و آن واجد حیات، قدرت و اراده است (همدانی، ۱۹۶۵-۱۹۶۲، ج ۱۱، ص ۳۱۱؛ شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۶۹؛ ایجی و جرجانی، ۱۳۲۵، ج ۷، ص ۲۵۰؛ باقلانی، ۱۴۲۱، ص ۱۱؛ همو، ۱۴۲۵، ص ۱۲۱؛ جوینی، ۱۴۱۶، ص ۱۵۱-۱۵۰؛ ابن‌حزم، ۱۴۱۶، ج ۳، ص ۲۵۴).

اشاعره با اختیار نظریه جسم لطیف، به جوهر بودن روح اذعان نموده‌اند و با برخی معتزله در عرض دانستن آن متمایز گشته‌اند؛ زیرا معتزله روح بدون جسد را فاقد حیات دانسته‌اند، ولی اشاعره بدن فاقد روح را بی‌جان و مرده می‌دانند.

در بررسی این نظریه ابتدا به مفهوم جسم و لطیف در متون کلامی اشاره می‌شود. متکلمان اسلامی عالم را به ما سوی الله تفسیر نموده و موجودات عالم را جسم، جوهر و عرض می‌دانند. از آنجاکه آنها جوهر را موجود حادث متحیز و قابل اشاره تعریف می‌کنند، بنابراین جوهر در یک قسم جسمانی خلاصه می‌شود و جوهر مفارق مجرد، در متون کلامی جایگاهی ندارد (ایچی و جرجانی، ۱۳۲۵، ج ۶، ص ۲۷۷؛ تهنوی، ۱۹۹۶، ج ۱، ص ۶۰۳؛ حلی، ۱۳۶۳، ص ۱۸-۱۷؛ بغدادی، ۲۰۰۳، ص ۳۵-۳۴). جسم با همه تعبیر مختلف در میان متکلمان، امر متحیز و قابل اشاره حسی و دارای ابعاد و اجزای محدود است که اعراض بر آن حمل می‌شوند (حلی، ۱۳۶۳، ص ۱۸؛ اشعری، بی‌تا، ص ۶۰-۵۹ و ۳۰۶-۳۰۱؛ مقرئ نیشابوری، ۱۴۱۴، ص ۲۵-۲۴). به این ترتیب جسم نزد ایشان امر متحیز و دارای اجزاست که به جسم کثیف و لطیف منقسم می‌شود.

«لطیف» در فرهنگ لغات و اصطلاحات در معانی برّ و نیکی، شفاف، رقیق، سرعت تأثر و انقسام، دقت، نامحسوس و غیر جسمانی آمده است (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۷، ص ۴۲۹؛ مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۱۰، ص ۱۹۳؛ جمعی از نویسندگان، ۱۴۱۵، ص ۳۰۳؛ مقرئ نیشابوری، ۱۴۱۴، ص ۸۵ و ۴۳). با توجه به معانی فوق، این واژه در متون متکلمان اسلامی در معنای موجود جسمانی شفاف و نورانی و فاقد حجم و نامحسوس استعمال می‌شود که در مصادیقی همچون روح و ملائکه کاربرد دارد. منظور ما در مباحث نفس نیز به این معنا راجع است.

برخی همچون ملاصدرا در آشتی و توجیه تفکر کلامی و فلسفی، لطیف را مساوق مجرد مثالی قرار می‌دهند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۱۸). نزد متکلمان مسلمان، ماسوای خالق جسم‌اند و واسطه و برزخی میان جسم مادی و موجود مفارق و مجرد قابل تصور نیست. این تفکر متکلم به نحوه تصور او از مجرد برمی‌گردد. اصطلاح مجرد در نگرش کلامی عکس نگاه فلسفی، جنبه سلبی ندارد؛ بلکه مجرد مساوق با موجود کامل و قائم بالذات و ازلی و ابدی به صورت ایجابی تصویر شده است و ماعدای خدا ناقص و غیر مجردند (اسفراینی، ۱۳۸۳، ص ۲۱۲؛ مروارید، ۱۴۱۸، ص ۲۳۱). همین نکته در جسم‌انگاری متکلمان نه‌تنها در باب نفس، بلکه در تمام مخلوقات مؤثر بوده است.

مثال برزخی و موجودات مثالی در تفکر فلسفی، مادون مجردات عقلی محض و در مرتبه برتر از اجسام کثیف مادی قرار دارند (سجادی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۴۰۴). متکلم نیز جسم لطیف را جسم غیرمادی و موجود نامحسوس می‌خواند. از این رو به نظر می‌رسد می‌توان میان قول مثال برزخی فیلسوف و جسم لطیف متکلم تألیف برقرار نمود؛ چنان‌که «جسم لطیف برزخی» در متون کلامی نیز استعمال می‌شود (سبحانی، بی‌تا، ج ۸، ص ۲۲۷؛ ج ۹، ص ۲۷۵). قرینه تأییدی دیگر اینکه، غزالی اصطلاح لطیف را در دو موضع به کار می‌برد: در قسم اول مرادف و معادل شفاف و رقیق و در وصف اجسام لطیف استعمال می‌کند و روح حیوانی را به وسیله آن تعریف می‌نماید؛ در قسم دیگر لطیف را امری مجرد می‌انگارد و روح مجرد را به امر لطیف توصیف می‌کند (غزالی، ۱۴۱۶، ص ۱۱۳). همچنین این نظریه با آیات و روایات دال بر حیات ارواح بعد از مرگ و نحوه زندگی آنها سازگار است؛ چنان‌که از معصوم نقل شده است: «إِنَّ الْأَرْوَاحَ فِي صِفَةِ الْأَجْسَادِ فِي شَجَرَةٍ فِي الْجَنَّةِ تَعَارَفُ وَ تَسْأَلُ» (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۳، ص ۲۴۴؛ لاهیجی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۸۴۵).

بدین ترتیب نظریه جسم لطیف کلامی با مثال برزخی فلسفی تألیف‌پذیرتر می‌نماید؛ هرچند متکلمان با توجه به تعریفی که از مجرد دارند، به عدم تجرد روح اصرار دارند و حتی ملائکه را اجسام لطیف می‌شمارند (بغدادی، ۱۴۰۱، ص ۳۸؛ علم‌الهدی، ۱۴۱۱، ص ۵۲۸).

