



حقیقت انسان و مرگ از دیدگاه سید مرتضی

عسگر دیرباز^۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۴/۰۴

محمدتقی سبحانی^۲

تاریخ تأیید: ۱۳۹۴/۰۹/۲۰

سعیده سادات نبوی^۳

چکیده

مرگ چیست و چگونه روی می‌دهد و سرانجام انسان پس از مرگ چه می‌شود؟ پاسخ به این سؤال‌ها که از کهن‌ترین و دیرپای‌ترین سؤال‌های فلسفی - دینی بشرند و با معناداری زندگی عجین شده‌اند، بستگی به ماهیت انسان دارد. سید مرتضی از متکلمان است که گرچه تفسیری مادی‌گرایانه از انسان برمی‌گزیند و مرگ را نابودی می‌انگارد، به زندگی پس از مرگ اعتقاد راسخ دارد و در تبیین چگونگی برزخ و رستاخیز می‌کوشد. در این مقاله تلاش شده است نظر او درباره ماهیت انسان و مرگ، به دقت و تفصیل شرح داده شود تا درآمدی باشد برای بررسی چگونگی زندگی پس‌اندنیوی از دیدگاه او که مجال و مقالی جداگانه می‌طلبد.

واژگان کلیدی

انسان، بنیبه، روح، مرگ، فنا و سید مرتضی.

۱. دانشیار دانشگاه قم.

۲. استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی و عضو انجمن کلام اسلامی حوزه.

۳. دانشجوی دکتری کلام، گرایش فلسفه دین و مسائل جدید کلامی، تربیت مدرس دانشگاه قم.

(S.nabavi2014@gmail.com)

مقدمه

انسان در جهان‌بینی کلامی، حیوان «مکلف» است.^۱ تکلیف بر این فرض استوار است که انسان، فاعل کارهای نیک و بدی است که از او سر می‌زند و چون انجام آن‌ها آگاهانه و آزادانه است، استحقاق پاداش یا کیفر به همراه دارد. بر همین اساس، متکلمان متقدم برای شناخت ماهیت انسان، به مطالعه و بررسی چگونگی وقوع فعل از او روی آوردند. در نتیجه این رویکرد، از صفات گوناگون انسان، قدرت و حیات - که شرط آن است - اهمیت ویژه یافت. از این روست که سید مرتضی، انسان را «ذات حیّ فعال» می‌شناسد و برای پی بردن به ماهیت آن، راه چاره را در این می‌بیند که بررسی کنیم و ببینیم که قدرت و حیات انسان، وابسته به چیستند.

صفت حیات، به نوبه خود، ذهن متکلمان را با این مسئله درگیر کرد که اگر انسان، زنده و برخوردار از حیات است، چگونه می‌میرد؟ به‌خصوص اگر حیات - چنان‌که از آرای فیلسوفان برمی‌آید - ذاتی نفس انسانی باشد؛ و اصولاً مرگ چیست: نابودی، یا انتقال؟

در این مقاله، نظر سید مرتضی را درباره حقیقت انسان و مرگ، با روش توصیفی - تحلیلی می‌کاویم. گرچه درباره چیستی انسان و چگونگی زندگی پس از مرگ از دیدگاه سید مرتضی، پیش‌تر مقالاتی نگاشته شده است^۲، اما در هیچ‌کدام از آن‌ها تلاش نشده آرای سید مرتضی بر اساس مفاهیم و مبانی جهان‌شناختی عصر او تبیین شود.

از مفاهیم و مبانی جهان‌شناختی متکلمان متقدم یاد شد؛ جا دارد برخی از آن‌ها را که به فهم آرای سید مرتضی کمک می‌کنند توضیح دهیم. گفته شد که متکلمان، انسان را به عنوان فاعل می‌شناختند. آن‌ها فعل را - صرف‌نظر از این‌که فاعل آن چه کسی باشد - به سه دسته تقسیم می‌کردند: مبتدأ، مختار و متولد، زیرا از دیدگاه آن‌ها فعل یا بی‌واسطه فعل دیگر حادث می‌شود، یا با واسطه آن. فعل بی‌واسطه «متولد» نامیده می‌شود، مانند شکستن شیشه پس از پرتاب سنگ به سوی آن. فعل بی‌واسطه به نوبه خود به دو دسته تقسیم می‌شود: فعل

۱. به نظر سید مرتضی، ذات برخوردار از حیات ما «انسان» نامیده می‌شود، هرچند ذات حیّ دیگر موجودهای زنده به نام‌های دیگری چون ملک، جن، بهیمه و... خوانده می‌شود. از سوی دیگر، متکلمان متقدم، از ماهیت انسان و معاد در بخش تکلیف بحث می‌کردند، از این جهت که انسان مخاطب تکلیف است و باید فرجام زندگی او را دانست.

۲. (نک: علیرضا اسعدی، «نفس و معاد از دیدگاه سید مرتضی»، تقد و نظر، ش ۶۰؛ علی‌نقی خدایاری، «نظریه‌های نفس‌شناسی متکلمان امامی سده‌های میانه و کارکرد آن‌ها در تبیین آموزه معاد»، تقد و نظر، ش ۶۱؛ و حسن یوسفیان و مرتضی خوش‌صحت، «حقیقت انسان و تأثیر آن در تبیین حیات پس از مرگ، از نگاه سید مرتضی»، معرفت کلامی، ش ۹).

بی‌واسطه‌ای که در محل قدرت پدید می‌آید که متکلمان آن را «مبتدأ» می‌نامند، مانند دراز کردن دست برای برداشتن سنگ - البته بنا بر نظر کسانی که معتقدند قدرت انسان در عضله‌های او نهفته است - و فعل بی‌واسطه‌ای که در بیرون محل قدرت به وقوع می‌پیوندد که «مخترع» نام دارد و نمونه بارز و برجسته آن و چه بسا تنها مورد آن، آفرینش جهان به دست خداست.

هم‌چنین گفتنی است از نگاه متکلمان متقدم، «قلب» مهم‌ترین اندام بدن است، حال یا به این علت که جایگاه انسان است یا جایگاه صفات انسان که متکلمان فعل قلب می‌خواندند. اصطلاح دیگر، «بنیه» است که بنا بر تعریف خود سید مرتضی، عبارت است از «درآمیختن اجزای دارای اعراض مخصوص، طوری که آمیزه آن‌ها حکم یا نامی پیدا کند که برای افرادش نباشد» (مرتضی، ۱۴۰۵ق، ۲: ۱۶۵). اگر مزاج در فلسفه را به عناصر چهارگانه محدود نکنیم، می‌توانیم بنیه را معادل آن به شمار آوریم.

