Theology Studies

Print ISSN: 2981-0450
Online ISSN: 2981-054X

Journal Homepage: https://kalampajouhi.whc.ir

A Critical Examination of the Arguments for the Corporeality of the Soul in Akhbari Thought

Alireza Rajabi [1], **Mohammad Jafari**✉ [2]

1. PhD student at Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran. Email: Alireza.rajabi2466@gmail.com
2. Corresponding author, Faculty of the Kalam and Philosophy of Religion at Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran. mjafari125@yahoo.com

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received 23 August 2025
Received in revised form 22 December 2025
Accepted 16 March 2026
Available online 6 September 2026

Keywords:
Akhbari Thought; Corporeality of the Soul; Immateriality of the Soul; Subtle Body; Astarābādī; al-Jazāʾirī.

ABSTRACT

One of the central questions in philosophical anthropology concerns the nature and mode of the soul's existence. Islamic thinkers have adopted two main positions on this issue: some have affirmed and defended the immateriality of the soul, while others have maintained its corporeality and sought to substantiate this view. Certain theologians, Akhbari scholars, and proponents of the Tafkik school have adopted the latter position and advanced arguments in its support. Among its advocates were Muḥammad Amīn Astarābādī and Sayyid Niʿmat Allāh al-Jazāʾirī, representing two generations of Akhbari scholarship. Employing an analytical-critical method, this study examines and evaluates these two scholars' arguments for the corporeality of the soul. The findings indicate that their arguments are exclusively grounded in transmitted sources, drawing on traditions attributed to the Infallibles to establish the soul's corporeal nature. The study argues that accepting this view poses a serious challenge to belief in resurrection, which presupposes the enduring existence of the human person, and consequently calls divine justice and wisdom into question. Internal inconsistencies and conflicts with both rational and scriptural evidence constitute further objections to this theory.

Cite this article: Rajabi, A. Jafari, M (2026). A Critical Examination of the Arguments for the Corporeality of the Soul in Akhbari Thought. *Theology Studies*, *9*(5), 107-122. http://dx.doi.org/10.22034/kalam.2026.1625.1193

© The Author(s) retain the copyright. **Publisher**: Noor-al-Zahra Higher Education Institute.
DOI: http://dx.doi.org/10.22034/kalam.2026.1625.1193

کلام پژوهی

شاپای چـــاپی: 2981-0450

شاپای الکترونیکی: 2981-054X

Journal Homepage: https://kalampajouhi.whc.ir

نقد و بررسی ادله جسمانی بودن روح در اندیشه اخباری‌ها

علیرضا رجبی [۱]، محمد جعفری [۲] ✉

۱. دانشجوی دکتری در موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، ایران. رایانامه: Alireza.rajabi2466@gmail.com

۲. نویسنده مسئول، دانشیار گروه کلام و فلسفه دین موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، ایران. رایانامه: mjafari125@yahoo.com

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی،

تاریخچه مقاله:

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۶/۱

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۱۰/۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۲/۲۵

تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۶/۱۵

کلیدواژه‌ها:

نگره اخباری، جسمانیت نفس، تجرد نفس، جسم لطیف، استرآبادی، جزائری.

چکیده

یکی از مسائل مطرح در حوزه انسان‌شناسی، کیفیت و نحوه وجود نفس است. اندیشمندان اسلامی در این زمینه دو دسته‌اند: برخی از آن‌ها تجرد نفس را برگزیده و از آن دفاع کرده‌اند؛ برخی نیز جسمانی بودن نفس را پذیرفته و نهایت تلاش خود را برای دفاع از این نظریه مبذول داشته‌اند. دسته‌ای از متکلمان، اخباری‌ها و اصحاب تفکیک، دیدگاه دوم را پذیرفته و برای اثبات آن ادله‌ای اقامه کرده‌اند. از جمله قائلان به این نظریه، محمدامین استرآبادی و سیدنعمت‌الله جزائری، در دو نسل از اخباری‌ها، بوده‌اند که دلایلی نیز بر این نظریه آورده‌اند. نوشتار حاضر، با روش تحلیلی ـ انتقادی، درصدد است به ادله این دو شخصیت بر جسمانیت نفس و نقد و بررسی آن‌ها بپردازد. نتایج پژوهش حاضر حاکی از آن است که دلایل این دو شخصیت، صرفاً نقلی بوده و آنان با استفاده از روایات معصومان (ع)، به اثبات جسمانیت نفس پرداخته‌اند. در صورت پذیرش چنین نظریه‌ای، اعتقاد به معاد، که متوقف بر جاودانگی انسان است، با چالشی جدی مواجه می‌شود که چنین اتفاقی به زیر سؤال رفتن عدالت و حکمت خدا می‌انجامد. تناقض‌گویی و مخالفت با ادله عقلی و نقلی نیز از دیگر اشکالات این نظریه است.

استناد: رجبی، سعید؛ جعفری، محمد (۱۴۰۵). نقد و بررسی ادله جسمانی بودن روح در اندیشه اخباری‌ها. *کلام پژوهی*، ۹(۵)، ۱۲۲-۱۰۷.
http://dx.doi.org/10.22034/kalam.2026.1625.1193

ناشر: مؤسسه آموزش عالی نورالزهرا(س) زنجان.

© نویسندگان.

http://dx.doi.org/10.22034/kalam.2026.1625.1193

مقدمه

یکی از مسائل مهم مطرح در انسان‌شناسی، مسئله کیفیت و نحوه وجود نفس است. اندیشمندانی در این حوزه به مطالعه و تحقیق پرداخته و تلاش‌های زیادی در این راه انجام داده‌اند که نتیجه آن، طرح دو دیدگاه عمده «تجرد نفس» و «جسمانیت نفس» است. اکثر اندیشمندان عقل‌گرا، نظیر حکما و متکلمان عقل‌گرا، دیدگاه اول را برگزیده‌اند و اکثر اندیشمندان حس‌گرا، یعنی ماده‌باوران و ماتریالیست‌ها، و نقل‌گرا، نظیر اهل حدیث، متکلمان نقل‌گرا و مکتب تفکیک، نیز دیدگاه دوم را انتخاب کرده‌اند (قدردان ملکی، ۱۴۰۰، صص ۱۶۰-۱۸۳).

در این میان، برخی از اخباری‌ها در دو نسل، نظیر محمدامین استرآبادی (م ۱۰۳۳ق) و سیدنعمت‌الله جزائری (م ۱۱۱۲ق)، نیز دیدگاه دوم را برگزیده و قائل به نظریه جسمانیت نفس شده‌اند. آنان بر این باورند که روح دارای جسمانیت است، اما این جسمانیت با جسمانیت بدن مادی انسان متفاوت است. آن‌ها دلایلی برای اثبات مدعایشان مطرح ساخته‌اند که نیازمند نقد و بررسی است. به همین منظور، پژوهش حاضر درصدد است ابتدا ادله این دو شخصیت را بیاورد و در ادامه، به نقد و بررسی آن‌ها بپردازد. لازم به ذکر است که در این پژوهش، با استفاده از روش کتابخانه‌ای، داده‌های لازم گردآوری شده و در گام بعدی، با روش تحلیلی ـ انتقادی، ادله جسمانی بودن روح انسانی بررسی شده است.

روشن است که مسئله معاد، که یکی از اعتقادات اساسی مسلمانان است، بر حل مسئله هویت انسان توقف دارد. هویت انسان، که به نفس و روح اوست (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۳۶۰، ص ۲۱۵؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۲۸۸)، آیا در صورت عدم تجرد، قابلیت بقا و جاودانگی خواهد داشت؟ در صورت پذیرش هویت جسمانی، آیا اساساً امکان تحقق معاد وجود خواهد داشت؟ به نظر می‌رسد اهمیت زیاد این مسئله موجب شده است که در سال‌های اخیر، کوشش‌های شایسته تقدیری توسط برخی پژوهشگران در این زمینه صورت پذیرد، ولی هیچ‌یک از آن‌ها به این دو شخصیتِ مورد بحث در پژوهش حاضر نپرداخته‌اند.