۴. هیکل محسوس^۱

متکلمین در بیان جسمانیت نفس و یگانه‌انگاری آن با بدن دو تفسیر دارند: در یک تعبیر هیکل مخصوص یا محسوس همان بدن انسان می‌باشد؛ نفس و بدن در این تفسیر یکی است (مجلسی، بی‌تا، ص ۳۷۸؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱، ص ۵۳۴ و ۵۹۰؛ جمعی از نویسندگان، ۱۴۱۵، ص ۳۷۱). در تفسیر دیگری هیکل محسوس را اجزای اصلی بدن می‌دانند که از آغاز تا پایان عمر ثابت و پایدارند (لاهیجی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۵۲). طیف کثیری از معتزله و شیعه از قرن سوم تا عصر خواجه طوسی در این گروه قرار دارند که شرح آرا و نحوه تفسیر ایشان از هیکل محسوس به این ترتیب گزارش می‌شود:

ابوالهذیل علف و دیگر همفکرانش معتقدند انسان همان جسد مشهود است که می‌خورد و می‌آشامد. آنها حیات را غیر از این هیکل محسوس می‌دانند که بر آن عارض می‌شود و در برخی

1. Sensible body.

مواضع قائل‌اند که جایز است حیات از اجسام باشد (همدانی، ۱۹۶۵-۱۹۶۲، ج ۱۱، ص ۳۱۰؛ اشعری، بی‌تا، ص ۳۳۷-۳۳۶؛ ابن‌حزم، ۱۴۱۶، ج ۳، ص ۲۵۴). از بیان قائلان به هیکل محسوس در مورد انسان چنین برداشت می‌شود که ایشان جز همین بدن محسوس و ملموس چیز دیگری را با انسان نمی‌پذیرند؛ به‌گونه‌ای که حتی روح را صرفاً هوای متردد در بدن می‌شناسند و معتقدند مادام که این هوا در بدن جریان دارد، حیات نیز جریان دارد؛ لکن بایستی توجه داشت که روح را حیات نمی‌خوانند.

ابوعلی جبائی (۳۰۳ق) و فرزندش ابوهاشم جبائی (۳۲۱ق)، قاضی عبدالجبار معتزلی (۴۱۵ق)، از متکلمان شیعه نیز ابراهیم بن اسحاق نوبخت در قرن چهارم یا پنجم و سید مرتضی (۴۳۶ق) و شیخ طوسی (۴۶۰ق) با تعابیر و دلایل مشابه، نظریه هیکل محسوس را در تبیین و تعریف حقیقت انسان به‌عنوان مکلف ارائه می‌کنند (اشعری، بی‌تا، ص ۳۳۴؛ بدوی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۳۳۹؛ صبحی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۳۰۴؛ همدانی، ۱۹۶۵-۱۹۶۲، ج ۱۱، ص ۳۳۴؛ ابن‌نوبخت، ۱۴۱۳، ص ۵۴؛ علم‌الهدی، ۱۴۱۱، ص ۳۲ و ۱۱۳؛ همو، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۲۶۸؛ طوسی، ۱۳۵۸، ص ۳۵۲-۳۴۴).

همان‌طور که ملاحظه می‌شود، متکلمان مذکور دلایل مبتنی بر نگرش حس‌گرایی عینی را در ساختار انسان‌شناسی خویش در معرض مطالعه اذهان قرار دادند؛ از سوی دیگر مخالفت خود را با عقل‌گرایی تجردمآبانه فیلسوفان تصریح نمودند و بدین ترتیب علم کلام اسلامی را تأسیس کردند. این گروه از متکلمان در تعریف انسان، هیکل محسوس و بنیه را شرط انسانیت شمردند که در قالب این صورت مشهود برای ما ملموس و محسوس است. در نظر ایشان آنچه مدرک لذت و الم است، در تعریف انسان دخالت دارد. از این‌رو آنان مو و ناخن و استخوان را در هویت انسانی داخل نمی‌کنند؛ چراکه تکلیف برای آن در نظر گرفته نشده است. به‌عبارتی آنچه از اعضا و جوارح که فاعل تکلیف‌اند و در شریعت نیز مورد اشاره قرار گرفته‌اند، سازنده حقیقت انسانی هستند؛ چنان‌که قاضی عبدالجبار می‌گوید: مکلف همان عالم، قادر، حی و مرید است؛ زیرا خداوند تکلیف را به واجد قدرت واجب می‌داند (همدانی، ۱۹۶۵-۱۹۶۲، ج ۱۱، ص ۳۳۴). بیشتر مشایخ معتزلی و به‌تبع ایشان برخی امامیان همچون سید مرتضی، نفس آدمی را فاعل زنده و توانا و واجد ساختاری متفاوت از جانوران می‌دانند. آنان معتقدند بدن، زنده و روح، بی‌جان است؛ زیرا بدن، درد، لذت، گرمی و سردی را احساس می‌کند (حلی، ۱۳۶۳، ص ۱۴۸). متکلمان مذکور، مذهب کسانی را که جسد را زنده و فعال نمی‌دانند، باطل می‌خوانند؛ به این دلیل که کار ادراک و احساس را بدن انجام می‌دهد و به همین

خاطر بدن را زنده می‌دانند. آنان همچنین استدلال می‌کنند که اگر حیات صرفاً در قلب حلول نماید (نظریه ذره)، دیگر اعضای بدن نمی‌توانند احساس سردی و گرمی را بشناسند؛ بنابراین جمله بدن و هیكل محسوس، حی و مدرک است (همدانی، ۱۹۶۵-۱۹۶۲، ج ۱۱، ص ۳۳۴؛ حلی، ۱۳۶۳، ص ۱۴۸). همچنین قاضی می‌گوید: شیخ ما ابوهاشم جبائی استدلال کرده است که اگر انسان چیزی باشد، در بدن باید موضع آن برای ما مشخص باشد و بین آن و دیگر اعضا تمایز حاصل شود؛ چنان‌که اگر در خانه چیزی باشد، میان آن و دیگر اشیا تمیز داده می‌شود (همدانی، ۱۹۶۵-۱۹۶۲، ج ۱۱، ص ۳۱۶). وی در رد کسانی که انسان را روح مفارق می‌دانند، می‌گوید: انسان برحسب انگیزه و نیت خود کار تدبیر و تصرف را انجام می‌دهد و حال می‌پرسیم آیا این هیكل محسوس، این کار تدبیر را انجام می‌دهد یا غیر؟ اگر این هیكل محسوس مدنظر باشد، مطلوب ما حاصل است و اگر غیر او باشد، دو حالت پیش می‌آید: یا آن غیر، تعلق و رابطه‌ای با این بدن دارد یا ندارد؛ اگر تعلق داشته باشد، دو حالت پیش می‌آید: یا حالّ در این بدن است یا همچون جواهر مجاور اوست، اما نمی‌تواند در او حالّ باشد؛ چه امر عرضی قادر و حی نیست. اگر همچون جواهر در مجاور او باشد، عمل تصرف به خود این بدن اولویت دارد تا اینکه غیر در او تصرف نماید. اگر در او تصرف نماید، بی‌آنکه تعلق در بین باشد، مانند تدبیر و تصرف خداوند شده است؛ اما خداوند قادر بالذات است و می‌تواند بدون حلول و مجاورت تدبیر و تصرف کند، ولی برای غیر خدا چنین تصرفی ممکن نیست. دیگر اینکه، فعل خدا از سنخ تولید و مباشر نیست، بلکه به صورت اختراع است (همان، ص ۳۲۲).