مفهوم دیگری که بسیار به کار رفته است، «معنا» و جمع آن «معانی» است. متکلمان به آنچه فیلسوفان اصطلاحاً «عرض» می‌نامند، معنا می‌گویند. از جمله اعراض، حرکت و سکون و اجتماع و افتراقند که لازمه مکان‌مندی جسمند و به نظر متکلمان، استمرار وجود جسم، پس از لحظه حدوث، به آن‌ها وابسته است. «اکوان» در اصطلاح متکلمان، به این چهار عرض اشاره دارد. از دیگر اعراضی که متکلمان برشمرده‌اند، فنا / بقاست. بعضی از متکلمان، استمرار وجود جسم پس از حدوث را به علت عرض بقا می‌دانستند که لحظه به لحظه خدای تعالی آن را در جسم خلق می‌کند؛ در حالی که بعضی دیگر باور داشتند جسم پس از حدوث، به خودی خود باقی می‌ماند، اما چون اجسام نابودشدنی‌اند، برای نابود کردن آن‌ها خدا عرض فنا را می‌آفریند.

ماهیت انسان از دیدگاه سید مرتضی

سید مرتضی بین نفس، روح و انسان فرق می‌گذارد. او چندین معنای لغوی برای نفس برمی‌شمرد؛ از جمله: نفس انسان و دیگر حیوان‌ها که با از دست دادن آن، از جرگه حیات خارج می‌شود، مانند آیه «كُلَّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ»؛ و ذات شیء، مانند «فَعَلَ ذَلِكَ فُلَانٌ نَفْسَهُ» (مرتضی، ۱۴۰۳ق، ۱، ۲: ۹-۷؛ مرتضی، بی‌تا: ۱۰۲-۱۰۴). او هم‌چنین دو معنا برای روح ذکر می‌کند: یکی، هوای سردی که در قلب هست و ماده نفس کشیدن و شرط حیات است؛ و دوم، جسمی که در بدن حیوان روان است و محل حیات و قدرت است (مرتضی، ۱۴۰۵ق، ۲: ۲۷۱). خود او 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 نمی‌شود؛ و سپس نتیجه می‌گیرد که بنابراین روح، جسم است (مرتضی، ۱۴۰۵ق، ۱: ۱۳۰). در تأیید معنای یادشده، به این نکته استتهاد شده است که در قرآن، روح، با تعبیرهای «نفث» و «نفخ» که از صفات اجسام دقیق است، به کار رفته است (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۱: ۳۳۸).

قاضی عبدالجبار، به استنادش - که به تصریح شیخ مفید، ابوعلی و ابوهاشم جابیی‌اند (مفید، ۱۴۱۳ق (ج: ۵۹) - نسبت می‌دهد که انسان حیّ قادر را همین شخص^۱ می‌دانستند، با این بنیه و ساختار خاص که مایه امتیاز او از دیگر حیوانات است و هم اوست که امر و نهی و مدح و ذم متوجه اوست؛ و حیّ قادر است به سبب حیات و قدرت که معانی‌ای در اویند، نه به خودی خود (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۱: ۳۱۱). سید مرتضی این تعریف را تأیید می‌کند و انسان را همین مجموعه تشکیل شده از اندام‌های گوناگون که با چشم می‌بینیم - و نه بخشی از آن - می‌شناسد (مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۱۴).

پیش فرض‌ها و مقدمات دیدگاه سید مرتضی

استدلال سید مرتضی و هم‌فکرانش بر پیش فرض‌ها و مقدمات زیر تکیه دارد:

۱. انسان مکلف است (پیش فرض دینی). متکلمان، انسان را «مخاطب تکلیف» می‌شناختند و چون قدرت و حیات شرط تکلیف است، نتیجه می‌گرفتند که ماهیت انسان هرچه باشد، بی‌شک از قدرت و حیات برخوردار است. با این وصف، برای تحلیل ماهیت انسان، راهی جز این پیش رو نداریم که بررسی کنیم صفات انسان و به‌خصوص، این دو صفت در ما قائم به چیست؟
۲. مرگ، پایان زندگی نیست و انسان پاداش و کیفر کارهای نیک و بد خویش را در آخرت خواهد دید (پیش فرض دینی)؛ بنابراین هنگام رستاخیز، عین/ اجزائی اعاده می‌شوند که انسان از راه خودآگاهی می‌داند که از کودکی تا بزرگسالی همواره در او ثابت بوده‌اند و هم او بوده که اراده می‌کرده و به تناسب کارهای نیک یا بدی که انجام داده است، استحقاق مدح و پاداش، یا ذم و کیفر دارد (مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۴۶). از این رو، اعاده اطراف بدن و اجزائی که در اثر چاقی به پیکر افزوده می‌شوند و در استحقاق مدح و ذم نقش ندارند، ضرورت ندارد (مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۵۲). سید مرتضی، هم‌چنین، به نظر برخی متکلمان اشاره می‌کند که معاد را اعاده حیات

۱. متکلمان متقدم، «شخص» را بر قالب و پیکر انسان اطلاق می‌کردند.

تفسیر می‌کردند، نه اعاده حی (مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۵۳). بنا بر تصور این دسته از متکلمان، ممکن است پس از مرگ، اجزای بدن تغییر کنند و جزء موجود زنده دیگر شوند، اما حیات آن پایدار می‌ماند و دوباره به آن باز می‌گردد. سید مرتضی این تصویر از معاد را مردود می‌داند، به این دلیل که آنچه مستحق ثواب یا عقاب است و باید اعاده شود، حی است که دارای اجزاست، نه حیات (مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۵۳). از آنچه گفته شد می‌توانیم این نتیجه را هم بگیریم که از دیدگاه سید مرتضی، هویت شخصی و آگاهی و اراده انسان، صرفاً به ترکیب اجزای اصلی و حیاتی بدن وابسته است.

۳. علم به ذات، بر علم به صفات تقدم دارد و بنابراین [ماهیت] شیء را از راه صفاتش نمی‌توان شناخت (پیش‌فرض فلسفی - معرفت‌شناختی)، زیرا علم به صفت، بدون علم به موصوف محال است (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۱: ۳۱۲؛ طوسی، ۱۳۹۹ق: ۱۱۳). از سوی دیگر، چون علم به ذات انسان ضروری نیست (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۱: ۳۱۷)، راهی جز استدلال برای شناخت آن نیست. با این حال، هم‌چنان‌که خواهیم دید، سید مرتضی و هم‌فکرانش، برای تعریف ماهیت انسان، از صفات او دلیل آورده‌اند. شاید این تناقض ظاهری را بتوان این‌گونه حل کرد که مراد آن‌ها از این‌که ماهیت شیء را از راه صفاتش نمی‌توان شناخت، این بود که ذات هیچ چیزی را نمی‌توان به صفاتش فروکاست؛ برخلاف نجار که جسم را اعراض گردهم‌آمده می‌دانست (بغدادی، ۱۹۹۲: ۱۴۲؛ بغدادی، ۲۰۰۳: ۲۶۶).

۴. افعالی که انسان در اطراف بدن خویش پدید می‌آورد، مبتدأند؛ نه مخترع و نه متولد، زیرا اختراع فعل تنها از خدای تعالی که قادر لذاته است برمی‌آید، نه انسان که قدرت او زاید بر ذات اوست (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۱: ۳۲۲)؛ برای تولید فعل در اطراف بدن هم باید قلب، با جذب و دفع^۱، حرکاتی را دومینوار، یکی پس از دیگری، در اجزای بدن پدید آورد تا به طرف آن برسد (مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۱۵؛ عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۱: ۳۲۹) که در این صورت، افعال انسان جبری خواهند بود و استحقاق مدح و ذم به بار نخواهند آورد (ر.ک: عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۱: ۳۲۹-۳۳۱) و در نتیجه، تکلیف نامعقول خواهد بود.