مقالاتی نظیر «بررسی انتقادی ادله قرآنی جسمانیت نفس (با محوریت دیدگاه اندیشوران ظاهرگرا و عقل‌گرا)»، نوشته علی قدردان قراملکی؛ «نگره تفکیک و ادله عقلی جسمانیت نفس، بررسی و نقد (با محوریت شیخ مجتبی قزوینی)»، نوشته علی قدردان قراملکی، غلامحسین گرامی و حسن پناهی‌آزاد؛ «جسم‌انگاری متکلمان درباره نفس (از قرن سوم تا قرن هفتم هجری)»، نوشته مهدی قجاوند و سیدصدرالدین طاهری؛ «بقای نفس در مکتب خراسان؛ تبیینی از نفس‌شناسی میرزا مهدی اصفهانی، شیخ مجتبی قزوینی و آیت‌الله مروارید (ره)»، نوشته ابراهیم علیپور و اکرم قربانی قمی؛ «واکاوی حقیقت روح در روایات اسلامی»، نوشته مهدی یارمحمدی و محمد جعفری؛ و کتبی نظیر «نقد و بررسی نظریه تفکیک»، نوشته محمدرضا ارشادی‌نیا، و «بررسی و نقد دیدگاه متکلمان در مورد تجرد نفس»، نوشته اکرم مرادبیک‌لو، در این زمینه مطالبی را به رشته تحریر درآورده‌اند؛ اما هیچ‌یک از این آثار ناظر به این دو شخصیت نبوده و به نقد و بررسی دلایلشان بر جسمانی بودن روح نپرداخته‌اند. بدین‌جهت، می‌توان گفت این اثر در قلمرو موضوعی خود جدید است.

اینک، پس از این مقدمه، لازم است وارد بحث شویم و ادله استرآبادی و جزائری را بررسی و ارزیابی کنیم. اما پیش از آن، خوب است به توضیح و تبیین مفهوم جسم لطیف، که از مبادی تصوری این پژوهش است، بپردازیم تا بتوان درباره این دیدگاه قضاوت بهتری کرد.

دیدگاه تجرد نفس، توسط فیلسوفان بزرگی نظیر ابن‌سینا، شیخ اشراق و ملاصدرا پذیرفته شده است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، صص ۲۸۸-۳۰۳؛ سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، صص ۲۶۶-۲۶۷؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۲۶۰). اما برخی از اندیشمندان، این دیدگاه رایج در فلسفه اسلامی را قبول ندارند و بر این باورند که نفس مجرد نیست، بلکه مادی است. از جمله این افراد، فیزیکالیست‌های غربی بوده‌اند که چنین اعتقادی داشته‌اند؛ به‌گونه‌ای که انسان را موجودی کاملاً مادی پنداشته‌اند و کنش‌ها و افعال این موجود مادی را نیز به‌واسطه مفاهیم و نظریات علم فیزیک، قابل توضیح و تبیین می‌دانند. در توضیح و تبیین این‌گونه امور به‌واسطه علم فیزیک، امور غیرمادی یا ماورای طبیعی وارد نمی‌شوند و تنها با امور مادی است که این توضیح و تبیین کامل می‌شود. از دیدگاه آنان، انسان موجودی فیزیکی و طبیعی است و این‌گونه نیست که روحی داشته باشد که به شکلی غیرقابل‌تبیین با بدن مرتبط باشد. آن‌ها بر این باورند که روح، یا به تعبیر غربی‌ها ذهن، مجرد نیست، بلکه مادی است و باید آن را همانند دیگر موجودات طبیعی، در درون عالم طبیعت جای داد (مسلین، ۱۳۸۸، صص ۱۲۰-۱۲۱).

اما افراد دیگری نیز چنین اعتقادی داشته و مادی بودن روح را به‌عنوان یکی از مبانی خویش پذیرفته‌اند. این افراد، که پژوهش حاضر درصدد بررسی نظرات آن‌هاست، عده‌ای از اخباری‌ها، نظیر محمدامین استرآبادی و سیدنعمت‌الله جزائری، بوده‌اند که نفس یا روح انسانی را به موجودی مادی تقلیل داده‌اند که این موجود نیز، برخلاف بدن مادی انسان، دارای جسم لطیف است.

«لطیف»، از ماده «ل ط ف»، به معنای برّ و نیکی، نازکی و صافی، و دقت همراه با نرمی یا مهربانی به کار می‌رود (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۷، ص ۴۲۹؛ قرشی، ۱۳۷۱، ج ۶، ص ۱۹۰؛ مصطفوی، ج ۱۰، ص ۲۱۴). اما در اصطلاح، منظور از جسم لطیف آن است که روح در اندیشه برخی، مجرد نیست، بلکه مادی است و از چنین روح مادی‌ای به «جسم لطیف» تعبیر می‌شود. از جمله کسانی که به این دیدگاه متمایل شده‌اند، نظام معتزلی، جوینی، شیخ طوسی، قزوینی و مروارید هستند (ر.ک: فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق، ص ۳۸۸؛ عبدالملک جوینی، ۱۴۱۶ق، صص ۱۵۰-۱۵۱؛ طوسی، بی‌تا، ج ۶، ص ۳۳۲؛ قزوینی خراسانی، ۱۳۸۷، ص ۱۱۲؛ مروارید، ۱۴۱۶ق، صص ۲۴۸ و ۲۵۸).

از نظر قائلان به جسم لطیف، حقیقت انسان جسمی لطیف و نورانی است که علاوه بر برخورداری از حیات و حرکت بالذات، در اعضای بدن نیز سریان و نفوذ دارد؛ نظیر سریان آتش در زغال و روغن در دانه کنجد (فخرالدین رازی، ۱۴۰۷ق، ج ۷، ص ۳۶). وجود احساس و حرکت ارادی در اعضای بدن مادی انسان، تا زمانی است که بدن صلاحیت پذیرش چنین جسمی را در درون خود دارد. اما زمانی که این صلاحیت وجود نداشته باشد، حس و حرکت ارادی در اعضای بدن منتفی خواهد شد؛ به‌گونه‌ای که اجزای بدن مادی از هم گسسته و پاشیده می‌شوند و این جسم شریف نیز از این عالم به عالمی دیگر کوچ خواهد کرد (همان، صص ۳۶-۳۷).

از دیگر تفاوت‌های جسم لطیف و جسم کثیف، که همان بدن مادی است، آن است که تغییر و تبدل در جسم لطیف زنده راه ندارد، درحالی‌که در جسم کثیف، تغییر و تبدل قابل تصور است (فخرالدین رازی، ۱۹۸۶م، ج ۲، ص ۲۶). همچنین، جسم کثیف از نفوذ نور در خود جلوگیری می‌کند و مانع رؤیت آن‌سوی خود می‌شود، درحالی‌که جسم لطیف چنین نیست و مانع رؤیت آن‌سوی خود نمی‌شود (مجمع البحوث الاسلامیه، بی‌تا، ج ۱، ص ۷۹). جسم لطیف می‌تواند در هر شیء نرم یا سختی نفوذ کند و با قوه باصره و لامسه نیز حس نمی‌شود (ابراهیم علیپور و اکرم قربانی قمی، ۱۳۹۹، صص ۱۷۷-۲۰۸؛ جزائری، ۱۴۲۷ق، ص ۹۰). بااین‌حال، جسم لطیف می‌تواند متراکم و غلیظ شود؛ به‌گونه‌ای که با چشم عادی انسان نیز مشاهده شود (همان؛ مروارید، ۱۴۱۶ق، ص ۲۴۸).

