

# واکاوی تطبیقی مسئله معاد از دیدگاه شیخ صدوق و سید مرتضی

مریم صدیقی‌خانلو<sup>۱</sup> و روح‌الله آدینه<sup>۲</sup>

## چکیده

مسئله معاد به‌عنوان یکی از اصول اعتقادی شیعه در مقایسه با مباحث دیگر در فلسفه و کلام اسلامی و نقش آن در چگونگی زندگی پس‌اندیوی و سرانجام انسان پس از مرگ، اهمیت فراوانی در میان دانشمندان علوم اسلامی دارد. در پژوهش حاضر تلاش شده است شناخت معاد و چگونگی جاودانگی انسان از دیدگاه شیخ صدوق و سید مرتضی – دو متکلم برجسته شیعه – بررسی شود. روش پژوهش توصیفی – تحلیلی به‌صورت کتابخانه‌ای با بررسی اسناد و مدارک معتبر و هدف از انجام آن، تبیین اندیشه‌های کلامی، واکاوی و تأمل بیشتر در مورد حقیقت معاد از دیدگاه شیخ صدوق و سید مرتضی است. نتایج پژوهش نشان می‌دهد شیخ صدوق و سید مرتضی هر دو اصل معاد را پذیرفته‌اند، ولی شیخ صدوق با پذیرش ساحتی غیرمادی در انسان و تجرد نفس، به جسمانی‌نبودن روح معتقد است. از نظر وی نفس، همان روح مایه حیات است و یکی از نکات مهم در اندیشه صدوق، اشاره او به صاحب ادراک بودن روح مستقل، پس از مفارقت از بدن است، ولی سید مرتضی برخلاف شیخ صدوق، دیدگاهی مادی‌انگارانه از انسان دارد و اصل وجود نفس را نمی‌پذیرد و میان نفس و روح، تفاوت قائل است.

واژگان کلیدی: نفس، روح، بدن، معاد، شیخ صدوق، سید مرتضی.

تاریخ دریافت: ۹۷/۷/۵ تاریخ تأیید: ۹۷/۱۰/۱۰

۱. کارشناسی ارشد فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه بین‌المللی امام خمینی \* (maryamsadri400@gmail.com).
۲. استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه بین‌المللی امام خمینی \* (dr.adineh@isr.ikiu.ac.ir).

## مقدمه

پرداختن به اصول اعتقادی و شرح و تبیین یا نقد و تصحیح آن، قطعاً از اساسی‌ترین مسئله‌های هر متکلم است و بی‌شک یکی از آموزه‌های دینی - فلسفی مهم و بنیادی که نقش بسزایی در معنابخشیدن به زندگی انسان، رهایی او از احساس پوچی و استوارساختن پایه‌های اخلاق دارد، بحث حیات پس از مرگ و معادشناسی است که همواره در طول تاریخ برای اندیشمندان چالش برانگیز بوده، باوجود قدمت بسیار، هنوز غبار کهنگی بر آن ننشسته است و یکی از خواست‌های دیرین و اصیل آدمی جاودانگی است که در بیشتر فرهنگ‌ها و تمدن‌ها، ردّپایی از اشتیاق آدمی به جاودانه‌ماندن را می‌توان دید که تفسیرهای متفاوت از مرگ می‌تواند در برداشت‌های گوناگون از زندگی این‌جهانی و نیز جاودانگی مؤثر باشد.

در میان علما و متکلمان شیعه، در کیفیت تبیین و اثبات معارف دینی، دو روش وجود داشته است: روش نص‌گرایی و روش عقل‌گرایی. برای نص‌گرایان سه خصوصیت ذکر کرده‌اند: نخست، روایات را به‌جز در موارد اندک، بدون بررسی و ارزیابی سندی و محتوایی نقل می‌کردند؛ دوم، به کمترین حدّ ممکن به عقل تکیه می‌کردند؛ سوم، خبر واحد را در مورد عقاید، حجت و معتبر می‌دانند. در مقابل، عقل‌گرایان علاوه بر ارزیابی احادیث، به عقل و دلیل عقلی بیشتر توجه می‌کنند و خبر واحد را نیز فقط در فقه عملی و احکام معتبر می‌دانند. گفتنی است این دو دسته فقط در برخی مسائل فرعی عقیدتی با یکدیگر اختلاف‌نظر داشته‌اند و هرگز در مسائل اصلی کلام امامیه اختلاف نداشته‌اند؛ از این‌رو شیخ صدوق و سید مرتضی دو متکلم بلندآوازه شیعه، با نگارش کتبی در معرفی اعتقادات بنیادین امامیه، به ترسیم و تثبیت کلامی مکتب خود پرداخته‌اند. در دیدگاه رایج، شیخ صدوق عالمی نص‌گرا و سید مرتضی عالمی عقل‌گرا معرفی شده است.

نیاز جامعه اسلامی به بازشناسی دقیق افکار و اندیشه‌های فیلسوفان و متکلمان، در کنار شناخت نقاط ضعف و قوت نحله‌های فکری پس از اسلام برای دستیابی به اسلام ناب به‌دور از اختلاط و التقاط فکری و وصول به سرچشمه معرفت، امری مهم و ضروری به‌نظر می‌رسد؛ بنابراین پرداختن به موضوع پژوهش حاضر ضرورت دارد.

نخستین و مهم‌ترین مسئله در آموزه معاد و سرنوشت اخروی انسان، شناخت دقیق اصطلاحاتی چون «نفس»، «روح» و «بدن» و تمایزداشتن یا نداشتن آنها از یکدیگر است. به عبارت دیگر تبیین حیات پس از مرگ، مبتنی بر شناخت حقیقت انسان و ساحت‌های وجودی اوست. مسئله دیگر در تمایز قائل شدن یا نشدن میان «نفس و روح» است که نظریه غالب، وحدت آن دو می‌باشد.

در تاریخ فلسفه و کلام، دو دیدگاه کلی درباره «نفس و بدن» می‌یابیم؛ یکسان‌انگاری نفس و بدن و تمایز آن دو. به موازات این دو دیدگاه، دو نظریه جسم‌انگاری و مجردانگاری نفس نیز مطرح شده است؛ در واقع همه دیدگاه‌های یکسان‌انگاری نفس و بدن و برخی دیدگاه‌های تمایز آن دو، به جسم‌انگاری نفس قائل‌اند و برخی دیدگاه‌های تمایز نیز نفس را مجرد می‌دانند (ذاکری، ۱۳۹۰، ص ۲۰۸).

برهمن‌اساس در پژوهش حاضر، دو تن از متکلمان شیعی را که یکی گرایش نص‌گرایانه به گزاره‌های کلامی دارد و دیگری با گرایش عقل‌گرایانه به سراغ مؤلفه‌های دینی رفته است، انتخاب شدند تا با مقایسه این دو دیدگاه در اصل معاد، پس از تبیین نظرات شیخ صدوق و سید مرتضی، به تحلیل این دو دیدگاه پرداخته شود.

اگرچه درباره آرای فرجام‌شناختی این دو متکلم برجسته، کم و بیش تحقیق‌هایی در قالب کتاب، رساله و مقاله انجام شده، ولی تاکنون هیچ اثر پژوهشی در قالب مقاله یا کتاب به صورت مستقل به موضوع تحقیق نپرداخته است؛ بنابراین یکی از ویژگی‌های مهم تحقیق حاضر که آن را از تحقیق‌های دیگر جدا می‌کند، بررسی تطبیقی آرای دو متکلم برجسته شیعه - شیخ صدوق و سید مرتضی - است که جای تطبیق و مقایسه در میان آنها خالی می‌باشد.