این اصل، یکی از مهم‌ترین مقدمات استدلال سید مرتضی، در توجیه دیدگاهش درباره ماهیت انسان است، زیرا با تکیه بر آن آرای کسانی چون اسواری، ابن‌راوندی و معمر را نقد و رد می‌کند. به نظر اسواری، جسمی که به نام انسان می‌شناسیم، همچون دیگر اجسام، توده‌ای از

۱. جذب و دفع قلب، همان انقباض و انبساط عضله بطنی قلب و به تعبیر پزشکی، سیستول و دیاستول است.

اجزای لایتجزای بسیار است که تنها یک جزء آن که در قلب جا دارد، انسان است و بقیه اجزاء، همگی، مرده و از حیات، علم و قدرت بی بهره‌اند (مفید، ۱۴۱۳ق (ج): ۵۹؛ عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۱: ۳۱۱؛ مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۱۴). بر این تعریف اشکال شد که اگر انسان جزء لایتجزی و روح جای گرفته در قلب باشد، باید درد را تنها در قلبش احساس کند، در حالی که انسان در دیگر اعضا و جوارحش نیز درد را احساس می‌کند (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۱: ۳۳۲). همین امر ابن‌راوندی را واداشت تا نظریه را اصلاح کند، به این شکل که چنین نیست غیر از انسان، اجزای دیگر بدن مرده باشند؛ همه اجزای بدن، اعم از انسان و غیرانسان، دارای روح و از حیات و ادراک برخوردارند و در نتیجه، درد را احساس می‌کنند. تنها فرقی که انسان با اجزای غیرانسان دارد، این است که علاوه بر حیات و ادراک، از قدرت و اراده نیز برخوردار است و از همین رو، بین اجزای بدن، تمناع قدرت رخ نمی‌دهد (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۱: ۳۳۲-۳۳۳).

راه‌حل ابن‌راوندی چاره‌ساز نشد، زیرا در تبیین این‌که مگر قلب چه خصوصیتی دارد که قدرت در روح جای گرفته در آن حلول می‌کند و نه ارواح اندام‌های دیگر بدن، درماند، چون اگر گفته شود به این دلیل روح جای گرفته در قلب، محل قدرت است که اگر از آن جدا شود، تدبیر و تصرف برای انسان ناممکن می‌گردد، پاسخ این است که با ازهم‌پاشیدن بنیه گردن یا خون‌ریزی نیز انسان می‌میرد و توانایی تدبیر و تصرف را از دست می‌دهد. و اگر گفته شود به این دلیل که اراده در قلب حلول می‌کند، پاسخ این است که اگر اراده در قلب حلول می‌کند، فعل مبتدأ در اطراف بدن پدیدار می‌شود. اگر اولی دلالت دارد بر این‌که قلب محل قدرت است، دومی را باید دلیل گرفت بر این‌که همه اطراف بدن، از حیات و قدرت برخوردارند که در این صورت انسان مجموعه‌ای خواهد بود از موجودهای حی بسیار که تمناع قدرت بین آن‌ها بعید نیست (ر.ک: عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۱: ۳۳۳-۳۳۴؛ مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۱۶-۱۱۷).

اشکال دیگر نظریه اسواری و ابن‌راوندی این بود که طبق نظر آن‌ها، چون قدرت صفت انسان است و انسان در قلب جای دارد، برای این‌که حرکتی را در اطراف بدن - مثلاً دست و پا - پدید آورد، یا باید با واسطه و از راه تولید دومینووار حرکات در اجزای بدن این کار را بکند، یا بی‌واسطه و از راه اختراع فعل در آن‌ها. تولید حرکت - همچنان‌که گفته شد - تنها از راه جذب یا دفع قلب امکان‌پذیر است، در حالی که دست حرکت می‌کند، بی‌آن‌که از قلب به آن حرکت برسد (مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۱۵؛ عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۱: ۳۲۹) و اختراع حرکت نیز تنها از فاعلی برمی‌آید که بذاته از حیات و قدرت برخوردار است (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۱: ۳۲۲).

۵. تداخل اجسام ممتنع است (پیش فرض فلسفی - جهان‌شناختی). این مقدمه در ردّ نظر نظام است که انسان را روح و جسم لطیف می‌پنداشت (اشعری، بی تا: ۳۳۳؛ بغدادی، ۱۴۰۸ق: ۱۱۷؛ بغدادی، ۱۹۹۲: ۹۳). هم‌چنین، منتقدان به بیان‌های گوناگون، نقش بدن و جسم کثیف انسان در ماهیت او را گوشزد کردند، از جمله این‌که انسان با بدنش گرما و سرما و درد را احساس می‌کند؛ پس باید بدن از حیات و قدرت برخوردار باشد (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۱: ۳۳۹. هم‌چنین رک: مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۱۴-۱۱۵).^۱ به علاوه، چگونه است که وقتی سر بریده، یا بدن دو نیم می‌شود، روح تلف می‌گردد، اما هنگامی که دست یا پا قطع می‌شود، نه؟ (مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۱۹) به گفته سید مرتضی، همین امر، به‌خصوص اشکال آخر، برخی از متأخران را - که بنا بر منابع دیگر، کسی نیست جز ابن‌احشید (مرتضی، ۱۴۱۴ق: ۱۰۵؛ طوسی، ۱۳۹۹: ۱۱۳؛ حمصی، ۱۴۱۲ق: ۲۹۱) - بر آن داشت تا انسان را جسم رقیق روان در بدن تفسیر کند که وقتی گردن زده یا دو نیم می‌شود، درهم‌کشیده و جمع نمی‌شود و تلف می‌گردد، برخلاف زمانی که دست یا پای او قطع می‌شود (مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۱۹؛ حمصی، ۱۴۱۲ق: ۲۹۱)؛ و به این ترتیب کوشید برای اشکالی که بر نظریه نظام شده بود، پاسخی دست‌وپا کند. سید مرتضی تلاش او را ناکام ارزیابی می‌کند، زیرا درهم‌کشیده و جمع شدن انسان و در نتیجه، زنده ماندن او، هم‌چنان‌که پس از قطع دست ممکن است، پس از قطع سر نیز عقلاً امکان‌پذیر است (مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۱۹).

۶. اجزای کثیر می‌توانند هویت واحد و یک‌پارچه‌ای را بسازند، به گونه‌ای که مرکزیت یک عضو در آن - مثلاً قلب - لطمه‌ای به وحدت هویت و یک‌پارچگی آن نزند (پیش فرض فلسفی - جهان‌شناختی).

۷. ممکن است از انضمام چیزی که دارای حیات نیست به غیر حیّ دیگر، مجموعه‌ای برخوردار از حیات پدیدار شود (پیش فرض فلسفی - جهان‌شناختی).

