

## ملاصدرا و مسئله مرگ

علیرضا اسعدی\*

### چکیده

تبیین و تحلیل مسئله مرگ از دغدغه‌های همیشگی برخی فیلسوفان از جمله ملاصدرا بوده است و او نیز کوشیده است از منظر فلسفی آن را تبیین کند. به یقین مبانی فکری هر فیلسوفی در تحلیل فلسفی او از مرگ تأثیرگذار است و لوازم و پی‌آمدهای خاصی را نیز در پی دارد. این مقاله می‌کوشد چیستی، چرایی و چگونگی مرگ را از منظر ملاصدرا بکاود و پس از تبیین مبانی فلسفی او همچون حرکت جوهری و رابطه نفس و بدن، آثار و لوازم تحلیل او را از مرگ روشن سازد. طبیعی بودن، ضرورت، حقایقیت و وجودی بودن مرگ و نیز فناپذیری انسان با مرگ، عمومی بودن مرگ و نیز کراهت از مرگ از آموزه‌های دینی هستند که با مبانی صدرایی تبیین بهتری می‌یابند. البته برخی آموزه‌های دینی نیز وجود دارند که با تبیین صدرایی ناسازگار می‌نمایند. پایان‌بخش این مقاله بررسی دو مورد از این گونه آموزه‌ها، یعنی آموزه دینی رجعت و استکمال برزخی است.

### کلیدواژه‌ها

ملاصدرا، مرگ، تبیین‌های فلسفی، مرگ طبیعی.



## مقدمه

فیلسوفان و متکلمان مرگ را به گونه‌های مختلفی تعریف و تفسیر کرده‌اند که خاستگاه تفاوت مباحث آنها مبانی متفاوت انسان‌شناختی، وجودشناختی و جهان‌شناختی ایشان است؛ برای مثال، افلاطون بر اساس مبنای فلسفی خود درباره چگونگی وجود روح پیش از بدن و هبوط آن به دنیا، مرگ را جدایی روح از بدن و رهایی از قفس تن می‌شمارد (افلاطون، ۱۳۵۷: فایدون: ۶۴؛ همان، گرگیاس: ۵۲۴). چنان‌که فلوطین در بحث نهی از خودکشی، مرگ را به جدایی تن از روح تعریف می‌کند، نه روح از تن (فلوطین، ۱۳۶۶، ج ۱: ۱۵۳). ابن سینا نیز در رساله‌ای که درباره ترس از مرگ نگاشته، در مقام ارائه راه حل برای زدودن عامل آگاهی‌نداشتن از حقیقت مرگ، به تبیین حقیقت آن پرداخته و تصریح می‌کند که مرگ چیزی بیش از ترک به کارگیری ابزار از سوی نفس نیست و آن ابزار اعضایی هستند که مجموع آن، بدن نامیده می‌شود (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۳۴۰).

در برخی دیگر از تعریف‌ها، مرگ به کمک مفهوم مقابل خود، یعنی حیات تعریف شده است؛ مانند تعریف به «عدم حیات از چیزی که شأنیت حیات دارد» (طوسی، ۱۴۰۵: ۱۵۳-۱۵۴؛ جرجانی، ۱۳۲۵، ج ۵: ۲۹۴) و یا «عدم حیات از چیزی که متصف به حیات است» (جرجانی، ۱۳۲۵، ج ۵: ۲۹۴). غزالی در احیاء علوم الدین مرگ را به «تغییر حال» تعریف کرده است (غزالی، بی‌تا، ج ۱۵: ۱۸۱). مراد از تغییر حال جدایی روح از بدن است که ابزار کار روح شمرده می‌شود و در این صورت، دیگر جسد از روح او اطاعت نمی‌کند. غزالی در الاربعین مرگ را «زمانه البدن» دانسته است. زمانه به معنای تحلیل رفتن قوا، عجز و ضعف است. او می‌گوید زمانه البدن به معنای خروج دست از اطاعت است و مرگ عجز و ضعف عمومی است که همه قوا را در بر می‌گیرد. پس مرگ همه قوا و اعضای تو را می‌گیرد و تو باقی می‌مانی؛ یعنی آن حقیقتی که تویی توبه آن است (غزالی، ۱۴۰۹: ۱۶۷).

در این مقاله می‌کوشیم مسئله مرگ را از دیدگاه ملاصدرا بررسی کرده، مبانی وی را در نوع تلقی از مرگ نشان دهیم و لوازم تحلیل فلسفی او را برشماریم و در نهایت، سازگاری دیدگاه او را درباره مرگ با مبانی فلسفی و نیز آموزه‌های دینی بررسی کنیم.





## چیستی مرگ

در آثار ملاصدرا تعبیرهای مختلفی درباره مرگ به کار رفته است که به نظر می‌رسد همه آنها به یک حقیقت اشاره دارد. او در مواردی مرگ را به انصراف نفس از عالم طبیعت تعریف کرده است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۵: ۳۰۴). وقتی انسان به نهایت سیر ذاتی و حرکت جوهری خود رسید، مرگ از این نشئه بر او عارض شده و در نشئه دوم متولد می‌شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹: ۲۳۸). به بیان دیگر، مرگ پایان سفر به سوی آخرت و آغاز سفر در آن تا غایت دیگر (نشئه سوم) است. نفس انسان در آغاز پیدایش همچون جنین در شکم دنیا و مشیمه بدن است و در این دنیا به تدریج رشد می‌کند تا آن‌گاه که مرگ او فرا رسد و آن عبارت است از خارج شدن از شکم دنیا به سعه آخرت. با این بیان، روشن می‌شود که از دیدگاه ملاصدرا فساد و هلاکی نیز که عارض بدن می‌شود، امری است که بالعرض تحقق می‌یابد نه بالذات؛ مانند شرور دیگری که در این عالم بالعرض و به تبع خیرات تحقق می‌یابد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹: ۲۳۸-۲۳۹؛ همو، ۱۳۵۴: ۴۵۵).

بر اساس تبیین صدرایی وجود و حیات انسان در مرحله دنیوی مانند کودک در گاهواره است. مکانی مانند دنیا و تکان‌دهنده‌ای مانند زمان او را به حرکت در می‌آورد تا او به حد کمال جوهری خود برسد، ولی زمانی که به نهایت بلوغ رسید ناگزیر باید خارج شود و این خروج از حیث بدن، مکان و زمان، همان مرگ است (همو، ۱۳۸۱: ۲۳-۲۴).

ملاصدرا در جای دیگر مرگ را ابتدای حرکت رجوعی نفوس انسانی به سوی خداوند می‌داند؛ چنان‌که حیات طبیعی، انتهای حرکت نزولی آنها از سوی پروردگار است. حکیمان و عارفان این دو سلسله نزولی و صعودی را به دو قوس از دایره تشبیه کرده‌اند. به باور ایشان برای هر درجه از درجات قوس صعودی در مقابل آن از قوس نزول، درجه‌ای است که هر چند از جنس واحدند، عین آن نیست (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹: ۳۲۱ و ۳۲۳)؛ برای مثال، عالم مثال در قوس نزول با عالم مثال در قوس صعود، هر چند از وجود مثالی برخوردارند، عین هم نیستند.

ملاصدرا یادآور می‌شود که بر اساس همین تعریف از مرگ است که برخی فیلسوفان، انسان را به جوهر حساس ناطق مائت تعریف کرده و مرگ را جزء حد تام

انسان قرار داده‌اند. مراد ایشان معنای عدمی مرگ نیست، بلکه مراد انتقال از دنیا به آخرت است (همو، ۱۳۸۱: ۲۴).

باید توجه داشت که از دیدگاه ملاصدرا در سفر به سوی حق تعالی و حرکت رجوعی نفوس به سوی خداوند میان بنده مطیع و مسلمان با عاصی و کافر و ... تفاوتی وجود ندارد و همه در این حکم شریک‌اند که پس از رسیدن به نهایت کمال خود لاجرم بایستی بدن را ترک کنند، زیرا مخالفت با دستورهای شرعی با طاعت طبیعی منافاتی ندارد. همه جهان به لحاظ تکوینی و طبیعی مطیع خداوند و بر سنت واحدی هستند: «فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا»: پس هرگز برای سنت‌های الهی تبدیلی نخواهی یافت (فاطر: ۴۳)، ولی برخی افراد به دلایلی خداوند را فراموش می‌کنند و در نتیجه از خداوند دور شده و به آتش جهنم که گویا شعله‌ای از آتش حرمان و دوری از رحمت الهی است، می‌سوزند (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۴۱۱).

### چرایی و چگونگی مرگ

در مورد ضرورت مرگ دست کم سه تبیین طبیعی، کلامی و فلسفی می‌توان ارائه کرد. ملاصدرا در الحکمة المتعالیه پس از نقل و نقد شش دلیل که در زمره تبیین‌های طبیعی یا کلامی قرار می‌گیرند، به تبیین دیدگاه خود پرداخته است. یک دسته از استدلال‌هایی که وی اقامه و سپس نقد کرده است، به تحلیل رفتن، ضعیف شدن، فساد مزاج و متناهی بودن قوای جسمانی به لحاظ فعل و انفعالات خود باز می‌گردد. از این‌رو، برای مرگ علت مادی و جسمانی باور دارند که این سخن دانشمندان طبیعی و پزشکان درباره ضرورت مرگ است. به باور ملاصدرا این نظریه‌ها در اثبات ضرورت مرگ ناکافی و نادرست‌اند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸: ۹۷-۱۰۴؛ همو، ۱۳۶۰: ۸۸-۸۹).

از دیگر استدلال‌ها بر ضرورت مرگ این است که اگر افراد و اشخاص انسانی عمری جاودان می‌داشتند، اولاً ماده‌ای که ما از آن تکون می‌یابیم تمام می‌شد و نوبت به آفرینش دیگران نمی‌رسید؛ ثانیاً، اگر هم ماده‌ای باقی بود و موجود می‌شدیم، مکان و رزق و روزی برای ما وجود نداشت. استدلال دیگر بر ضرورت مرگ این است که در





صورت ضروری نبودن مرگ، چه بسا ظالمان برای همیشه در دنیا باقی بمانند. در نتیجه شرّ و فساد آنها دوام می‌یابد و مظلومان امیدی به دادخواهی نخواهند داشت.