کلام قاضی در رد جزء لایتجزی و تجرد نفس است؛ به این ترتیب که اگر ما انسان را چیزی غیر از این بدن محسوس بدانیم، فاعل امور یا چیزی حالّ و عارض در بدن است (نظریه جزء لایتجزی) و از آنجاکه عرض قائم به خود نیست، نمی‌تواند فاعل و مدبر امور بدن باشد؛ یا اینکه جوهری در مجاورت بدن است که تدبیر او به جهت عدم تعلق به بدن، به عنوان فعل مخترع شناخته می‌شود؛ لکن فعل مخترع در میان متکلمان منحصر به خداوند است (سمیع دغیم، ۱۹۹۸، ج ۲، ص ۱۱۶۰ و ۱۱۹۴). بنابراین تدبیر و تصرف نفس مجرد که تعلق با بدن ندارد، انسان را شبیه خدا و قدیم می‌نماید و او را واجد صفات الهی همچون حیات و قدرت بالذات می‌کند که با عقیده توحید سازگار نیست.

طرفداران هیکل محسوس با استناد به قرآن، روح را همان نفخ و نَفَس می‌شمارند که در منافذ بدن جریان دارد (همدانی، ۱۹۶۵-۱۹۶۲، ج ۱۱، ص ۳۳۸؛ علم‌الهدی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۱۳۰؛ ج ۲، ص ۲۷۱)؛ چنان‌که ذیل حدیث «الارواح جنود مجنده فما تعارف منها ائتلف و ما تتاكر منها اختلف» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۲۶۵) این‌گونه احادیث را خبر واحد شمرده و فاقد صحت انگاشته‌اند (همدانی، ۱۹۶۵-۱۹۶۲، ج ۱۳، ص ۴۳۰؛ ج ۱۶، ص ۳۸۲). وقتی روح صرفاً ویژگی و صفت یا هوای متردد در بدن تصور شود، به‌ناچار فاقد قوه ادراک است. از این‌رو این گروه از اهل کلام به همسان‌انگاری روح و بدن شباهت بسیار دارند. فلاسفه با پذیرش استقلال و جوهریت روح، تمام امور بدن را به نفس مجرد می‌سپارند؛ ادراک نیز اعم از جزئیات و کلیات در حیطه نفس قرار دارد و آنها با استناد به ویژگی امور کلی، مجرد نفس را ثابت می‌کنند. اما متکلمان مذکور، ادراک را فعل بدن می‌دانند؛ به این دلیل که اعضا و جوارح بدن را موجود زنده و قادر تلقی می‌کنند و روح را صرفاً شرطی از شرایط بقا محسوب می‌نمایند؛ چنان‌که خون نیز همچون هوا شرط دیگر حیات به‌شمار می‌رود. ایشان به‌جهت اتخاذ عرضیت روح، آن را قائم به خود ندانسته و معتقدند: ارواح بعد از مرگ انسان حیات و استقلال ندارند و حساب و سؤال بر بدن مکلف است (علم‌الهدی، ۱۴۰۵، ج ۴، ص ۳۰).

قرآن کریم در چند مورد تذکار می‌دهد که انسان را از خاک آفریدیم: «خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ» (انعام، ۲). این‌گونه آیات در قرآن بر ظاهرگرایی و ماده‌گرایی متکلمان تأثیر عظیم داشته است. از این‌رو فوج عظیم متکلمین اعم از اهل سنت و امامیه هیکل محسوس را به‌عنوان انسان تفسیر می‌کنند. متکلمان قائل به این بدن محسوس می‌گویند: وقتی ما به انسان نگاه می‌کنیم، همین هیکل و صورت مشهود را برای او به‌عنوان هویتش می‌شناسیم و سخت است که بپذیریم این بدن محسوس، آلت و ابزار، و حقیقت انسان و صاحب این بدن امر دیگری به‌نام نفس است. قول به نفس مجرد به این می‌ماند که شما وقتی بدن انسان را می‌بینید، گویی خودش را ندیده‌اید؛ یعنی هم او را دیده و هم ندیده‌اید. این‌گونه دلایل محسوس و ظاهری در میان اقوال متکلمین در اثبات جسمانیت نفس انسان مشاهده می‌شود؛ چنان‌که از این‌گونه دلایل در آثار متکلمینی چون قاضی عبدالجبار، سید مرتضی و شیخ طوسی فراوان است.

نمونه دیگر این استدلال‌ات از آن شیخ طوسی است که می‌گوید: تمام اعضای بدن مدرک آلام و لذات‌اند. از این‌رو این اعضا زنده‌اند و آثار ادراک در آنها به‌ضرورت برای ما مشهود است. توانایی

انسان نیز به این مجموعه اعضا وابسته است و انجام فعلی خارج از این اعضا صورت نمی‌پذیرد؛ چنان‌که برخی اجسام را با یک دست نمی‌توانیم بلند کنیم، ولی با کمک دست دیگر این عمل انجام می‌گیرد. حیات در تمام اجزا جاری و ساری است و اگر حیات به جزئی خاص منحصر بود، دیگر اعضا فاقد آن بودند و قدرت ادراک نداشتند (طوسی، ۱۳۵۸، ص ۳۵۲-۳۴۴). شیخ طوسی ضمن استدلال در اثبات نظریه هیکل محسوس، تجرد نفس و نظریه جزء لایتجزی را نقد می‌کند؛ با این توضیح که حلول جوهر فرد در یک عضو بدن و نیز تعلق نفس مجرد در یک بخش بدن، صرفاً به فعال بودن همان عضو و تدبیر در آن بخش می‌انجامد؛ درحالی‌که با پذیرش بدن به‌عنوان فاعل قادر و زنده، تمامی اعضا و جوارح به‌راحتی در ادراک و انجام افعال خود شرکت دارند؛ چنان‌که تجارب محسوس نیز همین امر را تأیید می‌کنند و اگر ساختمان اندام انسان از بین برود، حیات نیز به‌یکباره از آن خارج می‌شود. بنابراین موجود زنده با این ساختمان بدنی زنده است؛ عکس دیدگاه فلسفی که خروج و مفارقت روح را علت اضمحلال حیات و بدن می‌داند (همان).

