

نشریه علمی آینه معرفت  
دانشگاه شهید بهشتی، زمستان ۹۸

Scientific Journal of *Ayeneh Ma'refat*  
Shahid Beheshti University  
کد مقاله: ۳۰۴۳۶  
صفحات: ۱۴۸-۱۲۹

## همسویی دیدگاه ملاصدرا در تبیین موت طبیعی و اخترامی بر پایه حرکت جوهری با آیات و روایات

محمد رضا کریمی والا\*  
روح الله نصیری اطهر\*\*

### چکیده

حرکت جوهری از اساسی‌ترین اصول فلسفه ملاصدرا، همان‌گونه که تبیین‌گر پیدایش نفس از جسم است، مبین دگرگونی نفس به وجودی مستقل از بدن برای انتقال به عالم دیگر است و موت طبیعی حقیقتی جز همین استقلال نفس نیست. همان‌گونه که موت اخترامی نیز جز دُبول و فروکاهش استعداد بدن در همراهی نفس نیست. از منظر قرآن کریم و نیز روایات، نفس با اعمال خود در حال صیر و تحول به سوی اجل مسمی و استقرار بر آن است و لذا اجل مسمی در حقیقت، غایتی هم‌سنخ اعمال نفس است که نفس با تحولات خود بدان سوی رهسپار است و اجل معلق، تحقق موانع بر مسیر این صیر و ناقص ماندن آن می‌باشد. نوشتار پیش رو با شیوه اسنادی - تحلیلی، جستاری بر نظریه تحول و حرکت جوهری نفس صدرالمتألهین در تبیین موت طبیعی و اخترامی و کاوش در حقیقت این امر بر مبنای آیات و روایات است تا همراستایی این دو منظر را به روشنی نمایان سازد.

کلیدواژه‌ها: آیات و روایات، ملاصدرا، حرکت جوهری نفس، موت طبیعی، موت اخترامی.

### مقدمه

ملاصدرا حرکت جوهری را ملازم با عالم طبیعت می‌داند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۶۴-۶۱) بدان رو که موجودات مادی بر دو جهت قوه و فعل هستند و حرکت، از نگاه ملاصدرا خروج تدریجی شیء از قوه به فعل است، لذا لازمه جواهر مادی و نحوه وجود آنها تغییر و حرکت به

r.karimivala@qom.ac.ir  
nasere2@gmail.com

\* عضو هیئت علمی دانشگاه قم (نویسنده مسئول)  
\*\* دانشجوی دکترای مدرسی مبانی نظری اسلام دانشگاه قم

شکل گیس بعد از گیس است. برخلاف ابن سینا که تغییرات جوهری را دفعی و به نحو کون و فساد یا گیس پس از خلع می‌داند (ابن سینا، *شفا*، ص ۹۸). اثبات حرکت جوهری در جسم و اشتداد آن، همان‌گونه که عهده دار تبیین پیدایش نفس از مراحل تحول جسم است؛ در نفس نیز به واسطه تعلق ذاتی نفس به بدن، عهده دار استکمال ذاتی آن و تبیین موت و انتقال از دنیا به برزخ است (ملاصدرا، *اسفار*، ج ۸، ص ۱۱). ملاصدرا با اثبات حرکت جوهری نفس، قوی‌ترین برهان بر معاد را نیز نهفته در همین حرکت جوهری نفس می‌داند (همو، *اسرارالآیات*، ص ۱۸۴) و برخلاف دیگران که سبب موت یا جدایی نفس از بدن را فساد بدن می‌دانستند؛ معتقد است که فقط در موت اخترامی، سبب جدایی نفس از بدن، فساد بدن است؛ اما موت طبیعی در پی تکمیل سیوروت جوهری و استقلال نفس از بدن است تا در نهایت به طور کامل از بدن عنصری مستقل و وجود اخروی یابد (همو، *اسفار*، ج ۹، ص ۵۲). چه اینکه موت در اصطلاح، نه زوال و نابودی بلکه انتقال از نشئه‌ای به نشئه دیگر است (جوادی آملی، *تسنیم*، ج ۷، ص ۶۱) تحقیقات پیشین که اغلب ناظر به تبیین مسئله موت از نگاه ملاصدرا بوده اند، از قبیل: اسدی (۱۳۸۶)، خادمی (۱۳۹۴) و مقدم للکلو (۱۳۹۴)، قوانلو (۱۳۹۶)، زمانی (۱۳۹۶)، ... است که در آنها به تبیین مرگ بر اساس حرکت جوهری و استکمال نفس پرداخته شده است، لکن ترسیم غایت حرکت نفس و موت طبیعی یا تحقق مانعی بر مسیر این حرکت که موت اخترامی را باعث می‌شود و نیز بررسی تطبیقی این تصویر با آیات و روایات، محورهای مغفول در این تحقیقات است. با این توضیح؛ مسئله اصلی این نوشتار؛ میزان همسویی دیدگاه ملاصدرا در تبیین جریان موت با محوریت حرکت جوهری نفس با مضامین آیات و روایات است. و چارچوب نظری آن نه همسان‌یابی مفهومی؛ بلکه فهم انطباق ماهوی و محتوایی است. لذا، استناد یا تکیه‌ای صرف بر پژوهش‌های پیشین تفسیری راجع به متون نقلی نیست. همان‌گونه که تمرکز بر هماهنگی مفاهیم و اصطلاحات یا پردازش نظریه‌ای تبیینی و تفسیری از آیات و روایات نیز نخواهد بود، بلکه با شیوه اسنادی - تحلیلی، هدف، استظهار همسازی و بلکه تأثیر پذیری است. این امر در نمایان ساختن اتقان آرای ملاصدرا و نیز فهم روشن‌تر مرادایات و روایات شایان توجه و در عین حال ضروری است.

#### ۱. حرکت جوهری نفس

ملاصدرا علاوه بر تبیین حرکت جوهری طبیعت (ملاصدرا، *اسفار*، ج ۸، ص ۶۴-۶۱)؛ در باب

نفس نیز با اثبات اینکه نفسیت نفس، ذاتی نفس و عین وجود آن است، حرکت جوهری نفس را به اثبات می‌رساند (همان، ج ۸، ص ۱۱). در واقع همان طور که در حرکت جوهری، حرکت از وجود موضوع و متحرک انتزاع می‌گردد و نحوه وجود آن است؛ در باب نفس نیز از آنجا که حیث تعلقی نفس به بدن، نحوه وجود نفس و منتزاع از آن است، نه اینکه نفس نخست، موجودی متحصّل و مفارق بوده و سپس تعلق به بدن عارض بر آن شود؛ لذا هم حرکت جوهری نفس و هم اشتداد و استکمال آن اثبات می‌شود.

ملاصدرا برای اثبات ذاتی بودن نفسیت نفس دو دلیل می‌آورد؛ نخست آنکه اگر نفسیت نفس، عارض بر نفس بود - همان طور که حکما می‌گویند - لازمه اش آن است که نفس بالفعل جوهری متحصّل و از جواهر مفارق بالذات باشد و سپس تعلق به بدن در مرتبه خارج از ذات بر نفس عارض شده باشد. در این صورت، تعلق به بدن عرض لازم یا عرض مفارق خواهد بود که هر دو صورت محال است. اگر عرض لازم باشد هیچگاه نباید از معروض خود انفکاک داشته باشد، در حالی که بنا به فرض مرحله‌ای وجود دارد که نفس موجود بوده ولی تعلقی به بدن نداشته است و اگر تعلق به بدن عرض مفارق باشد، عروض عرض مفارق متوقف بر حصول اشتداد در ذات معروض است و آن هم منوط به مادی بودن معروض است. در حالی که فرض این بود که نفس، موجود مجرد مفارق است. دوم اینکه نفس، متمم و مکمل بدن است و از ترکیب نفس و ماده بدنی، نوع کامل جسمانی به وجود می‌آید. در حالی که ممکن نیست از موجودی مجرد و موجودی مادی، نوع جسمانی به وجود آید (همان جا).