در توضیح این دو مقدمه گفتنی است از اشاره سید مرتضی در *الذخیره فی علم الکلام* برمی‌آید که بخش مهمی از اختلاف نظر متکلمانی که از سویی، انسان را جزء لایتجزی نمی‌دانستند و از سوی دیگر، تداخل اجسام را نیز ممتنع می‌شمردند، در پاسخ آن‌ها به دو

۱. ناگفته نماند، سید مرتضی ادراک حسی را مطلق به کار می‌برد، اما قاضی عبدالجبار آن را به ادراک گرما و سرما و درد محدود می‌کند، به این دلیل که به باور متکلمان، در دیگر ادراک‌های حسی، اندام‌های بدن مانند چشم و گوش که هر کدام دارای ساختار ویژه‌ای هستند، نقش دارند و از این رو، اختلال و نابسامانی در ادراک آن‌ها چه بسا به خاطر اختلال در خود اندام‌های حسی باشد، نه عدم حیات (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۱: ۳۳۶).

پرسش اساسی زیر ریشه داشت: نخست این که آیا یک صفت می‌تواند قائم به مجموعه‌ای از اجزا باشد و دوم این که آیا از انضمام چیزی که دارای حیات نیست به غیر حیّ دیگر، مجموعه‌ای برخوردار از حیات پدید می‌آید؟ (مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۱۷) بعضی از آن‌ها، چون قاضی عبدالجبار و سید مرتضی، به پیروی از ابوعلی و ابوهاشم جیبی، با قبول این اصل که ممکن است اجزای کثیر با یکدیگر ترکیب شوند و هویت واحدی را بسازند، انسان را همین بنیه و ساختار تشکیل‌شده از اندام‌های گوناگون دانستند و 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 لایتجزی جای‌گرفته در قلب، بلکه نوع دیگری از جزء لایتجزی که به تعبیر اشعری، نامکان‌مند است و تماس و جدایی و حرکت و سکون و دیگر اعراض در آن راه ندارد (اشعری، بی‌تا: ۳۳۱-۳۳۲). معادلی که شیخ مفید برای این نوع جزء لایتجزی یافت، اصطلاح فلسفی «جوهر بسیط» (مفید، ۱۴۱۳ق (ج): ۶۰؛ مفید، ۱۴۱۳ق (ب): ۹۱) «نفس» (مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۷۷) است.

انسان در درون خویش می‌یابد که با یک اراده تصرف می‌کند؛ پس قادر نیز باید یکی باشد. وحدت هویت شخصی، بر اساس دیدگاه کسانی که انسان را جزء لایتجزایی در قلب، روح بسیط، یا نفس می‌دانستند، به سادگی قابل تبیین بود، برخلاف دیدگاه جیبیان و پیروان آن‌ها که غریب و نامأنوس می‌نمود. این امر البته از کسانی که جسم را مجموعه‌ای گردهم‌آمده از اجزای لایتجزی می‌انگاشتند و حداکثر به مزاج عناصر چهارگانه باور داشتند، شگفت‌آور نیست. شاید برای نخستین بار به ذهن پویا و تیزبین ابوعلی و ابوهاشم جیبی خطور کرد که غیر از اجتماع فیزیکی جوهرهای فرد که جسم را می‌سازد، باید گونه‌ی دیگری از ترکیب نیز باشد که اختصاص به موجودهای زنده دارد. در این نوع ترکیب، اجزای لایتجزی با ساختار ویژه‌ای به یکدیگر متصل و ضمیمه می‌شوند که در صورت فراهم بودن شرایط دیگر، مانند رطوبت و گردش خون و هوای دم و بازدم، حیات در آن پدیدار می‌شود و مجموعه‌ی اجزا به یک شیء بدل می‌گردند. در نتیجه این فرایند، با این که حیات و قدرت در بخشی از بدن - که طبق نظر متکلمان قلب است - حلول می‌کند، کلّ 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 (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۱: ۳۵۱-۳۵۵).

سید مرتضی، نظریه معمر را - که با اقبال شیخ مفید نیز روبه‌رو شده بود - درست نمی‌دانست؛ به این دلیل که: اگر انسان - یعنی، ذات حی و فعال ما - خارج از این پیکر باشد و

نه در آن، باید افعال را ابتدائاً در آن اختراع کند، زیرا قدرت بنا بر دیدگاه آنها، قائم به آن ذات است و نه این پیکر. تالی باطل است؛ پس مقدم هم همین‌طور (مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۱۵).

در توضیح تلازم مقدم و تالی باید گفت با توضیحی که در مقدمه درباره اقسام فعل داده شد، اگر انسان غیر از بدن باشد، از آن‌جا که قدرت صفت انسان است، نه بدن، حرکت و سکونی که انسان در بدن خویش پدید می‌آورد، چون در بیرون محل قدرت است، فعل مخترع خواهد بود، در حالی که اختراع فعل، تنها از خدای تعالی برمی‌آید که قادر لذاته است، نه انسان که قدرتش محدود است و از حدود اندام‌ها و عضله‌هایش فراتر نمی‌رود، مگر با وساطت فعل دیگر. به عبارت دیگر، اگر انسان غیر از بدن باشد، باید محل قدرت هم غیر از بدن باشد. در این صورت، حتی حرکتی که انسان در اطراف بدنش پدید می‌آورد، چون از سوئی، در بیرون محل قدرت است و از سوی دیگر، با واسطه و از راه تولید نیست، مخترع است. در نتیجه، به حرکت درآوردن دست - مثلاً - درست مانند این است که کسی ورقه کاغذ یا قلم را بدون تکان دادن اطراف بدن - مثلاً دست - بی‌واسطه، به حرکت درآورد.

سید مرتضی، برای ابطال تالی، چندین شاهد می‌آورد:

شاهد اول: همه ما کم‌وبیش تجربه کرده‌ایم که جابه‌جا کردن جسم سنگین با یک دست برایمان دشوار و گاه نامقدور است، اما وقتی از دست دیگرمان کمک می‌گیریم، توانایی جابه‌جا کردن آن را پیدا می‌کنیم، یا انجام آن برای ما آسان و هموار می‌شود. از همین‌جا می‌توان پی برد که نیرو و قدرت انسان در اندام‌ها و عضله‌های بدنش نهفته است (مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۱۵).

شاهد دوم: اگر انسان می‌توانست در بیرون محل قدرتش فعل اختراع کند، باید می‌توانست بیمار ناتوان و زمین‌گیری را که قدرت تکان دادن دستانش را ندارد، به حرکت درآورد (مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۱۵-۱۱۶)، زیرا قدرت، طبق فرض، صفت انسان و قائم به اوست، نه بدن.

شاهد سوم: اگر فاعل مجاور بدن یا حال در آن نباشد و فقط فعل را در آن اختراع کند، این اشکال پیش می‌آید که نتوان افعالی را که در بدن ظاهر می‌شوند، به شخص خاص نسبت داد. به بیان دیگر، اگر انسان غیر از بدن باشد که صرفاً رابطه تدبیری با آن دارد، چگونه است که جوهری 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، در حالی که با هر دوی آنها نسبت یکسان دارد؟ (مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۱۶-۱۱۷)

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؟ (مرتضی، ۱۴۱۱ق: 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 است که با اولی انسان می‌میرد، اما با دومی نه، در حالی که اگر انسان خارج از این پیکر باشد و مجاور یا حال در آن نباشد، با همه اندام‌های بدن نسبت یکسان دارد (مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۱۷).