همسان‌انگاری بدن و نفس به معتزلیانی چون جبائیان و قاضی عبدالجبار و تابعان او نسبت داده شده که در آثار برخی متکلمان امامیه نیز به‌جهت تلمذ و تعامل علمی در مکتب ایشان سرایت نموده است؛ اما شیخ طوسی و طبرسی به‌جهت تأمل در برخی لوازم عرض‌انگاری روح و نیز تأکید آیات و روایات بر استقلال روح، در برخی مواضع بیاناتی در مخالفت با قول عرض‌انگاری روح ارائه نموده‌اند (همو، بی‌تا، ج ۳، ص ۴۵؛ همو، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۴۶۶؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۸۸۳). شیخ طوسی عرضیت روح را رد می‌کند؛ چراکه معتقد است روح به‌عنوان عرض قابلیت تنعم و پاداش ندارد، لکن به‌صورت جوهر و جسم رقیق و لطیف به چنین اموری قادر است. دلیل این امر نیز آن است که روح از بدن خارج و دوباره به آن وارد می‌شود و در آن تردد دارد (طوسی، بی‌تا، ج ۳، ص ۴۷). بدین ترتیب ایشان با انتقاد از عرضیت روح، نظریه جسم لطیف را با استناد به دلیل نقلی ترجیح می‌دهند و روح به‌عنوان جسم لطیف را جوهر می‌خوانند. با این وجود، ایشان نظریه هیکل محسوس را نیز در تعریف انسان ارائه نموده‌اند. به‌نظر می‌رسد شیخ طوسی برای اثبات معاد جسمانی، پذیرش نظریه هیکل محسوس را ضروری دانسته است (همو، ۱۴۱۱، ص ۲۵۰؛ همو، ۱۴۰۶، ص ۲۱۹). با این بیان، ایشان با رجوع از قول عرضیت روح به جسم لطیف، قول هیکل محسوس را به‌تنهایی در تبیین آموزه‌های دینی، به‌خصوص معاد کافی ندانسته است.

تا اوایل قرن هفتم، یعنی ظهور خواجه طوسی، نظریه نفس‌شناسی متکلمان حول محور هیکل محسوس یا همسان‌نگاری نفس و بدن است؛ چنان‌که اندیشمندان قرن ششم همچون ابوصلاح حلبی، ابوجعفر محمد بن حسن مقرئ نیشابوری، ابن‌شهر آشوب و سدیدالدین محمود حمصی رازی بدان طریق مشی نموده‌اند (حلبی، بی‌تا، ص ۴۸۷؛ مقرئ نیشابوری، ۱۳۸۵، ص ۱۰۹-۱۰۸؛ ابن‌شهر آشوب، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۷؛ ج ۲، ص ۱۰۲؛ حمصی رازی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۲۹۶-۲۹۱).

با ملاحظه بیانات این اندیشمندان محرز می‌گردد که متکلمان در امر نفس، جسم‌انگارانند و همگی در پرتو مبانی مشترک، قول به جسمانیت نفس از سنخ هیکل محسوس را پذیرفته‌اند. در ادامه به بررسی برخی آثار و لوازم نظریه هیکل محسوس اشاره می‌شود.

لوازم نظریه هیکل محسوس

۱. ثبات شخصیت انسان: جسم انسان همواره در حال تبدیل و تحول است؛ با این وجود همه انسان‌ها خودشان را در تمام دوران زندگی واجد یک شخصیت ثابت می‌یابند (رازی، ۱۹۸۶، ج ۲، ص ۲۴-۲۳). متکلمان مسئله دگرگونی اجزای بدن در طول عمر و پاسخ شبهه آکل و مأکول و دیگر شبهات پیرامون معاد جسمانی را با یادآوری اجزای مقوم هویت انسان تبیین می‌کنند. از نظر ایشان، انسان مرکب از اجزای اصلیه و اجزای فاضله است و هویت وی وابسته به اجزای اصلی و پیکر و شکلش می‌باشد. اجزای اصلیه دگرگونی و کاستی و فزونی نمی‌یابند و از میان نمی‌روند. آنان با استناد به علم و قدرت نامحدود خداوند، اجزای اصلیه را محفوظ و قابل بازآفرینی می‌دانند (حمصی رازی، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۱۹۳-۱۹۲).

متکلمان صرفاً با دلیل نقلی به شبهات پاسخ می‌گویند. از آنجاکه این اجزا نیز اجسام‌اند، از دایره تغییرپذیری مصون نمی‌باشند؛ چراکه در غیر این صورت در حیطة جسم نیستند. بنابراین نظریه هیکل محسوس در پاسخ به ثبات شخصیت انسانی نیازمند چاره‌اندیشی عقلی است.

۲. حقیقت مرگ: پدیده مرگ در تفکر اسلامی طبق آیات قرآن به انتقال انسان از این دنیا به عالم دیگر و مواجهه با نتایج اعمال دنیوی تعریف می‌شود. اما در تفسیر همسان‌نگاری نفس و بدن، مرگ به حیات انسانی خاتمه می‌دهد و هرگونه حیات و ادراک از او سلب می‌شود (علم‌الهدی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۲۸۴). این تصویر از مرگ که مبتنی بر تئوری هیکل محسوس است، متفاوت با نظریه رایج در

مورد مرگ می‌باشد که به جدایی روح از بدن قائل است. از روایات چنین برمی‌آید که روح انسانی پس از متلاشی شدن جسد، نتایج اعمالش را ظاهر شده می‌یابد و نحوه زندگی‌اش مشخص می‌گردد؛ چنان‌که امام علی (ع) می‌فرماید: «وَالْعِظَامُ نَخْرَةٌ بَعْدَ قَوْتِهَا وَالْأَرْوَاحُ مُرْتَهَنَةٌ بِثِقَلِ أَعْبَائِهَا» (نهج‌البلاغه، ص ۱۱۱)؛ استخوان‌های اجساد پوسیده می‌شوند و ارواح در گرو سنگینی بار گناه‌اند. حضرت در ادامه حدیث می‌فرماید: در آن زمان به اسرار پنهان یقین می‌کنند. این خبر حکایت از اوج مرتبه ادراک و زندگانی ارواح انسانی بعد از مرگ دارد؛ درحالی‌که تئوری هیکل محسوس، روح را فاقد حیات و ادراک می‌خواند و بدن را مخاطب خداوند و مدرک واقعی معرفی می‌کند.