#### ۱.۱. حرکت جوهری نفس در استظهار از آیات و روایات

آیات متعددی از جمله آیه شریفه ۶۷ سوره غافر<sup>۱</sup> و آیه شریفه ۵ سوره حج<sup>۲</sup> ناظر به حرکت و سیر انسان از مراحل جسمانی و گذر از طفولیت تا رسیدن به مرحله موت است. پر واضح است که صیوریت در این مراحل، نه به معنای ترکیب و انضمام؛ بلکه گویای حرکت جوهری نفس انسانی است. در نظریه ترکیب، خبری از حرکت نیست چه اینکه در حرکت که خروج شیء از قوه به فعل است، بین حالت بالقوه و بالفعل شیء، رابطه وجودی برقرار است و تبدیل حالت بالقوه به بالفعل در آن مطرح است برخلاف نظریه ترکیب که صرفاً انضمام نفس به بدن و ترکیب آن دو، مطرح است. به عبارت دیگر بر اساس نظریه روحانیه الحدوث بودن نفس، نفس در بدو حدوث، موجودی مجرد و مفارق است که تعلقش به بدن عارضی است و تنها معیت با بدن دارد

و با مرگ، جدایی همیشگی بین نفس و بدن رخ می‌دهد. در حالی که بر اساس جسمانیة الحدوث بودن نفس، نفس از حرکت جوهری جسم به وجود می‌آید و تعلق نفس به بدن، ذاتی نفس بوده و در حقیقت بدن از مراتب نازله نفس محسوب می‌گردد و تا نفس، نفس است با نوع بدن ارتباط دارد. از آیات شریفه پیش گفته، به وضوح استظهار می‌شود که جوهر نفس در تغیر، تحول و حرکت هست و این تنها وقتی است که به نفیست نفس یا همان اتحاد نفس و بدن بر اساس نظریه ملاصدرا قائل شویم. در روایات نیز حرکت جوهری نفس، به خوبی تبیین شده است. تعبیر «غَيْرَكُمْ مِنْ حَالٍ إِلَى حَالٍ وَ صَيْرُكُمْ فِي كُلِّ الْأُمُورِ ذَوِي زَوَالٍ وَ انْتِقَالٍ»<sup>۳</sup> که در مورد ایجاد مراحل خلقت انسان بیان شده است، در واقع عصاره حرکت جوهری است که عبارت است از تبدیل مرحله‌ای به مرحله دیگر به صورت لبس بعد از لبس، یعنی در تمام مراحل، وجودی واحد است که مراحل مختلف جسمانی را طی کرده و همو به برزخ منتقل شده و مبعوث می‌گردد. تعبیر (انتقال) که عطف بر (زوال) شده است، گویای این مطلب است که زوال مرحله قبلی همان انتقال به مرحله بعدی است و اساساً انتقال، ارتباط بین مرحله قبلی و بعدی را می‌رساند و این ارتباط محور اصلی در حرکت جوهری است.

#### ۱. ۲. تعلق ذاتی نفس به بدن در آیات قرآن کریم

در قرآن کریم، از طرفی مرگ به نفوس نسبت داده شده است<sup>۴</sup> و از طرفی در آیات سوره واقعه، سخن از تبدل امثال در حین مرگ است.<sup>۵</sup> علامه طباطبایی (ره) می‌فرماید: «مراد از (امثال) در آیه شریفه، اصطلاح رایج در علوم عقلی؛ یعنی اتحاد نوعی و اختلاف شخصی نیست که در این صورت، مثل شیء، غیر از خود شیء است و در نتیجه نمی‌توان با استدلال‌هایی نظیر آیه شریفه: «أَوْ لَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَ هُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ»<sup>۶</sup> حجت را بر منکران حشر تمام نمود، چون خلق نمودن مثل آنان معنایش برگرداندن خود آنان نیست. بنابراین مراد از «خلق مثل» و یا «تبدیل امثال» تبدل ذاتی است که در آنها انجام می‌پذیرد، به طوری که از خود آنان خارج نمی‌گردد. همان‌گونه که خداوند در چنین سیاقی، مثل را به عین تبدیل فرموده است.<sup>۷</sup> بنابراین مراد از مثل شیء، خود همان شیء است.» (طباطبایی، الانسان والعقیده، ص ۱۱۳) و دلیل اینکه خداوند در جواب منکران معاد در آیه شریفه: «أَوْ لَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ» (یس/۸۱) از تعبیر مثل استفاده کرد، این است که پرسش منکران معاد در مورد بدن بود نه در مورد جان و نفس انسان که حقیقت انسان هم در دنیا

و هم در آخرت است؛ چرا که در آیه شریفه سوره سجده فرمود: « قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ » (سجده/۱۱-۱۰) بدان رو که نفرمود: « يَتَوَفَّاكُمْ بَعْضُكُمْ » پس حقیقت انسان جز نفس که فرشته مرگ می‌گیرد، نیست. ابن عاشور نیز در مورد تعبیر آیه شریفه: « أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ » می‌گوید: منظور از مثل انسان، اجساد اخروی است که در صورت، شبیه اجساد دنیوی است (ابن عاشور، ج ۲۲، ص ۲۸۱). البته مشابهت و مماثلت ابدان دنیوی و اخروی، بدون لحاظ نفس است و عینیت آن دو با لحاظ نفس است که حافظ وحدت شخصیت انسان است، چه اینکه قوام هر دو به نفس است (طباطبائی، المیزان، ج ۱۳، ص ۲۱۰). از مفسران اهل سنت نیز ملاک حفظ شخصیت انسان را نفس او دانسته و بر اساس آن تبدیل جلود و اعضاء<sup>۱</sup> را توجیه کرده اند (ماتریدی، ج ۳، ص ۲۱۹). ملاحظه شد که قرآن کریم در حین مرگ که پدیده‌ای واحد است از توفی نفس و تبدیل امثال توأمان سخن می‌گوید، لذا توفی نفس و تبدیل امثال یک پدیده است که حین مرگ رخ می‌دهد و این گواه بر وحدت نفس و ابدان متبدل است. بنابراین، از منظر قرآن کریم، اولاً بین نفس و ابدان، دوگانگی نیست و ثانياً ملاک عینیت و وحدت ابدان، نفس است.

این بحث در روایات نیز منقح است. وقتی ابن ابی العوجاء از امام صادق (علیه السلام) با توجه به آیه شریفه: « كَلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَلْنَاهُمْ جُلُوداً غَيْرَهَا » (نساء/۵۶) پرسید که جلود دیگر، گناهی نکرده اند به چه دلیل عذاب می‌شوند؟ امام (علیه السلام) فرمود: « وَيَحْكُ هِيَ هِيَ، وَ هِيَ غَيْرُهَا » (مجلسی، ج ۷، ص ۳۹) حضرت اشعار دارند به عینیت و مثلثیت جلود از حیث معیار نفس واحد. همان گونه که سیوطی نیز در تفسیر خود، بحثی روایی در این خصوص مطرح کرده است (سیوطی، ج ۲، ص ۱۷۴).