حال که ادراک، قدرت و حیات انسان، همگی، به بدن وابسته‌اند، باید حکم کرد انسان چیزی جز این بدن - البته با ساختار ویژه‌اش که حیات و به تبع آن، علم و قدرت را برای او ممکن می‌گرداند - نیست.

آرای متکلمان درباره چیستی مرگ

بسیاری از متکلمان متقدم، حتی کسانی چون شیخ مفید که برای انسان نفس قائل بودند، مرگ را نابودی تصور می‌کردند، گرچه به تناسب پاسخی که به پرسش‌های: ۱. آیا وجود انسان پس از حدوث استمرار پیدا می‌کند، یا لحظه به لحظه حادث می‌شود؛ و بنا بر فرض نخست، ۲. آیا وجود انسان به خودی خود استمرار می‌یابد، یا به سبب عرض بقا، داده‌اند، تصویرها و نظریه‌های گوناگونی از چگونگی نابودی انسان پرداخته‌اند، به این شرح: به نظر نظام جوهر و جسم لحظه به لحظه خلق و حادث می‌شوند؛ پس برای نابودی آن‌ها کافی است خدای تعالی دست از آفرینش آن‌ها بشوید.

مخالفان، در مقام نقد، از شهود و درون‌نگری ما شاهد می‌آوردند که همگی، علم ضروری داریم به این‌که همان شخص دیروزی هستیم؛ پس انسان باقی است و از آن‌جا که دیگر جوهر و اجسام هم‌سنخ و هم‌جنس انسانند، آن‌ها نیز باید باقی باشند (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۱: ۴۴۳؛ مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۴۶). سید مرتضی دلیل دیگری اضافه می‌کند: اگر جوهر لحظه به لحظه حادث شود، مدح و ذم آن قبیح خواهد بود، زیرا مدح و ذم، پس از وقوع فعل، زمانی سزاوار است که کسی که مدح یا ذم می‌شود، همان کسی باشد که کار نیک یا بد کرده است (مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۴۶). شاید گفته شود که چرا فرض نکنیم خدای تعالی، جوهر را در هر لحظه از نو خلق می‌کند، در حالی که همان جوهر پیشین است؟ پاسخ سید مرتضی این است که در این صورت، عقلاً باید ممکن باشد که جوهر در دو زمان متوالی و پیوسته، در دو مکان ناپیوسته - مثلاً لحظه اول در بغداد و لحظه دوم در بصره - خلق شود و بی‌آن‌که مسافتی را طی کند، از

جایی به جای دیگر منتقل شود، زیرا اگر وجود جوهر در لحظه دوم نیز همانند لحظه قبل به خدا و قدرت و اراده او وابسته باشد، همچنان که در لحظه نخست مخیر بود، او را در هر شهری که بخواهد خلق کند، در لحظه دوم نیز باید بتواند او را در هر کجا که اراده کند، بیافریند (مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۴۶-۱۴۷).

بنابراین، وجود جوهر و اجسام پس از حدوث استمرار پیدا می‌کند؛ اما چگونه: به خودی خود، یا به سبب عرض بقا؟ سید مرتضی گزینه اول را اختیار می‌کند، برخلاف شیخ مفید که گزینه دوم را برمی‌گزیند (مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۹۶-۹۷). ظاهراً این اختلاف نظر - که البته به آن‌ها محدود نیست - ریشه در تصور آن‌ها از صفات و اعراض دارد. به نظر سید مرتضی، صفاتی که به یک شیء نسبت داده می‌شوند، زمانی بر وجود یک عرض در آن دلالت دارند که متمایز و واضح باشند؛ باقی از آن جهت که باقی است دارای این ویژگی‌ها نیست؛ بنابراین بقا، عرض نیست (مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۹۶). به علاوه، اگر بقا عرض باشد، باید وجود آن در جوهر از همان لحظه پیدایش جوهر ممکن باشد، چون آنچه وجود عرض را در جوهر ممکن می‌کند، تجزیه است که جوهر در لحظه پیدایش هم دارای آن است، در حالی که بقا، لحظه‌های پس از حدوث را فرا می‌گیرد (مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۴۹). از سوی دیگر، از آن‌جا که به نظر سید مرتضی، جوهر در وجودش به چیزی وابسته نیست (مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۴۶ و ۱۴۷)، اعدام هم عدم فعل است، نه فعل عدم و در نتیجه، قدرت به آن تعلق نمی‌گیرد (مرتضی، ۱۳۸۱: ۴۷۰-۴۷۱)، ناچار باید نابودی جوهر را از راه ضد - یعنی فنا - دانست.

نظریه نابودی جوهر از راه فنا تاژگی نداشت. خیاط در *الإتصار* - که یکی از قدیمی‌ترین کتاب‌های برجای‌مانده کلامی است - از سه دیدگاه یاد می‌کند که وجه اشتراک همگی آن‌ها این است که هرگاه خدا اراده کند چیزی را نابود سازد، فنا را حادث می‌کند؛ و اختلاف آن‌ها تنها در این است که فنا قائم به کیست یا چیست: خدا، خود شیء، یا شیء دیگر؟ (خیاط، بی‌تا: ۵۶) تاژگی لطیفه‌آمیز دیدگاه متکلمانی چون سید مرتضی که در اصل از آن ابوهاشم جبایی است، در این بود که معتقد شدند فنا، اولاً، عرضی است که محل ندارد و ثانیاً، ضد همه اجسام است (اشعری، بی‌تا: ۳۶۸؛ بغدادی، ۱۴۰۱ق: ۶۷ و ۲۳۱؛ بغدادی، ۲۰۰۳: ۵۸).^۱

۱. نکته مهمی که نباید فرو گذاشت این است که تعبیر قاضی عبدالجبار، در *المعنی* (ج ۱۱، ص ۴۴۴) و سید مرتضی در *الذخیره* (ص ۱۴۹-۱۵۰) این است که با جزء واحد از فنا، همه «جوهر» از بین می‌روند، نه همه «اجسام».

یکی از چاره‌اندیشی‌های متأخرتر - که در آثار سید مرتضی نیز بازتاب یافته - نظریه باقلانی است که راه‌حل را در ویژگی مکان‌مندی جوهر و جسم - که متکلمان از آن به «کون» تعبیر می‌کنند - می‌کاود. می‌دانیم که جوهر و جسم موجود نمی‌شوند، مگر در مکان و جهت خاص؛ با این وصف، کافی است خدا ویژگی مکان‌مندی را از آن‌ها بگیرد تا نابود شوند (مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۴۷).

سید مرتضی در نقد نظر باقلانی، پاسخ‌های گوناگونی را که متکلمان، به تناسب رأی خویش درباره بقای عرض مکان‌مندی دادند، نقل می‌کند. خود او گرچه کم‌وبیش در بقای مکان‌مندی تردید دارد، اما در نهایت نظریه بقای اکوان را ترجیح می‌دهد و حتی در تأیید آن استدلال می‌کند (ر.ک: مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۴۸-۱۴۹).