۳. حیات برزخ: قائلان به هیکل محسوس، حیات برزخی را چگونه توجیه می‌کنند؟ متکلمان معتزلی به‌جهت اخذ نظریه هیکل محسوس، عالم برزخ را انکار نموده و آن را به زمان بعث ارجاع داده‌اند (بغدادی، ۱۴۰۱، ص ۲۴۵؛ ایچی و جرجانی، ۱۳۲۵، ج ۸، ص ۳۱۷؛ علم‌الهدی، ۱۴۱۱، ص ۵۳۰-۵۲۸؛ جوزیه، ۱۹۹۶، ص ۸۱). لازمه قول همسان‌انگاری نفس و بدن، معدوم بودن انسان تا زمان بعث و حشر است؛ درحالی‌که آیات و روایات متعددی از علم و آگاهی مردگان و نحوه زندگی آنان خبر می‌دهند (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۶، ص ۲۰۷). قائلان به همسان‌انگاری نفس و بدن که روح را فاقد حیات می‌دانند، با این‌گونه لوازم مواجه هستند. اذعان شیخ طوسی و طبرسی به جوهریت روح در قالب جسم لطیف برای پاسخ‌گویی به آموزه‌هایی چون حیات برزخ، ایشان را از پذیرش عرضیت روح و همچنین اکتفا به همسان‌انگاری روح و بدن (نظریه هیکل محسوس) باز داشته است (طوسی، بی‌تا، ج ۳، ص ۴۷؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۸۸۳؛ ج ۶، ص ۶۷۶-۶۷۵).

مبانی جسم‌انگاری متکلمان درباره نفس

اصول و مبانی فکری اهل کلام در اسلام حول محور آیات و روایات با رویکرد حسی و ظاهرنگری می‌باشد و معتقدند خداوند آیات خود را برای امر هدایت ارسال نموده است: «إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ» (اسراء، ۹). بنابراین با عنایت در ظاهر کلام الهی، سراسر هستی را مخلوق، حادث، فناپذیر و مماثل با جهان محسوس می‌یابند؛ حتی عالم غیب را که در این دنیا قابل رؤیت نیست، شبیه امور این جهان می‌نگرند و جسم‌انگاران توصیف می‌کنند و ملائکه را نیز در قالب موجودات جسمانی لطیف و عظیم‌الجثه نشان می‌دهند: «الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا أُولَىٰ أَجْنَحَةٍ

مُتْنِي وَ ثَلَاثَ وَ رُبَاعَ يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ» (فاطر، ۱). همچنین نعمت‌های بهشت و عذاب‌های جهنم و زندگی دنیای پس از مرگ را جسمانی توصیف می‌کنند.

متکلمین می‌گویند انسان طبق آیات الهی از خاک آفریده شده است و در خاک می‌رود و دوباره از خاک برمی‌خیزد. پس همین انسان محسوس، حقیقت و ماهیت او را شکل می‌دهد. متکلم این نشانه‌ها و اخبار را بیانگر حقیقت انسان می‌داند و همت خویش را در طراحی ساختمان فکری منطبق با این نقشه صرف می‌کند. او هرگونه تأویل‌نگری مجردمآبانه را مغایر تعالیم الهی می‌داند؛ زیرا بر این باور است که حقایق هستی در کلام الهی به‌عنوان خالق و مدبر عالم نهفته است و با خواندن و تأمل در آیات، این اصول در متن کلام الهی متکلم را به چنین شیوه‌ای از تفکر فرامی‌خواند. از این‌رو مبانی فکری آنها در بطن آرای ایشان نهفته است که در ادامه به برخی از آنها اشاره می‌شود:

۱. انحصار تجرد در ذات خداوند: در میان متکلمان مسلمان به‌ندرت اصطلاح مجرد استعمال می‌شود. از فحوای کلام ایشان برمی‌آید که موجود مجرد را صرفاً در انحصار خداوند می‌دانند، هرچند خداوند را به اسم مجرد نمی‌خوانند. ایشان از لفظ مجرد معنای ایجابی موجود کامل و قائم به ذات را اراده می‌کنند؛ از این‌رو می‌گویند: «لا مجرد في الوجود الا الله» (اسفراینی، ۱۳۸۳، ص ۲۱۲) و «أنَّ المجرّد هو النور القویّ الظاهر الخارج عن حقيقة النفس» (مرورید، ۱۴۱۸، ص ۲۳۱). امر مجرد، موجود کامل و قائم به خویش است و هیچ‌گونه نقص و نیاز و قیام به غیر در او قابل تصور نیست. از این‌رو مخلوقات و ما سوی الله که سراسر نیاز به ایجاد و تدبیر الهی هستند و همواره در معرض حدوث و زوال‌اند، نمی‌توانند مجرد و همسان خالق باشند. قاضی عبدالجبار یکی از دلایل طرد تجرد نفس را به همین مسئله اختصاص داده و اذعان نموده که تجرد نفس منافی با باور توحید است (همدانی، ۱۹۶۵-۱۹۶۲، ج ۱۱، ص ۳۲۲). به زعم متکلم اگر نفس مجرد باشد، همچون خدا قدیم و موجود کامل بالذات می‌گردد؛ لکن در تفکر ایشان قدیم مساوق با مجرد و منحصر به خداوند است و ماسوای او حادث‌اند.

۲. نفی تشبیه: بزرگ‌ترین دغدغه متکلمان طبق آیه «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (شوری، ۱۱) نفی هرگونه تشبیه از ذات و صفات خداوند است. در نگاه آنان هرآنچه موجب اشتراک با ساحت ربوبی گردد، به‌شدت طرد می‌شود. به همین دلیل بحث تنزیه و گاهی تعطیل و اتخاذ نظریه اشتراک

لفظی در استعمال وجود و صفات میان انسان و خدا در کلام اسلامی مطرح شده است. قول به تجرد مخلوقات از جمله نفس انسانی در دیدگاه کلامی مرادف با تشبیه انسان به خداوند است (همدانی، ۱۹۶۵-۱۹۶۲، ج ۱۱، ص ۳۲۲؛ اسفراینی، ۱۳۸۳، ص ۲۱۲؛ موسوی جزائری، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۴۹؛ ج ۲، ص ۴۰۱). متکلمان برخلاف حکما و عرفا بینونت کامل میان خالق و مخلوق را باور دارند؛ از این‌رو در توصیف خداوند می‌گویند: «آنه تعالی شیء لا کالأشیاء» (اشعری، بی‌تا، ص ۱۸۱؛ صدوق، ۱۳۹۸، ص ۱۰۷). بغدادی قول به تجرد نفس را متهم به تشبیه می‌نمود و چنین اذعان می‌داشت که این دیدگاه انسان را به خدا مانند می‌کند و آنچه را مخصوص خداست، به انسان نسبت می‌دهد (بغدادی، ۱۴۰۸، ص ۱۴۰). علامه حلی در مخالفت با متکلمان می‌گوید: متکلمان تجرد ماسوای خدا را به جهت وقوع شرک و تشبیه نفی کرده‌اند. لکن تصور ایشان غلط است؛ زیرا تجرد امری سلبی است و تشبیه صرفاً در امور ثبوتی تحقق می‌یابد (حلی، ۱۴۲۶، ص ۱۲۳). اما اگر متکلم، مجرد را به معنای ثبوتی در نظر بگیرد و مفهوم موجود کامل را دریافت نماید - چنان‌که این معنا نیز در متون کلامی از مجرد قابل برداشت است - منجر به تشبیه می‌شود.