آخرین استدلالی که ملاصدرا به بیان و نقد آن پرداخته، این است که اگر مرگ و معاد واجب نباشد، پرهیزکاران باید شقی‌ترین افراد باشند، زیرا آنها لذت‌های دنیوی را بدون هیچ عوضی ترک می‌کنند و اینکه فردی بدون هیچ‌گونه منفعت و مصلحتی لذت‌های دنیوی را ترک کند، شقاوت و بدبختی است. ضروری نبودن مرگ و معاد، افراد را به فسق، ارتکاب لذت‌های دنیوی و اعراض از امور غیر دنیوی فرا می‌خواند که در نهایت به شرّ و فساد می‌انجامد. ملاصدرا این استدلال‌ها را ضعیف یا اقناعی می‌داند و بر این باور است که مقتضی و جوب مرگ برای همگان نیست. او در ادامه به بیان استدلالی پرداخته است که به عقیده او دلالت قاطعی بر ضرورت مرگ دارد. استدلال او بر چند مقدمه استوار است:

۱. موجودات بر دو قسم اند: مبدع و کائن و به بیانی دیگر، تام و ناقص؛ کائن موجودی است که مسبوق به ماده و مدت است و در مقابل آن مبدع، در معنای عام خود، همه موجودات غیر کائن (اعم از مبدع در معنای خاص و مخترع) هستند. بنابراین، در اینجا معنای مشهور مبدع مراد نیست. همچنان که از تام نیز معنای مشهور آن، یعنی موجودی که حالت منتظره ندارد اراده نشده است، زیرا نفوس حالت منتظره دارند و به این معنا ناقص‌اند، ولی چنین نیست که موجود دیگری از آنها پدید آید که ملاصدرا ناقص را در اینجا بدین معنا دانسته است.

۲. از آنجا که سبب فاعلی و غایی مبدع‌ها از میان نمی‌روند در نتیجه همه مبدع‌ها نیز باقی‌اند، اما موجودات کائن فاسد می‌شوند، زیرا علت آنها امری است که حرکت و زمان در آن راه دارد و چون هر حرکتی منقضی می‌شود، وقتی علت یا جزء آن منقضی شد، معلول آن هم منقضی و منعدم می‌شود، پس هر کائنی فاسد است.

۳. بی‌شک حیوانات از جمله موجودات کائن و متجددند؛ از این رو، فاسدشدنی‌اند و مرگ بر آنها عارض می‌شود.

۴. افزون بر این، موجودات ناقص برخلاف موجودات تام با این هدف آفریده

شده‌اند که موجود دیگری از آنها تحقق یابد. پس اسباب معدّ برای موجودات دیگرند. در این صورت، اگر چنین فرض شود که همیشگی‌اند، تام خواهند بود نه ناقص، در حالی که فرض این است که ناقص‌اند.

البته ملاصدرا به این نکته توجه می‌دهد که به‌رغم آنچه گذشت، مرگ طبیعی به این دلیل نیست که اجسام احتمال دوام ندارند، زیرا با تبدل همیشگی و با کمک علّت‌های علوی می‌توانند دوام داشته باشند، بلکه به این دلیل است که قوا و نفوس توجه همیشگی به سوی مرتبه دیگری از وجود دارند و پیوسته در حال انتقال از مرتبه‌ای به مرتبه دیگریند، زیرا در علم الهی و مباحث علّت ثابت شده است که همه حرکات‌ها و افعال طبیعی دارای غایت‌اند و غایت حقیقی مترتب بر فعل به خودِ فاعل برگشت می‌کند.

بنابراین، نفس انسانی وقتی از قوه به فعل خارج می‌شود یا در سعادت عقلی ملکی یا در شقاوت شیطانی یا سبعی یا بهیمی قرار می‌گیرد، به طبع از نشئه‌ای به نشئه دیگر منتقل می‌شود و در ذات استکمال می‌یابد و در نهایت با کوچ کردن آن از بدن، مرگ رخ می‌دهد که آیه شریفه «كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ» بدان اشاره دارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸: ۱۰۴-۱۰۷).

به نظر می‌رسد دیدگاه نهایی ملاصدرا در اثبات ضرورت مرگ همین بیان است. وی در جای دیگر، تنها بیانی شبیه همین استدلال دارد و سبب عروض مرگ طبیعی را استکمال نفس و استقلال آن در وجود دانسته و می‌نویسد که هر چیزی حرکتی جلیلی به سوی عالم قدس دارد و به طور فطری خیر و کمال را می‌جوید؛ چه به آن آگاه باشد یا نباشد. انسان از آغاز پیدایش تا پیری دارای انتقال‌های فطری و دگرگونی‌های طبیعی است. نخستین چیزی که نفس اقتضا می‌کند و بدان متوجه است، تکمیل نشئه حسی و تعمیر مملکت بدن و جنود آن، یعنی قوای نفس است. وقتی این امر کامل و قوا قوی شد، به تحصیل نشئه دیگر می‌آغازد و به عالم دیگر و نزدیک‌تر به باری تعالی روی می‌آورد و این چنین به تدریج به تعمیر باطن می‌پردازد. انسان هر چه در تقویت جوهر معنوی خود می‌کوشد، در صورت ظاهری او نقصان ایجاد شده و قوای حسی ضعیف می‌شوند و آن‌گاه که نفس در سیر خود به بابی از باب‌های آخرت که هنگامه احتضار است، رسید مرگ بر او عارض می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۴۱۲ و ۴۵۴-۴۵۵). در نتیجه، آنچه





اولاً و بالذات عارض آن می‌شود حیات دوم است و لازمه آن ثانیاً و بالعرض زوال حیات اول است. بنابراین، مرگ بالعرض واقع می‌شود نه بالذات.

انسان تا در دنیاست مانند کودک نیازمند است. او به دلیل ضعف و نقص وجودی‌اش محتاج گهواره‌ای مانند بدن، مکانی مانند دنیا و تکیه‌گاهی مانند زمان است، ولی وقتی در فرایند حرکت جوهری‌اش به حدی از کمالات وجودی دست یافت که دیگر به بدن نیازمند نباشد، بدن مادی را رها می‌کند و از این دنیا به سرای آخرت بیرون می‌رود. بیرون رفتن از دنیا به عالم آخرت، خروج از قوه به فعلیت و رسیدن از نقصان ذاتی به فعلیت و استقلال وجودی و بی‌نیازی از حرکت و سیلان است. به باور صدراتنا این اندازه از تجوهر، فعلیت و استقلال میان مؤمن و کافر و موحد و مشرک و نیز بسیاری از حیوان‌هایی که بالفعل قوه خیال دارند، مشترک است، زیرا هرچند کمال خاص انسان همان استکمال جوهری و ذاتی در جانب عقل عملی و نظری است، به فعلیت رسیدن قوای حیوانی و نفوس بهیمی در کافر و مشرک نیز رسیدن از قوه به فعل و از نقص به کمال است. به همین دلیل، از دیدگاه وی میان این کمال وجودی و استقلال جوهری، شقاوت و عذاب‌شدن با آتش جهنم منافاتی نیست، بلکه این بر کمال وجودی آن تأکید می‌کند، زیرا قوت وجود آن و نیز خروج از ملبس مادی دو امری هستند که موجب شدت ادراک امراض نفسانی‌اند که به دلیل پرده طبیعت و در حجاب بودن بصیرت احساس نمی‌شوند (آشتیانی، ۱۳۸۱: ۲۳-۲۴).

## انواع مرگ

ملاصدرا همچون دیگر فیلسوفان مرگ را به دو نوع مرگ طبیعی و اخترامی تقسیم می‌کند. هرچند او در تحلیل و تفسیر مرگ طبیعی با دیگران اختلاف نظر دارد. وی در الشواهد الربوبیه با اشاره به دیدگاه‌های مطرح درباره علت مرگ طبیعی، به نقادی آنها می‌پردازد. همه آنها در این جهت شریک‌اند که فساد و خرابی بدن را موجب جدایی نفس از بدن می‌شمارند، ولی او مرگ طبیعی را معلول حرکت‌های نفوس به سوی کمال می‌داند و آن را این‌گونه تبیین می‌کند که نفوس در عالم طبیعت غایت‌ها و اهدافی

دارند و هر موجود نیز غایتی دارد و چون به غایت خود رسد، از حرکت باز می‌ایستد و اگر نقصانی باقی مانده باشد، برای دفع آن حرکت دیگری می‌آغازد تا زمانی که به فعلیت و کمال محض برسد و به مقام عقلانیت صرف بار یابد. در نتیجه، هر تعطیل و توفقی در حرکت‌های موجودات دارای نفس، تنها به سبب انتقال و ارتحال آنها به نشئه دیگری است. این وقوف و سکون را برای متحرک در عالمی که در آن حرکت می‌کرده است، «موت» و در عالمی که بدانجا انتقال یافته است، حیات اخروی و «ولادت» می‌نامند.

با توجه به این امر انسان به این علت در معرض مرگ طبیعی قرار می‌گیرد که نفس او در مراتب استکمال و تحولات از روی فطرت و غریزه ذاتی خویش متوجه عالم آخرت و در مسیر سیر و سلوک ذاتی به جانب مبدأ اعلی است و چون از این نشئه به نشئه اخروی ارتحال یابد، نفس او در آن جهتی که سیر می‌کند، به فعلیت رسیده و قوه و استعدادها از وی زایل می‌شود. نفس در این زمان، به این دلیل که به ابزار و قوای بدنی نیازی ندارد، دیگر در بدن تصرف نمی‌کند و بدین ترتیب، مرگ بر آن عارض می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۸۸-۸۹).

بر اساس نظریه ملاصدرا در تبیین مرگ طبیعی، ذات نفس در حال تحول است و از ضعف به قوه در حال اشتداد وجودی است. به موازات قوت یافتن نفس، بدن و قوای بدنی ضعیف می‌شود؛ یعنی حالت‌های بدنی انسان به لحاظ قوه و فعل و شدت و ضعف با حالت‌های نفسانی انسان نسبتی معکوس دارند؛ برای مثال، در سیر تحول بدنی از جوانی، پیری و... به تدریج توان‌مندی‌های جسمانی انسان کاسته می‌شود، ولی در سیر تحول نفسانی، توان‌مندی‌های نفسانی انسان افزایش می‌یابد. با این بیان، دستیابی به هر قوه‌ای برای نفس با دست‌دادن ضعف و عجزی در بدن برابر است تا آن‌گاه که نفس به غایت خود و به حد استقلال رسد و بی‌آنکه در افعال خود به ابزار بدنی نیازمند باشد باقی می‌ماند. در این صورت، تعلق آن از بدن به کلی قطع می‌شود و رابطه تدبیری‌اش بریده می‌گردد و در نتیجه، بدن از میان می‌رود و مرگ طبیعی رخ می‌دهد (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۴۱۰)، اما در نوع دیگری مرگ، یعنی مرگ اخترامی، فرایند استکمال نفس طی نمی‌شود، بلکه بی‌آنکه نفس به







غایت خود برسد و در انجام دادن افعال خود به استقلال از بدن دست یابد، تنها به علت رخ دادن اموری که پیوند نفس و بدن را قطع می کنند، بدن را رها می سازد و مرگ تحقق می یابد.