در مقاله پیش رو تلاش شده است پس از بیان معنای نفس و روح به‌عنوان یکی از ساحت‌های وجودی انسان، به تبیین نظرات شیخ صدوق و سید مرتضی در مورد معاد - که عبارت‌اند از: حقیقت نفس و روح، حقیقت و ماهیت مرگ، حیات برزخی، حیات اخروی و کیفیت بدن اخروی - پرداخته شود و تشابهات و تمایزات دیدگاه آنها تحلیل و بررسی گردد.

### ۱. معنای نفس و روح

نفس در لغت بر وزن «فلس» و در اصل به معنای ذات است. **طبرسی** ذیل آیه «وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ» (بقره: ۹) می‌نویسد: نفس سه معنا دارد که عبارت‌اند از: ۱. روح؛ ۲. تأکید مثل «جائتی زیدُ نفسَه»؛ ۳. ذات و اصل (قرشی، ۱۴۱۲، ج ۷، ص ۹۴). در اصطلاح «نفس»، جوهری مجرد و غیرجسمانی بوده، از خواص ماده مانند مکان، زمان، جرم، حجم و شکل منزّه است (سجادی، ۱۳۷۹، ص ۴۹۸/ حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۹، ص ۱۷۶-۱۷۷).

عده‌ای از اهل لغت میان «رُوح» و «رُوح» تفاوت قائل شده‌اند و برخی آنها را یکی دانسته‌اند.

**طریحی** می‌نویسد:

رُوح به فتح اولش، راحتی و استراحت و حیات دائمی است و به ضم اولش، رحمت است؛ برای اینکه آن همانند روح است برای مرحوم (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۵۳).

اما برخی همچون **راغب اصفهانی** آنها را یکی دانسته، همچنین معنای روح و نفس را یکی می‌دانند. وی در **المفردات** می‌نویسد:

روح، اسمی برای دم و نفس است؛ همچون نامیدن نوع به اسم جنس، مثلاً نامیدن انسان به حیوان؛ بنابراین روح، اسمی است برای نفس یا جزئی که به وسیله آن حیات و جنبش و تحرک حاصل می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۳۶۹).

متکلمان در اصطلاح، روح را در برخی کاربردهایش در قرآن، مترادف با نفس می‌دانند؛

به معنای چیزی که سبب حیات است. **شهید مطهری** در کتاب **معاد** می‌نویسد:

قرآن به یک حقیقتی قائل است؛ اسمش را هر که هر چه می‌خواهد بگذارد؛ خود قرآن در بعضی جاها اسمش را نفس گذاشته و در بعضی جاها روح. از آن جهت به آن روح می‌گویند که جنبه مافوق جسمانی دارد و از آن جهت به آن نفس می‌گویند که خود انسان است؛ چون اصل معنای نفس یعنی خود (مطهری، ۱۳۷۳، ص ۵۳).

برخی متکلمان روح را غیر از نفس می‌دانند. **غزالی** روح را در معنای مغایر با نفس، بر جسمی لطیف و بخارمانند اطلاق می‌کند که از قلب سرچشمه می‌گیرد و در بدن جاری می‌شود (غزالی، ۱۹۹۴، ص ۵۹-۶۰).

**خواجه نصیرالدین طوسی** تفاوت نهادن میان نفس و روح را به فلاسفه نسبت داده است.

نفس بنا بر قول فلاسفه، جوهری بسیط و مجرد است که به بدن تعلق گرفته است و روح، جسمی مرکب از بخار و دُخانی بوده که از خون مصور در رگ‌ها برآمده است (طوسی، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۳۸۷).

باتوجه به آنچه درباره برخی معانی نفس و روح ذکر شد، باید گفت در اینکه نفس و روح به‌عنوان رکن اصلی هستی انسان‌ها در عالم واقع موجود بوده و متحقق است، میان فلاسفه و متکلمان قدیم و جدید و حتی دانشمندان غربی و مارکسیست‌ها شکی وجود ندارد. همه انسان‌های اهل فکر و تأمل، قبول دارند که ارواح انسان‌ها موجود بوده، دارای حقیقت و واقعیتی است، ولی درباره حقیقت نفس و روح و نیز در مورد امکان شناخت آنها نظریات گوناگون و متضادی بوده است. برخی نفس و روح را از یکدیگر متمایز می‌دانند و برای هر یک تعریفی ارائه کرده‌اند و برخی دیگر آنها را یکی می‌دانند که نظریه غالب، وحدت آن دو می‌باشد.

## ۲. حقیقت نفس و روح

شیخ صدوق در کتاب **الإعتقادات**، نفوس را همان ارواح می‌داند که مایه حیات و زندگی‌اند. وی درباره چیستی روح یا نفس توضیح بیشتری نداده است (ر.ک: صدوق، ۱۴۱۴، ص ۵۰)، ولی در **التوحید**، حدیثی را از امام باقر<sup>ع</sup> نقل می‌کند که در آن معنای روح را از قول خدای تعالی بیان می‌کند.

از امام باقر<sup>ع</sup> درباره این گفتار خداوند عزوجل: «وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» پرسیده شد که این

دمیدن چگونه است؟ ایشان در پاسخ، روح را به دمیدن باد تشبیه می‌کند و می‌فرماید:

روح متحرک است چون باد و آن را روح نامیده‌اند؛ زیرا نام آن از ریح که به‌معنای باد است، مشتق شده و از این ماده بیرون آمده؛ چه وسط ریح نیز واو بوده و به‌جهت اعلای صرفی به یاء مبذل شده و آن را از لفظ ریح بیرون آورده؛ زیرا روح با ریح مجانست دارد و هردو از یک جنس‌اند؛ چه روح در سرعت حرکت در همه اجزای بدن و جریان آثار آن در اندرون جمیع اعضا و اصلاح آن چون جریان باد است در اجزای عالم و خدا روح آدم را به خود نسبت داده؛ زیرا آن را بر سایر روح‌ها برگزیده؛ چنان‌که خانه‌ای از خانه‌ها را که خانه کعبه است، برگزیده و فرموده که خانه من ... (همو، ۱۳۹۸، ص ۱۷۱).

شیخ صدوق احکامی را درباره نفس بیان می‌کند که عبارت‌اند از:

۱. آفرینش نفوس و ارواح برای بقا، نه فنا: مستند او در این باره حدیث نبوی است که بر پایه آن انسان‌ها برای بقا خلق شده‌اند و با مرگ فقط از سرایی به سرایی دیگر منتقل می‌شوند (همو، ۱۴۱۴، ص ۵۰).

۲. نفوس و ارواح در زمین غریب و در بدن زندانی‌اند: به ظاهر مقصود شیخ صدوق از غربت ارواح در این دنیا، دور شدن آنها از عالم ارواح و هبوط آنها به زمین است. ارواح در عالم یادشده بدون تعلق به ابدان - که از نظر وی زندان ارواح‌اند - به حیات ادامه می‌دهند (همان). شاهد این مطلب، استناد شیخ صدوق به آیه ی ذیل است:

وَقَالَ تَعَالَى: «وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَا: و خداوند متعال فرموده است: و اگر می‌خواستیم او را به وسیله آنها [آیات] بالا می‌بردیم، اما او به زمین [= دنیا] گرایید و از هوای نفس خود پیروی کرد (اعراف: ۱۷۶).