همه این نقض و ابرام‌ها و چون و چراها، بر این پیش‌فرض مهم استوار و توجیه‌پذیر است که جوهر نابودشدنی باشند؛ پیش‌فرضی که سید مرتضی در تأیید یا نفی آن، دلیل عقلی سراغ ندارد (مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۴۴). به نظر او، معتبرترین دلیل در تأیید این مقدمه، اجماع مسلمانان است. او همچنین به آیاتی از قرآن، همچون «هو الأول و الآخر» (حدید: ۳) و «کل من علیها فان» (الرحمن: ۲۶) استشهد می‌کند (مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۴۵). آیه نخست ظهور دارد در این‌که خدا پس از همه موجودات است؛ از سوی دیگر، دلیل داریم بر این‌که بهشت و دوزخ جاویدند. برای جمع دو دلیل ناچاریم آیه را مقید کنیم به پیش از داخل شدن بندگان در بهشت و دوزخ. بنابراین جوهر و دیگر مخلوقات باید همگی، زمانی، نابود شوند تا خدا به تنهایی موجود و به صفت «آخر» موصوف شود (مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۴۵). در آیه دوم نیز کلمه «فان» به معنای عدم است، به‌ویژه به قرینه دنباله آیه که می‌فرماید: «و بقی وجه ربک» (مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۴۵-۱۴۶).

با توضیحی که گذشت، استدلال سید مرتضی و هم‌فکران او را می‌توان چنین صورت‌بندی کرد:

مقدمه ۱: جوهر باقی‌اند.

مقدمه ۲: جوهر نابود می‌شوند.

مقدمه ۳: جوهر یا از راه ضد نابود می‌شوند، یا از راه چیزی که در وجود یا بقای خویش به آن نیاز دارند.

مقدمه ۴: جوهر در وجود و بقای خویش به چیزی نیاز ندارند.

نتیجه: جوهر از راه ضد نابود می‌شوند.

نابودی همه جوهر از راه یک عرض فنا

تا این جا ثابت شد که به نظر سید مرتضی و هم‌فکران او، جوهر از راه ضدش که عرض فناست نابود می‌شود؛ اما آیا همه جوهرها با یک عرض فنا نابود می‌شوند، یا هر جوهری با عرض فنای خاص خودش؟ بنا بر گزارش ملاحمی در *الفائقی فی اصول الدین*، ابوهاشم جبایی به گزینه نخست باور داشت و ابوعلی جبایی به گزینه دوم. استدلال ابوعلی این بود که هر جوهری، به تنهایی، ذات مستقل است؛ پس باید ضد خاص خودش را داشته باشد. استدلال ابوهاشم هم این بود که امکان ندارد فنا در چیزی حلول کند، زیرا اجتماع ضدین [که عبارتند از جسم و فنای حال در آن] رخ می‌دهد؛ و زمانی هم که بدون محل موجود شود، با هر جوهری منافات پیدا می‌کند؛ مانند جزء واحد از سیاهی که اگر در محلی موجود شود که در آن ده جزء سفیدی هست، با هر ده جزء منافات پیدا می‌کند، چون به جزء خاصی اختصاص ندارد (ملاحمی، ۱۳۸۶: ۴۵۰-۴۵۱). از این دو قول، سید مرتضی، به نظر ابوهاشم گروید و استدلال او را تأیید کرد (مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۴۹-۱۵۰).

نقد نظریه سید مرتضی درباره فنا

دیدگاه قاضی عبدالجبار و سید مرتضی، از چند جهت نامأنوس و سؤال‌برانگیز بود: ۱. چگونه ممکن است که یک معنا بدون محل وجود پیدا کند؟ (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۱: ۴۴۶؛ مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۵۰) و بنا بر فرض امکان، ۲. چرا باید همه جواهر با هم نابود شوند؟ آیا نمی‌توان فرض کرد که ۱-۲. فنا، بی‌هیچ علتی، با برخی جوهرها و نه همه آنها منافات داشته باشد، هم‌چنان که عرض به یکی از دو محل اختصاص پیدا می‌کند، بی‌آن که علتی در کار باشد؟ (ر.ک: عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۱: ۴۴۵) یا ۲-۲. جنس فنا به گونه‌ای باشد که فقط با برخی از جوهرها ناسازگار باشد، نه همه آنها و در نتیجه، هر جوهری با فنای خاص خودش نابود شود - چنان که ابوعلی جبایی می‌گفت -؟ (ر.ک: عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۱: ۴۴۷، به ضمیمه دغیم، ۱۹۹۸، ۱: ۹۲۴؛ به نقل از: ابن‌متویه، *التذکره فی أحكام الجواهر و الأعراض*، ۲۳۱). یا ۳-۲. فنا در جهت خاصی باشد و هر جوهری را که مقابل آن قرار گیرد، نابود کند و به عبارت دیگر، هم‌چنان که امکان ندارد سیاهی در همان محلی وجود پیدا کند که سفیدی در آن حلول کرده است، امکان ندارد جوهر در همان جهتی وجود پیدا کند که فنا در آن هست؟ (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۱: ۴۴۷؛ مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۵۰) و ۳. آیا نتیجه این نظریه، محدودیت قدرت خدا نیست، زیرا لازمه‌اش این است که خدا قادر نباشد برخی از جواهر را نابود کند و بقیه را باقی نگه دارد؟ (ر.ک: عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۱: ۴۴۹)