### ۳.۱. اشتداد، لازمه حرکت جوهری

حرکت به معنای خروج شیئی از قوه به فعل است و خروج شیئی از قوه به فعل ملازم با اشتداد است (ملاصدرا، اسفار، ج ۳، ص ۸۵). این حرکت اشتدادی در موضوع نفس به این گونه است که نفس در بدو حدوث از ضعیف‌ترین مراتب مجرد برخوردار است: «و ان لها تطورات جوهریه و تحولات ذاتیه من حد الاحساس الی حد التعقل فتاره تتحد بالحس و ذلک فی اوائل حدوثها و تکونها» (همان، ج ۸، ص ۲۴۵). یعنی نفس در بدو پیدایش هم درجه حواس بوده و به تدریج، مراتب دیگر را دارا می‌شود تا در نهایت به درجه تعقل برسد (همو، الرسائل التسعه، ص ۳۰۲). نکات قابل توجه اینکه: برخلاف نظر مشاء، از منظر صدرا ادراک و علوم، برای نفس عرض

نیستند؛ بلکه کمال اول برای آن بوده و در مسیر استکمال آن است (همو، *اسفار*، ج ۳، ص ۳۱۹). همچنین بر خلاف مشاء، صدرالمتألهین تبدیل موجود مادی به مثالی و عقلی را با تجرید، محال می‌داند و معتقد است که وجود مادی به وجود مثالی یا عقلی متبدل می‌شود و این با تحولات جوهری نفس رخ می‌دهد؛ یعنی وجود مثالی یا عقلی (حقیقت علم) ثابت اند و نفس با اتحاد با آنها ارتقا یافته و وجودی مثالی و عقلی می‌گردد (جوادی آملی، ج ۱، ص ۱۵۹). به عبارتی دیگر، براساس اتحاد عاقل و معقول و حس و محسوس و خیال و متخیل، نفس در هر درجه‌ای از ادراکات، متحد با آن درجه است. نفس در بدو پیدایش با حس متحد است پس در مرتبه حسی، نفس وجودی حسی دارد و وقتی که با حرکت جوهری، اشتداد و ارتقا یافت، وجودی خیالی می‌یابد و بعد از آن برخی از انسان‌ها به درجه وجود عقلی می‌رسند. بر همین اساس در بحث موت و معاد بیان می‌شود که سیر انسان در درجات کمالی و اشتدادی صرفاً برای احراز شأنیت رجوع به عالم آخرت است. بدین روی ملاصدرا نسبت دنیا و آخرت را نسبت نقص و کمال می‌داند و نسبت وجود دنیوی انسان به وجود اخروی او نیز نسبت نقص به کمال است. بر همین اساس تبدیل وجود دنیوی به اخروی، خروج از قوه به فعل و از نقص به کمال است (ملاصدرا، *اسفار*، ج ۳، ص ۳۶۶). شایان ذکر است که مرتبه تجرد مثالی برای انتقال انسان از دنیا به آخرت کافی است. بر همین اساس ملاصدرا با اثبات تجرد خیال و عالم مثال که عالمی بین عالم مادی و عالم تجرد محض است، حشر انسان‌هایی که به درجه عقل نمی‌رسند را به اثبات رسانده و آن را دلیل بر حشر ابدان می‌داند (همو، *مفاتیح الغیب*، ص ۶۰۰).

### ۱.۳.۱. اشتداد و تکامل نفس در آیات

آیات شریفه دوازدهم تا شانزدهم سوره مؤمنون، ناظر به ترتب چهار مرحله از خلقت انسان است: مرحله اول، تحولات جسمانی<sup>۹</sup>. مرحله دوم که با تعبیر «*ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ*» بیان شده است. مرحله سوم، مرگ<sup>۱۰</sup> و مرحله چهارم، بعث<sup>۱۱</sup>. از تعبیر «*ثُمَّ إِنَّكُمْ بَعْدَ ذَلِكَ لَمَيِّتُونَ*» استظهار می‌شود که مرحله دوم، ناظر به تحقق وجود مستعد برای انتقال به برزخ و بقاست. بنابراین، به طور مسلم «*خَلْقًا آخَرَ*» امری غیر مادی خواهد بود. از دیگر سوی، آیات قرآن کریم، گویای انتقال همه انسان‌ها به عالم برزخ، بعد از مرگ است<sup>۱۲</sup>؛ اما اکثر انسان‌ها در حین مرگ، به طور مسلم به تجرد تام عقلی نمی‌رسند. بنابراین، عالم برزخ ملازم با تجرد عقلانی نیست. مؤید این امر انتقال اطفال به برزخ است که به تجرد عقلی نرسیده اند. امام صادق (علیه السلام) فرمودند: «هنگامی که

یکی از اطفال مؤمنین از دنیا می‌رود اگر والدین او از دنیا رفته باشند به آنها سپرده می‌شود والا به حضرت زهرا (علیها السلام) سپرده می‌گردد تا والدینش یا یکی از اهل بیتش از دنیا برود و طفل را به او بدهند (صدوق، ج ۳، ص ۴۹۰).

بنابراین، مرحله «ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ» گویای تحقق امری غیر مادی (آل غازی، ج ۴، ص ۳۴۶) اما دستکم مثالی و برزخی است که با مرگ به عالم برزخ منتقل می‌شود. پس تعبیر: «ثُمَّ إِنَّكُمْ بَعْدَ ذَلِكَ لَمَيِّتُونَ» نشان می‌دهد که در مرحله دوم، انسان، وجودی مثالی می‌یابد و آنگاه با مرگ منتقل می‌گردد: «ثُمَّ إِنَّكُمْ بَعْدَ ذَلِكَ لَمَيِّتُونَ» و چون مرگ تنها به نفوس نسبت داده شده است: «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا» پس در واقع بعد از مرحله «خَلْقًا آخَرَ» تنها صحبت از یک چیز و آنهم نفس انسان است و قبل از آن مرحله نیز تنها صحبت از یک چیز و آن مراحل جسمانی انسان است و تعبیر «أَنْشَأْنَاهُ» نیز در صدد بیان ارتباط و بلکه تبدل یا به عبارتی صحیح‌تر اشتداد و رفعتِ مراحل جسمانی به امری مثالی یا همان نفس است.

افزون بر آیات سوره مؤمنون که از آن استنباط می‌شود که همان ماده بدنی و مراحل جسمانی را حق تعالی به خلقی دیگر رفعت بخشید، از تعبیراتی چون «إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا» (انسان/۲) معلوم می‌شود که سمیع و بصیر بودن، به بدن عنصری مربوط نیست که ذاتی میت است، بلکه مربوط به امری برزخی و مثالی است. مؤید این مطلب آیه شریفه «ثُمَّ سَوَّاهُ وَ نَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ وَ جَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَ الْأَبْصَارَ وَ الْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ» (سجده/۹) است که در آن، جعل سمع و بصر را بعد از نفخ روح، یا هم افق با آن بیان می‌کند. و نیز آیه شریفه «وَ هُوَ الَّذِي أَنْشَأَ لَكُمُ السَّمْعَ وَ الْأَبْصَارَ وَ الْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ» (مؤمنون/۷۸) است که تعبیر انشاء برای سمیع و بصیر بودن به کار رفته است که معنای رفعت در آن نهفته است. در واقع در این آیات شریفه نیز اشاره شده است که وجود عنصری، به مجرد مثالی بار می‌یابد؛ زیرا می‌فرماید سمیع و بصیرش کردیم و آن عبارت دیگری است از اینکه مجرد مثالی اش نمودیم چه اینکه لازمه وجود مثالی، ادراک است. نکته حائز اهمیت آن است که تعبیر «فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا» را نمی‌توان به روح مجرد (اعم از مجرد مثالی یا تام) مربوط دانست که علیحده به صورت روحانی افزوده می‌شود؛ زیرا چنین موجودی، خود، صاحب ادراک و علم به مسموعات و مبصرات است، همان‌گونه که آن را به بدن عنصری نیز نمی‌توان نسبت داد، که ذاتاً میت محض است؛ پس باید گفت منظور آن است که بدن عنصری، وجودی دیگر یافته است و سمیع و بصیر کردن، چیزی جدای از وجود یافتن آن بدن عنصری به خلقی دیگر نیست، بلکه ملازم با آن