۳. حدوث تجددی یا زمانی عالم: در اندیشه کلامی، وجود به قدیم و حادث تقسیم می‌شود و متکلمان قدم خداوند را براساس حدوث زمانی ما سوی الله اثبات می‌کنند؛ به این ترتیب که هر حادثی محدثی دارد یا بنابر برخی آرای متکلمان، حادث همواره در حال تجدید وجود است. آنچه حادث نیست، در زمان نبوده و قدیم و مجرد است. خداوند تنها موجود قدیم، خارج از زمان و تجدد، و نفس انسانی موجودی زمان‌مند و در معرض حوادث است. از این‌رو نفس انسان نمی‌تواند مجرد باشد و می‌بایست در حیظه اجسام قرار گیرد؛ چراکه در غیر این صورت تعدد قدما لازم می‌آید (همدانی، ۱۹۷۱، ص ۱۶۹؛ بغدادی، ۱۴۰۸، ص ۳۱۶؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۴۷). حدوث نفس با فرض تجرد که مساوق قدم است، منافات دارد. به علاوه، حدوث مخلوقات و نفس در عالم مادی با قول به تجرد که خارج از قلمرو زمانی است، در نگرش متکلم تناقضی آشکار است.

۴. فنای ما سوی الله: متکلمان همگی با استناد به آیه «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (قصص، ۸۸) و «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَ يَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَ الْإِكْرَامِ» (الرحمن، ۲۷-۲۶) جهان را فناپذیر می‌دانند (باقلانی، ۱۴۲۵، ص ۶۶؛ طوسی، بی‌تا، ج ۹، ص ۴۷۱؛ صدوق، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۶۱۱). حتی فخر رازی که عموماً گرایش به فلسفه دارد و نفس را مجرد می‌داند، آن را فناپذیر خوانده است و در رد بقای نفس،

علیه فلاسفه به این آیات متوسل می‌شود (رازی، ۱۹۸۶، ج ۲، ص ۴۴ و ۵۰). در قول به تجرد نفس، بقای ابدی نفس مورد اتفاق فلاسفه است؛ ولی این نظریه با اصول فکری متکلم که هر حادثی را در معرض فنا می‌داند، ناسازگار است. در دیدگاه متکلم، تجرد مساوق ازلی و ابدی است و مخلوق، حادث و فانی است؛ اما در تفکر فلسفی، فناپذیری نفوس و ارواح مردود است. ایشان کلماتی از قبیل موت، هالک و صعقه را به فنا تفسیر نمی‌کنند، بلکه لطف و عنایتی از ناحیه پروردگار در سیر تکمیل و حیات برتر می‌خوانند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۴، ص ۴۰۴؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۵، ص ۱۵۸-۱۵۷). همچنین در تفکر فلسفی با توجه به استثنای واردشده در آیاتی مثل «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (قصص، ۸۸) و «فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ» (زمر، ۶۸) ارواح را امور منسوب به خدا و باقی ابدی می‌دانند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۷، ص ۴۴۴؛ ج ۷، ص ۱۴۵).

۵. معاد جسمانی: یکی از اصول ضروری دین اسلام، باور به حشر و اعاده جسم دنیوی در آخرت است. تمام متکلمان بر این قول اتفاق نظر دارند و اختلاف تنها در تشریح کیفیت آن است. حکما برحسب پذیرش تجرد نفس، معاد روحانی را اشاعه نمودند و متکلمان با جسم‌انگاری ماهیت نفس، معاد را نیز جسمانی دانستند؛ علاوه بر اینکه نصوص دینی را نیز مؤید معاد جسمانی می‌خوانند (تفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۵، ص ۸۵). در نگرش ایشان، فلاسفه با پذیرش تجرد نفس، معاد جسمانی را مورد اهتمام قرار نداده و صرفاً معاد روحانی را اثبات کرده‌اند و این باور فلسفی را منافی اصول دینانته شمرده‌اند (بغدادی، ۱۴۰۱، ص ۲۳۶؛ رازی، ۱۹۸۶، ج ۲، ص ۵۸؛ ایچی و جرجانی، ۱۳۲۵، ج ۸، ص ۲۹۴). متکلمان روح را جسم می‌دانند؛ بنابراین بیش از یک نوع معاد در نظر ایشان قابل تصور نیست. به علاوه، آیات قرآن کریم معاد را یک زندگی توأمان با بدن و تنعمات و عذاب‌های جسمانی توصیف می‌کند. شیخ مفید با آنکه در موضعی قول تجرد نفس را برگزیده، در مبانی جسم‌انگاران به متکلمان دیگر همسو شده است و هرگونه لذایذ غیر جسمانی اهل بهشت را مخالف نصوص شریعت می‌داند (صدوق و مفید، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۱۱۷). متکلم ظواهر آیات را عین حقیقت تلقی می‌کند و این آیات را حمل به مجازگویی و تشبیه نمی‌شمارد. بنابراین معاد جسمانی از اصول مسلم تفکر و باور او محسوب می‌شود.

برخی معتقدند در قول به جسم‌انگاری نفس، نه تنها معاد روحانی قابل اثبات نیست، بلکه معاد جسمانی نیز انکار می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۶۵؛ تفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۵، ص ۸۸). پاسخ

متکلمان در این موارد مبتنی بر اصل اجزای اصلی و فرعی است. شخص با داشتن آن اجزای اصلی همواره خودش است و ظاهر و شکلی از دیگران متمایز می‌شود؛ مابقی اجزای او زاید و فرعی است و با تبدیل و تحلیل آن زیبایی به شخصیت او وارد نمی‌شود. اجزای اصلی هیچ‌گاه تبدیل و تغییر ندارند و خداوند به این اجزا عالم است و آنها را بر اجزای زاید سوار نموده است؛ به‌گونه‌ای که آن شخص را شکل داده است. بدین ترتیب بیشتر شبهات را با توسل به اجزای اصلی و قدرت خداوند برطرف می‌نمایند.

آیات قرآن و روایات به‌صراحت به مراتب و مقامات معنوی انسان‌ها اشاره می‌نمایند و انسان را به کسب اعلیٰ مدارج تقرب و رضوان الهی دعوت می‌کند: «جَنَاتٍ تَجْرَى مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَمَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتٍ عَدْنٍ وَرِضْوَانٌ مِنَ اللَّهِ أَكْبَرُ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ» (توبه، ۷۲). اگر انسان همین هیكل و بدن محسوس فرض شود و معاد نیز صرفاً جسمانی تلقی گردد، به‌ناچار مقامات اخروی نیز از امور جسمانی بالاتر و برتر نمی‌تواند باشد؛ جز اینکه مراتب و مقامات انسان‌های کامل در نعمت‌های بیشتر و بهتر جسمانی تصویر شود.