۱. ادله جسم لطیف بودن روح

همان‌گونه که در بخش‌های قبلی بیان شد، دیدگاه جسم لطیف بودن روح، دیدگاهی است که برخی از اخباری‌ها، نظیر محمدامین استرآبادی و سیدنعمت‌الله جزائری، آن را برگزیده‌اند. برخلاف مکتب تفکیک، که دیدگاه آنان در این‌باره متکی بر دلایل عقلی و نقلی بوده است، دیدگاه این دو شخصیت منحصر به دلایل نقلی بوده است (برای اطلاع از این ادله و نقد و بررسی آن‌ها، ر.ک: قدردان قراملکی، ۱۴۰۳، صص ۱۹۵-۲۲۰). محمدامین استرآبادی در کتب خویش، روایت‌هایی را آورده و در ذیل آن‌ها، نظریه جسم لطیف را پذیرفته است.

۱. از جمله این روایات، حدیثی در کتاب کافی است که در آن، محمد بن مسلم درباره آیه ۲۹ سوره حجر از امام صادق (ع) سؤال می‌کند و امام (ع) نیز پاسخی مناسب به او می‌دهند. این سؤال و جواب بدین شرح است:

«"وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي" (حجر/۲۹): و از روح خود در او دمیدم. پرسیدم که آن دمیدن چگونه بود؟ فرمود: روح مانند باد متحرک است و برای آن روحش نامند که نامش از ریح (باد) مشتق است و چون ارواح هم‌جنس باد باشند، روح را از لفظ ریح بیرون آورد...» (کلینی، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۱۸۱).

استرآبادی از این بخش روایت، که امام (ع) می‌فرمایند روح مانند باد متحرک است، استفاده می‌کند و می‌گوید روح، با توجه به این روایت، تجردی ندارد، بلکه مادی است؛ چراکه موجود مجرد دارای حرکت نیست و حرکت از خصوصیات و ویژگی‌های شیء مادی است (استرآبادی، ۱۴۳۰ق، ص ۱۲۴).

۲. او در ذیل روایت دیگری نیز به این نکته اشاره کرده و جسم لطیف بودن روح را به‌عنوان یکی از مبانی خود پذیرفته است. این روایت، که حدیثی قدسی است، درباره خلقت پنج تن از معصومان (علیهم‌السلام) است که از زبان امام صادق (ع) بیان شده است. روایت به این شرح است:

«ای محمد! من تو را و علی را به‌صورت نوری، یعنی روحی بدون پیکر، آفریدم، پیش از آنکه آسمان و زمین و عرش و دریایم را بیافرینم. پس تو همواره یکتایی و تمجید مرا می‌گفتی. سپس دو روح شما را گرد آوردم و یکی ساختم و آن یک روح، مرا تمجید و تقدیس و تهلیل می‌گفت. آنگاه آن را به دو قسمت کردم و باز هریک از آن دو قسمت را به دو قسمت نمودم تا چهار روح شد: محمد یکی، علی یکی، حسن و حسین دو تا. سپس خدا فاطمه را از نوری که در ابتدا روحی بدون پیکر بود آفرید. آنگاه با دست خود ما را مسح کرد و نورش را به ما رسانید» (کلینی، ۱۳۶۹، ج ۲، صص ۳۲۵-۳۲۶).

استرآبادی در اینجا به این مطلب اشاره می‌کند که دو موجود مجرد نمی‌توانند با هم ترکیب شوند و یک موجود مجرد را به وجود آورند. ترکیب از صفات و ویژگی‌های امور مادی است و در امر مجرد، ترکیبی راه ندارد (استرآبادی، ۱۴۳۰ق، ص ۱۸۰). همچنین، در این روایت از تقسیم کردن یک روح سخن گفته شده است و خداوند روح واحدی را به دو بخش تقسیم می‌کند. او از این قسمت روایت استفاده می‌کند و می‌گوید تقسیم شدن از ویژگی‌های موجود مادی است و این‌گونه نیست که موجود مجرد انقسام‌پذیر باشد. نتیجه آنکه روح، شیئی مجرد نیست، بلکه مادی است؛ چراکه از خصوصیات و ویژگی‌های شیء مادی برخوردار است (همان).

۳. دلیل دیگری که محمدامین استرآبادی بر جسمانی بودن روح اقامه می‌کند، روایتی از امام محمدباقر (ع) است که در تفسیر آیه ۱۶ سوره سجده ارائه شده است. این روایت نیز بدین شرح است:

«"تتجافی جنوبهم عن المضاجع" (سجده/۱۶)، یعنی: پهلوهایشان از خوابگاه و بستر جدا و تهی می‌ماند. آن حضرت فرمود: شاید تو گمان می‌کنی مراد این است که آن گروه مورد بحث، به‌کلی نمی‌خفتند؟ عرض کردم: خداوند و رسولش داناترند. حضرت فرمود: این بدن چنان است که ناگزیر باید آن را استراحت و آرامش دهی تا روح از آن بیرون رود (یا از حرکت و جنب‌وجوش و دریافت‌های حسی و تعقل و امثال آن بیفتد و در ظاهر همچون مردگان باشد) و چون جان (نفس) از تن بیرون رفت، بدن استراحت می‌یابد و بعد روح به آن بازمی‌گردد و چون درون بدن رفت، تن آدمی را قوتی پدید می‌آید و نیروی کار می‌یابد...» (ابن‌بابویه، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۱۷۳).

او در ذیل این روایت، به تفاوت خواب و مرگ اشاره می‌کند. وی بر این باور است که در مرگ، تعلق نفس ناطقه به بدن قطع می‌شود، درحالی‌که در خواب چنین نیست و این تعلق همچنان باقی است. در خواب، تنها نفس ناطقه از تصرف در بدن عاجز می‌شود و این‌گونه نیست که تعلق آن به بدن قطع شود. در پایان نیز مراد از روح در این روایت را جسم لطیف بخاری می‌داند که مادی است و از تجرد برخوردار نیست (استرآبادی، بی‌تا، ص ۴۷۸). در اینجا، استرآبادی به چگونگی این برداشت، یعنی مادی بودن روح، از این روایت اشاره نکرده است. اما به‌واسطه دیگر روایات ناظر به خواب (ر.ک: ابن‌بابویه، ۱۳۷۶، ص ۱۴۵)، می‌توان علت این برداشت را کشف کرد. در این حدیث، از حرکت روح به‌سمت آسمان در خواب سخن به میان آمده است (همان). از نظر او، حرکت صرفاً در امور مادی قابل تصور است و این‌گونه نیست که مجردات دارای حرکت باشند (استرآبادی، ۱۴۳۰ق، ص ۱۲۴). در نتیجه، روح انسانی امری مادی و جسمانی است.

اما سیدنعمت‌الله جزائری نیز، همانند محمدامین استرآبادی، قائل به عدم تجرد روح شده و بر این باور است که روح، موجودی مادی و جسمانی است که جسمانیت آن نیز از نوع جسم لطیف است (جزائری، ۱۴۲۹ق، ج ۱، صص ۱۹۷-۱۹۸؛ همو، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۴۰۱؛ همو، ۱۳۷۳، ص ۲۴). دلیل او بر این سخن نیز، نظیر محمدامین استرآبادی، دلایل نقلی و روایی است که در ادامه به ذکر و بررسی آن‌ها خواهیم پرداخت.

۱. نخستین روایتی که او برای صحت مدعایش به آن استناد کرده، حدیثی از امام صادق (ع) است که در آن، توضیحی درباره چگونگی تحصیل علم توسط اهل‌بیت (علیهم‌السلام) بیان شده است. امام (ع) در این‌باره می‌فرمایند:

«ارواحنا تزور العرش في كل ليلة جمعة و تستفيد منه العلوم، و لولاه لنفد ما عندنا» (جزائری، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۱۹۸).