با این تحلیل، این ارتحال نفس است که موجب خرابی خانه تن می شود، نه اینکه ویرانی بدن موجب ارتحال نفس شود. از این رو، به باور ملاصدرا بیت مشهور:

جان قصد رحیل کرد گفتم که مرو      گفتا چه کنم خانه فرو می آید

در مورد مرگ احترامی صادق است، نه طبیعی (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹: ۵۱-۵۳). بنابراین، از دیدگاه ملاصدرا هم در مرگ طبیعی و هم در مرگ احترامی مشکلی طبیعی برای بدن حاصل می شود و تفسیر او از مرگ طبیعی به معنای نفی مشکل طبیعی برای بدن نیست، ولی مهم این است که در مرگ طبیعی منشأ پژمردگی و به تعبیر ملاصدرا ذبول بدن، استکمال نفس و روی گردانی آن از بدن است، نه عامل بیرونی و قسری، همچون تصادف یا ورود ویروس های کشنده به بدن، درحالی که در مرگ احترامی، به عکس است؛ یعنی عامل بیرونی موجب جدایی نفس از بدن می شود.

### مبانی ملاصدرا در تبیین حقیقت مرگ

دانستیم که ملاصدرا مرگ را انصراف از عالم ماده به سرای آخرت و پایان حرکت تدریجی نفس و به فعلیت رسیدن آن می داند. بی گمان این اعتقاد با مبانی فلسفی او به ویژه مبانی انسان شناختی و وجودشناختی اش در ارتباط است. در ادامه به برخی از مهم ترین مبانی فلسفی ملاصدرا در تبیین مرگ می پردازیم:

۱. حرکت جوهری: ملاصدرا با طرح نظریه حرکت جوهری، تحولی اساسی در بحث حرکت ایجاد کرد. پیش از وی حرکت را تنها در اعراض جسم می پذیرفتند، ولی او اثبات کرد که در جسم و امر جسمانی ثبات معنا ندارد، بلکه این هستی است که در برخی مراتب خود ثابت و در برخی دیگر سیال است. از دیدگاه او هستی ثابت مساوی با ماورای طبیعت و عالم طبیعت مساوی با سیلان و همواره در حال سیورورت و شدن

است (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۱۳: ۲۷۴-۲۷۷). بر این مبنا، وجود نفس نیز که به بدن و جسم تعلق می‌گیرد، امری سیال است.

۲. استکمال جوهری نفس: نفس، جوهری جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاست؛ یعنی در آغاز جسم است و از این رو، در فرایند حرکت جوهری به مراتب بالاتری دست می‌یابد. به باور وی همان‌گونه که شیء خارجی گاهی محسوس، متخیل و سپس معقول می‌شود، چنین نیست که برخی صفات آن از میان برود و برخی ابقا شود، بلکه وجود ناقص تر به وجود اعلی و اشرف تبدیل می‌شود. به همین صورت، نفس وقتی استکمال می‌یابد و عقل بالفعل می‌شود چنین نیست که برخی قوا مانند قوه حاسه از آن گرفته شود و برخی دیگر مانند قوه عاقله باقی بماند، بلکه با استکمال ذاتی اش دیگر قوای آن هم استکمال می‌یابد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹: ۹۹-۱۰۰).

۳. دو ساحتی بودن انسان: بحث از ساحت‌های وجودی انسان، از مسائل چالش برانگیز فلسفی و کلامی بوده و هست. از قدیم کسانی بوده‌اند که انسان را دارای یک ساحت وجودی می‌دانسته‌اند؛ مانند بسیاری از متکلمان که انسان را تنها جسم یا جسمانی می‌دانسته‌اند (طوسی، ۱۴۰۵: ۳۷۸ و ۳۷۹؛ اشعری، ۱۴۰۰: ۳۲۹-۳۳۰؛ حلی، ۱۳۶۳: ۱۴۹؛ بحرانی، ۱۴۰۶: ۱۳۸-۱۳۹؛ ایجی، بی‌تا: ۳۷۳؛ جرجانی، ۱۳۲۵، ج ۸: ۲۹۵-۲۹۶).

در مقابل فراوانند کسانی که انسان را دارای بیش از یک ساحت دانسته‌اند. برخی متکلمان و نیز فیلسوفان شیعه بر این باور بوده و هستند که حقیقت انسان تنها جسم و جسمانی نیست و در انسان ساحت دیگری غیر از بدن وجود دارد و آن نفس مجرد است که برهان‌های بسیاری آن را اثبات می‌کند (ابن سینا ۱۴۰۴، ج ۲: ۵؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸: ۷-۸؛ نیز فخر رازی، ۱۴۱۱، ج ۲: ۲۲۰).

اکنون این پرسش مطرح می‌شود که کدام‌یک از این ساحت‌ها هویت اصلی انسان را شکل می‌دهد و به تعبیر منطقی باید به حمل «هو هو» بر انسان حمل شود و کدام‌یک هویت و حقیقت وجودی انسان نیست و به اصطلاح باید به حمل «ذو هو» بر انسان حمل شود. از دیدگاه ملاصدرا هویت و حقیقت وجودی انسان را نفس تشکیل می‌دهد. از این رو، تنها نفس را می‌توان به حمل «هو هو» بر انسان حمل کرد و بدن تابع نفس است.



صدر



وی برای تفهیم مسئله، بدن انسان را همچون سفینه‌ای در دریا مثال می‌زند که باد آن را حرکت می‌دهد. نفس و قوای نفس حکم باد و عامل حرکت کشتی‌اند. از این‌رو، اگر باد متوقف شود، حرکت کشتی نیز از سیر باز می‌ایستد. او با استشهاد به آیه شریفه «بِسْمِ اللَّهِ مَجْرَاهَا وَمُمْسَاها»: به نام خداست روان‌شدنش و لنگر انداختنش، بر چند نکته تأکید می‌ورزد:

یکم: همان‌گونه که ممکن است باد از حرکت بایستد، بی‌آنکه اجزای کشتی مختل شود، چه‌بسا نفس نیز از بدن جدا شود، بی‌آنکه مواد بدن و ابزار و اعضای آن معدوم گردد.

دوم: همچنان‌که باد ناشی از جوهر کشتی نیست، بلکه به عکس حرکت کشتی تابع حرکت باد است و به عبارتی کشتی حامل باد نیست، بلکه باد حامل کشتی است و به اذن الهی محرک آن است، به همین صورت نفس از جوهر جسد نیست و جسد حامل روح نیست، بلکه این روح است که حامل جسد است.

سوم: همچنان‌که کشتی، جنود و نیروهای مختلف سوار بر آن از برگرداندن باد ناتوان‌اند، قوای نفس و کیفیت‌های مزاجی نیز از استرجاع نفس ناتوان‌اند. در نتیجه، حیات و حرکت بدن تابع نفس هستند، نه به عکس (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۹: ۵۴-۵۵).

۴. رابطه نفس و بدن: فیلسوفان پیش از ملاصدرا بر این باور بودند که نفس به دلیل تجردش، تنها در مقام تدبیر با بدن ارتباط برقرار می‌کند و اعضا و جوارح انسان، ابزار و آلات نفس‌اند. از همین‌رو، کسانی همچون ابن‌سینا نسبت نفس را با بدن به نسبت مرغ با آشیانه (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۲۸۶-۲۸۷)، نسبت پادشاه با کشور یا نسبت کارگر با ابزار تشبیه کرده‌اند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ج ۲: ۱۹۹). به اعتقاد فیلسوفان مشاء و از جمله ابن‌سینا رابطه نفس و بدن از نوع انطباق نیست، بلکه از نوع اشتغال نفس به بدن و تدبیر بدن از سوی نفس است. در نتیجه این اشتغال و تدبیر، نفس از طریق بدن ادراک می‌کند و بدن نیز از نفس منفعل می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۳۸۷؛ طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۳۰۶-۳۰۷). در نتیجه، هنگامی عقل فعال نفس آدمی را می‌آفریند و به بدن اضافه می‌کند تا در آن تصرف کرده و آن را تدبیر نماید که چنین به اعتدال دست یافته باشد و شایستگی خدمت به پادشاه نفس را به دست آورد.

اما اندک تأملی در تبیین مشاء از رابطه نفس و بدن نشان می‌دهد که این تبیین مشکل چگونگی پیوند مادی و مجرد و تأثیرگذاری و تأثیرپذیری متقابل آن دو را حل نمی‌کند. از این رو، ملاصدرا با بهره‌مندی از نظریه حرکت جوهری کوشید پاسخی دیگر برای این مشکل فراهم کند. وی در اسفار پس از بیان گونه‌های تعلق شیئی به شیء دیگر، دیدگاه خود را درباره چگونگی تعلق نفس به بدن تبیین می‌کند. به باور او، یکی از گونه‌های تعلق، تعلق و نیازمندی موجودی به موجود دیگر در حدوث است، بدون آنکه در تداوم وجود و تشخص خود به آن محتاج باشد. از دیدگاه وی، تعلق نفس به بدن از این قسم است، زیرا حکم نفس در آغاز پیدایش و حدوث، همان حکم طبایع مادی است که به ماده‌ای مبهم نیاز دارند. نفس نیز در آغاز پیدایش و حدوث، به ماده مبهم و نه ماده خاص معینی تعلق دارد که در ضمن تحوّل‌ها و دگرگونی‌های گوناگون آن، ثابت و باقی است.