نتیجه

متکلمان پیش از خواجه طوسی، بحث حقیقت انسان و چیستی نفس را در بحث تکلیف و ذیل مباحث عدل الهی مطرح کرده‌اند؛ زیرا مسئله ایشان، تعریف مکلف و صفات و شرایط او بوده است؛ یعنی شناسایی حقیقتی که احکام عقلی و شرعی چون امر، نهی، مدح و ذم بر آن متوجه است. از این‌رو طرح مبحث مستقل در باب علم‌النفس با مبانی ایشان سازگار نمی‌باشد.

متکلمان اسلامی از سده سوم تا هفتم هجری عموماً دیدگاهی جسم‌انگارانه در مورد نفس اتخاذ نموده‌اند که با ملاحظه تفاوت‌های ایشان در تبیین این نظریه‌ها، آرای ایشان را در چند دسته می‌توان دسته‌بندی نمود: برخی متکلمان مانند بشر بن معنمر و جعفر بن حرب قول به عرضیت نفس را برگزیده‌اند. معمولاً قول به عرضیت نفس منسوب به برخی متقدمان معتزله است. برخی همچون معمر و ابن‌راوندی قول به جزء لایتجزی را اختیار نموده‌اند. گروهی مانند نظام، باقلانی و جوینی روح را جسم لطیف ساری در منافذ بدن دانسته‌اند. بیشتر متکلمان به‌خصوص با ظهور جباتیان بر این شیوه رفته‌اند که انسان عبارت از همین پیکر محسوس و مشهود است.

دیدگاه متکلمانی مانند ابوالهذیل علاف، ابوبکر اصم، جبائیان، قاضی عبدالجبار، سید مرتضی و شیخ طوسی و دیگر متکلمان تا ظهور خواجه طوسی در این طیف جای می‌گیرد. در این دیدگاه، انسان به‌عنوان موجود مکلف و مورد خطاب وحی، همان مجموع اعضا و جوارح است که به هیكل محسوس و مخصوص یا جمله بنیه تعبیر شده است. عمده دلیل ایشان در اتخاذ این دیدگاه آن است که این اندام‌های مشاهد انسان است که مأمور و منهی در تکالیف الهی است و مدرک انواع آلام و لذا یز در دنیا و آخرت می‌باشد. پس حقیقت انسان نیز غیر این هیكل نمی‌تواند باشد.

به‌نظر می‌رسد یکی از مهم‌ترین علل نفی تجرد نفس از ناحیه متکلمان با توجه به بیانات و دلایلی که در جسمانیت نفس و ماسوای خدا ارائه می‌کنند، نحوه تعریف ایشان از اصطلاح تجرد و انحصار حدوث اشیا به حدوث زمانی است. ماسوای خدا زمان‌مند و مکان‌مندند و همین امر در نفی تشبیه و بینونت خالق و مخلوق در نظر متکلم اهمیت دارد. به‌علاوه، اصطلاح مجرد در نگرش کلامی عکس نگاه فلسفی جنبه سلبی ندارد، بلکه مجرد مساوق با موجود کامل و قائم بالذات و ازلی و ابدی به‌صورت ایجابی تصویر شده و ماعدای خدا ناقص و غیر مجرد است. همین نکته در جسم‌انگاری متکلمان نه‌تنها در باب نفس، بلکه در تمام مخلوقات توسعه یافته است. همچنین رویکرد ظاهرگرایی و تمایل به حس‌گرایی در بیانات ایشان در تفسیر آیات و روایات نقش زیادی در نفی تجرد نفس داشته است. بدین ترتیب، اختلاف اصلی متکلم و فیلسوف در نحوه برداشت و تعلیم مفهوم مجرد و نیز کیفیت تبیین حدوث مخلوقات است.

حاصل کلام آنکه، قول عرضیت روح و نظریه جوهر فرد و هیكل محسوس به استثنای نظریه جسم لطیف، با آثار و لوازمی مواجه است که با آیات و روایات همخوانی ندارد. هرچند اخذ این دیدگاه‌ها طبق رویکرد ظاهرگرایی و روش حسی اهل کلام ظاهراً مبتنی بر مبانی مأخوذ و مستخرج از آیات قرآن است، اما در آثار و لوازم همچون ثبات شخصیت انسان، استقلال روح بعد از مرگ، حیات برزخ و معاد، هماهنگی کامل با نصوص دینی ملاحظه نمی‌شود.

فهرست منابع

- قرآن کریم.
- نهج‌البلاغه، قم: نشر هجرت، ۱۴۱۴ق.

- ابن حزم اندلسی، علی بن احمد، **الفصل فی الملل و الاهواء و النحل**، تعلیق احمد شمس‌الدین، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۶ق.
- ابن شهر آشوب، محمد بن علی، **متشابه القرآن و مختلفه**، مقدمه علامه شهرستانی، ج ۲-۱، قم: بیدار، ۱۴۱۰ق.
- ابن نوبخت، ابواسحاق ابراهیم، **الباقوت فی علم الکلام**، تحقیق علی‌اکبر ضیائی، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۱۳ق.
- اسفرینی، اسماعیل، **انوار العرفان**، تحقیق سعید نظری، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۳.
- اشعری، ابوالحسن، **مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین**، بی‌جا: بی‌نا، بی‌تا.
- ایچی، عضالدین و میر سیدشرف جرجانی، **شرح المواقف**، ج ۸-۶، قم: الشریف رضی، ۱۳۲۵ق.
- باقلانی، ابوبکر، **الاعجاز**، تعلیق ابوعبدالرحمن عویضه، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۱ق.
- _____، **الانصاف فی ما ینبغ اعتقاده**، تحقیق شیخ زاهد کوثری، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۵ق.
- بدوی، عبدالرحمن، **تاریخ اندیشه‌های کلامی در اسلام**، ترجمه حسین صابری، ج ۱، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۷۴.
- بغدادی، عبدالقاهر، **اصول الایمان**، تحقیق ابراهیم محمد رمضان، بیروت: دار و مکتبه الهلال، ۲۰۰۳م.
- _____، **اصول الدین**، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۰۱ق.
- _____، **الفرق بین الفرق**، بیروت: دار الجیل و دار الآفاق، ۱۴۰۸ق.
- تفتازانی، سعدالدین، **شرح المقاصد**، مقدمه و تحقیق و تعلیق از دکتر عبدالرحمن عمیره، ج ۵، قم: الشریف رضی، ۱۴۰۹ق.
- تهنوی، محمد بن علی، **موسوعه کشف اصطلاحات الفنون و العلوم**، ج ۱، بیروت: مکتبه لبنان ناشرون، ۱۹۹۶م.
- جمعی از نویسندگان، **شرح المصطلحات الکلامیه**، مشهد: آستان قدس رضوی، ۱۴۱۵ق.
- جوزیه، ابن‌قیم، **الروح**، تعلیق ابراهیم رمضان، بیروت: دار الفکر العربی، ۱۹۹۶م.
- جوینی، الملک، **الارشاد**، تعلیق زکریا عمیراث، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۶ق.
- _____، **لمع الأدله فی قواعد عقاید اهل السنه و الجماعه**، مقدمه و تحقیق دکتر خوقیه حسین محمود، بیروت: عالم الکتب، ۱۹۶۵م.

- حسن زاده آملی، حسن، **دروس معرفت نفس**، قم: انتشارات الف لام میم، ۱۳۸۱.
- حلبی، ابوصلاح، **الکافی**، تحقیق رضا استادی، اصفهان: مکتبه الامام امیرالمؤمنین، بی تا.
- حلی، حسن بن یوسف، **انوار الملکوت**، تحقیق محمد نجمی زنجانی، ج ۲، قم: الشریف الرضی، ۱۳۶۳.
- _____، تسلیک النفس الی حزیرة القدس، تحقیق فاطمه رضانی، قم: مؤسسه امام صادق(ع)، ۱۴۲۶ق.
- حمصی رازی، سدیدالدین محمود، **المنقذ من التقليد**، ج ۱-۲، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۲ق.
- رازی، فخرالدین محمد بن عمر، **مفاتیح الغیب**، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
- سبحانی، جعفر، **الملل و النحل**، قم: مؤسسه النشر الاسلامی و مؤسسه الامام الصادق(ع)، بی تا.
- سجادی، سید جعفر، **فرهنگ معارف اسلامی**، ج ۱، چ ۳، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۳.
- سمیح دغیم، **موسوعة مصطلحات علم الکلام**، ج ۲، لبنان: مکتبه لبنان ناشرون، ۱۹۹۸م.
- شهرستانی، عبدالکریم، **الملل و النحل**، تحقیق محمد بدران، ج ۱، چ ۳، قم: الشریف الرضی، ۱۳۶۴.
- صبحی، احمد محمود، **فی علم الکلام**، ج ۱، بی جا: دار النهضة العربیه، ۱۴۰۵ق.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، **الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه**، ج ۶ و ۹-۸، بیروت: دار احیاء التراث، ۱۹۸۱م.
- _____، **تفسیر القرآن الکریم**، تحقیق محمد خواجوی، ج ۵، چ ۲، قم: بیدار، ۱۳۶۶.
- _____، **رساله سه اصل**، تصحیح و اهتمام دکتر سید حسین نصر، ج ۱، تهران: دانشگاه علوم معقول و منقول تهران، ۱۳۴۰.
- صدوق، محمد بن علی و مفید، محمد بن نعمان، **اعتقادات الإمامیه و تصحیح الاعتقاد**، ج ۲، چ ۲، قم: کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۴ق.
- صدوق، محمد بن علی بن بابویه، **التوحید**، چ ۲، قم: جامعه مدرسین، ۱۳۹۸ق.
- _____، **کمال الدین و تمام النعمه**، ج ۲، چ ۲، تهران: انتشارات اسلامی، ۱۳۹۵ق.

- طباطبایی، سید محمدحسین، تفسیر المیزان، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، ج ۷، ۱۷ و ۱۴، چ ۵، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴.
- طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، مقدمه محمدجواد بلاغی، ج ۲-۱ و ۶، چ ۳، تهران: ناصرخسرو، ۱۳۷۲.
- طوسی، محمد بن حسن، تمهید الاصول، شرح رساله جمل العلم و العمل سید مرتضی، ترجمه و مقدمه و تعلیمات عبدالحسین مشکوة الدینی، بی جا: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه، ۱۳۵۸.
- _____، الاقتصاد فی ما يتعلق بالاعتقاد، چ ۲، بیروت: دار الاضواء، ۱۴۰۶ق.
- _____، التبیان فی تفسیر القرآن، مقدمه شیخ آقابزرگ تهرانی و تحقیق احمد قصیر عاملی، ج ۳ و ۹، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا.
- _____، العقائد الجعفریه، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۱ق.
- _____، تهذیب الاحکام، ج ۱، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵.
- علم الهدی، سید مرتضی، الذخیره فی علم الکلام، تحقیق سید احمد حسینی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۱ق.
- _____، رسائل الشریف المرتضی، تحقیق سید مهدی رجائی، ج ۲-۱ و ۴، قم: دار القرآن الکریم، ۱۴۰۵ق.
- غزالی، ابوحامد، رسائل الغزالی، بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۶ق.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، العین، ج ۷، چ ۲، قم: هجرت، ۱۴۱۰ق.
- کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۳، چ ۲، تهران: انتشارات اسلامی، ۱۳۶۲.
- لاهیجی، فیاض، شوارق الالهام، اصفهان: مهدوی، بی تا.
- _____، گوهر مراد، مقدمه زین العابدین قربانی، تهران: سایه، ۱۳۸۳.
- لاهیجی، محمد بن علی، تفسیر شریف لاهیجی، تحقیق میر جلال الدین حسینی ارموی، ج ۲، تهران: دفتر نشر داد، ۱۳۷۳.
- مجلسی، محمدباقر، بحار الأنوار، بیروت: مؤسسه الوفا، ۱۴۰۴ق.
- _____، حق الیقین، بی جا: انتشارات اسلامی، بی تا.
- مروارید، حسنعلی، تنبیهاً حول المبدأ و المعاد، چ ۲، مشهد: آستان قدس رضوی، ۱۴۱۸ق.
- مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ج ۱۰، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰.

- مفید، محمد بن نعمان، **المسائل السرویه**، قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید، ١٤١٣ق(الف).
- _____، **اوائل المقالات**، قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید، ١٤١٣ق(ب).
- مقری نیشابوری، ابوجعفر محمد بن حسن، **التعلیق**، تحقیق محمود یزدی مطلق، مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ١٣٨٥.
- _____، **الحدود**، تحقیق دکتر یزدی، قم: مؤسسة الامام الصادق(ع)، ١٤١٤ق.
- موسوی جزائری، سید نعمت‌الله، **نور البراهین**، تحقیق السید الرجائی، ج ٢-١، بی‌جا: مؤسسة النشر الإسلامی، ١٤١٧ق.
- همدانی، قاضی عبدالجبار، **المختصر فی اصول الدین**، تحقیق محمد عماره، بیروت: دار الهلال، ١٩٧١م.
- _____، **المغنی فی ابواب التوحید و العدل**، تحقیق جورج قنوائی، ج ١١، ١٣، ١٦، قاهره: الدار المصریه، ١٩٦٥-١٩٦٢م.
- _____، **المنیة و الامل**، تحقیق سامی النشار و عصام‌الدین محمد، اسکندریه: دار المطبوعات الجامعیه، ١٩٧٢م.