۲. در روایت دیگری که حبه عرنی از امیرالمؤمنین (ع) نقل می‌کند، حضرت با ارواح مردگان سخن می‌گویند و مطالب مفیدی را درباره مردگان به حبه عرنی منتقل می‌کنند. این روایت بدین شرح است:

«در خدمت حضرت امیرالمؤمنین (ع) به ظهر کوفه رفتم که صحرای نجف است و مسمی است به وادی‌السلام. حضرت در آنجا ایستادند و گویا با جمعی صحبت می‌داشتند. من آن‌قدر ایستادم که تنگ آمدم؛ نشستم، مدتی دیگر برخاستم؛ دیگر آن مقدار ایستادم که مانده شدم؛ دیگر مدتی نشستم تا به تنگ آمدم. پس برخاستم و ردای خود را بر خود گرفتم و عرض کردم: یا امیرالمؤمنین، بسیار تعب کشیدید از ایستادن؛ ساعتی بنشینید و استراحت فرمایید. بعد از آن، ردای خود را انداختم تا شاید بر آن نشینند. پس حضرت فرمودند که با مؤمنان صحبت می‌داشتم و ایشان را انس می‌دادم. گفتم: یا امیرالمؤمنین، چنین است که صحبت با مؤمنان

می‌داشتید؟! حضرت فرمودند که اگر حجاب از نظر تو برخاسته شود، ایشان را خواهی دید که حلقه‌حلقه زده‌اند و با یکدیگر صحبت می‌دارند. گفتم که اجسام‌اند یا ارواح؟ حضرت فرمودند که ارواح‌اند و هر مؤمنی که در هر جا بمیرد، خطاب به روح او می‌رسد که بروید در وادی‌السلام و این بقعه‌ای است از جنت عدن...» (مجلسی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۵۲۶).

۳. روایت دیگری که برای اعتقاد به جسم لطیف می‌آورد، حدیثی از امام صادق (ع) است که برای فردی زندیق بیان شده است. شخص زندیق، مجموعه سؤالاتی را خدمت امام (ع) مطرح کرده و امام (ع) نیز پاسخ‌هایی متناسب با سؤالش بیان کرده‌اند. یکی از این سؤالات و پاسخ آن چنین است:

«آیا روح غیر از خون است؟ فرمود: آری، روح بنا بر آنچه برایت توضیح دادم، ماده‌اش از خون است و از خون، رطوبت جسم می‌باشد و صفای چهره و صدای خوب و خنده زیاد. وقتی خون منجمد شود، روح از بدن مفارقت می‌کند. گفت: آیا می‌توان روح را به وزن نسبت داد، سبکی و سنگینی؟ فرمود: روح مانند بادی است که در خیک و مشک می‌دمی. وقتی در آن می‌دمی، مشک پر می‌شود از باد، اما این دمیدن باد در آن، به وزن مشک نمی‌افزاید و وقتی خارج شود، از وزن آن نمی‌کاهد. همین‌طور، روح دارای سنگینی و سبکی نیست» (مجلسی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۱۸۱).

۴. روایت دیگری که سیدنعمت‌الله جزائری به‌واسطه آن، جسم لطیف بودن روح را استنباط می‌کند، حدیثی از امام صادق (ع) است که درباره احوال ارواح مؤمنان در بهشت بیان شده است. امام (ع) در این‌باره می‌فرمایند:

«إِنَّ أَرْوَاحَ الْمُؤْمِنِينَ لَفِي شَجَرَةٍ مِنَ الْجَنَّةِ، يَأْكُلُونَ مِنْ طَعَامِهَا، وَ يَشْرَبُونَ مِنْ شَرَابِهَا...» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۲۴۴): «همانا ارواح مؤمنان در درختی از بهشت، طعام بهشتی می‌خورند و شراب بهشتی می‌نوشند».

در روایت دیگری نیز، که شبیه این روایت است، امام صادق (ع) می‌فرمایند:

«ارواح بر صفت اجساد، در درختی‌اند از درخت‌های بهشت؛ با یکدیگر گفت‌وگو می‌کنند و آشنایی به هم می‌دهند. پس هرگاه روحی از بدن خلاص شده، به نزد ایشان می‌آید، می‌گویند: ساعتی او را بگذارید که از هولی عظیم خلاص شده است. بعد از آن، از او سؤال می‌کنند که فلانی چه شد و فلانی چه شد...» (مجلسی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، صص ۵۲۳-۵۲۴).

۵. اما آخرین مستند روایی این مدعا، دو حدیث درباره رؤیای صادق و کاذب است که از امیرالمؤمنین و امام صادق (علیهماالسلام) صادر شده‌اند. در این احادیث، از حرکت و عروج روح به‌سمت ملکوت در عالم خواب، که از ویژگی‌ها و خصوصیات امور مادی است، سخن به میان آمده است (جزائری، ۱۴۲۹ق، ج ۴، ص ۳۸). این احادیث بدین شرح‌اند:

«علی (ع) فرمود: از رسول خدا (ص) پرسیدم: مردی خواب می‌بیند، بسا حق است و بسا باطل. رسول خدا (ص) فرمود: ای علی! هر بنده‌ای بخوابد، روحش به‌سوی پروردگار برآید. هرچه را نزد پروردگار بیند، حق است و چون خدای عزیز جبار دستور دهد روح به تن برگردد، در میان آسمان و زمین سیر کند و آنچه را در راه بیند، بیهوده و باطل است» (ابن‌بابویه، ۱۳۷۶، ص ۱۴۶).

اما روایت دوم، که مشابه این حدیث است، به این شرح است:

«محمد بن قاسم نوفلی گوید: به امام ششم (ع) گفتم: بسا مؤمن خوابی بیند و همان‌طور واقع شود و بسا خوابی بیند و اثری ندارد؟ فرمود: چون مؤمن بخوابد، از روحش حرکتی تا آسمان بکشد و هرچه را روح مؤمن در آسمان، که محل تقدیر و تدبیر است،

بیند، حق است و هرچه را در زمین بیند، اضغاث و احلام است. به او گفتم: روح مؤمن به آسمان بالا رود؟ گفت: آری. گفتم: تا آنجا که چیزی از آن در تنش نمانند؟ فرمود: نه؛ اگر همه برود که می‌میرد. گفتم: چگونه می‌رود؟ فرمود: آفتاب را ندیدی که بر جای خود در آسمان است و تابش و پرتوش در زمین است؟ همچنین، روح اصلش در تن است و حرکتش کشیده شود» (همان، ص ۱۴۵).

سیدنعمت‌الله جزائری معتقد است که به‌طور کلی، آیات و روایات بر جسم لطیف بودن روح دلالت دارند. روایات ذکرشده نیز از این قاعده مستثنا نیستند و به همین مطلب اشاره دارند؛ چراکه در این روایات، اوصاف و ویژگی‌های موجود مادی و جسمانی به روح انسانی نسبت داده شده است که این مطلب نشان‌دهنده جسمانی بودن آن است. اگر روح انسانی دارای تجرد بود، هیچ‌گاه صفات شیء مادی و جسمانی، نظیر مکان داشتن و سیر از مکانی به مکان دیگر، صعود، هبوط، طیران، زیارت عرش، نشستن دور هم، عذاب شدن، تنعم روح از نعمت‌های بهشتی، چرخیدن روح بالای تابوت میت تا زمانی که در قبر قرار داده شود، داخل شدن در قبر هنگامی که آن را درون قبر گذاشتند و...، به آن نسبت داده نمی‌شد. نسبت دادن اوصاف شیء مادی و جسمانی به روح، بیانگر آن است که روح تجردی ندارد، بلکه مادی است (جزائری، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۱۹۸؛ همو، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۴۰۱).

نکته‌ای که باید به آن توجه داشت، این است که به نظر می‌رسد وقتی تجرد روح توسط اخباری‌هایی نظیر استرآبادی و جزائری رد می‌شود، هیچ‌یک از دو نوع تجرد مورد پذیرش آن‌ها نیست و به‌طور کلی، روح در اندیشه آنان مادی است. طبق نظر فیلسوفان، موجودات مجرد دو گونه‌اند: گاهی موجود مجرد از نوع مجرد مثالی است که برخی از ویژگی‌های موجودات مادی را داراست؛ و گاهی موجود مجرد از نوع مجرد عقلی است که ویژگی‌ها و خصوصیات موجودات مادی را اصلاً ندارد (طباطبایی، ۱۳۹۲، ج ۴، صص ۱۲۰۷-۱۲۰۸؛ فیاضی و یوسفی، ۱۴۰۲، ص ۱۹۷).