گونه دیگر تعلق، وابستگی موجودی به موجود دیگر برای استکمال و اکتساب فضیلت است و از این رو، در اصل وجود هیچ گونه وابستگی نیست. در این قسم که ضعیف‌ترین گونه تعلق است، موجود وابسته هم در حدوث و هم در بقایش مستقل است و وابستگی تنها در کسب برخی فضیلت‌ها و کمالات ثانیه است. تعلق نفس به بدن از دیدگاه فیلسوفان مشاء از این قسم است، ولی از دیدگاه ملاصدرا وابستگی نفس به بدن در آغاز پیدایش از نوع قبلی و در ادامه وجود خود از این نوع است.

ملاصدرا تعلق و نیاز نفس به بدن را در ادامه وجود خود شبیه نیاز شخص صنعتگر به ابزار و آلات کار خود می‌داند. با این تفاوت که رابطه صنعتگر با ابزار رابطه عرضی است؛ یعنی او هیچ تعلق ذاتی به ابزار ندارد، ولی تعلق نفس، تعلق ذاتی و طبیعی است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸: ۳۲۵-۳۲۷).

بنابراین، از نظر این حکیم الهی چنین نیست که خداوند موجودی مجرد بیافریند و او را عهده‌دار اداره کشور تن کند و آن دو با هم انس بگیرند، بلکه خداوند وجود واحدی می‌آفریند که از جسم عنصری می‌آغازد و با تحوّل ذاتی و حرکت جوهری استکمال می‌یابد. از این رو، نوعی اتحاد میان نفس و بدن حاکم است. او اتحاد این دو را از نوع اتحاد





ماده و صورت و ناقص به تام و قوه به فعل می‌شمارد. بنابراین، اگر بدن جدا از نفس لحاظ شود، حقیقتی بجز عناصر و اجزای پراکنده باقی نمی‌ماند، درحالی که نفس پیش از مرگ و پس از آن به حال خود باقی است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹: ۲۳۹؛ همو، ۱۳۵۴: ۴۵۵-۴۵۶؛ نیز نک: آشتیانی، ۱۳۸۱: ۲۴۸-۲۵۰).

### پی‌آمدها و لوازم تبیین صدرایی از مرگ

۱. طبیعی بودن مرگ برای نفس: با توجه به تحلیلی که ملاصدرا از مرگ ارائه می‌دهد، مرگ برای انسان امری طبیعی است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹: ۲۲۷-۲۳۸) که بر مبنای حرکت جوهری تبیین می‌شود، زیرا نفس انسان با استکمال جوهری در نشئه دنیا همه تطورات خود اعم از جسمانی، جمادی، نباتی و حیوانی را پشت سر می‌گذارد و سپس بدون آنکه عامل قاسری وجود داشته باشد به نشئه دیگری وارد می‌شود، بلکه عاملی درونی و جبلی از سوی خداوند او را راهنمایی می‌کند؛ چنان که خداوند می‌فرماید: «وَجَاءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَعَهَا سَائِقٌ وَشَهِيدٌ» و هر کسی می‌آید [درحالی که] با او سوق‌دهنده و گواهی‌دهنده‌ای است (ق: ۲۱) یا «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا»: خدا روح مردم را هنگام مرگشان به تمامی باز می‌ستاند (زمر: ۴۲) (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۱: ۱۱۳-۱۱۴). بنابراین، هر نفسی بنابر فطرت خود رو به سوی عالم دیگری دارد و از نخستین منزلگاه پیدایش خود به سوی خداوند سفر می‌کند، زیرا از جانب او آمده است و به سوی او باز می‌گردد؛ چنان که واژه معاد نیز بر همین معنا دلالت دارد (همو، ۱۳۵۴: ۴۱۱).

ملاصدرا با تأکید بر دلالت آیه «كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَهْوَاتًا فَأَخْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيشُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ»: چگونه خدا را منکرید با آنکه مردگانی بودید و شما را زنده کرد، باز شما را می‌میراند [و] باز زنده می‌کند [و] آن‌گاه به سوی او بازگردانده می‌شوید (بقره: ۲۸)، بر طبیعی بودن مرگ برای انسان، به نقد دیدگاه پزشکان و دانشمندان طبیعی درباره مرگ می‌پردازد و می‌نویسد: حق این است که مرگ توجه کامل نفس از این نشئه به عالم آخرت و اعراض نفس از بدن است که در نتیجه آن، بدن دچار هلاک می‌شود (همو، ۱۳۶۶، ج ۲: ۲۶۹). بنابراین، چنین نیست که مرگ بر بدن عارض شود؛ برای

مثال، قوه طبیعی یا حرارت غریزی آن از میان برود و در نتیجه، رابطه نفس با بدن قطع گردد، بلکه قضیه به عکس است؛ یعنی به سبب توجه نفس به عالم آخرت و انتقال از نشئه دنیا به سرای دیگر حرارت غریزی از میان می‌رود و حس و حرکت از بدن رخت بر می‌بندد.

۲. ضرورت و حقانیت مرگ: با توجه به تبیینی که ملاصدرا از چگونگی مرگ به دست داده و آن را نتیجه استکمال و بی‌نیازی نفس از بدن دانسته است، به طبع تحقق مرگ امری حتمی است و اساساً با بی‌نیازی نفس از بدن، وجهی برای ادامه همراهی بدن با آن وجود ندارد. چنان‌که گذشت ملاصدرا مرگ را ولادت در آخرت می‌داند (همو، ۱۳۵۴: ۴۵۵). بنابراین، انسان در دنیا مانند جنینی است که در رحم قرار دارد. تولد جدا شدن جنین از رحم و مرگ جدایی نفس از جسد است. نتیجه چنین تشبیهی، فهم ضرورت مرگ است، زیرا همان‌گونه که جنین پس از تکمیل صورت و آفرینش خود، از باقی ماندن در رحم سود نمی‌برد و باید آنها را رها کند و با جدایی از رحم می‌تواند از دستاورد خود بهره‌مند شود، نفس نیز پس از استکمال در دنیا با همراهی بدن، لازم است که از آن جدا شود و تنها با رها ساختن جسد است که می‌تواند از دستاورد خود بهره‌مند شود.

ملاصدرا بارها در ضمن تبیین خود از مسئله مرگ، حقانیت آن را نتیجه می‌گیرد (همو، ۱۳۵۴: ۴۵۵). او بر این نکته تأکید دارد که مرگ حق، ثابت و واقع است، زیرا امری طبیعی است و خاستگاه آن اعراض نفس از عالم حواس و روی کردن آن به خداوند و عالم ملکوت است (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۲۸۱-۲۸۲). هر امری که برای چیزی طبیعی باشد، خیر و تمام آن است و هر آنچه خیر و تمام چیزی باشد، برای آن حق است. در نتیجه، مرگ برای نفس حق است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹: ۲۳۸-۲۳۹).

۳. وجودی بودن حقیقت مرگ: از دستاوردهای مهم تبیین صدرایی از مرگ، اثبات وجودی بودن آن است. درباره وجودی یا عدمی بودن مرگ، اختلاف نظرهایی وجود دارد (طوسی، ۱۴۰۵: ۱۵۳-۱۵۴). اگر حقیقت مرگ را امری عدمی بدانیم؛ برای مثال، آن را عدم ملکه حیات تلقی کنیم، مستلزم تفسیری سلبی از آن است. در مقابل، اگر مرگ را حقیقتی وجودی بدانیم، تقابل مرگ و حیات، تضاد یا تضایف خواهد بود. تضایف به





این بیان که مرگ آنجاست که حیات باشد و حیات نیز آنجاست که مرگ باشد؛ همچون دو مقوله پدری و پسری که هر دو امر وجودی‌اند. مرگ و حیات نیز هر دو وجودی‌اند و با هم هستند. تضاد مرگ و حیات نیز به این معناست که این دو با هم اجتماع نمی‌کنند (مفید، ۱۴۱۳: ۹۴).

بر اساس تبیین ملاصدرا مرگ دو حیثیت وجودی و عدمی دارد. مرگ در نسبت با روح علوی، وجود و حیات است و در نسبت با بدن عنصری مرکب و هیکل محسوس عدم و موت است (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۶: ۷۷). با مرگ روح مجرد انسان از نشئه‌ای به نشئه دیگر منتقل می‌شود و این امر در نتیجه حرکت جوهری رخ می‌دهد. انتقال امری وجودی است، نه عدمی. تنها وقتی مرگ را با توجه به ساحت مادی و جسمانی در نظر می‌گیریم، می‌توان آن را عدمی به‌شمار آورد.

۴. فنا ناپذیری انسان با مرگ: بنابر تبیین صدرایی، مرگ امری نیست که انسان را نابود سازد، بلکه تنها میان او و آنچه غیر او و غیر صفات لازم اوست، جدایی می‌اندازد. ملاصدرا در اثبات این امر به دلایل یقینی (یا به تعبیر او قواطع) استدلال می‌کند که دلالت می‌کند جایگاه حکمت نابود نمی‌شود (همو، ۱۳۶۰: ۲۸۱-۲۸۲). او همچنین به برخی آیات و روایت‌ها مانند این حدیث نبوی که «خَلَقْتُمْ لِلْبَقَاءِ لَا لِلْفَنَاءِ»: برای بقا خلق شدید نه برای نابودی (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶: ۲۴۹) یا «الارض لا تأکلُ محلَّ الايمان»: زمین جایگاه ایمان را نمی‌خورد، استشهاد می‌کند. درباره این موضوع قرآن کریم نیز می‌فرماید: «أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُزْرَقُونَ فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ»: زنده‌اند نزد پروردگارشان، روزی داده می‌شوند، به آنچه خدا از فضل خود به آنان داده است شادمان‌اند (آل عمران: ۱۶۹-۱۷۰).

ملاصدرا همچنین با این استدلال که مرگ جایگاه معرفت الهی را ویران نمی‌سازد، نتیجه می‌گیرد که مرگ موجب نابودی نفس نمی‌شود، بلکه تنها احوال نفس را دگرگون می‌سازد و وابستگی‌های آن را قطع می‌کند. همچنین با این استدلال که عارف به نفس درجه هزار شهید را دارد و بر اساس روایت‌ها شهیدان تمنای مقام ایشان را دارند، معتقد است که آیه شریفه «وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتاً بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُزْرَقُونَ»: هرگز کسانی را که در راه خدا کشته شده‌اند مرده مپندار، بلکه

زنده‌اند و نزد پروردگارشان روزی داده می‌شوند (آل عمران: ۱۶۹)، به شهیدان در معرکه اختصاص ندارد (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۲: ۳۳۵). بر این اساس، مرگ را سبب نابودی و فناى انسان نمی‌داند و معتقد است انسان‌ها از منظر قرآن حتی پس از مرگ زنده‌اند.