پاسخ قاضی عبدالجبار و سید مرتضی به اشکال (۱) این بود که ممکن پنداشتن حلول فنا در یک محل، به این معناست که فنا و محلش هم‌زمان وجود داشته باشند که در این صورت، دیگر با هم تنافی ندارند؛ بنابراین فرض حلول فنا در یک جوهر درون متناقض است (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۱: ۴۴۶؛ مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۵۰). پاسخ فرض (۲-۱) این بود که دو چیز، به خودی خود، با یکدیگر تضاد و تنافی پیدا نمی‌کنند؛ و زمانی با هم تضاد پیدا می‌کنند و غیر قابل جمع می‌گردند که اولاً، جنس آن‌ها با یکدیگر ناسازگار باشد و ثانیاً، بنا باشد در یک محل موجود شوند (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۱: ۴۴۵-۴۴۶). در پاسخ به فرض (۲-۲) نیز گفته شد که این فناها یا مختلفند، یا متضاد، یا متمائل. مختلف نیستند، زیرا اشیای مختلف چه بسا با یکدیگر تضاد نداشته باشند، در حالی که فنای برخی از جوهرها، طبق فرض، ضد فنای جوهرهای دیگر است. بنابراین، فناها یا باید ضد یکدیگر باشند، یا مثل یکدیگر؛ که در هر دو حالت، یکی از آن‌ها - به تنهایی - با همه جوهرها تضاد پیدا می‌کند و سبب نابودی آن‌ها می‌شود؛ هم‌چنان‌که رنگ‌های دیگر غیر از سفیدی، متمائل باشند یا متضاد، یکی از آن‌ها - به تنهایی - سبب نابودی همه اجزای سفیدی می‌شود (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۱: ۴۴۷، به ضمیمه دغیم، ۱۹۹۸، ۱: ۹۲۴). پاسخ استاد و شاگرد به فرض (۲-۳) هم این بود که برای این که فنا در جهت خاصی باشد، باید مکان‌مند باشد و برای این که مکان‌مند باشد، باید متحیز باشد، در حالی که تحیز صفت جوهر [و جسم] است. شاید گفته شود که فنا ذاتاً در جهت خاصی هست و بنابراین نیاز نیست مکان‌مند باشد؛ پاسخ این است که لازمه چنین فرضی این است که جوهر هم برای این که در جهت خاصی قرار گیرد، نیاز نباشد که مکان‌مند و متحیز باشد که برخلاف ذات و ماهیت جوهر است (مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۵۰، به ضمیمه عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۱: ۴۴۷-۴۴۸). به بیان دیگر، تحیز ذاتی جوهر است و مکان‌مندی و به تبع آن، جهت‌مندی، لازمه تحیز و از جوهر جدایی‌ناپذیر است. حال، اگر فنا ذاتاً جهت‌مند باشد، اما مکان‌مند و متحیز نباشد، لازم می‌آید که تحیز و مکان‌مندی، از جهت‌مندی جدایی‌پذیر باشند و در این صورت باید بتوان فرض کرد که جوهر جهت‌مند باشد، بی‌آن که متحیز و مکان‌مند باشد، که این برخلاف ماهیت جوهر است. به بیان سوم، تحیز، مکان‌مندی و جهت‌مندی با یکدیگر تلازم دارند. اگر ماهیت فنا اقتضا کند که در جهت خاصی باشد، باید هم‌چنین اقتضا کند که متحیز و مکان‌مند باشد، در حالی که منتقدان، اگر فنا را عرض و معنا ندانند (ر.ک: عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۱: ۴۴۷)، به یقین آن را جوهر و متحیز هم نمی‌دانند (برای مطالعه تفصیلی‌تر درباره این فرض و نقد آن، ر.ک: عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۱: ۴۴۸).

اشکال دوم، با همه فرض‌هایش، ریشه در اشکال مهم‌تر و بنیادین‌تری داشت که از چشم مخالفان، به‌ویژه اشاعره پنهان نماند؛ یعنی، همان اشکال سوم. به باور اشاعره، نظریه جبابی و پسرش، سر از محدودیت قدرت خدای تعالی درمی‌آورد (بغدادی، ۲۰۰۳: ۵۸؛ بغدادی، ۱۴۰۱ق: ۶۷ و ۲۳۱-۲۳۲). سید مرتضی این اشکال را نادیده می‌گیرد، اما قاضی عبدالجبار تلاش می‌کند پاسخی درخور برای آن دست‌وپا کند. پاسخ او این است که قدرت به چیزی تعلق می‌گیرد که به خودی خود ممکن‌الحصول باشد، نه چیزی که فی‌نفسه محال است؛ بنابراین برای قادر عجز و ناتوانی به شمار نمی‌آید (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۱: ۴۴۹).

با این‌که سید مرتضی در *الذخیره فی علم الکلام* تصریح می‌کند که مکان‌مندی از اعراض باقی است و جز از راه ضدش از بین نمی‌رود و احتمال قوی می‌دهد که اکوان و تألیف جزء اعراض پایدار باشند، حمصی رازی، در *المنقذ من التقليد*، به او نسبت می‌دهد که گرچه مانند پیروان ابوهاشم جبابی، مکان‌مندی را معنا و عرض می‌دانست، اما برخلاف آن‌ها یقین به بقای آن نداشت و فراتر از آن، حتی در این‌که فنا معنایی ضد جوهر باشد هم دچار تردید شد و احتمال داد که خدای تعالی جوهر را با نیافریدن عرض مکان‌مندی در آن نابود سازد (حمصی، ۱۴۱۴ق: ۱۸۳). شاید از همین روست که سید مرتضی، اعاده عین مکان‌مندی را ضروری نمی‌داند (مرتضی، ۱۴۰۵ق، ۳: ۱۳۵-۱۳۶). اگر این ادعا درست باشد، سید مرتضی در مقطعی از حیات فکری و علمی‌اش، در مسئله بقای مکان‌مندی و چگونگی فناء اجسام و جواهر، به مخالفت با جبابیان برخاست؛ شاید به دلیل اشکال‌هایی که آن‌ها را بی‌پاسخ گذاشته بود.

ماهیت مرگ از دیدگاه سید مرتضی

از دیدگاه سید مرتضی مرگ، فنا و نابودی است که بنا بر تبیین او در *الذخیره فی علم الکلام*، 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 - مانند قطع سر یا از کار افتادن قلب - آغاز می‌شود و مرحله دوم، مرحله نابودی اجزای سازنده انسان، همراه و هم‌زمان با فناء دیگر جوهرهای فرد است. این معنا را می‌توان از آن‌جا دریافت که سید مرتضی از سویی، 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 دیگری نمی‌شوند، برخلاف اجزای زاید که چه بسا جزء - و حتی شاید جزء اصلی - بدن موجود زنده دیگری شوند (مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۵۲-۱۵۳)؛ و از سوی دیگر، نظر ابوهاشم جبابی مبنی بر

نابودی یکباره و هم‌زمان همهٔ جوهرهای فرد از راه خلق، تنها یک عرض فنا را می‌پذیرد (مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۴۹-۱۵۰).

با این همه، سید مرتضی در رساله *الحدود و الحقائق*، تعریفی از فنا به دست می‌دهد که تاب آن را دارد تفسیر دیگری از ماهیت مرگ از آن برداشت شود. به گفتهٔ او: «فنا عبارت است از پراکنده شدن اجزای جسم، به گونه‌ای که به کار گرفتن آن دیگر ممکن نباشد» (مرتضی، ۱۴۰۵ق، ۲: ۲۷۹). این تعریف با دیدگاهی دربارهٔ مرگ سازگار است که متکلمان متأخر از سید مرتضی، همچون سدیدالدین محمود حمصی رازی و رکن‌الدین بن ملاحمی خوارزمی برگزیدند (ملاحمی، ۱۳۸۶: ۴۴۴؛ ملاحمی، ۱۳۸۷: ۱۷۵؛ حمصی، ۱۴۱۴ق: ۱۹۴، به ضمیمه ۱۴۱۴ق: ۱۹۰). آن‌ها مرحلهٔ دوم فنا و نابودی را که در بالا ذکر شد، مردود شناختند و به این باور رسیدند که برخلاف نظر ابوعلی و ابوهاشم جبایی، چنین نیست که جوهرهای فرد نابود شوند، نه هر یک جداگانه - چنان‌که ابوعلی می‌اندیشید - و نه هم‌زمان و یکباره - چنان‌که ابوهاشم فکر می‌کرد - آن‌ها تفسیر دیگری از آیاتی که در تأیید امکان فنای جوهر و اجسام شاهد آورده می‌شد، به دست دادند (ر.ک: حمصی، ۱۴۱۴ق: ۱۸۵-۱۸۸؛ ملاحمی، ۱۳۸۶: ۴۴۸-۴۵۰) و در نهایت، نظریهٔ جاحظ دربارهٔ فنا را پذیرفتند که فنا و اعاده را میراندن و پراکندن اجزای جان‌داران و سپس بازگرداندن آن‌ها به حیات می‌دانست، نه بازآفرینی پس از نابودی (ر.ک: ملاحمی، ۱۳۸۶: ۴۴۳؛ ملاحمی، ۱۳۸۷: ۱۷۵). طبق این تفسیر از مرگ، جوهرهای فرد گرچه ازلی نیستند، اما ابدی‌اند و تنها تألیف و ترکیب آن‌ها نابود می‌شود (ر.ک: حمصی، ۱۴۱۴ق: ۱۸۸-۱۸۹). به نظر آن‌ها، خدا گرچه بر نابودی جوهرهای فرد قدرت دارد، اما قدرت خویش را اعمال نمی‌کند و در نتیجه، هر چند نابودی جوهرهای فرد ممکن است، این امکان هرگز به وقوع نمی‌پیوندد (ملاحمی، ۱۳۸۶: ۴۴۷). ملاحمی در تأیید نظر خویش، آیاتی از قرآن را شاهد می‌آورد که زندگی پس از مرگ را به زنده کردن زمین با رویاندن گیاهان تشبیه می‌کنند (ملاحمی، ۱۳۸۶: ۴۵۱)؛ یا داستان حضرت ابراهیم علیه السلام که از خدا درخواست کرد چگونگی زنده کردن مردگان را به او نشان دهد (ملاحمی، ۱۳۸۶: ۴۵۱-۴۵۲؛ ملاحمی، ۱۳۸۷: ۱۷۹؛ حمصی، ۱۴۱۴ق: ۱۹۴).