است. در واقع فراز «ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ» ملازم با تعبیر «فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا» است. پس اولاً مراتب جسمانی باید خلقی دیگر یابند که مسانخ با بقا بوده و با مرگ به وادی دیگری منتقل می‌شود: «ثُمَّ إِنَّا نَكْمُمْ بَعْدَ ذَلِكَ لَكُمْ لَمَيِّتُونَ» و ثانیاً از لوازم این خلق دیگر، سمیع و بصیر بودن است. بر همین اساس در آیات و روایات این لوازم به نوعی هم ارتباطشان با مراحل جسمانی حفظ شده و هم مسئله تجرد در آنها مطرح است.

پس لوازم وجود مجرد نمی‌تواند مربوط به بدن عنصری باشد و نیز نمی‌تواند مربوط به وجود مجرد مثالی حادث، منحا از بدن عنصری باشد، بلکه باید مربوط به وجودی مثالی ارتقا یافته و تبدیل یافته از بدنی عنصری باشد. چه اینکه وجود مثالی برگرفته نشده از بدن عنصری خود سمیع و بصیر است و لزومی ندارد که بفرماید: «فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا».

بدین ترتیب معلوم می‌شود که دوگانگی نفس و بدن عنصری، نه ترکیبی و انضمامی بلکه ترفیعی و ارتقایی است تا هرگز به معنای نابودی جسم و پیدایش نفس نباشد همان‌گونه که «أَنشَأْنَاهُ» به معنای «رَفَعْنَاهُ» است (ابن فارس، ج ۵، ص ۴۲۹).

بنابراین، جسم با حرکت جوهری خود به مرحله شریف و رفیعی به نام نفس نائل می‌شود و آنگاه نفس در حرکت جوهری خود در مسیر استکمالی، به سوی استقلال وجودی و رفع وابستگی از بدن عنصری و آلات جسمانی قرار می‌گیرد تا دیگر نیازی به بدن نباشد و آن را رها کند و آنگاه موت طبیعی تحقق یابد.

### ۱.۳.۲. روح، بدن متکامل در روایت

روشن شد که جسم در حرکت جوهری، تکامل و رفعت وجودی یافته و به مرتبه نفس می‌رسد. این حقیقت را می‌توان در فرموده امام صادق (علیه السلام) به روشنی ملاحظه نمود. راوی از محضر امام صادق (علیه السلام) می‌پرسد: به چه علت وقتی روح از جسد انسان خارج می‌شود درد و الم حس می‌شود ولی وقتی با آن ترکیب می‌گردد چنین حسی نیست؟ حضرت می‌فرماید: به خاطر آنکه روح بر بدن، نمو کرده و الفت پیدا کرده است، لذا هنگام جدا شدن روح از بدن، درد و الم جدایی را انسان حس و درک می‌کند (مجلسی، ج ۶، ص ۱۵۸). علامه طباطبایی (ره) می‌گوید: مراد حضرت از نمو بدن بر روح، آن است که روح انسانی از مراتب تکامل بدن است و لذا بدن در حدوث نفس چیزی احساس نمی‌کند. لکن مفارقت نفس، مفارقت چیزی



است که به بدن متعلق بوده و در آن تصرف می کرده با آن انس داشته، پس موجب تألم می شود (طباطبائی، *نقد‌های علامه طباطبائی بر علامه مجلسی*، ص ۵۸۶).

بر اساس مطالب پیش گفته، نفس در ابتدای امر، وجودی مثالی است که با حرکت جوهری، مراتب استکمالی را طی می نماید تا از مرحله دنیوی به مرحله تکامل اخروی نائل آید.

## ۲. موت طبیعی، غایت و کمال حرکت هر متحرک

در مباحث پیشین هم آوایی لسان آیات و روایات با دو امر مهم در فلسفه صدرای یعنی حرکت جوهری نفس و سیر اشتدادی و استکمالی آن منفتح شد. اکنون سخن پیرامون غایت این سیر برای نمایان ساختن جریان موت انسان است.

حرکت عبارت است از کمال اول برای آنچه بالقوه است از آن جهت که بالقوه است (ملاصدرا، *اسفار*، ج ۳، ص ۳۸) از تعریف مذکور معلوم می شود که کمال دومی نیز مطرح است که متحرک به سوی آن در حرکت و به آن منتهی می گردد و به واسطه آن، استکمال می یابد پس نسبت غایت با متحرک نسبت کمال به نقص است (همان، ج ۲، ص ۲۵۲). بر همین اساس نفوس نباتی، غایتی دارند که همان نفس حیوانی و نفس حیوانی نیز غایتش نفس انسانی است. البته منظور نفوس بالفعل نیست، بلکه مراد، نفس نباتی است که ماده برای نفس حیوانی و نفس حیوانی که ماده برای نفس انسانی است و الا نفس نباتی بالفعل و یا نفس حیوانی بالفعل نمی توانند از مراتب نفس حیوانی و یا انسانی باشند. به عبارت دیگر منظور از نفس نباتی، معنای جنسی مبهم آن است (همان، ج ۶، ص ۲۸۶). توضیح آنکه بنابر احکام وجود و شدت و ضعفی که در وجود است؛ گاهی اوقات برای امری واحد، وجود ضعیف و قوی مطرح است و وجود ضعیف، مستهلک در وجود قوی شده و از وجود ضعیف منتقل به وجودی کامل تر و قوی تر می گردد. براساس اصالت وجود و وحدت تشکیکی آن، بین مراتب نفس انسانی شدت و ضعف برقرار است و بر اساس حرکت جوهری، مرتبه ضعیف در مرتبه قوی تر مستهلک شده و آنگاه هر دو، ماده برای مرتبه قوی تر و کامل تر می گردد. مثلاً جسم نباتی وقتی در مسیر حیوانیت واقع گردید به حیوان تبدیل می شود یعنی مرتبه نباتی به مرتبه حیوانی تبدیل شده است. حال اگر مرتبه حیوانی نیز در سیر و صراط انسانی واقع گردد به سوی غایت و کمال خود حرکت می کند.

ملاصدرا زمینه سازی مراتب مادون انسان برای ایجاد مراتب برتر را با تقسیم موجودات به تام و ناقص یا مبدع و کائن بیان می کند. به این صورت که موجودات عالم، یا مجردات تام و مبدعاتی

هستند که با جهات فاعلی ایجاد شده و با بقای فاعل خود باقی هستند یا اینکه موجودات کائن و حادثی هستند که علاوه بر جهات فاعلی، ماده نیز در ایجادشان مشارکت دارد. بر همین اساس هر حادثی فاسد و از بین رفتنی است. موجودات مبدع چون در ایجادشان، ماده دخیل نیست، همیشگی هستند و نیز وسیله و مقدمه برای موجودات دیگر نیستند لذا نوعشان منحصر در فرد است، ولی موجوداتی که حادثند و ماده در ایجادشان نقش دارد خلق شده اند تا اسباب معده برای موجودات دیگر باشند. بر همین اساس موت، بر آنها عارض می‌گردد و این موت طبیعی است؛ چراکه قوا و نفوس و اجسام، همگی متوجه غایات طبیعی خود هستند؛ یعنی از آنجا که در جوهر خود حرکت دارند و براساس حرکت، کمال ثانی و غایتی دارند پس به خاطر غایت خلق شده اند تا به آن غایت برسند. بر همین اساس مرتبه حیوانی غایت مراتب نباتی است و رسیدن به این غایت موت طبیعی برای آن محسوب می‌گردد و نیز مرتبه انسانی غایت مرتبه حیوانی است و رسیدن به این غایت، موت طبیعی مرتبه حیوانی محسوب می‌گردد (همان، ج ۸، ص ۱۰۶).