۵. استکمال نفس با مرگ: ملاصدرا همچون دیگر فیلسوفان و حتی برخی متکلمان مسلمان مرگ را برای انسان نوعی استکمال می‌داند. او در تفسیر آیه «أَقُلُّ يَتَوَفَّاكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَيَّ رَبُّكُمْ تُرْجَعُونَ»: بگو فرشته مرگی که بر شما گمارده شده جانتان را می‌ستاند، آن‌گاه به سوی پروردگارتان بازگردانیده می‌شوید (سجده: ۱۱)، با تأکید بر اینکه این آیه پاسخی تفصیلی به شبهه منکران معاد است، یادآور می‌شود که توجه نفوس و ارواح به عالم معاد و قرب الهی، فطری انسان است، زیرا مرگ نوعی استکمال است (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۶: ۷۶). چنان‌که اشاره شد مرگ از منظر ملاصدرا در نسبت با روح علوی، وجود و حیات و در نسبت با بدن عنصری مرکب و هیکل محسوس عدم و موت است. از این بیان می‌توان دو حیثیتی بودن مرگ را نتیجه گرفت: حیثیت وجودی و حیثیت عدمی. طبیعی است که مرگ از حیث وجودی اش استکمال است و نه از حیث عدمی. البته مهم نیز همین حیثیت است، زیرا حقیقت وجودی انسان روح جاودان اوست و از بدو پیدایش باقی و در حال استکمال است و با مرگ نیز از میان نمی‌رود، بلکه وابستگی آن به بدن مادی از میان می‌رود و این امر ارتقای وجودی است.

البته فیلسوفان و حتی برخی متکلمانی که مرگ را استکمال به‌شمار می‌آورند، هرکدام بر اساس مبانی خود تبیین‌های متفاوتی از آن و چگونگی استکمال آن ارائه می‌دهند. تبیین ملاصدرا در این مسئله بر اصالت وجود، تشکیک وجود و حرکت جوهری مبتنی است که ویژگی‌های نظام فلسفی او هستند.

۶. عمومیت و همگانی بودن مرگ: بر اساس مبانی صدرایی، حرکت و استکمال جوهری نفس به افراد ویژه‌ای اختصاص ندارد، بلکه همگان در دو ساحتی بودن و استکمال نفس شریک‌اند. در نتیجه، همه نفوس با طی مراحل استکمال از بدن بی‌نیاز شده و آن را رها می‌کند و بدین ترتیب، مرگ تحقق می‌یابد. در نتیجه، مرگ امری عام







و همگانی خواهد بود. چنان که طبیعی و حق دانستن مرگ از سوی ملاصدرا نیز همین امر را تأیید می‌کند.

۷. انکار کراهت از مرگ طبیعی: بر اساس تبیین صدرایی، نفس توجهی جبلی به انتقال به عالم آخرت دارد و نیز دارای حرکت ذاتی جوهری به سوی خداوند است. در این صورت، این پرسش مطرح می‌شود که چرا انسان از مرگ کراهت و بلکه وحشت دارد؟

ملاصدرا در پاسخ، برای کراهت از مرگ دو سبب فاعلی و غایی بیان کرده است. سبب فاعلی کراهت از مرگ این است که نخستین نشئه از نشئه‌های نفس، نشئه طبیعی بدنی است. این نشئه تا هنگامی که نفس به بدن متصل است و در آن تصرف می‌کند، بر نفوس غلبه دارد. پس بر نفس نیز احکام طبیعی بدنی جاری می‌شود و در آن نفوس مؤثر است. به همین دلیل، وقتی قسمتی از بدن بریده می‌شود یا می‌سوزد، احساس درد می‌کند. این احساس از حیث جوهر ناطق و عاقل بودن نفس نیست، بلکه از این حیث است که جوهری حسی و قوه‌ای وابسته است. بنابراین، وحشت داشتن نفس از مرگ بدن و کراهت از آن به دلیل حصه‌ای است که از نشئه طبیعی دارد و این حصه در افراد مختلف به حسب شدت وابستگی‌های بدنی متفاوت است. البته با چشم‌پوشی از این حیثیت، آنچه عقل تام و قوه باطن و غلبه نور ایمان به خدا اقتضا می‌کند، محبت مرگ دنیایی، اشتیاق به خدا و مجاورت با مقربان ملکوت او و وحشت داشتن از حیات دنیایی است.

اما سبب غایی کراهت از مرگ این است که نفس از بدنی که در مسیر آخرت به منزله مرکب برای اوست، محافظت می‌کند و آن را از آسیب‌ها باز می‌دارد تا استکمال‌های علمی و عملی برای آن فراهم شود و به کمال ممکن برسد. همچنین به خواست الهی حیوانات احساس درد دارند و از آفاتی که به بدن آنها عارض می‌شود، می‌ترسند تا نفس را ترغیب کند که از بدن‌ها و هیكل آنها در مقابل آفات صیانت کند، زیرا اجساد ذاتاً دارای شعور نیستند و بر سود یا زیان خود توانی ندارند. پس اگر نفوس درد و خوفی را احساس نکنند، درباره اجساد سستی خواهند کرد و پیش از آنکه عمرشان به پایان رسد و به نشئه کمال برزخی و آبادانی باطن دست یابند، به زودی

هلاک خواهند شد و این با مصلحت الهی و حکمت کلی در ایجاد آنها ناسازگار است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹: ۲۴۱-۲۴۳؛ همو، ۱۳۵۴: ۴۵۷).

حاصل این دو استدلال ملاصدرا انکار کراهت نفس از مرگ طبیعی است؛ چنان که وی در الحکمة المتعالیه بر این باور خود تصریح می‌کند که در مرگ طبیعی که در پایان اجل طبیعی رخ می‌دهد، کراهت از مرگ را نمی‌پذیرد (همو، ۱۹۸۱، ج ۹: ۲۴۲). دلیل این امر آن است که چنان که بیان شد در سبب فاعلی دو حیثیت متصور است و از حیث نفس مجرد و عقل تام نه تنها کراهتی وجود ندارد، بلکه مرگ برای انسان محبوب است. سبب غایی مطرح شده نیز در مرگ اخترامی مطرح می‌شود و نه طبیعی، زیرا وقتی نفس به کمال خود رسید، صیانت بدن از آفات جایی ندارد.

۸ تفاوت حال انسان‌ها در لحظه مرگ: بر اساس نکته پیش گفته درباره کراهت از مرگ و سبب غایی آن، روشن می‌شود که به موازات شدت وابستگی انسان به دنیا و لذت‌های آن، کراهت از مرگ نیز شدت می‌گیرد و همه در لحظه وداع با دنیا با هم یکسان نیستند. بر اساس چنین تحلیلی، مرگ برای برخی هدیه‌ای الهی به‌شمار می‌رود؛ چنان که ملاصدرا با اشاره به حدیث نبوی «الموت تحفة المؤمن»: مرگ هدیه مؤمن است، می‌نویسد: بهشتیان وقتی مرگ را می‌بینند شادمان می‌شوند و می‌گویند که آفرین بر تو که ما را از دار دنیا رها کردی و بهترین واردشونده بر ما بودی، ولی اهل آتش با دیدن مرگ فرح می‌کنند و آن را بدترین واردشونده بر خود می‌دانند (همان: ۳۱۲).

۹ ابطال تناسخ: بر اساس تحلیل ملاصدرا درباره مرگ و به‌ویژه مرگ طبیعی، نفس در فرایند استکمال جوهری خود به مرتبه‌ای دست می‌یابد که از بدن بی‌نیاز می‌شود. به موازات استکمال نفس و ارتقای رتبه وجودی آن، بدن رو به ضعف می‌نهد؛ یعنی رابطه‌ای معکوس میان آنها برقرار است. با این تحلیل، نظریه تناسخ با همه اقسامش باطل است، زیرا اگر نفس به بدن دیگری منتقل شود، این انتقال در مرحله نخست تکون آن بدن، یعنی در وقتی صورت می‌گیرد که نطفه حیوانی یا جنینی در رحم است و این خلاف آن اصل تطابق تعاکسی میان مراتب نفس و بدن است (همان: ۵۳). ملاصدرا در مبدأ و معاد قوت نفس و فعلیت وجود آن را مسبب مرگ طبیعی دانسته و از آن به‌عنوان





اصلی یاد می‌کند که در بسیاری از موارد از جمله در ردّ نظریه تناسخ و نیز در پاسخ به شبهه تناسخ در مورد بازگشت نفس به بدن سودمند است (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۴۱۲).

۱۰. اثبات وجود عالم برزخ: بر خلاف فیلسوفان مشاء که تنها به دو نشئه دنیا و آخرت باور دارند و عالم برزخ را منکرند (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۵۰۱-۵۰۲). ملاصدرا میان این دو عالم، عالم دیگری را تصویر می‌کند که عالم برزخ یا مثال نامیده می‌شود. این عالم نه همچون عالم مجردات تام و آخرت محض است و نه همچون عالم دنیا مادی است، بلکه رتبه وجودی آن در میانه این دو عالم است. یکی از نتایج تبیین ملاصدرا از مرگ که آن را نه به معنای زوال و نابودی، بلکه به معنای انتقال از دنیا به آخرت و حرکت رجوعی به سوی خداوند دانست، اثبات این عالم است، زیرا هر متحرکی تا هنگامی که همه حدود مفروض موجود میان مبدأ و منتهای مسافت را طی نکند، نمی‌تواند به غایت نهایی خود برسد. بنابراین، انسان تا هنگامی که از دنیا خارج نشود و همه حدود طبیعی و سپس نفسانی را نیسماید، به جوار الهی نمی‌رسد. اگر عالم برزخی نباشد و انسان در فرایند حرکت خود آن را طی نکند، رسیدن به جوار الهی که آخرت محض است، همچون رسیدن به غایت بدون پیمودن برخی از حدود مسافت است. از این رو، به باور ملاصدرا وجود عالم برزخ و سپری کردن آن برای رسیدن به جوار الهی امری گریزناپذیر است؛ هرچند طول مدت سپری کردن آن برای افراد مختلف می‌تواند متفاوت باشد (ملاصدرا ۱۳۸۱: ۲۴).