۲. نقد و بررسی ادله جسم لطیف بودن روح

در بخش‌های قبلی، به مفهوم جسم لطیف و ادله آن پرداختیم. اینک نوبت آن است که به نقد و بررسی این نظریه بپردازیم. نخستین اشکالی که می‌توان درباره این نظریه مطرح کرد، آن است که معاد متوقف بر جاودانگی انسان است و این امر با تجرد روح محقق می‌شود. اگر روح جسم لطیف باشد، قابلیت جاودانگی ندارد و روزی این بدن مادی، نظیر جسم کثیف، از بین می‌رود و نابود می‌شود. دلیل این مدعا، استناد به یکی از آیات قرآن است که از زوال‌پذیری امور مادی حکایت دارد. خداوند متعال در این آیه شریفه می‌فرماید:

«مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ» (نحل/۹۶).

با توجه به این آیه، موجودات مادی قابلیت بقا ندارند و روزی از بین می‌روند. آیت‌الله مصباح می‌گوید: با توجه به قرینه لبّی موجود، منظور از «ما عندکم ینفد»، تنها امور مادی است و شامل مجرداتی نظیر روح انسانی نمی‌شود. روح انسانی نزد خداست و نابودشدنی نیست (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ص ۴۳۴). آیت‌الله جوادی نیز همین دیدگاه را دارد و بر این باور است که موجودات مجرد، وجودی عنداللهی دارند و ریشه در مخزن الهی دارند. هرآنچه عندالله باشد، قابلیت بقا دارد و این‌گونه نیست که نظیر امور مادی از بین برود (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج ۱۵، صص ۲۱-۲۲). با توجه به این نکته، از آنجا که جسم لطیف یکی از مصادیق امور مادی است، روزی از بین می‌رود؛ درحالی‌که باور به معاد، که یکی از اعتقادات کلیدی و مهم مسلمانان است، نیازمند امری جاودانه است که چنین چیزی تنها با اعتقاد به تجرد روح تأمین می‌شود.

همچنین، اگر روح انسانی زوال‌پذیر باشد، در این صورت، حکمت و عدل الهی نیز زیر سؤال می‌رود؛ چراکه از جمله دلایل مهمی که بر وجود معاد اقامه می‌شود، برهان حکمت و عدالت است (مصباح یزدی، ۱۳۹۸، صص ۴۱۲-۴۱۴؛ خرازی، ۱۴۳۲ق، ج ۱، صص ۲۳۷-۲۴۷). زیر سؤال رفتن عدالت خدا بدین‌جهت است که برخی افراد در عالم دنیا، آن‌گونه که باید و شاید، به پاداش و مجازات اعمالشان نمی‌رسند؛ مثلاً کسی که هزاران نفر را به خاک و خون کشیده است، تنها یک بار در این عالم اعدام می‌شود، درحالی‌که عدالت آن است که هزاران بار اعدام شود تا جزای کارش را ببیند (مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ص ۴۱۴).

از طرف دیگر، حکمت الهی نیز زیر سؤال می‌رود و این امر بدین‌جهت است که انسان به‌صورت فطری، میل به جاودانگی دارد (همو، ۱۳۹۱، ج ۲، صص ۱۳۳-۱۳۴). این میل فطری، در صورتی ارضا می‌شود که عالم دیگری نیز وجود داشته باشد و انسان در آنجا جاودانه باشد. اگر روح انسانی زوال‌پذیر باشد، این میل ارضا نمی‌شود و چنین چیزی، حکمت خداوند متعال را با چالش مواجه می‌کند؛ چراکه شخص حکیم، وقتی چیزی را در درون انسان به‌شکل فطری به ودیعه می‌گذارد، باید راه‌هایی را نیز برای رفع آن نیاز یا میل مشخص کند. مثلاً وقتی میل به جنس مخالف و نیاز جنسی را در انسان قرار می‌دهد، باید راهی مثل ازدواج را نیز برای تأمین این نیاز در دین خود معین سازد. همچنین، وقتی میل به غذا و نیاز به تغذیه را در انسان قرار می‌دهد، باید راهی برای تأمین این نیاز نیز مشخص سازد. اگر چنین نباشد، به‌تبع آن، چنین خدایی حکیم نیست؛ درحالی‌که خداوند متعال، جامع تمام کمالات و کامل مطلق است و این‌گونه نیست که از صفت حکمت برخوردار نباشد.

اشکال دیگری که می‌توان دست‌کم درباره محمدامین استرآبادی مطرح ساخت، تناقض‌گویی است. او در دو اثری که ذکر شد، دلایلی بر جسمانی بودن روح آورده است، درحالی‌که در اثر دیگر خویش، از ترکیب انسان از روح مجرد و بدنی مادی سخن می‌گوید. از نظر او، احادیثی که از جانب اهل‌بیت (علیهم‌السلام) صادر شده‌اند، از ترکیب انسان از روح مجرد و بدنی مادی حکایت دارند و چنین مطلبی به حد تواتر معنوی رسیده است (استرآبادی، ۱۳۹۵، ص ۱۶۷). چنین سخنی با جملات او در دو کتاب مذکور سازگار نیست و تناقض در دیدگاه ایشان مشاهده می‌شود.

همچنین، استرآبادی در حاشیه اصول کافی به نکته مهمی اشاره کرده است که می‌توان در اینجا از آن علیه این دو شخصیت برجسته اخباری استفاده کرد. این روایت، سخنی از امام باقر (ع) است که عقبه آن را نقل می‌کند:

«خدا مخلوق را آفرید و هر مخلوقی را که دوست می‌داشت، از ماده‌ای که دوست داشت آفرید و آنچه را دوست داشت، از گل بهشت آفرید. و هر مخلوقی را که دوست نداشت، از ماده‌ای که دوست نداشت آفرید و آنچه را دوست نداشت، از گل دوزخ آفرید. سپس آن‌ها را در سایه‌ای مبعوث کرد. من عرض کردم: سایه چیست؟ فرمود: نمی‌بینی که سایه خودت در برابر خورشید، چیزی هست و چیزی نیست؟ سپس خدا پیغمبران را در میان آن‌ها مبعوث ساخت تا ایشان را به اقرار به خدا دعوت کنند...» (کلینی، ۱۳۶۹، ج ۲، صص ۳۱۸-۳۱۹).

در اینجا، از نظر استرآبادی، منظور از ظلال یا سایه در این روایت، امور مجرد است؛ ولی از آنجا که اکثریت مردم در آن زمان، از جوهر مجرد درک درستی نداشته‌اند، امام (ع) نیز از باب تشبیه معقول به محسوس، از مفهوم سایه بهره برده‌اند تا برای همگان قابل فهم باشد (استرآبادی، ۱۴۳۰ق، صص ۱۷۷-۱۷۸). مرحوم شعرانی در توضیح کلام استرآبادی می‌گوید: از آنجا که جوهر مجرد، در معنای مصطلحی که امروزه استفاده می‌شود، در عصر ائمه معصومین (علیهم‌السلام) مشهور نبوده است، در صورت استعمال جوهر مجرد، مردم به مقصود کلام امام (ع) دست نمی‌یافتند. به همین جهت، امام (ع) برای فهم بهتر مخاطبان، از استعمال واژه‌هایی که بر این‌گونه امور دلالت دارند، پرهیز می‌کنند (مازندرانی، ۱۳۸۲ق، ج ۷، ص ۱۲۳).

نکته‌ای که می‌توان از این سخن برداشت کرد، آن است که ائمه معصومین (علیهم‌السلام)، گاهی با توجه به عدم فهم مخاطب، منظور خود را با کلمات دیگری بیان می‌کردند. ممکن است در ادله‌ای که استرآبادی و جزائری بر مادی بودن روح انسانی اقامه کرده‌اند نیز همین مطلب جریان داشته باشد؛ یعنی از آنجا که اکثریت مردم در آن زمان با چنین واژه‌هایی چندان مأنوس نبوده‌اند، امام (ع) نیز برای فهم بهتر مخاطبان خود، روح انسانی را مادی تلقی کرده و اوصاف امور جسمانی را برای آن ذکر کرده‌اند.