۳. ارواح، آفرینشی مقدم بر ابدان دارند: شیخ صدوق با استناد به برخی احادیث، به آفرینش پیشین ارواح و حضور آنها در عالم اظلمه معتقد است. یکی از این احادیث عبارت است از حدیث امام صادق علیه السلام که بر پایه آن، خداوند سبحان ارواح را دوهزار سال پیش از ابدان آفرید و در عالم اظلمه میان آنها برادری برقرار ساخت (صدوق، ۱۴۱۴، ص ۴۸).

۴. روح از جنس بدن نیست و آفرینش دیگری دارد: به این دلیل که خداوند متعال می‌فرماید: «ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ: سپس آن را آفرینشی دیگر قرار دادیم، پس آفرین باد بر خدا که بهترین آفرینندگان است» (مؤمنون: ۱۴).

۵. گونه‌های ارواح: شیخ صدوق با الهام از مفاد برخی احادیث، به گونه‌های متعدد ارواح باور دارد. از نظر او سه روح یعنی «روح قوت»، «روح شهوت» و «روح مدرج» (جنبش، حرکت و آمدوشد کردن) در حیوانات و همه انسان‌ها - اعم از مؤمن و کافر - موجود است. مؤمنان افزون بر سه روح یادشده، از روح ایمان نیز برخوردارند و روح القدس نیز ویژه پیامبران و امامان علیهم السلام است (صدوق، ۱۳۸۶، ص ۵۰/ همو، ۱۴۱۴، ص ۵۰).

۶. روح پس از مفارقت از بدن، باقی است: پس از مفارقت روح از بدن، حیات برزخی آغاز می‌شود. ارواح باقی‌اند؛ برخی در نعمت و برخی دیگر در عذاب‌اند (همان، ص ۴۷-۴۸).

سید مرتضی میان نفس و روح انسان تفاوت قائل است. وی در مقام معرفی مکلف، او را همان «حی» می‌داند. در اینجا مقصود از آن، انسان است؛ گرچه موجودات حی دیگری نیز هستند. وی معتقد است:

حی بنا بر دیدگاه صحیح همین جمله مشهود «هیكل مشهود و مجموعه اندام‌های سازوار بدن» است، نه ابعاض آن و احکامی چون امر و نهی و مدح و ذم به آن تعلق یافته است (سید مرتضی، ۱۴۱۱، ص ۱۱۴/همو، ۱۴۱۴، ص ۱۰۴).

او همچنین سخن فلاسفه را که نفس انسان را جوهر بسیط می‌دانند، بی‌معنا و فاسد می‌داند (همو، ۱۳۷۴، ص ۳۹). افزون بر این در پاسخ به پرسشی از معنای نفس در آیه «تَعَلَّمْ مَا فِي نَفْسِي وَ لَا أَعَلَّمْ مَا فِي نَفْسِيكَ» (مائده: ۱۱۶)، به بیان معانی نفس می‌پردازد و چندین معنای لغوی برای نفس برمی‌شمرد؛ از جمله اینکه: نفس، نفس انسان و حیوان است که اگر آن را از دست بدهد، از جرگه حیات خارج می‌شود و آیه «كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ» (آل عمران: ۱۸۵)، ناظر بر همین معناست (سید مرتضی، ۱۹۹۸، ج ۱، ص ۳۲۴/همو، ۱۳۷۷، ص ۱۰۲-۱۰۳). وی معتقد است انسان - و حیوان - دارای نفسی است که قابلیت از دست دادن آن را دارد. این نفس هنگامی که به همراه انسان باشد، باعث حیات اوست و با از میان رفتن آن، مرگ وی فرامی‌رسد؛ بنابراین نفس، چیزی است که باعث حیات انسان می‌شود.

وی همچنین دو معنا برای روح ذکر می‌کند: اول، هوای سردی که در قلب هست و ماده نفس کشیدن و شرط حیات است؛ دوم، جسمی که در بدن حیوان روان بوده و محل حیات و قدرت است: «الروح: هواء بارد في القلب، و هو مادة النفس، و هو شرط الحياة، و قيل جسم رقيق مناسب في بدن الحيوان، و هو محل الحياة والقدرة» (همو، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۲۷۱). سید مرتضی معنای نخست را ترجیح می‌دهد و می‌گوید:

به نظر ما صحیح این است که 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 می‌شود و سپس نتیجه می‌گیرد که بنابراین روح، جسم است. روح قائم به نفس نیست؛ لذا در صورتی که از بدن مفارقت کند، حس، حیات و ادراک نخواهد داشت (همان، ج ۱، ص ۱۳۰).

به نظر او روح خود حیات نیست، بلکه چیزی و در واقع هوایی جاری در بدن است که حیات بدن و استمرار حیات بدن بدان وابسته می‌باشد. وی به «نفس» به منزله ساحتی وجودی در انسان اعتقاد ندارد، بلکه نهایت چیزی که می‌توان به ایشان نسبت داد اینکه نفس، عرضی است در انسان که سبب حیات وی می‌شود.

### ۳. حقیقت و ماهیت مرگ

مرگ در زبان فارسی، مرادف لغت عرب «موت» است و این لفظ جز یک معنا که مؤلف معجم مقاییس اللغة از آن یاد کرده است، ندارد. وی می‌گوید:

موت به معنای ذهابُ القُوَّةِ مِنَ الشَّيْءِ، مِنْهُ الْمَوْتُ، خِلاَفَ الْحَيَاةِ: از دست رفتن قدرت و توان چیزی می‌باشد، و از همین معناست «موت» در برابر «حیات» (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۲۸۳).

براین اساس باتوجه به این ریشه، عرب در موارد خاموشی آتش و از کارافتادن زمین از قابلیت کشت و زرع و حتی در مورد خواب انسان، لفظ «موت» به کار می‌برد؛ زیرا در همه این موارد، قدر مشترکی وجود دارد و آن اینکه قابلیت‌ها و توان‌ها از میان می‌رود (سبحانی، ۱۳۸۳، ج ۵، ص ۲۹۶).

شیخ صدوق در بحث مرگ، فقط با ذکر احادیث، به بیان صفات موت و حالات وقت مرگ می‌پردازد و به بیان مطالب اصلی و مورد نیاز یعنی حقیقت و ماهیت مرگ اشاره‌ای نکرده است. وی در الإعتقادات روایتی از امیر مؤمنان علیه السلام بیان می‌کند که ایشان در پاسخ افرادی که خواسته بودند مرگ را برایشان توصیف کند، این‌گونه می‌فرماید:

از خیره‌اش پرسیدند: مرگ یکی از سه امر است که بر شخص وارد می‌شود، یا بشارت است به عیش ابدی، و یا بشارت است به عذاب ابدی، و یا ترسانیدن و هراس و سرانجامی مبهم که نمی‌داند از کدام فرقه است، اما دوست ما و کسی که مطیع فرمان ما باشد، به ناز و نعمت جاویدان نوید داده می‌شود، آن که دشمن ما و سرپیچی‌کننده از فرمان ما باشد، به عذاب جاویدان نوید داده می‌شود، آن که وضعیتش مبهم است و نمی‌داند چه سرانجامی خواهد داشت، آن مؤمنی است که بر خود اسراف و ستم نموده و نمی‌داند فرجامش چه خواهد بود. خبر مبهم ترسناک به او می‌رسد، سپس حق تعالی او را هرگز مساوی



دشمنان ما قرار نخواهد داد و با شفاعت ما از دوزخ بیرونش می‌آورد (صدوق، ۱۳۷۱، ص ۶۰/ همو، ۱۳۶۱، ص ۲۸۸).

همچنین حدیثی در معانی الأخبار درباره چیستی مرگ از امام باقر<sup>ع</sup> بیان می‌کند که از ایشان

پرسیدند: مرگ چیست؟ فرمود:

همان خوابی است که شب‌هنگام شما را فرامی‌گیرد؛ با این تفاوت که مرگ مدتش طولانی‌تر است و شخص از آن بیدار نگردد، مگر در روز قیامت. وقتی انسان در خواب انواع شادمانی را ببیند که نتواند وصف کند، و همچنین از اقسام ترس چیزهایی ببیند که قادر به توصیف حد آن نباشد؛ پس آن حال شادی یا ترس در خواب چگونه است؟ این است مرگ، پس خود را برای آن مهیا سازید (همو، ۱۴۰۳، ص ۲۸۹).

امام<sup>ع</sup> در این روایت، آشکارا بیان می‌کند که خواب و مرگ از یک سنخ‌اند و در هر دو حالت، خداوند سبحان نفس و روح آدمی را به صورت کامل می‌ستاند؛ بنابراین حقیقت ماورای طبیعی خواب و مرگ مشابه یکدیگر است، با این تفاوت که روح پس از پایان خواب، به بدن باز می‌گردد، ولی پس از مرگ به نشئه دیگری منتقل می‌شود.

باتوجه به آنچه بیان شد، به نظر می‌رسد در دیدگاه وی، حقیقت مرگ عبارت است از قطع ارتباط نفس مجرد انسانی با بدن مادی و جسمانی او که به دنبال آن، نفس از تدبیر بدن و تصرف در آن دست می‌کشد و بدن نیز سامان خود را از دست می‌دهد و متلاشی می‌شود و حقیقت مرگ همانا جدایی کامل روح (نفس) از بدن است که به دنبال آن، روح به جهان دیگری منتقل می‌شود و بدن نیز به مجموعه اجسام بی‌جان می‌پیوندد.

سید مرتضی در تعریف مرگ می‌گوید:

الموت ما يقتضى زوال حياة الجسم من الله تعالى أو الملك من غير جرح يظهر: مرگ آن چیزی است که اقتضای زوال حیات جسم از جانب خداوند سبحان یا فرشته دارد، بدون جراحی که ظاهر شود (سید مرتضی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۲۸۴).

بر اساس این تعریف می‌توان گفت در نظر سید مرتضی، مرگ امری است که مقتضای زوال حیات است، نه خود زوال حیات. بنا بر آنچه در تعریف حیات از نگاه سید مرتضی آمد، مقصود از حیات، اعتدال مزاج یا قوه حس یا خصوصیتی است که به سبب آن، امکان دانستن، توانستن و ادراک در موجود زنده فراهم می‌آید؛ بنابراین با مرگ، این خصوصیت از میان می‌رود و دیگر

شخص قادر به دانستن، توانستن و ادراک نخواهد بود (یوسفیان، ۱۳۹۱، ص ۴۱). برخی معتقدند این مسئله با روایات بسیاری که بر آگاهی مردگان از برخی امور دلالت دارند، مخالف است؛ مانند روایاتی که می‌گویند مردگان به خانواده، دوستان، شهر و دیار خود سر می‌زنند و از احوال آنان آگاهی می‌یابند (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶، ص ۲۹۲).

سید مرتضی بر اساس مبنایی که در پیش گرفته است - یعنی به ساحتی وجودی در انسان به نام روح اعتقادی ندارد - پاسخی برای این دسته از روایات که دلالت بر آگاهی مردگان دارند، نخواهد داشت.

از نگاه سید مرتضی، ماهیت مرگ، فنا و نابودی است که بر این اساس مرگ انسان طی فرایندی تدریجی در دو مرحله روی می‌دهد: مرحله نخست، مرحله نابودی تألیف و ترکیب اجزاست که با توقف یا اختلال در عملکرد اندام‌های حیاتی انسان همچون قطع سر یا از کارافتادن قلب آغاز می‌شود؛ 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 یک سو در پاسخ به شبهه آکل و ماکول، در انسان دو دسته اجزای اصلی و زاید را از یکدیگر بازمی‌شناسد و بر این باور است که اجزای اصلی انسان، جذب بدن موجود زنده دیگری نمی‌شوند؛ برخلاف اجزای زاید که چه بسا جزء و حتی شاید جزء اصلی بدن موجود زنده دیگری شوند (سید مرتضی، ۱۴۱۱، ص ۱۵۲-۱۵۳)؛ از سوی دیگر نظر ابوهاشم جبایی مبنی بر نابودی یک‌باره و هم‌زمان همه جوهرهای فرد از راه خلق یک عرض فنا را می‌پذیرد (همان، ص ۱۴۹-۱۵۰)؛ مطابق 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، یک جا و یک‌باره نابود می‌کند (نبوی، ۱۳۹۴، ص ۹۶-۱۰۲).

بر این اساس سید مرتضی در رساله «الحدود والحقائق»، تعریفی از فنا ارائه می‌دهد که می‌توان تفسیر دیگری از ماهیت مرگ از آن برداشت شود. به گفته وی: «فنا عبارت است از پراکنده شدن اجزای جسم، به گونه‌ای که به کارگرفتن آن دیگر ممکن نباشد» (سید مرتضی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۲۷۹).

این تعریف با دیدگاهی درباره مرگ سازگار است که متکلمان متأخر از سید مرتضی، همچون سدیدالدین محمود حمصی رازی و رکن الدین بن ملاحمی خوارزمی برگزیدند. آنها مرحله دوم فنا و نابودی را که پیش‌تر ذکر شد، مردود شناختند و به این باور رسیدند که بر خلاف نظر سید مرتضی و ابوهاشم جبایی، این‌گونه نیست که جوهرهای فرد نابود شوند؛ نه هریک جداگانه آن‌گونه که سید مرتضی می‌اندیشید و نه هم‌زمان و یک‌باره آن‌گونه که ابوهاشم جبایی فکر می‌کرد. آنها تفسیر دیگری از آیاتی که در تأیید امکان فنای جواهر و اجسام شاهد آورده می‌شد، ارائه دادند و درنهایت، نظریه جاحظ درباره فنا را پذیرفتند که فنا و اعاده را میراندن و پراکندن اجزای جانداران و سپس بازگرداندن آنها به حیات دانست؛ نه بازآفرینی پس از نابودی (ملاحمی، ۱۳۸۶، ص ۴۴۳/همو، ۱۳۸۷، ص ۱۷۵). مطابق این تفسیر از مرگ، جوهرهای فرد گرچه ازلی نیستند، ولی ابدی‌اند و فقط تألیف و ترکیب آنها نابود می‌شود (حمصی، ۱۴۱۴، ص ۱۸۵-۱۸۹).

به نظر آنها خدا گرچه بر نابودی جوهرهای فرد قدرت دارد، ولی قدرت خویش را اعمال نمی‌کند و در نتیجه هرچند نابودی جوهرهای فرد ممکن است، این امکان هرگز به وقوع نمی‌پیوندد (ملاحمی، ۱۳۸۶، ص ۴۴۷).

ملاحمی در تأیید نظر خویش، آیاتی از قرآن را شاهد می‌آورد که زندگی پس از مرگ را به زنده کردن زمین یا رویاندن گیاهان تشبیه می‌کنند (همان، ص ۴۵۱).

#### ۴. حیات برزخی و سؤال قبر

«برزخ» در لغت به حدّ فاصل دو چیز گفته می‌شود (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۲۵۲). این واژه در قرآن کریم در سه جا به کار رفته است (ر.ک: فرقان: ۵۳/الرحمن: ۱۹-۲۰/مؤمنون: ۱۰۰). برزخ در اصطلاح به فاصله میان مرگ (دنیا) و رستاخیز گفته می‌شود (لاهیجی، ۱۳۷۲، ص ۶۵۰). درحقیقت یعنی از آن زمان که انسان می‌میرد و در قبر مدفون می‌شود: «ثم أماته فأقبره» (عبس: ۲۱) و بدن محسوس و مادی او متلاشی می‌شود، تا زمانی که خداوند دوباره او را از قبر برمی‌انگیزاند: «إن الله یبعث من فی القبور» (فاطر: ۲۲)، در عالم برزخ خواهد بود (فیض کاشانی، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۱۰۶).

شاید به‌همین دلیل به عالم برزخ، عالم قبر نیز اطلاق شده است. به برزخ، عالم مثال و قیامت

صغرا - در مقابل قیامت کبرا که به آخرت اطلاق می‌شود - نیز اطلاق می‌شود (فیض کاشانی، [بی تا]، ج ۸، ص ۳۹۷).

شیخ صدوق در کتاب **الإعتقادات** آشکارا از برزخ و حیات برزخی سخن نگفته است و بابتی به این موضوع اختصاص نداده است. وی درباره حیات برزخی به آیاتی از قرآن کریم درباره حیات شهدا استناد می‌کند (صدوق، ۱۴۱۴، ص ۴۸) و ذیل باب سؤال قبر اشاره دارد که انسان برای پاسخ‌گویی به پرسش‌های ملکین، حیات مجدد می‌یابد و دوباره می‌میرد (همان، ص ۵۹). مستند شیخ صدوق در این باره، آیه «رَبَّنَا أَمَتْنَا اثْنَتَيْنِ وَأَخْيَتْنَا اثْنَتَيْنِ فَاعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا فَهَلْ إِلَى خُرُوجٍ مِّنْ سَبِيلٍ» (غافر: ۱۱) است.

وی این عدم تصریح را در کتب دیگر خود دارد؛ به گونه‌ای که با بررسی‌های انجام‌شده در کتاب‌های شیخ صدوق، بابتی را به روایات برزخ اختصاص نمی‌دهد یا باعنوان برزخ به تبیین این بخش از حیات پس از مرگ نمی‌پردازد. وی فقط در کتاب **الخصال**، روایتی را نقل می‌کند که در آن به روشنی از قبر به عنوان برزخ سخن به میان آمده است:

زهری از امام سجاده<sup>ع</sup> نقل می‌کند که فرمود: سخت‌ترین ساعت‌های فرزند آدم سه ساعت است؛ ساعتی که در آن فرشته مرگ را می‌بیند و ساعتی که در آن از قبر برمی‌خیزد و ساعتی که در آن در برابر خدا قرار می‌گیرد، که یا به بهشت و یا به آتش می‌رود. سپس فرمود: ای فرزند آدم! اگر در حال مرگ نجات یافتی، تو همانی که هستی، وگرنه هلاک شدی. ای فرزند آدم! اگر در موقعی که به قبر گذاشته شدی، نجات یافتی، تو همانی که هستی، وگرنه هلاک شدی و اگر هنگامی که مردم از صراط عبور می‌کنند، نجات یافتی، تو همانی که هستی، وگرنه هلاک شدی، و اگر هنگامی که مردم در برابر خداوند قرار می‌گیرند، نجات یافتی، تو همانی که هستی، وگرنه هلاک شدی. سپس این آیه را تلاوت فرمود: «و از پس آنان برزخی است تا روزی که برانگیخته شوند» (مؤمنون: ۱۰۰) و فرمود:

برزخ قبر است و برای آنان در آنجا زندگی سختی است و به‌خدا سوگند که قبر، باغی از باغ‌های بهشت و یا گودالی از گودال‌های آتش است. سپس آن حضرت به مردی از هم‌نشینانش فرمود: خدای آسمان، ساکنان بهشت و ساکنان آتش را می‌شناسد؛ آیا تو از کدام یک هستی و کدام جایگاه، جایگاه توست؟ (صدوق، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۱۹-۱۲۰).

سید مرتضی نیز در آثار خود، اصطلاحات «حیات برزخی» و «عالم برزخی» را به کار برده است و بر اساس مبنای وی در باب ساحت‌های وجودی انسان که روح را جسم می‌شمرد و آن را پس از مرگ فاقد ادراک می‌داند، باید گفت حیات برزخی، بی‌معناست و باید منکر آن شد، ولی به‌رغم این مبنا، وی مسئله عذاب قبر را با تمسک به اجماع می‌پذیرد و برای رفع استحاله آن بیان می‌کند که گویا کسانی که عذاب قبر را محال دانسته‌اند، این‌گونه پنداشته‌اند که مرده در حال مرده‌بودن عقاب می‌شود، درحالی‌که مرده پس از اینکه دوباره زنده شد، عقاب می‌گردد؛ بنابراین همان‌گونه که عقاب او پیش از مرگ امکان داشت، پس از زنده‌شدن نیز ممکن است و هیچ استحاله‌ای ندارد (یوسفیان، ۱۳۹۱، ص ۴۳). وی سپس تصریح می‌کند که هرکس عذاب قبر را بپذیرد، ناچار باید بپذیرد که سه احیا (زنده‌شدن) برای انسان وجود دارد: نخست، در دنیا برای تکلیف؛ دوم، در قبر برای عذاب؛ سوم، هنگام قیامت برای حیات جاوید (سید مرتضی، ۱۴۱۱، ص ۵۲۸-۵۳۰).

## ۵. حیات اخروی و کیفیت معاد

همه متدینان و محققان از فلاسفه و صاحبان مذاهب بر اصل وجود معاد و جهان باقی، اتفاق نظر دارند، ولی چگونگی حشر انسان‌ها و جسمانی یا روحانی‌بودن آن، مورد اختلاف آنهاست. *ملاصدرا* در کتاب *الأسفار* می‌نویسد:

اکثر مسلمانان، عموم فقها و اصحاب حدیث بر این باورند که معاد صرفاً جسمانی است. این قول بر این استوار است که روح، جسمی است که در بدن سریان دارد؛ همانند سریان آتش در زغال، آب در گل و روغن در زیتون، ولی اکثر فلاسفه و پیروان حکمت مشاء معتقدند معاد تنها روحانی (= عقلی) است؛ زیرا در اثر قطع علاقه نفس، بدن با صورت‌ها و اعراضش از بین می‌رود و نمی‌توان شخص او را دوباره بازگرداند؛ به‌دلیل آنکه آنچه از بین رفته، قابل اعاده نیست و اعاده معدوم، محال است؛ پس اعاده این شخص به‌عینه محال است، اما نفس، جوهر مجردی است که باقی می‌ماند و نابودی بدان راه ندارد و در قیامت، نفوس مجرد محشور می‌شوند. در برابر این دو گروه، بسیاری از حکما و عرفای بزرگ و گروهی از متکلمان، معاد را روحانی - جسمانی می‌دانند؛ یعنی با برپایی قیامت، نفس مجرد به بدن

بازمی‌گردد. هرچند این دسته خود در کیفیت بدن اخروی و اینکه آیا بدن اعاده‌شده عین همان بدن دنیوی است یا مثل آن، اختلاف نظر دارند (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۹، ص ۱۶۵-۱۶۶).

**شیخ صدوق و سید مرتضی** هردو به معاد جسمانی و روحانی معتقدند، ولی در کیفیت بدن اخروی و چگونگی اعاده اختلاف نظر دارند. برخی متکلمان، اثبات معاد جسمانی را در گرو پذیرش امکان اعاده معدوم به عینه دانسته‌اند و از آن رو که به معاد به عنوان ضروری دین باور دارند، اعاده معدوم را نیز جایز دانسته‌اند. در نظر این گروه از متکلمان، موضوع حشر و زنده‌شدن انسان در قیامت، همان اعاده معدوم بوده، معاد عبارت است از: «اعاده انسان‌های معدوم به صحنه وجود، در آخرت». آنها انسان را مساوی با همان بدن جسمانی می‌دانند و معتقدند انسان‌ها با مرگ نابود می‌شوند و در سرای آخرت، خداوند آنها را دوباره پدید می‌آورد. گروه دیگری از متکلمان که بدن انسان را دارای اجزای اصلی و اجزای غیراصلی یا زاید می‌دانند، معتقدند پس از مرگ، اجزای اصلی بدن نابود نمی‌شوند و در آخرت، خداوند اجزای اصلی هر بدنی را گردآوری می‌کند و به‌ازای اجزای غیراصلی نابودشده، اجزای جدیدی را خلق می‌کند و هیئتی مشابه هیئت بدن دنیوی بدان می‌بخشد. در نظر این گروه، معاد بر امکان اعاده معدوم استوار نیست؛ زیرا با مرگ، اجزای اصلی بدن نابود نمی‌شوند تا نیازمند ایجاد دوباره باشند، بلکه صرفاً از یکدیگر جدا می‌شوند. با این حال این گونه می‌نماید که این نظر به نوعی بر امکان اعاده معدوم استوار است؛ زیرا اگر حقیقت انسان را منحصر در بدن جسمانی او بدانیم، شکی نیست صرف تجمع اجزای مادی در کنار یکدیگر، انسان را پدید نمی‌آورد، بلکه این اجتماع باید به گونه‌ای باشد که اوصاف خاصی بر آن عارض گردد و روشن است که این اوصاف خاص بر اثر مرگ، نابود می‌شوند و احیای مجدد انسان منوط به اعاده اوصاف مذکور است (سعیدی‌مهر، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۲۵۳-۲۵۴).

به نظر می‌رسد چون **شیخ صدوق** از طرفداران تجرد نفس است که معاد جسمانی را پذیرفته، دیدگاه وی این است که تشخص و هویت انسان به نفس می‌باشد؛ بنابراین تغییرات جسمانی بدن در طول حیات دنیوی - از کودکی تا کهنسالی - وحدت و تشخص آدمی را برهم نمی‌زند؛ زیرا نفس مجرد او در خلال تمامی این تحولات، ثابت بوده، ثبات نفس برای حفظ هویت فرد

کافی است؛ براین اساس می‌توان گفت خداوند در رستاخیز، بدن دیگری را می‌آفریند و نفس انسان به آن بدن تعلق می‌پذیرد، بی‌آنکه تبدیل شخصیت او لازم آید؛ بدین ترتیب معاد جسمانی مستلزم اعاده معدوم نخواهد بود.

دیدگاه سید مرتضی در بحث حیات اخروی و کیفیت حشر و معاد، بدین شرح است:  
 أَلَدَىٰ يَجِبُ إِعَادَتَهُ، الْأَجْزَاءُ الَّتِي هِيَ أَقْلُ مَا يَكُونُ مَعَهُ الْحَيَّ حَيًّا وَ  
 هِيَ الَّتِي مَتَىٰ انْقَضَتْ بِنَيْتِهَا خَرَجَ مِنْهَا أَنْ يَكُونَ حَيًّا: آنچه اعاده آن  
 واجب است، کمترین اجزایی است که حی با آن زنده است و آن اجزایی  
 است که هرگاه ترکیب و ساختار آن از میان رود، [انسان] از حیات  
 بیرون رود (سید مرتضی، ۱۴۱۱، ص ۱۵۲).

وی با تأکید بر لزوم اعاده عین (اجزای حیاتی) این مجموعه در معاد، به جواز اعاده معدوم به‌عینه معتقد است. استدلال او را این‌گونه می‌توان بیان کرد: زنده‌بودن حی به اجزاست؛ بدین‌گواه که هریک از ما چون بدانند که دیروز اراده‌کننده و کوچک و جوان بود، معلوم علم وی همان حی است، نه اوصاف ویژه آن؛ براین پایه در اعاده باید عین اجزاء را معتبر دانست، نه جزء آن که اگر چنین باشد، این‌همانی حفظ نخواهد شد؛ زیرا مستحق ثواب یا عقاب حی است و آنچه این حی را از آن حی متمایز می‌کند، اجزای تشکیل‌دهنده آنهاست، نه حیات.

از نگاه سید مرتضی، با ازدست‌دادن اندام‌ها و اجزایی همچون دست و پا حیات انسانی همچنان پابرجاست؛ بنابراین در روز رستاخیز، اعاده همه اجزای بدن لازم نیست، بلکه فقط اعاده اجزای حیاتی بدن که به‌نحوی مقوم هویت یک فرد نیز هستند، لازم است؛ به‌عبارت‌دیگر هویت شخصی، آگاهی و اراده انسان، فقط به ترکیب اجزای اصلی و حیاتی بدن وابسته است و با بودن این اجزاء، این‌همانی انسان در همه مراحل زندگی حفظ می‌شود؛ زیرا این اجزاء اولاً، ثابت و تغییرناپذیرند؛ ثانیاً، از فردی به فرد دیگری منتقل نمی‌شوند.

او همچنین بر این باور است که اعاده تألیف، واجب نیست. دلیل وی این است که تألیف، امری انتزاعی است که از محل اجزاء برداشت می‌شود و شایسته نیست با چنین امری، این حی از آن حی متمایز گردد؛ به‌عبارت‌دیگر هیئت تألیفی، مشابه هیئت بدن دنیوی - و نه عین آن - است؛ بنابراین نحوه تألیف اجزاء در انسان بودن انسان (هذه الجملة) تأثیری ندارد و به‌همین دلیل

لزومی به اعاده آن نیست. از آنجا که حقیقت بدن را همان اجزای اصلی آن تشکیل می‌دهند، اتحاد بدن دنیوی و اخروی در اجزای اصلی برای یکی بودن و این‌همانی آن دو کفایت می‌کند (سید مرتضی، ۱۴۱۱، ص ۱۵۲-۱۵۳).

### نتیجه

در مقاله حاضر به این نتیجه دست یافتیم که دو متکلم شیعی در مورد معاد و حیات اخروی، تشابهات و تمایزاتی دارند؛ از جمله اینکه هر دو متکلم اصل معاد را به‌عنوان یکی از اصول اعتقادی پس از توحید قبول دارند. هر دو حیات برزخی و مسئله سؤال قبر و حتی عذاب قبر را می‌پذیرند؛ هر چند بر اساس مبنای هریک از آنها در باب ساحت‌های وجودی انسان (یکسان‌انگاری و دوگانه‌انگاری) در چگونگی و کیفیت آن اختلاف نظر دارند. هر دو به معاد جسمانی و روحانی اعتقاد دارند؛ البته در کیفیت بدن اخروی و چگونگی اعاده اختلاف دارند.