## ۲.۱. سبب موت طبیعی

سبب موت طبیعی از منظر ملاصدرا در جمله (اعلم أن نفس الإنسان جسمانية الحدوث روحانية البقاء إذا استكملت و خرجت من القوة إلى الفعل) (همو، الشواهد الربوبية، ج ۱، ص ۲۲۱) نهفته است. نفس انسان در بدو حدوث به خاطر ضعف وجودی، محتاج به مقارنت بدن عنصری است (همو، المبدأ و المعاد، ص ۳۴۹). همین طور در ادراکاتش محتاج به قوا و حواس بدنی است البته هر قدر که ضعف وجودی او برطرف گردد و رو به فعلیت و استکمال رود، هم در جوهر ذات، مستغنی از بدن عنصری می‌گردد و هم در ادراکاتش به تدریج مستقل از بدن عنصری می‌شود (همو، اسفار، ج ۶، ص ۴۲۵). طوری که وجودش نحوه دیگر از وجود شده و با تعلق گرفتن به بدن برزخی که به حسب ملکات اخلاقی و هیئات نفسانی شکل گرفته است، قطع تعلق از بدن دنیوی می‌کند. پس آنچه که اولاً و بالذات عارض نفس می‌گردد حیات اخروی است و در درجه دوم و بالعرض زوال حیات دنیوی است (همو، زاد المسافر، ص ۲۳) هنگامی که نفس به حدی از فعلیت و استقلال رسید که مستقل از بدن عنصری شد، مرگ طبیعی رخ می‌دهد و از دنیا به آخرت منتقل می‌گردد (همان‌جا).

پس معلوم شد ملاصدرا وجود اخروی را غایت وجود دنیوی دانسته و تبدیل وجود دنیوی به اخروی را که با حرکت نفس از قوه به فعل و استکمال و اشتداد رخ می‌دهد، سبب مرگ طبیعی

می‌داند. حال که فرایند موت طبیعی از نگاه ملاصدرا مشخص شد؛ برای بررسی مسئله موت از منظر قرآن و روایات، لازم است با انواع اجل در قرآن و روایات آشنا شویم که مبین مرحله موت است.

### ۳. دو اجل در لسان قرآن کریم و روایات

تعبیر اجل در قرآن کریم و روایات به معنای محدوده عمر انسان یا نهایت عمر دنیوی او به کار رفته است. ویژگی مهم اجل انسان در تعبیرات قرآنی این است که جعلی و قراردادی نیست، بلکه براساس آیاتی که خلقت را عجین با تقدیر می‌داند: «إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ» (قمر/۴۹) و نیز آیاتی که موت و حیات را مخلوق می‌داند: «الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ» (ملک/۲) می‌توان نتیجه گرفت که موت و حیات هر دو دارای اندازه و مقدر هستند. در آیه شریفه «ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ» (انعام/۲)، تعبیر (أَجَلًا) و (أَجَلٌ مُّسَمًّى) است. حتمی بودن اجل مسمی از تعبیر (عِنْدَهُ) معلوم می‌شود چه اینکه فرمود: «مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ» (نحل/۹۶) اجل غیر حتمی؛ اما معلق و تا رسیدن انسان به اجل مسمی است و وقتی به اجل مسمی رسید دیگر تغییری در کار نیست؛ یعنی انسان به غایتی ثابت و تغییرناپذیر می‌رسد. مطلب دیگر آنکه برگشت اجل مسمی و اجل معلق به علت تامه و علت ناقصه است (طباطبائی، المیزان، ج ۷، ص ۹). بنابراین، بر اساس فرموده قرآن کریم انسان‌ها دارای دو اجل هستند. یکی اجل مسمی و حتمی که همان علت تامه برای جدایی نفس از بدن است و دوم اجل غیر حتمی که علت ناقصه و در حد مقتضی و توأم با اما و اگر و تغییرات است که اگر موانعی رخ دهد از کار می‌افتد و تخلف می‌کند (همان، ج ۷، ص ۱۰). در روایات مأثور از ائمه اطهار (علیهم السلام) نیز تعبیر اجل محتوم و اجل موقوف آمده است (کلینی، ج ۱، ص ۱۴۷)، اجل موقوف، اجلی است که توأم با تأخیر و تقدیم است و اجل مسمی اجلی است که چنین نیست (بحار الأنوار، ج ۵، ص ۱۴).

### ۳.۱. اجل مسمی غایت حیات دنیوی انسان

در آیه شریفه سوره غافر<sup>۱۳</sup>، آغاز مراحل خلقت انسان را متذکر می‌شود: «هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ تَرَابٍ ثُمَّ بِسَاسٍ بِأَلَامٍ غَايَةٍ مِّنْ قَدَرٍ» (تکوین/۱۳)؛ «لَتَكُونُوا شُيُوخًا» و فراز «لَتَبْلُغُوا أَجَلًا مُّسَمًّى» عطف بر آن است (طباطبائی، المیزان، ج ۱۷، ص ۳۴۷). ابن عاشور نیز تأکید دارد که (لام) در سه فراز: «لَتَبْلُغُوا أَشَدَّكُمْ»؛ «لَتَكُونُوا شُيُوخًا»؛ «لَتَبْلُغُوا أَجَلًا مُّسَمًّى» برای غایت است و اجل مسمی با عمر

طولانی تناسب دارد و بلکه اجل مسمی غایت شیخوخت است و آن همان مرگ است؛ زیرا تعبیر «لَتَبْلُغُوا أَجَلًا مُّسَمًّى» بعد از «لَتَكُونُوا شُيُوخًا» بیان شده است (ابن عاشور، ج ۲۴، ص ۲۴۰). البته از تعبیر «وَمِنْكُمْ مَنْ يُتَوَفَّى مِنْ قَبْلُ» معلوم می‌شود که برخی انسان‌ها پیش از رسیدن به مرحله اجل مسمی، قبض روح می‌شوند. همچنین فراز «لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» را می‌توان حاکی از کمالی برای نفس با تبدیل شدن نفس به عقل بالفعل دانست پس از آنکه عقل بالقوه بود که غالباً در چهل سالگی و بعد از آن رخ می‌نماید (ملاصدرا، اسرار الآیات، ص ۱۲۹). پس نیل به اجل مسمی لازمه ارتقای انسان به وجود عقلی است و هر دو، در سیر طبیعی و حرکت تدریجی انسان رخ می‌دهد. شایان ذکر است که هرچند برخی مفسران، مرحله شیخوخت در سوره غافر را همان مرحله «أَرْذَلِ الْعُمُرِ» در سوره حج<sup>۱۴</sup> دانسته‌اند که در این مرحله انسان علوم را از دست می‌دهد: «لَكَيْلَا يَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا» (ابن عاشور، ج ۱۷، ص ۱۴۷)، لکن این مطلب به معنای ضعیف شدن عقل و قوای عقلی نیست، چنانکه فخررازی نیز اینگونه برداشتی دارد (فخررازی، ج ۲۳، ص ۲۰۵) و می‌توان گفت که منظور از علمومی که انسان در اواخر عمر از دست می‌دهد علوم حصولی است و علم حضوری به نفس را شامل نمی‌گردد (طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۲، ص ۳۱۲). همین‌طور تعبیر «لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» که عطف بر «لَتَبْلُغُوا أَجَلًا مُّسَمًّى» شده دلیل بر این است که وجودی عقلی یافتن یا فعلیت و تجرد کامل در دنیا، غایت و بلوغ معنوی (باطنی) انسان است (همان، ج ۱۷، ص ۳۴۷). این بلوغ با ضعف و از بین رفتن سازگاری ندارد. به عبارت دیگر هر چند قوای بدنی انسان در زمان پیری رو به اضمحلال است؛ لکن نفس او از تجرد و فعلیت بیشتر برخوردار است و تعبیر «لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» ناظر به این مطلب می‌باشد.