همان‌گونه که ائمه معصومین (علیهم‌السلام) در کلامشان دقت کرده و به فهم مخاطبان توجه داشته‌اند، در قرآن نیز این نکته رعایت شده است. آیت‌الله مصباح در این‌باره معتقد است: اگر در قرآن، صریحاً به واژه «تجرد» اشاره می‌شد، مردمی که با این اصطلاح چندان آشنا نبودند، آن را حاکی از امری مادی می‌دانستند. ثانیاً، در قرآن برای بیان امور ماورای طبیعت، از الفاظ متشابه استفاده شده است. الفاظ، ابتدا برای امور مادی وضع شده‌اند، اما به‌مرور زمان از ویژگی‌های مادی آن‌ها کاسته شده است که در این صورت، در امور غیرمادی نیز استعمال می‌شوند (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ص ۴۴۵).

از طرف دیگر، دلایل عقلی و نقلی بر تجرد نفس، چالشی جدی برای نظریه استرآبادی و جزائری ایجاد می‌کنند؛ چراکه اخباریانی نظیر استرآبادی، جزائری و بحرانی بر این باور بوده‌اند که دلیل عقلی، در صورتی که مواد و مقدماتش بدیهی باشند، نتایج حاصل از آن نیز قابل پذیرش است (استرآبادی، ۱۴۲۴ق، ص ۲۵۶؛ جزائری، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۸۹؛ بحرانی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۱۳۲). البته استرآبادی به این نکته تصریح نکرده است، اما می‌توان از جملاتش در کتاب «فوائد المدنیه» چنین استنباط کرد که این مطلب مورد پذیرش او نیز هست.

از یک‌سو، او از فلسفه و کلام به علوم نظری تعبیر می‌کند و گزاره‌ها و مواد و مقدمات به‌کاررفته در آن‌ها را «دور از احساس» تلقی می‌کند. از سوی دیگر، علوم نظری دیگری، نظیر علم هندسه و حساب، را که مواد و مقدمات به‌کاررفته در آن‌ها «نزدیک به احساس» هستند، از جمله علوم معتبر در نظر می‌گیرد. از آنجا که مواد و مقدمات این علوم نزدیک به احساس‌اند، خطا و اشتباه در نتیجه استدلال‌های به‌کاررفته در این علوم قابل تصور نیست (استرآبادی، ۱۴۲۴ق، ص ۲۵۶). به نظر می‌رسد با توجه به اینکه مواد و مقدمات علم هندسه و حساب از بدیهیات اولیه هستند (رضوانی، ۱۳۸۸-۱۳۸۹، صص ۱۸۲-۲۰۱)، استرآبادی اولیات را، که یکی از بدیهیات است، می‌پذیرد.

همچنین، با توجه به اینکه وجدانیات از شهود و مشاهده‌ای باطنی حکایت دارند و استرآبادی، به نقل از عضدی، از وجدانیات به «مشاهدات باطنیه» تعبیر کرده است (استرآبادی، ۱۴۲۴ق، ص ۲۵۷)، به نظر می‌رسد آن‌ها نیز «نزدیک به احساس» هستند. در نتیجه، این گزاره بدیهی نیز مورد پذیرش استرآبادی است. با توجه به پذیرش بدیهیات توسط استرآبادی، این نکته روشن می‌شود که در صورتی که مواد و مقدمات ادله عقلیِ استعمال‌شده در فلسفه و کلام نیز از بدیهیات باشند، نتیجه حاصل از این مقدمات، نظیر هندسه و حساب، معتبر است و این‌گونه نیست که تمام استدلال‌ها و براهین استعمال‌شده در این دو علم، فاقد حجیت باشند.

با توجه به این مقدمه، یکی از دلایل عقلی بدیهیِ ذکرشده در فلسفه و کلام، برهانی است که کلیدواژه اصلی آن «تقسیم‌ناپذیری» است. این برهان، که برای اثبات تجرد نفس اقامه شده، از دو مقدمه بدیهی تشکیل شده است. برهان بدین شرح است:

۱. وجود «من»، بسیط و تقسیم‌ناپذیر است.
۲. شیء مادی، بسیط و تقسیم‌ناپذیر نیست.
۳. پس «من» یا نفس انسانی، مادی نیست (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ج ۲، ص ۲۰۰).

مقدمات این قیاس، از جمله بدیهیات‌اند؛ چراکه نسبت به مقدمه اول، علم حضوری داریم (همان) و آن، گزاره‌ای وجدانی به حساب می‌آید. مقدمه دوم نیز بدیهی است و در دایره اولیات قرار می‌گیرد؛ چراکه محمول، لازم بیّن موضوع این گزاره است. شیء مادی و جسمانی، دارای امتداد در سه جهت است (همان، ص ۱۶۴) که لازمه بیّن چنین تعریفی از جسم، تقسیم‌پذیری آن است.

اما دلایل اندیشمندان اسلامی بر تجرد نفس، منحصر به دلایل عقلی نیست، بلکه از دل آیات و روایات نیز ادله‌ای بر این مطلب آورده شده است. یکی از آیاتی که متفکران اسلامی برای اثبات تجرد نفس به آن استناد می‌کنند، آیه ۱۴ سوره مؤمنون است. خداوند متعال در این آیه می‌فرماید:

«وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً... ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ».

در این آیه، ابتدا مراحل مادی خلقت انسان بیان شده است، اما در ادامه، لحن آیه عوض می‌شود و از آفرینش دیگری سخن به میان می‌آید. از نظر بلاغت، چنین تغییر لحنی در این آیه، مستلزم آن است که این مرحله با مراحل مادی خلقت تفاوت داشته باشد. چنین امری، شاهد بر این مطلب است که منظور از آفرینش دیگر انسان، مادی نیست، بلکه از سنخ دیگری است (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ص ۴۴۶).

در روایات نیز به تجرد روح اشاره شده است که می‌توانند در رسیدن به حقیقت به انسان کمک کنند. یکی از این روایات، حدیثی از پیامبر اکرم (ص) است که می‌فرمایند:

«مَا خُلِقْتُمْ لِلْفَنَاءِ بَلْ خُلِقْتُمْ لِلْبَقَاءِ، وَ إِنَّمَا تُنْقَلُونَ مِنْ دَارٍ إِلَى دَارٍ» (ابن‌بابویه، ۱۴۱۴ق، ص ۴۷).

در این روایت، به جاودانگی انسان اشاره شده و این نکته گوشزد شده است که زندگی انسان منحصر به این دنیا نیست، بلکه جهان دیگری نیز وجود دارد که انسان ادامه حیات خود را در آنجا سپری می‌کند. با توجه به اینکه جسم لطیف زوال‌پذیر است و روزی نابود می‌شود، روح انسانی نمی‌تواند جسم لطیف باشد؛ روح انسانی مجرد است و در جهان دیگر جاودانه خواهد بود.

همچنین، روایت دیگری که می‌توان با آن تجرد روح را به اثبات رساند، حدیثی از امیرالمؤمنین (ع) است که در پاسخ به سؤالی درباره رؤیت خداوند در حین عبادت بیان شده است. این روایت بدین شرح است:

«فَقَالَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ هَلْ رَأَيْتَ رَبَّكَ حِينَ عَبَدْتَهُ قَالَ فَقَالَ وَيْلَكَ مَا كُنْتُ أَعْبُدُ رَبًّا لَمْ أَرَهُ قَالَ وَ كَيْفَ رَأَيْتَهُ قَالَ وَيْلَكَ لَا تُدْرِكُهُ الْعُيُونُ فِي مُشَاهَدَةِ الْأَبْصَارِ وَ لَكِنْ رَأَتْهُ الْقُلُوبُ بِحَقَائِقِ الْإِيمَانِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۹۸).