نتیجه

آرای سید مرتضی دربارهٔ حقیقت انسان و مرگ، دارای نتایج بسیار و گسترده است. اگر انسان همین بدن با ساختار ویژه‌اش باشد، ناگزیر برزخ و معاد صرفاً جسمانی خواهند بود و

بنابراین لذات و آلامی که انسان در زندگی پسادنیوی‌اش به آن‌ها می‌رسد، مادی خواهند بود. بنا بر نظر سید مرتضی درباره ماهیت مرگ، برای زندگی برزخی کافی است خدای تعالی، ترکیب و تألیف اجزای انسان را که با مرگ از بین رفته بود، از نو بسازد، اما زندگی اخروی بستگی دارد به این‌که در آستانه قیامت، فنای کلی عالم روی دهد یا نه. اگر پیش از حشر مردگان، اجزای بدن آن‌ها نیز نابود شوند، برای دوباره زنده کردن آن‌ها باید ابتدا اجزای بدن آن‌ها از نو آفریده شوند. نتیجه دیگری که از آرای سید مرتضی برمی‌آید این است که انسان، پدیدآورنده افعال خودش است و خدای تعالی، در حدوث آن‌ها نقشی ندارد، مگر در این حد که قدرت انجام آن‌ها را به او بخشیده است.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. اشعری، ابوالحسن، (بی‌تا)، مقالات الإسلامیین و اختلاف المصلین، بی‌نا [CD کتابخانه کلام اسلامی].
۳. بغدادی، عبدالقاهر، (۲۰۰۳)، اصول الایمان، تحقیق: ابراهیم محمد رمضان، بیروت، دار و مکتبه الهلال [CD کتابخانه کلام اسلامی].
۴. _____ (۱۴۰۱ق)، اصول الدین، بیروت، دارالکتب العلمیه [CD کتابخانه کلام اسلامی].
۵. _____ (۱۴۰۸ق)، الفرق بین الفرق و بیان الفرقه الناجیه منهم، بیروت، دارالجیل و دارالآفاق [CD کتابخانه کلام اسلامی].
۶. _____ (۱۹۹۲)، الملل و النحل، تحقیق: بیر نصری، بیروت، دارالمشرق [CD کتابخانه کلام اسلامی].
۷. حمصی‌رازی، شیخ سدیدالدین محمود، (۱۴۱۲ق)، المنقذ من التقليد (ج ۱)، قم، مؤسسه نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۸. _____ (۱۴۱۴ق)، المنقذ من التقليد (ج ۲)، قم، مؤسسه نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۹. خیاط، ابوالحسین عبدالرحیم بن محمد بن عثمان، (بی‌تا)، الإلتصار و الرد علی بن الراوندی الملحد، مقدمه و مراجعه: محمد حجازی، قاهره، مکتبه الثقافه الدینییه.
۱۰. دغیم، سمیح، (۱۹۹۸)، موسوعه مصطلحات الکلام، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون.
۱۱. سید مرتضی، علی بن حسین موسوی، (۱۴۰۳ق)، مآلی السید المرتضی، المجلد الاول، قم، کتابخانه آیه‌الله‌العظمی مرعشی نجفی.
۱۲. _____ (بی‌تا)، تنزیه الأنبیاء، قم، منشورات الشریف الرضی.

۱۳. _____ (۱۴۱۱ق)، الذخیره فی علم الکلام، تحقیق: سیداحمد حسینی، قم، مؤسسه نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۱۴. _____ (۱۴۰۵ق)، رسائل الشریف المرتضی، تقدیم و اشراف: سیداحمد حسینی و اعداد سیدمهدی رجائی، قم، دارالقرآن الکریم.
۱۵. _____ (۱۴۱۴ق)، شرح جمل العلم و العمل، تصحیح و تعلیقه: شیخ یعقوب جعفری مراغه‌ای، بی‌جا، دارالأسوه.
۱۶. _____ (۱۳۸۱)، المخلص فی اصول الدین، تحقیق: محمدرضا انصاری قمی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی و کتابخانه مجلس شورای اسلامی.
۱۷. شیخ مفید، محمدبن نعمان عکبری بغدادی (الف)، (۱۴۱۳ق)، اوائل المقالات، تحقیق: ابراهیم انصاری، قم، کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.
۱۸. _____ (ب)، (۱۴۱۳ق)، تصحیح اعتقادات الامامیه، تحقیق: حسین درگاهی، قم، کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.
۱۹. _____ (ج)، (۱۴۱۳ق)، بغدادی المسائل السرویة، تحقیق: صائب عبدالحمید، قم، کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.
۲۰. قاضی القضاة عبدالجبار بن احمد، (۱۹۶۲)، المعنی فی ابواب التوحید و العدل، تحقیق: محمدعلی نجار و عبدالحلیم نجار، مراجعه: دکتر ابراهیم مدکور، اشراف: دکتر طه حسین، بی‌جا، دارالکتب.
۲۱. ملاحمی خوارزمی، رکن‌الدین محمود بن محمد، (۱۳۸۷)، تحفه المتکلمین فی الرد علی الفلاسفه، تحقیق و مقدمه: حسن انصاری و ویلفرد مادلونگ، زیر نظر زابینه اشمیتکه و دیگران، تهران و برلین، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران و مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین - آلمان.
۲۲. _____ (۱۳۸۶)، الفائق فی اصول الدین، تحقیق و مقدمه: ویلفرد مادلونگ و مارتین مکدرموت، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران و مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین - آلمان.