اختلاف‌های **شیخ صدوق** و **سید مرتضی** را به‌ترتیب می‌توان این‌گونه برشمرد:

۱. **شیخ صدوق** با پذیرش ساحتی غیرمادی در انسان و تجرد نفس، به جسمانی نبودن روح معتقد است. از نظر وی نفس همان روح‌مایه حیات است، ولی **سید مرتضی** برخلاف وی دیدگاهی مادی‌انگارانه از انسان دارد و تجرد نفس را نمی‌پذیرد. او میان نفس و روح، تفاوت قائل است و اصل وجود روح را نمی‌پذیرد و آن را منشأ حیات می‌داند. **شیخ صدوق** نفس را حادث و حامل ویژگی‌های انسانی و حامل علم و ادراک می‌داند، ولی **سید مرتضی** نفس را حادث عرضی دانسته، معتقد است علم و ادراک به هیچ‌یک از نفس و روح تعلق ندارد، بلکه ورای هر دو آنهاست.

۲. یکی از نکات مهم در اندیشه **شیخ صدوق**، اشاره او به صاحب ادراک بودن روح مستقل، پس از مفارقت از بدن است، ولی در نظر **سید مرتضی**، روح قائم به نفس نیست؛ بنابراین در صورتی که از بدن مفارقت کند، حیات و ادراک نخواهد داشت.

۳. از نظر **شیخ صدوق** حقیقت مرگ، عبارت است از قطع ارتباط نفس مجرد انسانی با بدن جسمانی او که به دنبال آن، نفس از تدبیر بدن و تصرف در آن دست می‌کشد و آنچه راه فنا و



نابودی را - به صورت ظاهر - درپیش می‌گیرد، همان بدن انسان است که نسبت به حقیقت انسان (روح)، به منزله ابزار و وسیله است. در نظر سید مرتضی حقیقت مرگ آن چیزی است که اقتضای زوال حیات جسم از جانب خداوند سبحان یا فرشته دارد، نه خود زوال حیات؛ بنابراین پس از مرگ، حیاتی نیست و ماهیت مرگ فنا و نابودی است که بنا بر تبیین او طی فرایندی تدریجی، نابودی بدن در دو مرحله روی می‌دهد: نخست، فروپاشیدن بدن و نابودی هیئت تألیفی آنها که با توقف یا اختلال در عملکرد اندام‌های حیاتی انسان همچون قطع سر یا ازکارافتادن قلب آغاز می‌شود و مرحله دوم، مرحله نابودی خود اجزای سازنده انسان، همراه و همزمان با فنای دیگر جوهرهای فرد، در آستانه رستاخیز است.

۴. شیخ صدوق و سید مرتضی در کیفیت بدن اخروی و چگونگی اعاده نیز اختلاف نظر دارند. سید مرتضی با تأکید بر لزوم اعاده عین (اجزای حیاتی) این مجموعه در معاد، به جواز اعاده معدوم به‌عینه معتقد است، ولی در نظر شیخ صدوق، ثبات نفس برای حفظ هویت فرد کفایت می‌کند؛ براین اساس می‌توان گفت خداوند در رستاخیز، بدن دیگری را می‌آفریند و نفس انسان به آن بدن تعلق می‌پذیرد؛ بی‌آنکه تبدیل شخصیت او لازم آید؛ بدین ترتیب معاد جسمانی مستلزم اعاده معدوم نخواهد بود.

۵. اختلاف عمده‌ای که می‌توان درباره این دو متکلم بیان کرد، در چگونگی به‌کار بستن روش کلامی است. در دیدگاه رایج، شیخ صدوق متکلمی نص‌گرا معرفی می‌شود، ولی بی‌شک شیخ صدوق در مجموعه فعالیت‌های کلامی، روش میانه و اعتدالی شیعه را که اثری از جمود فکری و ظاهرگرایی اشاعره و ردّپایی از تندروی و انحصارگرایی عقلی معتزله در آن دیده نمی‌شود، برگزیده است. وی هرچند مباحث اعتقادی را از دریچه روایات مطرح می‌کند، در بسیاری از آثار خود، بحث‌های عقلی مهم و قابل توجهی دارد و در موارد متعدد، به تأویل ادله سمعی مخالف عقل پرداخته است؛ بنابراین در نگاه نخست، عده‌ای گمان می‌کنند شیخ صدوق مخالف عقل است، درحالی‌که این‌گونه نیست و خصوصیت نص‌گرایی (استفاده حداقلی از عقل) در مورد ایشان منتفی است، بلکه تنها چیزی که می‌توان گفت آن است که وی در روش تألیف، نص‌گراست؛ بدین معنا که در اکثر آثار کلامی خود، برای تبیین

و اثبات مسائل گوناگون کلام شیعه، آیات و احادیث صحیح را که حاوی ادله عقلی مرتبط با آنهاست، متن اصلی کتاب قرار داده است، ولی سید مرتضی با رویکردی عقل‌گرایانه و با استفاده از روش‌های منطقی، برخلاف شیخ صدوق و همانند استادش شیخ مفید، معرفت حقایق دینی را اکتسابی می‌داند و بر این باور است که عقل در استدلال، نیازمند سمع نیست و راه شناخت خداوند را منحصر در عقل می‌شمارد. وی بر حجیت عقل تأکید دارد و در این باره روش شیخ مفید را ادامه داده است. البته شیخ مفید معتقد است عقل در استدلال و وصول به نتیجه، نیازمند نقل است؛ امری که مورد پذیرش سید مرتضی واقع نشده و درحقیقت وی عقل را دلیلی مستقل می‌داند. ایشان بر این باور است که هر جا دلیل نقلی وجود ندارد، عقل در شناخت و کشف احکام حجت است و در صورتی که در مسئله‌ای هر دو دلیل عقلی و نقلی وجود داشت، دلیل نقلی را مؤکد عقل می‌داند و هر خبری را که با دلایل عقلی ناسازگار باشد، در صورت تأویل ناپذیری باطل می‌شمارد.

باتوجه به مطالب پیش‌گفته، سید مرتضی در بحث حقیقت انسان و معاد، متأثر از استاد معتزلی خود بوده، دیدگاه وی را پذیرفته است، باین‌حال به زندگی پس از مرگ اعتقاد راسخ دارد و در تبیین حقیقت مرگ و چگونگی برزخ و رستاخیز می‌کوشد؛ براین‌اساس سید مرتضی برای انسان، نوعی حیات برزخی تصویر می‌کند که در آن حقیقت انسان همان مجموعه سازوار بدن مادی اوست؛ بدنی که از برخی اجزای بدن دنیوی (اجزای حیاتی) به‌علاوه اجزای بدن برزخی تشکیل شده است، ولی باید توجه کرد این مطلب با مشاهدات و تجربه‌های ما تفاوت دارد؛ زیرا آنچه از بدن مادی پس از مدت‌ها حضور در قبر دیده می‌شود، نه‌تنها جزئی بر آن افزوده نمی‌شود، بلکه روزبه‌روز تحلیل می‌رود و سرانجام به خاک تبدیل می‌شود؛ بنابراین اگر این احیا در قبر صورت می‌گیرد، چگونه است که در نبش قبرها چنین چیزی دیده نشده است و اگر در مکانی غیر از قبر صورت می‌گیرد، اولاً، این مکان کجاست؟ ثانیاً، این اجزای حیاتی مادی چگونه به آن مکان منتقل می‌شوند؟

بنابراین می‌توان گفت تبیین سید مرتضی از حیات برزخی، صرف ادعایی بیش نیست و وی هیچ دلیل عقلی یا نقلی برای این مدعیات نیاورده است. وی همچنین در بحث حیات اخروی، به

معاد جسمانی و روحانی معتقد است، ولی در کیفیت بدن اخروی و چگونگی اعاده به جواز اعاده معدوم به عینه باور دارد و این مسئله با توجه به مبنای وی که تجرد نفس را نمی‌پذیرد، چگونه قابل توجیه است؟

با توجه به معارف قرآنی و روایی که بر دو ساحتی بودن انسان تأکید دارند و اینکه ساحت اصلی او که شخصیت و حقیقت وی را تشکیل می‌دهد، همان روح اوست، آنچه قول صحیح به نظر می‌رسد، قول به دوگانه‌نگاری نفس و بدن و مجرد بودن نفس است.

## منابع

- \* قرآن کریم.
۱. ابن بابویه (صدوق)، محمد بن علی؛ **الإعتقادات الإمامية**؛ ج ۲، قم: کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۴ق.
  ۲. —؛ **التوحيد**؛ تحقیق هاشم حسینی؛ قم: جامعه مدرسین، ۱۳۸۷.
  ۳. —؛ **الخصال**؛ ج ۱، چ ۱، قم: جامعه مدرسین. ۱۳۶۲.
  ۴. —؛ **علل الشرائع**؛ نجف: المكتبة الحيدرية، ۱۳۸۶.
  ۵. —؛ **معانی الأخبار**؛ تحقیق علی اکبر غفاری؛ قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۳۶۱.
  ۶. —؛ **من لایحضره الفقیه**؛ تحقیق علی اکبر غفاری؛ ج ۱، قم: دفتر انتشارات وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۳ق.
  ۷. ابن فارس، احمد؛ **معجم مقاییس اللغة**؛ تحقیق و تصحیح عبدالسلام محمد هارون؛ ج ۵، چ ۱، قم: مکتب الأعلام الإسلامی، ۱۴۰۴ق.
  ۸. اسعدی، علیرضا؛ «نفس و معاد از دیدگاه سید مرتضی»، **نقد و نظر**؛ ش ۴، زمستان ۱۳۸۹، ص ۱۷۰-۱۸۰.
  ۹. حسن زاده آملی، حسن؛ **شرح العیون فی شرح العیون**؛ ترجمه ابراهیم احمدیان و مصطفی بابایی؛ قم: انتشارات بکاء، ۱۳۸۹.
  ۱۰. حمصی رازی، شیخ سدیدالدین محمود؛ **المنفذ من التقليد**؛ ج ۲، قم: مؤسسه نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه، ۱۴۱۴ق.
  ۱۱. ذاکری، مهدی؛ «ادله قرآنی فخر رازی بر تمایز نفس از بدن و تجرد آن»، **نقد و نظر**؛ ش ۶۱، بهار ۱۳۹۰، ص ۱۸۶-۲۱۱.
  ۱۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد؛ **مفردات فی غریب القرآن**؛ تحقیق صفوان عدنان داوودی؛ بیروت: دارالقلم دارالشامیه، ۱۴۱۲ق.

۱۳. رحیم پور، فروغ؛ «معاد، نبوت و امامت در رساله اعتقادات شیخ صدوق و شیخ مفید»، فصلنامه اسراء؛ ش ۳، بهار ۱۳۹۱، ص ۱۹۴-۲۲۴.
۱۴. سبحانی، جعفر؛ منشور جاوید؛ ج ۵، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۳۸۳.
۱۵. \_\_\_\_\_؛ فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا؛ تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹.
۱۶. سعیدی مهر، محمد؛ آموزش کلام اسلامی؛ ج ۲، قم: کتاب طه، ۱۳۹۰.
۱۷. سید مرتضی، علی بن حسین؛ الذخیره فی علم الکلام؛ تحقیق سیداحمد حسینی؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۱ق.
۱۸. \_\_\_\_\_؛ الطیف الخیال؛ مصر: طبع عیسی حلی، ۱۳۷۴.
۱۹. \_\_\_\_\_؛ أمالی المرتضی؛ تحقیق ابراهیم محمد ابوالفضل؛ ج ۱، قاهره: دارالفکر العربی، ۱۹۹۸م.
۲۰. \_\_\_\_\_؛ تنزیه الأنبیاء؛ قم: دارالشریف الرضی، ۱۳۷۷.
۲۱. \_\_\_\_\_؛ جواب المسائل المصریات؛ تحقیق سیداحمد حسینی؛ ج ۴، قم: دارالقرآن الکریم، ۱۴۱۰ق.
۲۲. \_\_\_\_\_؛ رسائل شریف المرتضی؛ تحقیق سیداحمد حسینی؛ ج ۱، ۲ و ۳، قم: دارالقرآن الکریم، ۱۴۰۵ق.
۲۳. \_\_\_\_\_؛ شرح الجمل العلم والعمل؛ تحقیق یعقوب جعفری مراغی؛ قم: دارالأسوة للطباعة والنشر، ۱۴۱۴ق.
۲۴. شیرازی (ملاصدرا)، صدرالدین محمد بن ابراهیم؛ الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة العقلیة؛ ج ۹، بیروت: دار احیاء التراث العربی، [بی تا].
۲۵. طریحی، فخرالدین بن محمد؛ مجمع البحرین؛ ج ۲، تحقیق و تصحیح احمدحسین اشکوری؛ تهران: مرتضوی، ۱۳۷۵.
۲۶. طوسی، محمد بن محمد نصیرالدین؛ تلخیص المحصل فی شرح المحصل فی علم الکلام؛ تهران: میراث مکتوب (مرکز ملی پژوهش های علمی)، ۱۳۹۴.
۲۷. غزالی، محمد بن محمد؛ الرسالة اللدنیة؛ ج ۳، بیروت: (بی نا)، ۱۹۹۴م.

۲۸. فیض کاشانی، ملامحسن؛ *المحجة البيضاء فی تهذیب الإحياء*؛ تصحیح و تعلیق علی اکبر غفاری؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، [بی تا].
۲۹. —؛ *علم الیقین*؛ ج ۲، قم: انتشارات بیدار، ۱۳۷۷.
۳۰. لاهیجی، عبدالرزاق؛ *گوهر مراد*؛ تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۲.
۳۱. مجلسی، محمدباقر؛ *بحار الأنوار*؛ ج ۶، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.
۳۲. مصطفوی، حسن؛ *التحقیق فی کلمات القرآن*؛ ج ۱، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸.
۳۳. مطهری، مرتضی؛ *معاد*؛ تهران: صدرا، ۱۳۷۳.
۳۴. ملاحمی خوارزمی، رکن الدین محمود بن محمد؛ *الفائق فی أصول الدین*؛ تحقیق و مقدمه ویلفرد مادلونگ و مارتین مکدر موت؛ تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران و مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین - آلمان، ۱۳۸۶.
۳۵. —؛ *تحفة المتکلمین فی الرد علی الفلاسفة*؛ تحقیق و مقدمه حسن انصاری و ویلفرد مادلونگ؛ تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۷.
۳۶. نبوی، سعیده سادات و محمدتقی عسگر سبحانی؛ «حقیقت انسان و مرگ از دیدگاه سید مرتضی»، *تحقیقات کلامی*؛ ش ۱۰، پاییز ۱۳۹۴، ص ۸۷-۱۰۴.
۳۷. یوسفیان، حسن و مرتضی خوش صحبت؛ «حقیقت انسان و تأثیر آن در تبیین حیات پس از مرگ از نگاه سید مرتضی»، *معرفت کلامی*؛ ش ۹، پاییز و زمستان ۱۳۹۱، ص ۲۵-۴۸.