در این حدیث، منظور حضرت از جمله «رَأَتْهُ الْقُلُوبُ بِحَقَائِقِ الْإِيمَانِ»، رؤیت عقلی است و چنین رؤیتی با قوای جسمانی محقق نمی‌شود. در نتیجه، انسان باید علاوه بر بدن، دارای روحی مجرد باشد که به‌واسطه آن، خدا را مشاهده کند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۳۰۷).

با توجه به نکاتی که مطرح شد، دلایل عقلی و نقلی بر تجرد نفس دلالت دارند. اما از سوی دیگر، روایاتی دالّ بر جسم لطیف بودن روح انسانی وجود دارند که توسط استرآبادی و جزائری بیان شده‌اند. در چنین شرایطی که دلیل عقلی بر تجرد نفس وجود دارد و روایات نیز آن را تأیید می‌کنند، این دلیل عقلی بر روایاتی که به جسم لطیف بودن روح انسانی اشاره دارند، مقدم می‌شود (جزائری، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۸۹؛ بحرانی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۱۳۳).

مثلاً دلیل نقلی، نظیر آیه «الرحمن علی العرش استوی» (طه/۵)، ظهور در مکان داشتن خداوند متعال دارد، درحالی‌که دلیل عقلی، مکان داشتن خداوند متعال را نفی می‌کند و تنزه خدا از کون و مکان، در روایات نیز تأیید شده است. در این‌گونه موارد، دلیل عقلی، که روایاتی نیز مؤید آن هستند، مقدم می‌شود (جزائری، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۸۹). در این صورت، باید از روایاتی که از مادی بودن روح انسانی حکایت دارند، توجیه و تأویل مناسبی ارائه شود. به نظر می‌رسد بهترین تأویلی که می‌توان برای این روایات ارائه کرد، آن است که بدن مادی و اوصاف جسمانیِ مذکور درباره روح در روایات، ناظر به بدن مثالی باشند که دارای تجرد مثالی است.

انسان تا زمانی که در این دنیاست، دارای دو بدن، یعنی بدن طبیعی و بدن مثالی، است. اما وقتی از دنیا رفت، تنها دارای بدن مثالی خواهد بود. با توجه به اینکه بدن مثالی بعد از مرگ نیز همراه انسان خواهد بود، از آن به «بدن برزخی»، «بدن اخروی»، «جسم برزخی»، «جسم اخروی» و «بدن معلق» نیز تعبیر می‌شود (عبودیت، ۱۳۹۵، ج ۳، ص ۱۳۳). بدن مثالی، از سویی دارای امتداد و از سوی دیگر، فاقد ماده و هیولاست. از آنجا که فاقد هیولاست، مجرد است، اما تجرد عقلی ندارد؛ چراکه نظیر بدن طبیعی، در سه بُعد امتداد دارد و از اوصاف و خصوصیاتی که از جسمانیت جسم نشئت گرفته‌اند نیز برخوردار است (همان، ص ۹۹).

بدن مثالی دارای خصوصیات و ویژگی‌هایی نظیر شکل، رنگ، وضع، مکان، حرکت و... است (نبویان، ۱۳۹۸، ج ۴، صص ۱۴۴ و ۲۳۹) که به‌واسطه آن‌ها می‌توان از این روایات، توجیه و تأویل مناسبی ارائه کرد. به نظر می‌رسد روایاتی که بر حرکت روح، مکان داشتن آن، خوردن و آشامیدن و... دلالت دارند، ناظر به بدن مثالی انسان‌اند که این ویژگی‌ها را می‌توان در آن مشاهده کرد.

نکته‌ای که باید به آن توجه داشت، این است که بدن مثالی نیز به‌نوعی جسم لطیف است (ر.ک: فیض کاشانی، ۱۳۸۷، ص ۱۸۲؛ الهی قمشه‌ای، ۱۳۶۳، ج ۱، صص ۱۶۲ و ۱۷۰)، اما در جسم لطیف بودن بدن مثالی، ایرادی وجود ندارد. مرحوم شبر نیز همین نگاه را دارد و بر این باور است که روایات عامه و خاصه، بر این مطلب دلالت دارند که روح، بعد از مفارقت از بدن طبیعی، به جسم لطیفی نظیر جسم ملائکه و جن تعلق می‌گیرد (شبر، ۱۴۲۴ق، ج ۲، صص ۳۷۱-۳۷۲). مشکل تنها در جایی رخ می‌دهد که روح، جسم لطیف تلقی شود و آن را موجودی مادی فرض کنیم. با توجه به اشکالاتی که درباره چنین دیدگاهی مطرح کردیم، روح انسانی مجرد است و این‌گونه نیست که مادی در نظر گرفته شود.

نتیجه‌گیری

نتیجه آنکه هیچ‌کدام از روایات مورد استناد استرآبادی و جزائری بر جسمانیت نفس، دلالتی بر مادی بودن نفس ندارند.

اولاً، اگر روح انسانی مادی و جسمانی باشد، اعتقاد به معاد با چالشی جدی مواجه می‌شود؛ چراکه جسم لطیف قابلیت جاودانگی ندارد و روزی این بدن مادی، نظیر جسم کثیف، از بین می‌رود و نابود می‌شود؛ درحالی‌که باور به معاد، که یکی از اعتقادات کلیدی و مهم مسلمانان است، نیازمند امری جاودانه است که چنین چیزی تنها با اعتقاد به تجرد روح تأمین می‌شود.

ثانیاً، در عبارات خود استرآبادی تناقضاتی دیده می‌شود و او در بعضی موارد، به تجرد روح تصریح کرده است. از نظر وی، احادیثی که از جانب اهل‌بیت (علیهم‌السلام) صادر شده‌اند، از ترکیب انسان از روح مجرد و بدنی مادی حکایت دارند و چنین مطلبی به حد تواتر معنوی رسیده است.

ثالثاً، با توجه به قرائن ذکرشده، مبنی بر اینکه اکثریت مردم در آن زمان با واژه‌هایی نظیر جوهر مجرد چندان آشنا نبوده‌لند، ممکن است امام (ع) نیز برای فهم بهتر مخاطبان خود، روح انسانی را مادی تلقی کرده و اوصاف امور جسمانی را برای آن ذکر کرده باشند.

رابعاً، ادله عقلی و نقلی بیانگر تجرد نفس انسان‌اند که با توجه به آنچه ذکر شد، این ادله بر احادیثی که ظهور در جسمانی بودن روح دارند، مقدم می‌شوند. در این صورت، باید از روایاتی که بر حرکت روح، مکان داشتن آن، خوردن و آشامیدن و... دلالت دارند، توجیه و تأویل مناسبی ارائه شود. به نظر می‌رسد چنین احادیثی ناظر به بدن مثالی‌اند که دارای اوصاف و ویژگی‌هایی نظیر شکل، رنگ، وضع، مکان، حرکت و... است. ائمه معصومین (علیهم‌السلام) درصدد نفی تجرد نفس نبوده‌اند و این روایات صرفاً به جسم مثالی اشاره دارند.

ملاحظات اخلاقی:

حامی مالی: این پژوهش هیچ کمک مالی از سازمان های تأمین مالی دریافت نکرده است.

تعارض منافع: طبق اظهار نویسندگان، این مقاله تعارض منافع ندارد.

برگرفته از پایان نامه/رساله: این مقاله برگرفته از رساله/پایان نامه نمی باشد

منابع

قرآن کریم.

ابن‌بابویه، محمد بن علی (۱۳۶۷). من لا یحضره الفقیه. ترجمه علی‌اکبر غفاری، محمدجواد غفاری و صدر بلاغی. ج ۲. تهران: نشر صدوق.

ـــــــــــ (۱۴۱۴ق). اعتقادات الامامیه (للصدوق). چاپ دوم. قم: کنگره شیخ مفید.

ـــــــــــ (۱۳۷۶). الامالی (للصدوق). ترجمه محمدباقر کمره‌ای. چاپ ششم. تهران: کتابچی.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵). النفس من کتاب الشفاء. تحقیق علامه حسن‌زاده آملی. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.

ـــــــــــ (۱۳۶۰). رسائل ابن‌سینا. ترجمه ضیاءالدین دری. تهران: مرکزی.

استرآبادی، محمدامین (۱۴۳۰ق). الحاشیه علی أصول الکافی. تصحیح مولی خلیل قزوینی و علی فاضلی. قم: دارالحدیث.

ـــــــــــ (بی‌تا). الحاشیه من لا یحضره الفقیه. بی‌جا: بی‌نا.

ـــــــــــ (۱۳۹۵). دانش‌نامه شاهی. تصحیح مهدی حاجیان و علی‌اکبر زال‌پور. تهران: انتشارات حکمت و اندیشه.

ـــــــــــ (۱۴۲۴ق). الفوائد المدنیه و الشواهد المکیه. قم: مؤسسه نشر اسلامی.

الهی قمشه‌ای، مهدی (۱۳۶۳). حکمت الهی عام و خاص. ج ۱. تهران: اسلامی.

بحرانی، یوسف بن احمد (۱۳۶۳). الحدائق الناظره فی احکام العتره الطاهره. ج ۱. قم: مؤسسه نشر اسلامی.

جزائری، سیدنعمت‌الله (۱۴۲۹ق). الأنوار النعمانیه. بیروت: داری القاری.

ـــــــــــ (۱۴۱۷ق). نور البراهین فی بیان اخبار الساده الطاهرین. ج ۲. قم: مؤسسة النشر الاسلامی.

ـــــــــــ (۱۳۷۳). شرح عینیه ابن‌سینا. تهران: بی‌نا.

ـــــــــــ (۱۴۲۷ق). نور الانوار فی شرح الصحیفه السجادیه. قم: آسیانا.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۰). تفسیر موضوعی قرآن کریم: حیات حقیقی انسان در قرآن. تحقیق و تنظیم غلامعلی امین‌دین. ج ۱۵، چاپ ششم. قم: نشر اسراء.

جوینی، عبدالملک (۱۴۱۶ق). الارشاد الی قواطع الادله فی أول الاعتقاد. بیروت: دارالکتب العلمیه.

خرازی، سیدمحسن (۱۴۳۲ق). بدایه المعارف الهیه. ج ۱، چاپ بیستم. قم: جامعه مدرسین.

رضوانی، معصومه (۱۳۸۸ و ۱۳۸۹). «جایگاه عقل در اندیشه ملا محمدامین استرآبادی، با نگاه به کتاب "الفواید المدنیه"». حدیث اندیشه، شماره‌های ۸ و ۹، صص ۱۸۲-۲۰۱.

سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۷۲). مجموعه مصنفات شیخ اشراق. ج ۲. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).

شبر، عبدالله (۱۴۲۴ق). حق الیقین فی معرفه اصول الدین. ج ۲. قم: انوار الهدی.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱م). الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه. ج ۸، چاپ سوم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۲). نهایه الحکمه. تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی. ج ۴، چاپ هفتم. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

طوسی، محمد بن حسن (بی‌تا). التبیان فی تفسیر القرآن. ج ۶. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۵). درآمدی به نظام حکمت صدرایی. ج ۳، چاپ چهارم. تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی؛ قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

علیپور، ابراهیم و اکرم قربانی قمی (۱۳۹۹). «بقای نفس در مکتب خراسان؛ تبیینی از نفس‌شناسی میرزا مهدی اصفهانی، شیخ مجتبی قزوینی و آیت‌الله مروارید (ره)». فصلنامه تاریخ فلسفه، سال دهم، شماره چهارم، صص ۱۷۷-۲۰۸.

فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله (۱۴۰۵ق). ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدین. قم: انتشارات کتابخانه آیت‌الله مرعشی (ره).

فخر رازی، محمد بن عمر (۱۹۸۶م). الاربعین فی اصول الدین. ج ۲. قاهره: مکتبه الکلیات الازهریه.

ـــــــــــ (۱۴۰۷ق). المطالب العالیه من علم الالهی. ج ۷. بیروت: دارالکتاب العربی.

فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق). کتاب العین. چاپ دوم. قم: نشر هجرت.

فیاضی، غلامرضا و محمدتقی یوسفی (۱۴۰۲). علم‌النفس فلسفی. چاپ اول. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

فیض کاشانی، محمد بن شاه‌مرتضی (۱۳۸۷). قره العیون فی اعز الفنون. تهران: مدرسه عالی شهید مطهری.

قدردان ملکی، علی (۱۴۰۰). «بررسی انتقادی ادله قرآنی جسمانیت نفس (با محوریت دیدگاه اندیشوران ظاهرگرا و عقل‌گرا)». دوفصلنامه علمی مطالعات تطبیقی قرآن‌پژوهی، سال ششم، شماره ۲، صص ۱۶۰-۱۸۳.

قدردان قراملکی، علی (۱۴۰۳). «فلسفه جسم لطیف‌انگاری نفس در مکتب تفکیک؛ بررسی و نقد». دوفصلنامه علمی کلام‌پژوهی، دوره سوم، شماره ۵، صص ۱۹۵-۲۲۰.

قرشی، علی‌اکبر (۱۳۷۱). قاموس قرآن. چاپ ششم. تهران: دارالکتب الاسلامیه.

قزوینی خراسانی، مجتبی (۱۳۸۷). بیان الفرقان. قزوین: حدیث امروز.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۹). أصول الکافی. ترجمه سیدجواد مصطفوی. ج ۱ و ۲. تهران: کتاب‌فروشی علمیه اسلامیه.

ـــــــــــ (۱۴۰۷ق). الکافی. تصحیح علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی. ج ۱ و ۳، چاپ چهارم. تهران: دارالکتب الاسلامیه.

مازندرانی، محمدصالح بن احمد (۱۳۸۲ق). شرح الکافی ـــ الاصول و الروضه (للمولی صالح المازندرانی). تحقیق و تصحیح ابوالحسن شعرانی. ج ۷. تهران: المکتبه الاسلامیه.

مجلسی، محمدباقر (۱۳۷۹). احتجاجات (ترجمه جلد ۹ بحارالأنوار). ترجمه موسی خسروی. ج ۲. تهران: اسلامیه.

مجلسی، محمدتقی بن مقصودعلی (۱۴۱۴ق). لوامع صاحبقرانی، مشهور به شرح فقیه. ج ۲، چاپ دوم. قم: مؤسسه اسماعیلیان.

مجمع البحوث الاسلامیه (بی‌تا). شرح المصطلحات الفلسفیه. بی‌جا: بی‌نا.

مروارید، حسنعلی (۱۴۱۶ق). تنبیهات حول المبدأ و المعاد. مشهد: آستان قدس رضوی.

مسلین، کیت (۱۳۸۸). درآمدی به فلسفه ذهن. ترجمه مهدی ذاکری. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی و معاونت پژوهشی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۳). معارف قرآن: خداشناسی، کیهان‌شناسی، انسان‌شناسی. چاپ هفتم. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

ـــــــــــ (۱۳۹۸). آموزش عقاید. چاپ یازدهم. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

ـــــــــــ (۱۳۹۱). اخلاق در قرآن. تحقیق و نگارش محمدحسین اسکندری. ج ۲، چاپ پنجم. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

ـــــــــــ (۱۳۹۳). سجاده‌های سلوک: شرح مناجات‌های امام سجاد (ع). تدوین و نگارش کریم سبحانی. ج ۲، چاپ دوم. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

ـــــــــــ (۱۳۹۸). آموزش فلسفه. ج ۲، چاپ سوم. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

مصطفوی، حسن (۱۴۳۰ق). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم. چاپ سوم. بیروت، قاهره، لندن: دارالکتب العلمیه ـ مرکز نشر آثار علامه مصطفوی.

نبویان، سیدمحمدمهدی (۱۳۹۸). جستارهایی در فلسفه اسلامی. ج ۴. قم: انتشارات حکمت اسلامی.