### ۳.۲. اجل مسمی در مضامین روایات

بنابر لسان روایات، اجل مسمی یا همان اجل تأخیری که انتهای توقف انسان در دنیا است، مهلتی از جانب خداوند متعال برای تکمیل نفوس چه در جهت خیر و چه در جهت شری است که انتخاب کرده‌اند. گویانکه انسان‌ها در باطن، صیرورتی به جانب خیر یا شر دارند و نهایت آن، اجل مسمی است. اجل مسمی در روایات با تعبیر (صیر) یعنی دگرگونی و انقلاب باطنی بیان شده است. در فرازی از زیارتنامه امام حسین (علیه السلام) مأثور از امام صادق (علیه السلام) آمده است: «وَقَدْ أَمَهَلْتَ الَّذِينَ اجْتَرَأُوا عَلَيْكَ وَ عَلَى رَسُولِكَ وَ حَبِيبِكَ وَ اسْكَنْتَهُمْ أَرْضَكَ وَ عَدَوْتَهُمْ بِنِعْمَتِكَ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى هُمْ بِالْغُوهِ وَ وَتِ هُمْ صَائِرُونَ إِلَيْهِ لَيْسَتْكُمْ لِمَا فِيهِ الدِّي قَدَرَتْ وَ الْأَجَلُ

الَّذِي أَجَّلْتَنِي فِي عَذَابٍ»<sup>۱۵</sup> تعبیر «أَمَهَلْتَنِي» به معنای مهلت دادن یا تأخیر در اجل است تا هنگامی که اجل مسمی برسد. نکته دوم اینکه با حرف «إِلَى» غایت بودن اجل مسمی مشخص شده است. سوم اینکه تعبیر «هُمْ بِالْعُوقُ» تأکیدی بر غایت بودن اجل مسمی برای حرکت ذاتی انسان‌هاست. چهارم اینکه تعبیر «وَوَقْتِهِمْ صَائِرُونَ إِلَيْهِ» نشان از صیر، انقلاب و حرکت در جوهر انسان‌هاست. چه اینکه معنای صیر، مآل و مرجع است و این ماده دلالت بر تحول و دگرگونی به حالت ثانوی دارد (مصطفوی، ج ۶، ص ۳۷۷-۳۷۸). مثل صیوروت و تحول شراب به سرکه و صیوروت نطفه به حالت جنینی (قرشی، ج ۴، ص ۱۶۹) و نیز این تعبیر نشان می‌دهد که واژه (وقت) به معنای زمان مصطلح نیست، بلکه حصول امری است که صیوروت انسان به سوی اوست و این مطلب نیز تأییدی دیگر بر سخن ملاصدراست که آنچه اولاً و بالذات عارض نفس می‌گردد حیات اخروی است و در درجه دوم و بالعرض زوال حیات دنیوی می‌باشد (ملاصدرا، زادالمسافر، ص ۲۳). بنابراین، اجل مسمی غایتی از سنخ آخرت است که صیر نفس به سمت اوست و وقتی نفس تبدیل به او شد، موت طبیعی رخ می‌دهد. پنجم تعبیر «لِيَسْتَكْمِلُوا الْعَمَلَ فِيهِ» است که نشان می‌دهد این صیر و حرکت باطنی، استکمالی و با اعمال انجام می‌شود. ششم تعبیر «وَالْأَجَلَ الَّذِي أَجَّلْتَنِي فِي عَذَابٍ» که نشان می‌دهد از موقعی که کفر آنها شروع شده این صیر به سوی عذاب نیز شروع شده است، ولی چون در باطن است برای آنان ملموس نیست و این تعبیر نشان می‌دهد که تأخیر اجل به این خاطر است که کفار در عذاب الهی غوطه ور شوند. از طرفی در روایات دیگر به جای تعبیر «وَالْأَجَلَ الَّذِي أَجَّلْتَنِي فِي عَذَابٍ» تعبیر «وَالْأَجَلَ الَّذِي أَجَّلْتَنِي لِتُخَلِّدَهُمْ فِي مَحْطٍ وَوَأَقِ نَارَ جَهَنَّمَ» (مجلسی، ج ۹۸، ص ۱۸۷) آمده است که نشان از استقرار کفار در غایت خود و مغلل شدن آنها در عذاب‌هاست که همان فلسفه تأخیر تا اجل مسمی است.

از جمله روایاتی که همسو با آیات اجل مسمی و مبین ارتباط مستقیم اعمال با اجل مسمی و صیر انسان به آن غایت است؛ فرموده امام صادق (علیه السلام) است که از انقلاب درونی انسان به واسطه اعمالش خبر می‌دهد: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى عَلِمَ مَا الْعِبَادُ عَلَيْهِ عَامِلُونَ وَإِلَى مَا هُمْ صَائِرُونَ فَحَلَمَ عَنْهُمْ عِنْدَ أَعْمَالِهِمُ السَّيِّئَةِ» (همان، ج ۲، ص ۲۷) این تعبیر با آیه شریفه «يَعْلَمُ مَا جَرَحْتُمْ بِالنَّهَارِ» (انعام/۶۰) همخوانی دارد که همان عمل انسان‌هاست و روشن می‌کند که صیوروت به سمت غایت، با اعمال انجام می‌شود و تعبیر (فَحَلَمَ) همان تأخیر اجل می‌باشد. همان‌گونه که در روایات دیگر نیز بیان شده که انسان به سوی اعمالش رهسپار است: «أَوْصِيكُمْ بِتَقْوَى اللَّهِ وَالْعَمَلِ بِمَا أَنْتُمْ عَنْهُ مَسْئُولُونَ فَأَنْتُمْ بِهِ رَهْنٌ وَأَنْتُمْ إِلَيْهِ صَائِرُونَ» (همان، ج ۳۳، ص ۵۴۳).

و نیز روایتی که انتقال انسان از دنیا به برزخ را همان صبر و انقلاب درونی او توسط اعمالش می‌داند: «أَيُّهَا النَّاسُ وَ إِنَّا خُلِقْنَا وَ إِنَّا كُنَّا لِرَبِّكُمْ لِبَقَاءِ لَأَلْفَنَاءِ وَ لَكِنَّا لَمِنَ دَارِ إِي إِلَى دَارٍ تَنْقَلُونَ فَتَرَوُوهَا لِمَا أَنْتُمْ صَائِرُونَ إِلَيْهِ وَ خَالِدُونَ فِيهِ» (همان، ج ۶۸، ص ۲۶۵).