ملاصدرا در جای دیگر مرگ طبیعی را ولادتی برای نفوس در عالم آخرت دانسته است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹: ۲۷۸؛ همو، ۱۳۰۲: ۲۸۷). او از ملک الموت به قابل ارواح و دایه نفوس تعبیر می‌کند و قبر را به گهواره‌ای تشبیه می‌کند که اطفال تا زمانی که از حیات ناقص برخوردارند و قادر به حس و حرکت اخروی نیستند، در آن پرورش می‌یابند (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۳۲۰). بنابراین، وجود برزخ به عنوان حد فاصل دنیا و آخرت امری ضروری است.

## سنجش و ارزیابی

آیا تبیین ملاصدرا از مرگ با مبانی فلسفی صدرا و نیز اصول مسلم عقلی سازگار است؟ آیا نمی‌توان استدلالی عقلی بر خلاف آن اقامه کرد؟ آیا تبیین صدرا از مرگ با آنچه

در آموزه‌های دینی درباره مرگ یا آموزه‌های وابسته به آن آمده سازگار است؟ به نظر می‌رسد تبیین صدرایی از آموزه مرگ با مبانی فلسفی او سازگاری درونی دارد و از این جهت نمی‌توان آن را به چالش کشید؛ همچنان که استدلال عقلی نیز بر خلاف آن نمی‌توان یافت. این تبیین از جهت‌های متعددی با آموزه‌های دینی سازگار و همخوان است؛ برای مثال، بر اساس آموزه‌های قرآن کریم و روایت‌های ائمه : مرگ هرگز نابودی و انعدام نیست، بلکه انتقال روح از عالم طبیعت به عوالم دیگر و بازگشت انسان به سوی خداوند است. کاربرد تعبیرهایی همچون چشیدن در قرآن کریم (آل عمران: ۱۸۵؛ انبیا: ۳۵؛ عنکبوت: ۵۷) و تشبیه شدن مرگ به خواب (زمر: ۴۲) و نیز کاربرد واژه توفی در مورد هر دو گواه این حقیقت است؛ چنان‌که امام باقر ۷ نیز در پرسشی از حقیقت مرگ، آن را همچون خواب معرفی فرمود که انسان هر شب آن را تجربه می‌کند (صدوق، ۱۴۰۳: ۲۸۹).

همچنین قرآن کریم از تقدیر (واقعه: ۶۰) و بلکه خلق مرگ سخن گفته (ملک: ۲)، آن را در ردیف مراحل حیاتی انسان برشمرده (مؤمنون: ۱۲-۱۶) و امری حتمی و همگانی دانسته است (انبیاء: ۳۴؛ الرحمن: ۲۶؛ آل عمران: ۱۸۵؛ انبیاء: ۳۵؛ عنکبوت: ۵۷). همه این شواهد نشان می‌دهند انسان با مرگ معدوم نمی‌شود و فنا نمی‌پذیرد و مرگ امری فراگیر و ضروری است؛ اموری که کاملاً با تبیین‌های فلسفی صدرایی از مرگ سازگار است. در عین حال، تبیین صدرایی از مرگ با وجود چنین اشتراک‌هایی، چه‌بسا با برخی دیگر از آموزه‌های دینی مرتبط با مرگ ناسازگار جلوه می‌کند. در ادامه به بررسی دو آموزه دینی و سازگاری نظریه ملاصدرا با آنها می‌پردازیم.

## رجعت

یکی از آموزه‌های دینی که چه‌بسا با تبیین فلسفی صدرایی از مرگ ناسازگار به نظر برسد، آموزه رجعت است. سخن در این است که اگر از منظر ملاصدرا مرگ بر اساس حرکت جوهری و فعلیت یافتن استعداد و کمال نفس تحقق می‌پذیرد و در اثر این استکمال نفس از بدن جدا می‌گردد، چگونه ممکن است نفس به کمال رسیده بار دیگر به بدن تعلق گیرد.





خود ملاصدرا این ناسازگاری را نمی‌پذیرد. وی نه تنها به اعتقاد خود به رجعت در آخر الزمان که از مصداق‌های رجعت به معنای عام است، تصریح دارد و دلیل خود را روایت‌های متعدّد بیانگر این آموزه می‌داند، بلکه به صراحت اعلام می‌دارد که از نظر عقلی نیز این اعتقاد منعی ندارد (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۵: ۷۶)، اما او این مدعای خود را توضیح نداده و به شبهه‌های مطرح شده اشاره‌ای نکرده است. البته برخی از پیروان حکمت متعالیه کوشیده‌اند تبیینی از رجعت ارائه دهند که با مبانی فلسفی صدرایی نیز سازگار افتد. از جمله ایشان علامه رفیعی قزوینی است. وی در رساله‌ای با عنوان رجعت، تبیینی از این آموزه به دست داده و با سه مقدمه کوشیده است به این نتیجه برسد که ممکن و بلکه ضروری است که نفس به کمال رسیده بار دیگر در مرحله رجعت به بدن تعلق گیرد:

مقدمه ۱: روح علاقه تام و تمامی به بدن عنصری دارد و این به ربط ذاتی طبیعی میان قوه روحانی و قوه مادی طبیعی باز می‌گردد. این قسم ارتباط عالی به سافل در مراتب وجود، نوعی قهاریت و قدرت مخصوص است که در ادامه حرکت جوهری، به گونه‌ای می‌شود که نفس می‌تواند در هر عصری به مقتضای اراده خود به ماده بدن صورتی ویژه بدهد و از توجه خاص وی حیات و جانی در ماده ظهور یابد.

با توجه به این مقدمه، در مرگ طبیعی چنین نیست که علاقه نفس به کلی از میان برود، زیرا علاقه همان استیلائی نفس ناطقه بر بدن و ضعف بدن نسبت به نفس است که از شئون ذاتی نفس است و با مرگ از میان نمی‌رود. این علاقه در حیات دنیایی موجب بروز افعالی خاص می‌شود، ولی پس از مرگ هر چند اصل علاقه همچنان وجود دارد، ولی آن افعال خاص از آن صادر نمی‌شود.

علامه قزوینی پس از اقامه برهان‌هایی بر استیلائی نفس بر بدن، تأکید می‌کند که اگر توجه نفس ناطقه به بدن طبیعی پس از مرگ به نحو اتم حاصل شود، زندگی جدید ممکن و امری است که به لحاظ عقلی محال نخواهد بود.

مقدمه ۲: هر حقیقتی خاصیت و اثری دارد که نماینده جایگاه و مرتبه هستی اوست. نفس ناطقه انسانی که دارای مرتبه عقلانی است، در آغاز اثرش انفعال و تأثیرپذیری و

فراگرفتن علم و عرفان از مافوق و مبادی عقلی خود است و در نهایت که عقل بسیط و نقطه اجتماع انوار علوم گردید، نوربخش و خلاق علوم خواهد شد. در این مرتبه، خاصیت و اثر مطلوب وجود او روشن کردن عالم نفوس انسانی به طور عموم است. این مقام از آن پیامبران است و ایشان نیز درجات متفاوتی دارند. این مقام وقتی به عالی‌ترین مراتب عقل بسیط و تهذیب و تکمیل عامه نفوس بشری برسد، روح خاتمیت محقق می‌شود. خاصیت این مرتبه وجودی و اثر طبیعی آن، مقام تعلیم و تهذیب همه نفوس در همه دوره‌هاست. امام نیز که خلافت از همین مقام را بر عهده دارد، در سعه نفس و قوه تعلیم عمومی و تهذیب روحانی با پیامبر شریک است.

مقدمه ۳: قسر دائمی و همیشگی نیست. مراد از قسر این است که موجودی از اثر طبیعی خود که به طبع خواهان آن است، بازداشته شود. قسر همیشگی و بلکه اکثری از دیدگاه بزرگان علم و معرفت محال است (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۳۱۳).

نتیجه این سه مقدمه آن است که رجعت، یعنی بازگشت ارواح و نفوس ناطقه رسول اکرم ۹ و ائمه طاهرین : به بدن‌های عنصری و جسدهای دنیایی، امری نه تنها ممکن، بلکه ضروری و به لحاظ عقلی واجب است.

توضیح اینکه بر اساس مقدمه اول توجه دوباره روح به بدن عنصری که از احکام و لوازم قاهریت سنخ روحانی بر جسمانی است، ممکن است و بلکه علاقه قاهریت پس از مرگ نیز باقی و زوال‌ناپذیر است. از مقدمه دوم نیز برمی‌آید که روح پیامبر ۹ و ائمه : معلم و مهذب افراد بشر و رساننده عموم انسان‌ها به سعادت عظمی است و بر این مبنا که هر وجودی خاصیتی دارد، خاصیت ایشان نیز تعلیم و تهذیب عمومی است، ولی به دلیل موانع مختلف این آثار در زمان خودشان بروز نکرده است. بنابراین، به حکم مقدمه سوم که قسر دائمی از کمال و اثر طبیعی محال است، باید دورانی فرا رسد که نفوس کلی الهی و معلمان مدرسه دنیا در مقام تعلیم عمومی برآیند. اگر چنین عصری فرا نرسد، قراردادن قوا و مبادی تعلیم و تهذیب عمومی در وجود رسول اکرم ۹ و جانشینان آن حضرت عبث و منافی حکمت خواهد بود (رفیعی قزوینی، ۱۳۶۷: ۴-۱۳).



## نقد و بررسی

درباره این نظریه چند نکته قابل تأمل است:

اولاً، با توجه به اینکه بر اساس آموزه‌های دینی، رجعت شامل برخی از ظالمان نیز می‌شود، با این تبیین به فرض که رجعت پیامبران و امامان 7 تبیین شود، ولی رجعت ظالمان تبیین نمی‌شود؛

ثانیاً، این تبیین اثر وجودی پیامبر و امام را تعلیم همه نفوس می‌داند و تعلیم آخرین مرتبه نفوس بشری، یعنی پیامبر خاتم و جانشینان ایشان را به زمان و مکان خاصی محدود نمی‌داند. در این صورت، اگر پیامبر اکرم 9 و امامان 7 رجعت کنند تا اثر وجودیشان بروز کند، باید همه انسان‌ها از آدم تا امروز نیز رجعت کنند، در غیر این صورت باز هم قسر خواهد بود.

ثالثاً، استحاله قسر دائمی به انواع موجودات مربوط است، نه به افراد آنها؛ برای مثال اثر نوع درخت میوه‌دادن است. در این صورت، اگر همه درختان سیب از میوه‌دادن برای همیشه بازمانند، مستلزم قسر و آفرینش آنها لغو خواهد بود، ولی اگر چند درخت سیب به غایت خود نرسند، هیچ‌گاه مستلزم قسر نیست. بنابراین، با ظهور حضرت حجت 7 هدف نهایی که هدایت انسان‌ها از سوی اولیای خداوند است، تحقق می‌یابد و ضرورتی نیست که تمامی اولیای گذشته بازگردند و کار هدایت را انجام دهند.

رابعاً، از همه مهم‌تر اینکه این تبیین تنها فلسفه و ضرورت رجعت را تبیین می‌کند، ولی به برخی شبه‌ها درباره چگونگی رجعت و از جمله مسئله مورد بحث پاسخ نمی‌دهد. اینکه چگونه نفس تکامل یافته پس از جدایی از بدن به آن تعلق می‌گیرد، در این تبیین روشن نیست. از این‌رو، شبهه ناسازگاری آموزه دینی رجعت با مبانی فلسفی صدرایی همچنان حل‌نشده باقی مانده است.

علامه طباطبایی در المیزان برای حل این مشکل بیان دیگری دارد. ایشان پس از بحثی درباره معجزات می‌نویسد دو گونه معجزه داریم که به بحث جداگانه نیاز دارد: یکی زنده کردن مرده و دیگری مسخ. دلیل اهمیت این بحث آن است که به باور برخی بازگشت از فعلیت به قوه محال است و انسان پس از مرگ، مجرد مثالی یا عقلی می‌شود



و این دو مرتبه از مادیت بالاتر است و از همین رو، بازگشت به مرحله مادیت مستلزم بازگشت از فعلیت به قوه و محال است. همچنین انسان وجودی قوی تر از حیوان دارد و از این رو، مسخ انسان نیز محال است. علامه با پذیرش استحاله بازگشت فعلیت به قوه، این دو را مصداق آن نمی‌داند. به باور وی انسان در فرایند حرکت جوهری اش به کمالاتی دست می‌یابد و صورت انسانی می‌پذیرد و بلکه با انجام دادن و تکرار افعال و تراکم احوال صورت خاص و جدیدی می‌یابد که نوع انسان را به انواعی تبدیل می‌کند. با این حال، اگر نفس پس از مرگ، بار دیگر به ماده پیشین تعلق گیرد، این امر موجب ابطال تجرد نفس نمی‌شود، چون نفس پیش از مرگ تجرد یافته بود و پس از مردنش هم تجردش باقی است و پس از رجعت نیز باز همان تجرد را دارد. نفس با مردن تنها ابزار خود را که با آن در عالم تصرف می‌کرد از دست داده است و با رجعت دوباره آنها را در اختیار می‌گیرد. آن گاه با به کارگیری آن ابزار، احوال و ملکاتی را که در زندگی پیشین خود به واسطه افعال تکراری به دست آورده بود، تقویت می‌کند و دوران جدیدی از استکمال را می‌آغازد، بدون اینکه مستلزم بازگشت قهقرایی و سیر نزولی از کمال به سوی نقص باشد.

در اینجا چه بسا این پرسش مطرح شود که این امر مستلزم قسر دائم است، زیرا اگر نفس مجردی که از بدن جدا شده است، همچنان بتواند به وسیله افعال مادی برای بار دوم نیز استکمال پذیرد، معلوم می‌شود مردن و قطع علاقه اش از بدن، پیش از به کمال رسیدن بوده است و مانند میوه ای نارس از درخت جدا شده است. نیز با توجه به اینکه همگان رجعت نمی‌کنند، لازم می‌آید که آن افراد تا ابد از آنچه برای آنها ممکن بوده است محروم بمانند.

علامه در پاسخ می‌نویسد نفوسی که از قوه به فعلیت درآمده و به حدی رسیده‌اند و در آن حد مرگ رخ داده است، امکان استکمال همیشگی در آنها وجود ندارد، بلکه پس از مدتی بر همان فعلیتی که دارند ثابت می‌مانند یا اینکه از آن فعلیت خارج شده، صورت عقلی مناسبی به خود می‌گیرند و امکان چنان استکمالی پایان می‌یابد. بنابراین، انسانی که با نفسی بسیط می‌میرد، در حالی که کردارهای خوب و بدی را انجام داده







است، به گونه‌ای که اگر مدتی در دنیا می‌زیست، می‌توانست صورتی سعید یا شقی برای نفس بسیط خود کسب کند، چنین انسانی اگر پس از مرگ به دنیا برگردد و زندگی کند، می‌تواند صورت خاص جدیدی را کسب کند و اگر برنگردد، در برزخ به سبب افعالی که انجام داده است، ثواب می‌یابد یا اینکه عذاب می‌شود تا آنکه صورت عقلی مناسب با صورت مثالی خود بیابد و در این هنگام، امکان یادشده از میان می‌رود و امکان استکمال عقلی باقی می‌ماند. از این رو، اگر کسانی همچون پیامبران و اولیای الهی به دنیا بازگردند، چه‌بسا صورت عقلی دیگری از ناحیه ماده و افعال متعلق به آن تحقق یابد و اگر به دنیا بازنگردند، تنها همان کمالاتی را دارند که به دست آورده‌اند و صعود در مراتب آنها برایشان ممکن است.

بی‌گمان این قسر دائمی نیست، زیرا اگر محرومیت موجودی که تحت تأثیر علل و عواملی از کمال ممکن خود باز می‌ماند، قسر دائمی شمرده شود، اکثر یا همه رویدادهای این عالم که سرای تراحم و تضاد است، باید دچار قسر دائمی شوند. قسر دائم در جایی است که در گزینه نوعی اقتضای کمالی یا استعداد آن باشد، ولی هرگز اثر آن آشکار نگردد. در نتیجه، قرار دادن این گزینه لغو خواهد بود (طباطبایی ۱۴۱۷، ج ۱: ۲۰۷-۲۰۸).

### بررسی و نقد

تبیین علامه طباطبایی بر پیش‌فرض‌هایی استوار است. از جمله اینکه بدن و ابزار بدن دنیایی شرط لازم برای استکمال نفس نیست و بر این اساس، نفس پس از مرگ چه همراه با بدن باشد، چنان‌که در رجعت چنین است و چه نباشد، چنان‌که در استکمال برزخی چنین است، می‌تواند تا حد ارتقا به درجه عقل مجرد استکمال یابد.

چنین اساس و مبنایی از چندین جهت قابل تأمل است: نخست اینکه استکمال برزخی در حکمت متعالیه و نیز در آرای علامه طباطبایی تبیین روشنی ندارد؛ دوم اینکه بر فرض پذیرش استکمال برزخی، علامه طباطبایی تصریح کرده است که این حرکت و استکمال از نوعی دیگر است و با استکمال در دنیا تفاوت دارد (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۱۰۱-۱۰۲)، درحالی‌که استکمال پس از رجعت استکمالی از نوع دنیایی است، نه برزخی و آخروی.

بنابراین، نمی‌توان به نحو تبیین استکمال برزخی، استکمال در رجعت را نیز تبیین کرد؛ سوم اینکه با فرض امکان استکمال نفس بدون همراهی با بدن، قطعیت مرگ در زمان خاص (اجل) فاقد دلیل و توجیه خواهد بود، زیرا بر اساس تبیین ملاصدرا مرگ طبیعی زمانی رخ می‌دهد که نفس به نهایت استکمال خود رسیده باشد و همچون میوه رسیده از درخت جدا گردد، ولی سخن علامه پایه‌های این تبیین را سست می‌گرداند، زیرا استکمال نفس را پس از جدایی از بدن همچنان ممکن می‌داند، درحالی‌که اگر نفس به هنگام همراهی با بدن و پیش از رخداد مرگ امکان استکمال داشت، همچون میوه‌ای نارس می‌بود و نباید دچار مرگ می‌شد، مگر آنکه چنان‌که پیش‌تر اشاره شد، مراد وی از نهایت سیر ذاتی نفس، فعلیت محض نبوده باشد یا آنکه باور داشته باشیم که همه رجعت‌کنندگان با مرگ اخترامی از دنیا رفته‌اند.

بنابر آنچه گذشت به نظر می‌رسد علامه در صدد دفع اشکال به بازگشت فعلیت به قوه بوده است؛ بدین معنا که نفس تجرد یافته به مادیت باز نمی‌گردد، بلکه پیش از مرگ نیز مجرد بوده است و با بیان علامه این اشکال پاسخ داده شده است. از این‌رو، اگر مراد اشکال‌کننده این معنا بوده سخن او ناتمام است، ولی باید توجه داشت که هر چند نفس پیش از مرگ مجرد بوده است، ولی مجردی بوده که به استخدام ابزار نیاز داشته است و همین‌که آنها را رها کرد، به معنای بی‌نیازی از آنهاست. بنابراین، تعلق دوباره به ابزار و استخدام آنها همچون بهره‌گیری میوه رسیده از برگ، تنه و شاخه درخت است، درحالی‌که به کمال خود رسیده است.

## استکمال برزخی

گفتیم که به باور ملاصدرا مرگ وقتی تحقق می‌یابد که انسان به نهایت سیر ذاتی خود برسد. بر این اساس، باید حرکت نفس با مرگ متوقف شود و به طبع در برزخ، حرکت و استکمالی نداشته باشد، درحالی‌که در آموزه‌های دینی از حرکت و استکمال برزخی سخن گفته‌اند و برای مثال، روایت‌های دلالت‌کننده بر بخشودگی گناه در عالم برزخ (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶: ۲۲۰)، روایت‌های دلالت‌کننده بر تعلم قرآن پس از مرگ





(همو، ۱۴۰۳، ج ۸۹: ۱۸۸)، روایت‌های مربوط به شادمانی مردگان از هدایای مؤمنان (همو، ۱۴۰۳، ج ۷۹: ۶۲-۶۴) و روایت‌های بهره‌مندی مردگان از آثار اعمال در دنیا (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۷: ۵۶-۵۷) همگی بیان می‌کنند که جایگاه انسان پس از مرگ تغییر می‌یابد و این جز حرکت و استکمال نیست.

در پاسخ باید به چند نکته توجه داشت: نخست اینکه از عبارات‌های صدرای می‌توان دریافت که مرگ در معنای عام خود انتقال از عالمی به عالم دیگر است، نه فقط انتقال از دنیا به آخرت. بنابراین، ملاصدرا در تفسیر مرگ به انصراف از عالم طبیعت تنها به مرگ طبیعی و دنیایی نظر دارد و نافی باور به مرگ در عوالم دیگر نیست. در این نوع برداشت از مرگ، تنها به حقیقت انتقالی نفس نظر می‌شود و به رابطه نفس و بدن توجه نمی‌شود. با این ملاک، در مورد مرگ حتی انتقال‌های متعدد نفس در دنیا را که ملاصدرا نیز در الحکمة المتعالیه از آنها یاد کرده است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹: ۲۳۸) می‌توان مرگ نامید؛ چنان‌که مولوی می‌سراید:

از جمادی مردم و نامی شدم	از نما مردم ز حیوان سر زدم
مردم از حیوانی و آدم شدم	پس چه ترسم کی ز مردن کم شدم
حمله دیگر بمیرم از بشر	تا برآرم از ملائک بال و پر
بار دیگر از ملک پیران شوم	آنچه اندر وهم ناید آن شوم

دوم اینکه وقتی از به نهایت رسیدن سیر ذاتی سخن می‌رود باید بررسی شود که آیا مراد فعلیت محض است یا نه؟ و اینکه آیا رسیدن به نهایت سیر ذاتی شرط لازم هر مرگی است یا خیر؟ از عبارات‌های خود ملاصدرا برمی‌آید که وی حرکت و ارتقای وجودی پس از مرگ را باور دارد. به باور او انسان پس از خروج از دنیا در برخی از برزخ‌ها محبوس می‌شود و چه‌بسا به سبب نور معرفت و طاعت‌های انجام‌شده در دنیا یا جذبه ربانی یا شفاعت شافعان به سرعت ارتقا می‌یابد. با توجه به این سخن معلوم می‌شود که مراد ملاصدرا از به «نهایت رسیدن» در تبیین مرگ، این نیست که نفس پس از آن امکان هیچ نوع ارتقایی نداشته باشد، زیرا اگر چنین امری مراد وی باشد، مستلزم

ناسازگاری در سخنان خود او خواهد بود، بلکه مراد او فعلیت یافتن در حد استکمال دنیوی است؛ بسان استکمال جنین و تولد آن که ملاصدرا مرگ را به تولد تشبیه کرده است. جنین مراتبی از استکمال را در رحم پشت سر می‌گذارد و متولد می‌گردد. بی‌گمان رحم ظرفیت استکمال بیش از آن را ندارد، گرچه نوزاد می‌تواند گونه‌های دیگری از استکمال را در دنیا طی کند. به همین وزن، انسان در دنیا مراتبی از کمال را می‌گذراند و با پایان یافتن این مراتب امکان ترقی بیشتر در دنیا برای او فراهم نیست و این زمانی است که به حد عقول می‌رسد و چنان که می‌دانید عقل نیازمند بدن نیست.

از این رو، نفس استکمال یافته به مرتبه عقل، بدن مادی را رها می‌کند و این دنیای مادی را وامی‌گذارد، ولی این امر منافاتی ندارد که در برزخ و حتی آخرت امکان ترقی متناسب با آن عوالم برای آن وجود داشته باشد، زیرا هر کدام از عوالم وجودی اقتضائات خاص خود را دارند. نتیجه آنکه استعمال برزخی یا اخروی از نوع استکمال دنیایی نخواهد بود. بنابراین، نفس در فرایند حرکت جوهری خود به نهایت سیر ممکن در این دنیا دست می‌یابد و برای استکمال خود به بدن محتاج نیست و این به معنای نفی هر گونه استکمال نمی‌باشد.

### نتیجه‌گیری

بررسی اندیشه‌های ملاصدرا درباره مرگ و مقایسه آنها با اندیشه‌های متکلمان و بلکه فیلسوفان پیش از او به خوبی نشان می‌دهد که ملاصدرا بر اساس مبانی فلسفی اصالت وجود و حرکت جوهری، رابطه نفس و بدن، استکمال جوهری نفس و... تحولی عظیم در تحلیل و تفسیر بسیاری از آموزه‌های دینی و از جمله آموزه‌های مرتبط با معاد ایجاد کرده است. بر اساس مبانی ملاصدرا ضرورت مرگ، حقانیت مرگ و وجودی بودن آن، فناپذیری انسان با مرگ، همگانی بودن مرگ و استکمال نفس با مرگ، تفسیر نویی می‌یابد.

مرگ زمانی گریبان‌گیر انسان می‌شود که حقیقت وجودی نفس انسانی در فرایند حرکت جوهری خود به نهایت سیر ذاتی خود برسد و دیگر برای استکمال نیازمند کالبد



خود نباشد و آن را رها سازد. از این رو، مرگ برای انسان امری طبیعی و بلکه ضروری خواهد بود که به اقتضای استکمال نفس رخ می‌دهد. از دیدگاه ملاصدرا این استکمال ذاتی نفس است. نفس حرکت خود را از مرتبه مادیت می‌آغازد و به مجرد بار می‌یابد. او بر خلاف مشاء که نیازمندی نفس را به بدن تنها در استکمال نفس و کسب ویژگی‌هایی غیر ذاتی نفس می‌داند، مراتبی از نفس را مادی می‌داند و همین امر را نیز مجوز استکمال نفس مجرد می‌شمارد. تبیین ملاصدرا از مرگ نه تنها با مبانی خود او در حکمت متعالیه سازگار است که تا حد زیادی با آموزه‌های دینی نیز همخوان است. در عین حال، به ظاهر مواردی مانند مسئله رجعت و استکمال برزخی هستند که داوری درباره سازگاری یا عدم آنها نیازمند تأملات بیشتر است.



## کتابنامه

\* قرآن کریم

۱. ابن سینا (۱۳۷۹)، النجاة، مقدمه و تصحیح محمدتقی دانش پژوه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۲. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۰ق)، رسائل ابن سینا، رساله الشفا من خوف الموت و معالجه داء الاغتمام به، قم: انتشارات بیدار.
۳. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۴ق)، الشفاء (الطبیعیات)، ج ۲، النفس، تحقیق سعید زاید، قم: مکتبه آیه الله مرعشی.
۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۹)، النجاة، به تحقیق محمدتقی دانش پژوه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۵. اشعری، ابوالحسن (۱۴۰۰ق)، مقالات الاسلامیین واختلاف المصلین، آلمان: فرانس شتاينر.
۶. افلاطون (۱۳۵۷)، دوره آثار افلاطون، ترجمه: محمد حسن لطفی و رضا کاویانی، ج ۱، تهران: خوارزمی.
۷. آشتیانی، سید جلال الدین (۱۳۸۱)، شرح بر زاد المسافر، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۸. بحرانی، ابن میثم (۱۴۰۶ق)، قواعد المرام، قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
۹. جرجانی، میر شریف (۱۳۲۵ق)، شرح المواقف، ج ۵، تصحیح بدرالدین نعلانی، قم: الشریف الرضی.
۱۰. حلّی، حسن بن یوسف (۱۳۶۳ش)، انوار الملکوت، قم: الشریف الرضی.
۱۱. رفیعی قزوینی، ابوالحسن (۱۳۶۷)، مجموعه مقالات و رسائل فلسفی، تصحیح غلامحسین رضائزاد، تهران: انتشارات الزهراء.
۱۲. سبزواری، ملاهادی (۱۳۸۳ش)، اسرار الحکم، قم: مطبوعات دینی.
۱۳. صدوق، محمد بن علی بن الحسین بن بابویه قمی (۱۴۰۳ق)، معانی الاخبار، قم: جامعه مدرسین.
۱۴. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۶۲)، نهاية الحکمه، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسین.



۱۵. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۷ق.)، الميزان في تفسير القرآن، ج ۱، قم: دفتر انتشارات اسلامي حوزة علميه قم.
۱۶. طوسی، خواجه نصیر (۱۳۷۵)، شرح الاشارات والتنبیها، ج ۲، قم: نشر البلاغه.
۱۷. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۵ق.)، تلخیص المحصل، بیروت: دار الاضواء.
۱۸. عضدالدین، ایچی (بی تا)، المواقف، قاهره: عالم الکتب.
۱۹. غزالی، ابو حامد (۱۴۰۹ق.)، الاربعین فی اصول الدین، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۲۰. \_\_\_\_\_ (بی تا)، احیاء علوم الدین، ج ۱۵، تصحیح عبدالرحیم بن حسین حافظ عراقی، بیروت: دار الکتب العربی.
۲۱. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۱۱ق.)، المباحث المشرقیة، فخر رازی، ج ۲، قم: انتشارات بیدار.
۲۲. فلوطین (۱۳۶۶)، دوره آثار فلوطین «تاسوعات»، ج ۱، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.
۲۳. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق.)، الکافی، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۲۴. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق.)، بحار الانوار، ج ۶، بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.
۲۵. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۴ق.)، مرآة العقول، ج ۱۰، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۲۶. مطهری، مرتضی (۱۳۷۷) مجموعه آثار، ج ۱۳، تهران: انتشارات صدرا.
۲۷. مفید، ابو عبدالله محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۱۳ق.)، تصحیح اعتقادات الامامیه، قم: المؤتمر الاسلامی للشیخ المفید. گاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
۲۸. ملاصدرا، صدر الدین محمد بن ابراهیم (۱۳۰۲ق.)، مجموعه الرسائل التسعة، قم: مکتبه المصطفوی.
۲۹. \_\_\_\_\_ (۱۳۵۴)، المبدأ والمعاد، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۳۰. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۰)، الشواهد الربوبیه، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
۳۱. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۶)، تفسیر القرآن الکریم، ج ۱، ۲، ۵ و ۶، تحقیق محمد خواجهوی، قم: انتشارات بیدار.



۳۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۱)، زاد المسافر، قم: بوستان کتاب.
۳۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۳)، شرح اصول کافی، ج ۴، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۳۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷)، المظاهر الالهية في اسرار العلوم الالهية، تهران: بنیاد حکمت صدر.
۳۵. \_\_\_\_\_ (۱۹۸۱)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۵، ۶، ۸ و ۹، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