#### ۴. عدم تنافی کمال و فعلیت نفس با شقاوت

ملاصدرا استقلال نفس از بدن را عامل مرگ طبیعی دانست که بین مؤمن و کافر مشترک است و منافاتی با شقاوت و عذاب اخروی ندارد. بلکه این استقلال جوهری، مؤکد آن شقاوت است؛ زیرا قوت یافتن وجود نفس و خروج از حدود مادی باعث شدت یافتن ادراک می‌گردد. بر همین اساس، نفس کسی که در مسیر انحراف، قوت یافته است، ألم و تعدی عذاب را بعد از مرگ بسیار شدیدتر درک می‌کند. چه اینکه وقتی در دنیا به بدن عنصری اشتغال داشت براساس تخدیر طبیعت و پرده‌ای که بر بصیرت او بود این ألم و تعدی را درک نمی‌کرد، اما وقتی از وجود دنیوی خارج شد و به فعلیت رسید یعنی وجود اخروی یافت؛ این تعدی و ألم را چند برابر درک می‌کند (ملاصدرا، اسرار الآیات، ص ۸۸) بنابراین منافاتی بین شیطنت و یا بهیمة بودن، با استکمال نفوس وجود ندارد؛ زیرا شیطان صفتی و یا بهیمة بودن نیز برای سایر نفوس یعنی برای نفوس حیوانی، کمال هستند اگرچه برای نفوس انسانی رذیله هستند (همو، سفار، ج ۸، ص ۲۴۹). بدین روی، اینکه بیان شد انسان رو به کمال و غایت است این کمال و غایت منافاتی با فعلیت یافتن و کمال یافتن انسان‌های شرور و بی دین ندارد؛ زیرا صحبت از به فعلیت رسیدن و تجرد است و تمام انسان‌ها رو به فعلیت و تجرد دارند و اجل حتمی غایت طبیعی برای تمام انسان‌هاست که همان مرگ باشد (طباطبائی، المیزان، ج ۱۲، ص ۲۸۲). حال برخی انسان‌ها در این غایت به کمال شقاوت می‌رسند و برخی به کمال سعادت؛ یعنی برخی در شیطان صفتی و رذائل اخلاقی به فعلیت می‌رسند و وجود اخروی آنها از همین سنخ است و برخی دیگر در انسان صفتی و فرشته خوئی به کمال می‌رسند. در آیات قرآن، سخن از تأخیر مرگ تا اجل مسمی شده است: «يُؤَخِّرُهُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَ لَا يَسْتَقْدِمُونَ» (نحل/۶۱) و فلسفه اجل مسمی و یا تأخیر مرگ انسان‌های مکذّب و کافر تا اجل مسمی، استدراج و املاء بیان شده است: «وَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا سَتَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ وَ أُمْلِي لَهُمْ إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ» (اعراف/۱۸۳-۱۸۴) املاء، همان مهلت دادن تا اجل مسمی است و استدراج، طلب صعود یا نزول درجه به درجه یا نزدیک شدن تدریجی به امری یا مکانی است و منظور در اینجا نزدیک



شدن تدریجی به هلاکت یا در دنیا و یا در آخرت است و اینکه استدراج با قید «مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ» آمده به این دلیل است که این استدراج مخفی است و در باطن انسان رخ می‌دهد؛ یعنی همان چیزهایی که انسان با آنها در دنیا سرگرم است به سوی هلاکت نزدیک می‌گردد و این استدراج در عذاب از زمان تکذیب‌ایات الهی بوده و روزی که وعده داده شدند آن عذاب را ملاقات می‌کنند (همان، ج ۸، ص ۳۴۶).

پس در باطن انسان یعنی نفس، تحولات ذاتی و جوهری رخ می‌دهد و نفوس انسان‌ها به تدریج رو به اجل مسمی می‌روند و این اجل مسمی و مرگ آنها در مورد منکران معاد و خدا مصادف با عذاب الهی است و در مورد مؤمنین، سعادت و بهشت برین است. مضمون آیه شریفه: «وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّمَا نُمَلِّئُهُمْ خَيْرٌ لِّأَنفُسِهِمْ إِنَّمَا نُمَلِّئُهُمْ لِيُزَادُوا إِثْمًا وَ لَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ» (آل عمران/ ۱۷۸) نیز مسانخ با آیه پیش گفته در اشاره به مهلت دادن کفار و فلسفه آن دارد و می‌فرماید به این دلیل به آنها مهلت داده می‌شود تا از حیث گناه زیاد شوند و تعبیر «لِيُزَادُوا إِثْمًا» به جای تعبیر (بیزید اثمهم) نشان از آن دارد که باطن آنها، هم اصل با گناهان، رو به تزايد است و این تزايد البته سقوط در درکات جهنم است. لذا فرمود: «وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ»

#### نتیجه

در این نوشتار همراستایی نظریه ملاصدرا در تبیین انواع موت با محوریت حرکت جوهری نفس با آیات و روایات بررسی گردید و در مجموع روشن شد که در مرگ طبیعی ملاک اصلی صبر و حرکت نفس به سوی فعلیت است در حالی که در اجل معلق، شرایط و موانع نقش دارد و لذا غیر قطعی و متغیر است و این تغییر می‌تواند مربوط به بدن باشد؛ یعنی شرایط بدن به هم خورد و یا مانعی آن را از بین ببرد. در مورد مرگ طبیعی، صحبت از رسیدن نفس به غایت خود است که در آیات و روایات با اجل مسمی از آن تعبیر شده است و رسیدن به این غایت همان خروج از نشئه دنیا به برزخ بوده و تقدیم و تأخیر ندارد. در واقع وقتی معلوم شد که غایت خارج از مغیا و مسافت حرکت است و برخلاف حرکت، ثابت و لایتغیر است و متحرک با رسیدن به آن در آن مستقر می‌گردد، معلوم می‌شود که نفس با رسیدن به اجل مسمی وجودی دیگر یا همان اخروی می‌یابد و چنین وجودی بدون تأخیر، از بدن عنصری را رها می‌کند. بر همین اساس ملاصدرا فرمود در مرگ طبیعی آنچه که اولاً و بالذات عارض نفس می‌گردد حیات اخروی است و بالعرض زوال حیات دنیوی است. پس اساساً اجل مسمی از سنخ رهایی و جدایی نفس از بدن به



خاطر تحصیل غایت است و اجل معلق جدایی نفس از بدن به خاطر از بین رفتن بدن است. همان گونه با تدبر در آیات قرآن کریم و لسان روایات، این مطلب استظهار می شود که اگر مانعی نباشد خود نفس به واسطه اعمال، در حال صیر به سمت اجل مسمی است و وقتی بدان رسید تأخیری در جدایی نفس از بدن نیست. ولی اگر مانعی بر تکمیل این صیر پیش بیاید، توفی اتفاق می افتد و این البته امری خارج از طبیعت سیر نفس به اجل مسمی بوده و لاجرم از ناحیه نقص و کمبود در بدن است. لذا اجل معلق در واقع مربوط به از بین رفتن بدن و به تبع آن جدایی نفس از بدن است. این پژوهش علاوه بر آنکه پرده از هماهنگی کامل دیدگاه ملاصدرا در تبیین موت طبیعی و اخترامی با آیات و روایات بر می دارد، حکایتگر جایگاه مبنایی نظریه حرکت جوهری ملاصدرا در این مبحث و تنقیح روشن مراد آیات و روایات است.

#### یادداشت‌ها

۱. «هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ تَرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلاً ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ ثُمَّ لِتَكُونُوا شُيُوخًا» (غافر/۶۷).
۲. «فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تَرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُضْغَةٍ مُخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِنُبَيِّنَ لَكُمْ وَ نُفِّرُ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلاً ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ وَ مِنْكُمْ مَنْ يُتَوَفَّى وَ مِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلَى أَرْذَلِ الْعُمُرِ» (حج/۵).
۳. «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنْتُمْ فِي مِرْيَةٍ مِنَ الْبَعْثِ فَتَفَكَّرُوا أَنَّ الَّذِي أَوْجَدَكُمْ عَنْ عَدَمٍ وَ خَلَقَكُمْ مِنْ غَيْرِ قَدَمٍ وَ خَلَقَكُمْ فِي الْأَرْحَامِ نُطْفَاءً وَ مُضْغًا ثُمَّ صَوَّرَكُمْ وَ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ ضُعَفَاءً فَفَوَّأَكُمْ وَ أَقَدَرَكُمْ وَ غَيْرَكُمْ مِنْ حَالٍ إِلَى حَالٍ وَ صَيَّرَكُمْ فِي كُلِّ الْأُمُورِ ذَوِي زَوَالٍ وَ انْتِقَالَ قَادِرٌ عَلَى أَنْ يُعِيدَكُمْ كَمَا بَدَأَكُمْ وَ يُعَيِّنْكُمْ كَمَا خَلَقَكُمْ وَ ذَلِكَ فِي عُقُولِ النَّاسِ أَهْوَنٌ وَ أَقْرَبُ فَأَمَّا اللَّهُ فَلَا يَتَعَاطَاهُ كَبِيرٌ لِكِبْرِهِ وَ لَا يَتَعَدَّرُ عَلَيْهِ صَغِيرٌ لِصِغَرِهِ وَ كُلُّ الْأُمُورِ بِيَدِهِ هَيِّنٌ لَا يَنْصَبُ فِيهَا وَ لَا يَتَعَبُ وَ لَا يَعْيا وَ لَا يَلْغَبُ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ذَلِكَ اللَّهُ خَالِقُ الْخَلْقِ أَجْمَعِينَ» (مجلسی، بحار الأنوار، ج ۹۲ ص ۴۶۳).
۴. «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا».
۵. «نَحْنُ قَدَرْنَا بَيْنَكُمْ الْمَوْتَ وَ مَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ عَلَى أَنْ نُبَدِّلَ أَمْثَالَكُمْ وَ نُنشِئَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ» (واقعہ / ۶۱-۶۰).
۶. (یس / ۸۱).

۷. «أَوْ لَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَمْ يَعْزِبْ بِخَلْقِهِنَّ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَى بَلَى إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (احقاف/۳۳).
۸. «كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا» (نساء/۵۶).
۹. «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا»
۱۰. «ثُمَّ إِنَّكُمْ بَعْدَ ذَلِكَ لَمَيِّتُونَ».
۱۱. «ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تُبْعَثُونَ».
۱۲. «وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ» (مؤمنون/۱۰۰).
۱۳. «هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ تَرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ ثُمَّ لِتَكُونُوا شُيُوخًا وَمِنْكُمْ مَنْ يَتُوفَى مِنْ قَبْلٍ وَلِتَبْلُغُوا أَجَلًا مُّسَمًّى وَلَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (غافر/۶۷).
۱۴. «فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تَرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُضْغَةٍ مُخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِنُبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقَرِّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ وَمِنْكُمْ مَنْ يُتُوفَى وَمِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلَى أَرْدَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا» (حج/۵).
۱۵. «خدایا! به کسانی که بر تو و بر رسول و حبیب جرات نموده و ستم کرده‌اند مهلت داده‌ای، آنان را در زمین خود ساکن گردانیده‌ای و به واسطه نعمت‌های پرورش داده‌ای تا زمانی که به آن رسیده و تا هنگامی که به آن منتقل شوند، تا بدین وسیله عملی را که تقدیر نموده‌ای کاملاً انجام دهی و زمانی را که معین کرده‌ای فرارسد» (طوسی، ج ۶، ص ۶۴).

#### منابع

#### قرآن کریم

- ابن فارس، احمد، معجم مقاییس اللغة، ج ۵، چ ۱، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.
- ابن عاشور، محمدطاهر، التحرير و التنوير، ج ۱۷-۲۲-۲۴، چ ۱، مؤسسه التاريخ العربی، لبنان، بیروت، ۱۴۲۰ق.

آل غازی، عبدالقادر، بیان المعانی، ج ۴، چ ۱، مطبعة الترقی، دمشق، ۱۳۸۲.

جوادی آملی، عبدالله، تسنیم، تحقیق حسن واعظی، ج ۷، چ ۴، قم، اسراء، ۱۳۸۸.

\_\_\_\_\_، رحیق مختوم، تحقیق حمید پارسانیا، ج ۱، چ ۳، قم، اسراء، ۱۳۸۶.

- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور، ج ۲، چ ۱، کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی نجفی، قم، ۱۴۰۴.
- فخر رازی، محمد بن عمر، التفسیر الکبیر، ج ۲۳، چ ۳، دار احیاء التراث العربی، لبنان، بیروت، ۱۴۲۰ق.
- ماتریدی، محمد بن محمد، تأویلات أهل السنة (تفسیر الماتریدی)، ج ۳، چ ۱، دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون، لبنان، بیروت، ۱۴۲۶ق.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج ۳، ۶، ۸، ۹، چ ۳، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱.
- \_\_\_\_\_، اسرار الآیات، تحقیق محمد خواجوی، چ ۲، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه اسلامی، ۱۳۶۰.
- \_\_\_\_\_، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، حواشی ملاهادی سبزواری و تصحیح و مقدمه سید جلال الدین آشتیانی، چ ۱، بیروت، مؤسسه تاریخ العربی، ۱۴۱۷ق.
- \_\_\_\_\_، مجموعه الرسائل التسعة، چ ۱، قم، مکتبه المصطفوی، بی تا.
- \_\_\_\_\_، مفاتیح الغیب، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
- \_\_\_\_\_، المبدأ و المعاد، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، بی تا.
- \_\_\_\_\_، زاد المسافر، چ ۳، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، بی تا.
- شیخ صدوق، محمد بن علی بن بابویه، من لا یحضره الفقیه، ج ۳، انتشارات جامعه مدرسین قم، ۱۴۱۳ق.
- طباطبایی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۳، چ ۲، قم، اسماعیلیان، ۱۳۷۱.
- \_\_\_\_\_، الإنسان والعقیده، محقق / مصحح: اسدی، علی / ربیعی، صباح، چ ۲، قم، باقیات، ۱۳۷۰.
- \_\_\_\_\_، نهایت الحکمة، چ ۱۲، قم، مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین قم، ۱۳۶۲.
- \_\_\_\_\_، نقدهای علامه طباطبائی بر علامه مجلسی (حواشی بر بحار الانوار). چ ۱، مؤسسه علمی - فرهنگی علامه طباطبائی، ۱۳۶۲.

- طوسی، محمد بن حسن، التهدیب، ج ۶، تهران، دارالکتب الإسلامیة، ۱۳۶۵.
- کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، الکافی، ج ۱، تهران، دارالکتب الإسلامیة، ۱۳۶۵.
- مجلسی، محمد باقر، بحار الأنوار، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۴ق.
- قرشی، علی اکبر، قاموس قرآن، ج ۴، چ ۶، تهران، دارالکتب الإسلامیة، ۱۳۷۱.
- مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ج ۶، چ ۳، بیروت، دارالکتب العلمیة، مرکز نشر آثار علامه مصطفوی، ۱۴۳۰ق.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی