

نقد دیدگاه صدرالمتألهین در باب مرگ انسان با تکیه بر آرای ابن سینا

✉ قاسم امجدیان *

✉ عسگر دیرباز **

چکیده

در نوشتار پیش‌رو پس از اشاره به معنای مرگ و اقسام آن، رویکردهای گوناگون درباره علت مرگ انسان به منظور فهم علت حقیقی مرگ طرح شده و از این رهگذر دو دیدگاه ابن سینا و صدرالمتألهین مورد تطبیق قرار گرفته تا روشن شود کدام دیدگاه در بیان علت حقیقی مرگ، صحیح و برحق است. دیدگاه ابن سینا که علت حقیقی مرگ را ضایع شدن اعتدال مزاجی به واسطه استیلای حرارت غریزی بر بدن می‌داند با سه انتقاد صدرالمتألهین روبه‌رو شده است. صدرالمتألهین به استناد این اشکالات دیدگاه ابن سینا را مردود می‌شمارد و اعتقاد دارد که علت حقیقی مرگ کمال نفس انسان و روی‌گردانی نفس از بدن است. نگارندگان با بررسی اشکالات صدرالمتألهین و نیز نقد دیدگاه او، به این نتیجه رسیده‌اند که علت حقیقی مرگ همان برهم خوردن اعتدال مزاجی و ضایع شدن بدن است و دیدگاه صدرالمتألهین بیشتر متناسب با مرگ ارادی است، نه مرگ طبیعی.

کلیدواژه‌ها: انسان، مرگ، مرگ طبیعی، ابن سینا، صدرالمتألهین.

مقدمه

مر به‌منزله حد فاصل زندگی مادی و جهان آخرت، حقیقتی در زندگی همه انسان‌هاست که کسی را راه‌گریز از آن نیست (الرحمن: ۲۶ و ۲۷)؛ واقعیتی که پیوندی عمیق با اصل معاد دارد و از لوازم اعتقاد به آن است. لذا طرح بحث مر و بررسی جوانب مختلف آن، جدا از اینکه به بصیرت و علم انجامیده و پاسخ‌گوی بسیاری از شبهات است، زمینه‌های اعتقاد به مباحث دینی را هم فراهم می‌آورد؛ اما بحث درباره مر و فهم حقیقت و علل تحقق آن و همچنین بحث درباره معاد، خود متوقف بر اصولی همچون اثبات وجود روح برای انسان (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۲۰۸-۲۱۱)، تجرد نفس (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۵۰)، کیفیت تعلق روح به بدن و همراهی آنها (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۱۹۹-۲۰۸)، بقای روح و عدم نابودی آن (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۶۵)، اثبات وجود جهانی غیر از دنیای مادی و کیفیت آن جهان (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۲۶۱-۲۶۹) است. این مسائل در جای خود اثبات و تبیین شده‌اند و تشریح آنها خارج از حوصله این نوشتار است؛ اما آنچه در اینجا با پیش‌فرض گرفتن این مقدمات کانون بحث و بررسی قرار می‌گیرد این مسئله در باب مر است که چرا مر روی می‌دهد؟ جسم و روح که از همان بدو خلقت و تولد انسان همراه هم هستند؛ چه می‌شود که روزی از هم جدا شده، یکدیگر را ترک می‌کنند؟ علت جدایی و مفارقت چیست؟

درباره ماهیت مر و اینکه چگونه رخ می‌دهد، نظرات و دیدگاه‌های گوناگونی ارائه شده که هرکدام مرتبط با ساحتی از مر است. آنچه در این نوشتار مدنظر است، تطبیق دیدگاه ابن‌سینا و صدرالمتألهین درباره علت حقیقی مر است. آیا علت حقیقی مر همان‌گونه که ابن‌سینا بیان می‌دارد، استیلای حرارت غریزی بر بدن و فساد بدن است؟ یا چنان‌که صدرالمتألهین می‌گوید کمال نفس و روی‌گردانی نفس از بدن عامل اصلی تحقق مر است و دیدگاه ابن‌سینا در این زمینه اشتباه است؟ آیا اشکالات صدرالمتألهین بر دیدگاه ابن‌سینا وارد است؟ دامنه بحث با ورود به معنای مر و اقسام آن روشن می‌شود.

۱. مرگ و اقسام آن

مر در معنای عام به معنای انتقال نفس از این جهان به جهانی دیگر است (ارسطو، ۱۴۳۳ق، ص ۵۷) و به عبارتی مر یعنی اینکه نفس، آلات خود، یعنی همان اعضای را که مجموعاً بدن نامیده می‌شوند، به کار نگیرد (ابن سینا، ۱۹۸۵م، ص ۱۰۵) و از نشئه‌ای به نشئه دیگر منتقل شود (مدرس زنوزی، ۱۳۸۱، ص ۲۱۷). با توجه به این تعریف روشن می‌شود که مر، واپسین مرحله از مراحل زندگی مادی و نخستین مرتبه از مراتب آخرت است و همچنین روشن می‌شود که مر، نه امری عدمی، بلکه کیفیتی وجودی است که خداوند سبحان آن را در موجود زنده خلق می‌کند (تهانوی، ۱۹۹۶م، ج ۲، ص ۱۶۶۸). خداوند خود به این خلقت تصریح فرموده است (ملک: ۲). البته باید توجه کرد که مر نسبت به روح، امری وجود است، اما نسبت به تن می‌توان مر را عدم نسبی دانست.

مر بر دو قسم است: ارادی و طبیعی (طوسی، ۱۳۷۴، ص ۱۶؛ ابن سینا، ۱۹۸۵م، ص ۱۰۷). مراد از مر، ارادی، ابطال هر آنچه از شهوت و غضب است که بر نفس عارض شده است (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۱۶۰؛ ابن سینا، ۱۹۸۵م، ص ۱۰۷). به عبارتی مر، ارادی میراندن شهوات و پرهیز از آنهاست (صلیبا و دره‌بیدی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۶۲۰) و منشأ آن تهذیب نفس و ریاضت‌هایی است که انسان بر خود تحمیل می‌کند و بدین ترتیب باطن خود را تصفیه می‌سازد. با این تعریف روشن می‌شود که مر، ارادی در واقع جدا شدن نفس از شهوت و غضب است که با انجام واجبات و ترک معاصی، و به عبارتی با انجام امور دینی و ریاضت صورت می‌گیرد. نکته درخور توجه که بر اساس آن می‌توان مر، ارادی را بر دو قسم دانست، از این قرار است: افرادی که به مقام مر، ارادی می‌رسند خود بر دو دسته‌اند: دسته‌ای که به مقام دخل و تصرف در طبیعت رسیده‌اند و دسته‌ای که قادر به دخل و تصرف در طبیعت نیستند و تنها نفس خود را از رذایل دور نگاه داشته‌اند. دسته نخست، قادر به انجام کارهایی خارق‌العاده در طبیعت‌اند که از آن جمله، سلب تعلق نفس از بدن به‌طور ارادی است (جامی، ۱۳۳۶، ص ۵۹۹). بنابراین مر، ارادی به نسبت مراتب کمال وجودی افرادش، به دو دسته تقسیم می‌شود که نسبت میان آنها عموم و خصوص مطلق است.

در مقابل، مراد از مر طبیعی، جدایی نفس از بدن است (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۱۶۳؛ ابن‌بهریز، ۱۳۵۷، ص ۱۰۹) که به دو صورت ممکن است رخ دهد: گاهی به واسطه عاملی خارجی و به صورت ناگهانی است که این عامل یا ایجاد مفسده می‌کند یا به فقدان نافع می‌انجامد. این نوع مر را مر اخترامی می‌نامند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق - ج، ج ۲، ص ۱۹۵ و ۱۹۶؛ صدرالمألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۵۵۵۰). گاهی نیز جدایی نفس از بدن به سبب عاملی غیر از رخدادهای ناگهانی و بیرونی است که آن را مر غیراخترامی می‌نامند.

با توجه به تعریف‌ها و تقسیم‌های مزبور، موضوع بحث در این نوشتار مر طبیعی است. البته اختلاف دو حکیم در علت مر طبیعی، تنها درباره قسم غیراخترامی آن است که در ادامه به این اختلاف نظر خواهیم پرداخت.

۲. رویکردهای گوناگون به مرگ

مر امری وجودی و حادث است و در حدوث آن علل مختلفی می‌توانند نقش‌آفرین باشند؛ بنابراین در توضیح چگونگی تحقق آن رویکردهای متفاوتی اتخاذ شده که برخی از آنها را بررسی می‌کنیم.

۲-۱. علت فاعلی مرگ

یکی از پرسش‌های مهم این است که علت فاعلی مر چیست؟ و نقش خود را در مر انسان چگونه ایفا می‌کند؟ بحث از علت فاعلی مر و تبیین نقش خداوند در مر انسان‌ها می‌تواند بسیاری از توهّمات را بزداید. در جای خود به تفصیل بیان شده است (دیرباز و امجدیان، ۱۳۹۰) که هر فعلی در عالم هستی صورت‌پذیرد، مؤثر واقعی در آن فعل خداوند است و تأثیر خداوند بر طبق قانون و بر اساس قضا و قدر است. همچنین تبیین شده که قضا و قدر الهی، همان قانون علیت است که بر عالم حاکم است و هر فعل و عملی مطابق با آن قانون صورت می‌گیرد. در مسئله مورد بحث، خداوند سبحان بر طبق قانون علیت و به واسطه علل فراوانی (مانند مجردات)

وجود انسان را واجب ساخته (قضای الهی) و بر همین اساس قدر و اندازه و توان وجود انسان (قدر الهی) را نیز مشخص و معین کرده است؛ به این معنا که معین شده بدن انسان در چه شرایطی سالم، و در نتیجه انسان زنده می ماند و در چه شرایطی سلامت بدن به خطر می افتد و به مرگ انسان می انجامد. حال اگر انسانی شرایط بقای خویش را فراهم کند بدنش سالم و زنده است و اگر در هر شرایطی سلامت بدن به خطر بیفتد، سلامت و حیات انسان نیز دچار مخاطره می شود. بنابراین واضح است که خداوند سبحان، در حیات و مرگ انسان، نقش اصلی را دارد؛ اما نه به این صورت که از پیش تعیین شده باشد زید در فلان روز می میرد، بلکه از پیش تعیین شده است که مرگ زید زمانی رخ می دهد که در هر اوضاعی با علل و عوامل مختلف، شرایط لازم برای بقایش وجود نداشته باشد. به عبارت ساده تر، حفظ و بقای بدن یا مرگ و به خطر افتادن سلامت بدن، تابع قانونی است که خداوند وضع کرده و مجریان این قانون، طبیعت و خود انسان ها هستند. لذا هم مرگ و هم حیات، تابع قانون علیت اند (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۵۷۰-۵۷۸).

ابن سینا و کتاب قانون

با بیانی که گذشت وجه تسمیه کتاب طبی و پزشکی ابوعلی به قانون روشن می شود. ابن سینا به سبب اشرافی که بر امور فلسفی داشته به خوبی درک کرده است که سلامت و بیماری بدن انسان، تابع قانون علیت است. اگر علل سلامتی مهیا شوند، سلامتی و درمان حاصل، و اگر علل بیماری پدید آیند، بدن بیمار و ناسالم می شود. لذا کسی در امر طبابت موفق است که آگاه به قانون باشد؛ قانون بدن را بفهمد و در جهت سلامتی، آن را به اجرا بگذارد. بنابراین وقتی ابن سینا اصول پزشکی را تدوین می کند آن را کتاب قانون می نامد. از طرفی وی مانند فلاسفه دیگر بر این عقیده است که شفای حقیقی هر انسانی در گرو سعادت اوست و سعادت انسان، نه سلامتی بدن، بلکه کمال و عقلانیت است، و این امر مهم جز با فهم امور عقلانی مهیا نمی شود. از این روی کتابی را که بیان کننده اصول عقلانی است، شفا می نامد.

۲-۲. علت غایی مرگ

بحث درباره علت غایی مرگ، بحثی کلامی است که متکلمان، عهده‌دار تبیین آن هستند. از جمله مباحثی که در این زمینه مطرح می‌شود بحث درباره ضرورت معاد و بازگشت انسان است که با براهین پرشماری در کتاب‌های فلاسفه و متکلمان به اثبات رسیده است. ابن‌سینا در باب علت غایی مرگ می‌گوید مرگ در طبیعت جزئی که در افراد انسان است، مقصود نیست؛ مرگ تنها در طبیعت کلی مقصود است و آن هم به عللی از جمله رهایی نفس از بدن و فراهم شدن زمینه حیات برای انسان‌های دیگر که استحقاق وجود دارند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق - ب، ج ۱، ص ۴۰). لذا در نظام کلی به سبب عللی از این دست، مرگ مقصود و هدف بالعرض است.

۲-۳. علت صوری یا نفسانی مرگ

ابن‌سینا در تبیین علت صوری و نفسانی می‌گوید:

گاهی بر نفس و بدن انسان به ترتیب اسم صورت و قابل اطلاق می‌شود. البته معنای قبول در این مبحث مانند قبول محل نیست که چیزی در آن حلول کند؛ بلکه مانند قبول محل تصرف برای متصرف است (ابن‌سینا، ۲۰۰۷م، ص ۱۹۸).

این بدان معناست که بدن انسان تصرف نفس را قبول می‌کند و نفس نیز که با اسم صورت ظاهر شده، بدن را در تصرف خود قرار داده است؛ اما این تصرف نفس در بدن تا زمانی است که نفس به بدن علاقه داشته باشد؛ ولی وقتی علاقه خود به بدن را از دست بدهد، تصرف خود را از بدن برمی‌دارد و بدن را رها می‌کند؛ درست همانند صاحب‌خانه‌ای که خانه خود را ترک می‌گوید.

۲-۴. دیدگاه ابن‌سینا در باب علت مرگ انسان

ابن‌سینا در بیان علت حقیقی مرگ می‌گوید:

علت مرگ، طبیعت بدنی است؛ زیرا طبیعت بدنی ملزم است که با فراهم کردن بدل آنچه از ماده بدن تحلیل شده، ماده و صورتش را حفظ کند و آن‌گاه که در این

جایگزینی کوتاهی نمود منجر به مرگ و ذبول می‌شود که البته این قصور، ناشی از استیلاي حرارت غریزی بدن است. حرارت غریزی و طبیعت بدنی هر کدام غایتی دارند. غایت حرارت غریزی تحلیل رطوبت بدن و غایت طبیعت بدن، حفظ بدن با امدادهای پی‌درپی است که البته امداد اخیر کمتر از امدادهای ابتدایی است (ابن سینا، ۱۴۰۴ق - ب، ج ۱، ص ۷۳).

ابن سینا به کرات بیان می‌کند که علاقه میان بدن و نفس تا زمانی برقرار است که بدن برقرار باشد و مزاجی که بالاترین سطح اعتدال اسطسقات است در بدن حفظ شود؛ وگرنه با احتراق مزاج، علاقه میان نفس و بدن که ضعیف‌ترین علاقات، یعنی علاقه مضاف و مضاف‌الیه است به سرعت از بین می‌رود و بدن دیگر قابلیت حفظ نفس را ندارد و مرخ می‌دهد (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۰۵؛ همو، ۱۹۸۵، ص ۱۱۳؛ همو، ۱۳۷۵، ص ۱۲۶؛ همو، ۲۰۰۷، ص ۱۸۶). اینکه چرا اعتدال مزاج به هم می‌ریزد و حرارت غریزی بر رطوبات مسلط می‌شود و کار به مر می‌انجامد، از نظر ابن سینا می‌تواند معلول علل مختلفی باشد؛ اما مهم‌ترین این علل که به کرات آن را ذکر می‌کند بدین شرح است: «هر مرگی متوقف بر مرضی است؛ حتی اگر این مرض از لحاظ زمانی بسیار کوتاه باشد. البته همان‌طور که گفته شد، مرض و امثال آن از جمله علل بعید و سابق هستند، نه علل واصل» (ابن سینا، ۱۹۵۳، ص ۵۴؛ همو، ۱۴۰۴ق - ج، ج ۲، ص ۴۷۹).

امر دیگری که ابن سینا آن را علت مر می‌داند، تناهی قوای جسمانی است؛ به این معنا که قوای جسمانی متناهی‌اند و توان آنها روزی به نهایت می‌رسد و در نتیجه مزاج به هم می‌ریزد و قابلیت بدن در حفظ نفس از بین می‌رود (ابن سینا، ۱۴۰۴ق - ب، ج ۲، ص ۱۴۷، ۱۹۵ و ۱۹۶). بنابراین از نظر ابن سینا در مر انسان علل فراوانی نقش دارند که نزدیک‌ترین آنها استیلاي حرارت غریزی بدن و قصور طبیعت بدنی از امداد خود در جایگزینی تحلیلات بدنی است؛ اما عوامل دیگر، علل سابق و معد هستند که از بحث ما بیرون‌اند. صدرالمتألهین و شارحان او نسبت به دیدگاه ابن سینا انتقاداتی دارند. صدرالمتألهین با توجه به دیدگاه ویژه خود درباره مر می‌گوید بر دیدگاه ابن سینا اشکالاتی وارد است و بر همین اساس دیدگاه او درباره علت مر صحیح نیست.

۲-۴-۱. اشکال اول: ابن‌سینا و اطبا بر این باورند که حرارت غریزی موجب از بین رفتن رطوبت بدن و در نتیجه منجر به از بین رفتن خودش می‌شود. لازمه این دیدگاه آن است که فاعل‌های طبیعی در تحریکات ذاتی خود مقتضی فساد خود شوند و بطلان این مسئله بدیهی است؛ زیرا همه ممکنات دارای غایات حقیقیه‌اند که مکمل ذات آنهاست و این با تباهی فاعل طبیعی به وسیله حرکت‌های ذاتی خود ناسازگار است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۸۸-۹۰؛ همو، ۱۳۸۱، ص ۲۳؛ مدرس زنوزی، ۱۳۸۱، ص ۱۸۲).

پاسخ: فنا و نابودی فاعل‌های طبیعی به وسیله حرکات ذاتی خود، اگرچه محال است، به معنایی نیست که منتقد ایراد کرده است. در واقع این‌گونه نابودی به این سبب محال است که لازمه‌اش، عدم تحقق و وجود ابتدایی فاعل طبیعی است؛ زیرا طبق این نظریه، حرکت ذاتی فاعل، به فناء آن می‌انجامد و این در حالی است که ذاتیات از همان لحظه ابتدایی وجود، همراه فاعل‌اند و از او سلب‌ناپذیرند. بنابراین اگر حرکت ذاتی فاعل، علت فناء فاعل شود باید فاعل از همان آغاز به وجود نمی‌آمد؛ زیرا ذاتش علت عدم ذاتش است و این خلاف فرض است؛ اما معنایی که صدرالمتألهین از این مسئله برداشت کرده اشتباه است و این معنا نه تنها محال نیست، که می‌توان آن را یکی از عوامل برقراری نظم در طبیعت کلی به‌شمار آورد. برای تبیین بحث مثالی می‌زنیم: اگر آتشی در زیر سقفی از یخ برافروخته شود (حرارت غریزی) شعله‌های آتش یخ را ذوب می‌کنند (افول رطوبت بدن). با ذوب شدن یخ، آب حاصل از این فرایند، به خاموش شدن آتش می‌انجامد. حال آیا در این مثال می‌توان گفت اولاً حرکت ذاتی آتش منجر به فنا و خاموشی آتش شده است؟ ثانیاً می‌توان گفت غایت آتش که سوزاندگی است تحقق نیافته است؟ پاسخ، منفی است؛ زیرا هم غایت آتش تحقق یافته و هم اینکه مجاورت آتش با آب به خاموش شدن آتش انجامیده، نه حرکت ذاتی آتش؛ اگرچه ذوب شدن یخ، معلول آتش باشد. این چرخه طبیعی در کل عالم وجود دارد و نه تنها محال نیست، نظام‌بخش نیز هست. لذا در مسئله مورد بحث هم غایت حرارت غریزی متحقق شده و هم امر محال (نابودی فاعل طبیعی به‌واسطه ذاتش) لازم نیامده و بر همین اساس، نقد منتقد وارد نیست.

۲-۴-۲. اشکال دوم: آنچه/بن سینا در تناهی قوای جسمانی درباره علت مر ذکر کرده، صحیح نیست؛ زیرا این سخن هنگامی صحیح است که قوای جسمانی به تنهایی علت حیات باشند؛ اما اگر علت آنها به امداد موجود مجرد یا اجرام سماوی باشد، فعالیت قوا نیز نامتناهی می شود (صدرالمتألهین، ۱۳۸۱، ص ۲۳).

پاسخ: چنانکه در بحث‌های گذشته روشن شد، خداوند سبحان مؤثر حقیقی در عالم است. خداوند جسمیات را با واسطه عقول و مجردات آفریده و دائماً افاضه وجود می‌کند. بنابراین مجردات در طول وجود خداوند، مؤثر بر عالم‌اند؛ اما باید دانست که موجودات عالم همگی دارای قدر و اندازه و ویژگی‌هایی هستند که بر طبق قانون علیت (قضا و قدر) برای آنها تعیین شده است. یکی از ویژگی‌های عالم ماده تراحم و در نتیجه تناهی امور مادی است. این در حالی است که مادیات همواره تحت افاضه مجردات هستند. لذا چنین نیست که گفته شود چون قوای بدن انسان تحت افاضات مجردات‌اند، باید تا بی‌نهایت در فعالیت باشند. این امر محالی است؛ زیرا لازم می‌آید که بدن و قوای مادی آن در عین اینکه مادی هستند مادی نباشند؛ یعنی قدر و اندازه آنها غیر از آن چیزی شود که بر طبق قانون علیت برایشان تعیین شده است و اگر اشکال گرفته شود، شاید مصلحت خداوند بر این باشد که بدنی تا بی‌نهایت در فعالیت باشد. پاسخ این است که اولاً در سنت خداوند تحولی نیست و ثانیاً تغییر و تحول در قدر و اندازه‌های عالم طبیعت، نیازمند تغییر و تحول در اسباب عالم مادی است؛ یعنی خرق عادت و معجزه. لذا اگر مصلحت خداوند ایجاب کند که بدنی تا بی‌نهایت در فعالیت باشد، باید در قالب معجزه، خرق عادت کند؛ وگرنه بدون خرق عادت، تداوم فعالیت بدن تا بی‌نهایت محال است و اراده خداوند به امر محال تعلق نمی‌گیرد. لذا نقد دوم نیز وارد نیست.

۲-۴-۳. اشکال سوم: بدن و حرارت غریزی، علت اعدادی در حیات‌اند نه علت اصلی حیات، و اگر حرارت غریزی به منزله علت مر مقبول واقع شود علت اعدادی است نه حقیقی؛ درحالی‌که بحث درباره علت حقیقی است.

پاسخ: این سخن زمانی صحیح است که ما درباره علت فاعلی سخن گفته باشیم که در این

صورت بدن و حرارت غریزی علت اعدادی حیات‌اند؛ نه تنها حرارت غریزی، بلکه به فرض قبول کمال نفس به منزله علت مر ، کمال نفس نیز علت اعدادی است. لذا این اشکال اولاً متناسب با بحث نیست و ثانیاً در صورت قبول نیز گره‌ای از کار نمی‌گشاید. بنابراین اشکالات یادشده وارد نیستند.

۲-۵. دیدگاه صدرالمتألهین درباره مرگ انسان

صدرالمتألهین در دیدگاه خود در باب علت مر طبیعی، تنها مر غیراخترامی را مدنظر دارد. در واقع وی مر طبیعی را قسیم مر اخترامی قرار داده، آن را قسمی از مر اضطراری به‌شمار می‌آورد. او اگرچه در علت مر اخترامی با دیدگاه ابن‌سینا موافق است، بر این باور است که ابن‌سینا و اطبای پیش و پس از او درباره علت مر غیراخترامی دچار خطا شده‌اند و به اشتباه استیلای حرارت غریزی بر بدن را علت مر غیراخترامی دانسته‌اند.

صدرالمتألهین با رد نظر ابن‌سینا به اتکای دیدگاه‌های ویژه خود همچون حرکت جوهری، رویکردی صوری یا نفسانی (رویکرد سوم در میان رویکردهای مزبور) را نسبت به علت مر غیراخترامی در پیش می‌گیرد؛ یعنی معتقد است که علت اصلی بروز مر ، نفس انسان است؛ یعنی نفس انسان از زمان حدوثش در بدن، به تدریج در حال تکامل است. نفس، بدن را به تصرف خود درآورده، از آن در جهت کمال خویش استفاده می‌کند و تنها تعلقش به بدن نیز به سبب نیازی است که به بدن در مسیر کمال دارد؛ اما همین نفس آن‌گاه که به کمال رسد و دیگر نیازی به بدن نداشته باشد، بدن را به قصد عالم آخرت ترک می‌کند و مر تحقق می‌یابد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۴۷-۵۶؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۳۵۴-۳۵۶؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۹۳-۹۰). مرحوم آشتیانی در تبیین دیدگاه صدرالمتألهین می‌گوید:

بنا بر مرام صدرالحکما که منشأ پیدایش نفس را حرکت و سیلان مواد و صور مستعد از برای طی درجات نباتی و حیوانی و وصول به مقامات انسانی می‌داند، علت موت طبیعی (نه اخترامی) را حرکت نفس به عالم خود و رجوع روح مجرد را

امری بعد از استیفای درجات انسانی و نیل به مقامات و مراتب شایسته آن می‌داند؛ به این معنا که نفس در اول وجود عین مواد و صور حال در مواد است و بعد از رسیدن به مقام انسانی به تدریج - شیئاً فشیئاً - تعلق آن رو به ضعف رفته تا آنکه بالمره جلباب خود را رها نماید و غرض از تعلق نفس به بدن، نیل به درجات لایق آن است و بعد از حصول غایت، جهت تعلق، زایل می‌شود.

زوال جهت تعلق مثل اصل تعلق، امری طبیعی و ذاتی است، نه اختیاری، و علت تعلق به بدن همان کسب فعلیات ذاتی و جوهری و تحصیل ملکات و کمالات و صور جوهری و منشأ بقا و دوام و رجوع به عالم ثبات و فعلیت است... و هم تعلق به بدن، ذاتی نفس است و هم بی‌نیازی از افعیل بدنی بعد از بلوغ به فعلیت. لذا بعد از وصول به فعلیت، به مقام قوه برنمی‌گردد (آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۲۴۷؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۴۷-۵۶؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۳۵۴-۳۵۶؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۲۱۶؛ همو، ۱۴۲۲ق، ص ۲۱۷-۲۱۹).

بنابراین علت اصلی مرگ کمال نفس انسان و تعلق آن به عالم عقول است. صدرالمتألهین برای تبیین دیدگاه خویش چنین مثال می‌زند:

حکایت نفس و بدن مانند حکایت باد و کشتی است؛ کشتی‌ای که در دریا قرار گرفته و با وزش باد به جهات مختلف در حرکت است؛ به گونه‌ای که اگر وزش باد قطع شود کشتی نیز از حرکت بازمی‌ایستد، بدون اینکه وسیله‌ای از وسایل کشتی خراب شده باشد. باد از جوهر کشتی نیست و چیزی جدای از آن است و از طرفی کشتی حامل باد نیست بلکه باد است که حامل کشتی و محرک آن است. حکایت نفس و بدن نیز همین است. فعالیت بدن و قوای آن بر اثر وزش بادِ نفس و اراده آن است. اگرچه نفس از جوهر بدن نیست و از عالمی غیرعالم جسمانی است، نفس است که حامل بدن است نه اینکه بدن حامل نفس باشد. بدن فعال است تا زمانی که حامل آن، نفس است؛ اما با عروج نفس بدن سکون می‌گزیند، اگرچه تمامی اعضای آن سالم باشند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۵۴ و ۵۵).

صدرالمتألهین پس از بیان اینکه علت مر انسان کمال نفسانی است، می‌گوید دیدگاه و نظر ما با شقاوت و نزول روحانی افراد منافاتی ندارد و چنانچه پرسیده شود «اگر علت مر انسان کمال نفسانی است، پس علت مر افرادی که در مسیر شقاوت فرار گرفته‌اند چیست؟»، پاسخ می‌دهیم که این افراد نفس شیطانی را به فعلیت رسانده‌اند یا در شاکله‌ای هستند که صفات رذیله بر آنها غالب شده است. بنابراین علت مر افراد شقی به سبب فعلیت نفسانی آنها در شقاوت است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۹۳).

آیت‌الله مصباح در پاسخ این پرسش که اگر علت مر انسان کمال نفسانی است، پس چرا بدن انسان‌ها در پایان عمر ضعیف و ناتوان می‌شود، دیدگاه صدرالمتألهین را چنین بیان می‌کند: طبق نظر مآخذ را از آنجا که نفس مبدأ مزاج و شکل دهنده اعضای بدن است، باید علت ضعف اعضای بدن را در ایام پیری در تغییر احوال نفس جست‌وجو کرد. نفس ناطقه به اقتضای طبیعتش به ماورای ماده و عالم مجردات نظر دارد... در ایام پیری توجه نفس به عالم مجردات قوی‌تر می‌شود و به موازات آن از تدبیر بدن و قوای آن منصرف می‌شود و از آنجا که قوام مزاج بدن در گرو توجه و تدبیر نفس است، در اثر کاهش توجه نفس اختلالاتی در مزاج و در قوای نفسانی و اعضای بدن حاصل می‌شود. این روند تا آنجا ادامه می‌یابد که نفس بهره کامل خود را از عالم ماده درمی‌یابد و به دنبال آن توجهش به طور کامل از عالم ماده قطع می‌شود (مصباح، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۵۱-۱۵۲).

با این بیان روشن می‌شود که صدرالمتألهین بر خلاف ابن‌سینا که علت مر را عدم قابلیت بدن می‌داند، برای بدن در وقوع مر نقشی قایل نیست و دیدگاهی عکس عقیده رایج تا عصر خویش را برمی‌گزیند و علت حقیقی مر را کمال نفس و یا فعلیت شیطانی آن می‌داند. وی بدن را ابزاری می‌داند که نفس آن را اختیار کرده است و در راستای هدف خویش از آن بهره می‌گیرد؛ اما این بهره‌گیری نفس از بدن تا زمانی است که نفس به کمال لایق خویش برسد و آن‌گاه آن را ترک می‌کند و مر تحقق می‌یابد.

۲-۵-۱. نقد دیدگاه صدرالمتألهین: بر دیدگاه صدرالمتألهین اشکالاتی وارد است که به طور مختصر به آنها اشاره می‌کنیم.

۲-۵-۱-۱. اشکال اول: صدرالمتألهین معتقد است سستی و وضعی که در پایان عمر بر بدن عارض می‌شود، به دلیل عدم توجه نفس به بدن و گرایش او به عالم مجردات است. دلیل وی برای این سخن آن است که نفس، مبدأ مزاج و شکل‌دهنده اعضای بدن است و چون نظرش را از بدن بگیرد، در بدن ضعف و سستی رخ می‌دهد. در مقابل، ابن سینا بر این باور است که نفس مبدأ مزاج نیست و این‌گونه استدلال می‌کند که اگر نفس انسان علت اجتماع اسطقات و تشکیل اعضای بدن می‌بود، با جدایی نفس از بدن باید بدن از هم می‌پاشید؛ درحالی‌که چنین نیست و بدن مدت‌ها پس از جدایی نفس، از هم نمی‌پاشد (ابن سینا، ۱۳۷۱، ص ۱۴۸ و ۱۴۹). پرسش دیگری که در اینجا پیش می‌آید این است که اگر علت سستی بدن در پایان عمر عدم توجه نفس به بدن است، چرا در اواخر عمر، افراد انسان عموماً دچار ضعف در قوه تفکر و اختلال در قوه حافظه می‌شوند؛ درحالی‌که اگر در اواخر عمر نفس توجه چندانی به بدن نداشته باشد، باید در امور عقلی‌ای که به آنها گراییده، از ذکاوت و قدرت بیشتری برخوردار باشد، نه اینکه سست شود. ابن سینا در این باره می‌گوید:

نفس مردم جوهری عقلی است و مجرد است از مادّت؛ پس این حال که تا چون سن به پیری رسد علم‌ها مختل شود را علت باید طلبیدن و علت این آن است که نفس عاقله یک جوهر است و او را اتصال است به بدن و اتصال است به جانب ملکوت؛ و هر آنکه که به کلیت به یک جانب مشغول شود از افعالی که تعلق به جانب دیگر دارد بازماند. پس چون در بدن عارضی پدید آید، جوهر نفس بر جانب بدن اقبال نماید و بدان مشغول شود، تا آن را دفع کند. پس چون چنین باشد، در علوم خلیل پدید آید و لکن همه فراموش نشود، و اگر چنین بودی حاجت آمدی دیگر باره به تعلیم مستأنف و این تمایع در افعال یک جانب نیز هست؛ چون کسی که او را خوفی رسد، سخت شهوت طعام فراموش کند، و اگر خشمی رسدش، همچنین از قوت

شهوة غافل شود. چون در افعال یک جهت این ممکن است در افعال دو جهت

ممکن تر بود که مخالف یکدیگر باشند (ابن سینا، ۱۳۸۳، ص ۴۹-۵۱).

بنابراین علت سستی و فتور دوران پیری بی توجهی نفس به بدن نیست؛ بلکه عوامل گوناگون داخلی (همچون افول قوه نمویه) و خارجی (مانند تراحم بدن با امور مادی) هستند که رفته رفته اعتدال مزاج را به سستی می کشانند.

۲-۵-۱-۲. اشکال دوم: با توجه به دیدگاه صدرالمتألهین نفس از همان آغاز حدوثش به تدریج در دو جهت سعادت و شقاوت مسیر فعلیت را می پیماید و هرچه به فعلیت نزدیک تر می شود، تعلق خویش را از بدن باز می ستاند. این دیدگاه اگر فرضاً در مسیر سعادت صحت داشته باشد، در جهت شقاوت ناپذیرفتنی است؛ زیرا صدرالمتألهین بارها شقاوت را به گرفتاری نفس در دام بدن ترجمه می کند؛ یعنی به هر میزانی که نفس مشغول مادیات باشد، شقی تر می شود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۱۲۲-۱۴۴). این تعریف به هیچ وجه با دیدگاه او در باب مر که گفته شد نفس به تدریج تعلقش را از بدن می گیرد سازگاری ندارد؛ بلکه در جهت شقاوت نفس اگر قرار است که به فعلیت برسد تا مر تحقق یابد، باید بیش از پیش مشغول بدن شود نه اینکه از بدن دور شود؛ و از سویی در همین جهت چون نفس مشغول بدن است، پس سستی اواخر عمر را به چه نسبت می دهید؟ چرا که قبلاً سستی را به عدم توجه نفس به بدن ارجاع می دادید، درحالی که اکنون نفس کاملاً مشغول به بدن است.

۲-۵-۱-۳. اشکال سوم: اگر علت مر را رسیدن نفس به کمال لایق آن بدانیم و نه کمال ممکن، پرسش پیش می آید که ملاک برای کمال لایق چیست؟ به عبارتی دیگر، چه چیزی تعیین می کند که نفس ناطقه انسانی به کمال لایق خود رسیده است؟ اگر ملاک تعیین، خود نفس انسان باشد، باید گفت که نفوس ناطقه انسانها بالذات هیچ تفاوتی در کسب کمالات با هم ندارند و همگی لیاقت این را دارند که کمالاتی را کسب کنند و از لحاظ ذاتی مانعی بر سر راه آنها نیست که یکی کمال بیشتر و دیگری کمالی کمتر کسب کند. لذا نفوس در کمال لایق خود با هم فرقی ندارند. پس چرا افراد با کمالات نفسانی مختلف دچار مر می شوند، درحالی که لیاقت همه یکسان

است؟ بنابراین مر باید در سطحی ویژه از کمال تحقق می‌یافت. ما می‌توانیم میان کمال لایق نفس ناطقه با نفس حساسه و یا متخیله تفاوت قایل شویم؛ اما تفاوت میان کمال لایق بین نفوس ناطقه از عدالت خداوند به دور است؛ اگرچه خود انسان‌ها با اعمال خود هر کدام کمالات کم و بیشی را کسب می‌کنند و این ناقص‌گفتار ما نیست؛ زیرا بحث ما دربارهٔ نفس ناطقه من حیث هی است. برای نمونه افرادی که معلول ذهنی‌اند، اگرچه نفسشان ابزار تعقل را از دست داده و قادر به کسب کمالات عقلی نیستند، این دلیل نمی‌شود که بگوییم نفس انسان معلول، ذاتاً لیاقت کسب کمالات را ندارد. بنابراین نمی‌توان گفت که علت مر انسان حصول کمال لایق نفس اوست و اگر گفته شود کمال لایق هر نفسی متناسب با شرایط بدنی اوست، روشن می‌شود که علت اصلی مر ناتوانی بدن در حفظ نفس است نه کمال یافتن نفس، و این خلاف ادعای مزبور است.

۴-۱-۲. اشکال چهارم: تاریخ بشر شاهد وجود افرادی است که کمال نفسانی آنها بیش از حد تصویری است که ما برای کمال نفس سراغ داریم؛ تا جایی که به قول عرفا، فانی در وجود خداوند شده‌اند، همچون اولیای الهی. نیز چه بسیار افرادی وجود دارند که شقاوت و فعلیت شیطانی آنها بر کسی پوشیده نیست. پس چرا چنین افرادی با اینکه در دو جهت صعود و نزول به کمال رسیده‌اند، مر بر آنها عارض نشده است؟ این پاسخ که بعضی افراد صالح، حجت خدا و مأمور به تربیت نفوس ناقص هستند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۱۰۳ و ۱۰۴) مشکلی را حل نمی‌کند؛ زیرا اولاً تخصیص قایل شدن در امور عقلی است؛ ثانیاً این پاسخ نیز مثال نقض دارد؛ مثلاً برخی از عرفا گوشه‌نشین بوده و مأمور به تربیت کسی هم نبوده‌اند. بنابراین کمال نفس نمی‌تواند علت حقیقی مر انسان باشد.

۵-۱-۲. اشکال پنجم: اگر علت مر انسان، کمال نفس است، پس چرا عمر متوسط افراد در جوامع مختلف و در شرایط گوناگون، متفاوت و کم‌و‌بیش می‌شود؟ طبق آماری که جامعه‌شناسان پزشکی ارائه می‌کنند، میزان امید به زندگی انسان در جوامع پیشرفته بیشتر از جوامعی است که فقیر یا در حال توسعه هستند. آنها معتقدند که در قرن‌های ۱۹ و ۲۰ به سبب تحولات بنیادینی که در شرایط بهداشتی جمعیت به وجود آمده، عمر متوسط افراد نیز افزایش یافته است. برای مثال

در کشور سوئد تا حدود سال ۱۸۵۰م عمر متوسط مردان ۴۱ سال بوده است؛ اما در همین کشور در حدود سال ۱۹۰۰م عمر متوسط به ۵۲ سال و در حدود سال ۱۹۶۰م به ۷۱ سال ارتقا می‌یابد (محسنی، ۱۳۵۳، ص ۱۵۳-۱۵۵). آنچه از این آمار برداشت می‌شود این است که در کشور سوئد از سال ۱۸۵۰م به بعد، به تناسب زمینه‌هایی که برای سلامتی بدن فراهم شده است، به همان میزان عمر طبیعی افراد نیز افزایش یافته و این شاهد بزرگی است بر اینکه علت اصلی مرگ انسان عدم قابلیت بدن است نه کمال نفسانی او.

۲-۵-۱-۶. اشکال ششم: واپسین اشکالی که از نظر نگارندگان بر دیدگاه صدرالمتألهین وارد است و چه بسا منشأ همه اشکالات دیگر باشد، این است که صدرالمتألهین مرگ اخترامی را تقسیم مرگ طبیعی قرار داده است؛ درحالی‌که مرگ اخترامی، یکی از اقسام مرگ طبیعی است. مرگ طبیعی به این معناست که نفس انسان بدون اراده و به صورت طبیعی از بدن جدا شود، همان‌گونه که تعلق نفس به بدن نیز امری طبیعی است؛ به گونه‌ای که خود صدرالمتألهین می‌گوید: «تعلق نفس به بدن امری طبیعی است که منشأ آن خصوصیت مزاج و استعداد و حرکت طبیعی است نه امری ارادی که نفس با اراده خویش به بدن تعلق یابد» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۲۷۳). به نظر نگارندگان، علت اشتباه صدرالمتألهین این است که مرگ طبیعی را این‌گونه معنا می‌کند:

مرگ طبیعی این است که نفس انسان، بدون اینکه هیچ مرض و عاملی که مختل‌کننده نظام طبیعی بدن است، رخ داده باشد و در عین اینکه بدن و قوای آن سالم‌اند از بدن جدا شود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۵۴ و ۵۵).

براساس نظر ابن‌سینا باید گفت که دیدگاه صدرالمتألهین صحیح نیست؛ زیرا ابن‌سینا بر این عقیده است که مرگ متوقف بر بیماری است؛ حتی اگر این بیماری بسیار کوتاه یا خفیف باشد. در مرگ‌های اخترامی نیز همان‌گونه که خواجه نصیرالدین طوسی می‌گوید: «حوادث و رخدادهای خارجی تنها علت ایجاد اختلال در بدن هستند، نه علت اصلی مرگ، بلکه علت اصلی مرگ، همان اختلال بدن و به هم ریختن مزاج است» (طوسی، ۱۳۷۵، ص ۱۴۶ و ۱۴۷). بنابراین مرگ اخترامی و غیراخترامی هر دو از اقسام مرگ طبیعی‌اند و علت هر دو، اختلال مزاج است؛ اما

تفاوتی که این دو قسم دارند این است که در مر غیراخترامی، اختلال مزاج بسیار آرام، در گذر زمان و به صورت تدریجی صورت می‌گیرد، درحالی‌که در مر اخترامی، اختلال مزاج، به صورت ناگهانی و دفعتاً به وسیله عاملی رخ می‌دهد.

۲-۵-۲. دفع دخل مقدر: پس از تبیینی که از دیدگاه ابن سینا و صدرالمتألهین درباره علت مر انسان به دست داده شد، و با توجه به موضع نگارندگان در بحث یادشده، ممکن است بر نگارندگان اشکالی وارد شود که اگر علت قریب مر انسان عدم قابلیت بدن در حفظ نفس است، پس چگونه می‌توان این حدیث را توجیه کرد؟

عدد کسانی که به واسطه گناهان می‌میرند از کسانی که به واسطه سر آمدن عمر می‌میرند، بیشتر است و عدد کسانی که به سبب نیکوکاری زندگی دراز می‌کنند از کسانی که با عمر اصلی خود زندگی می‌کنند افزون است (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۱۴۰).

آیا این حدیث بیان‌کننده این نیست که علت حقیقی مر انسان، کمال یا نزول لایق نفس است؟ در پاسخ به این اشکال باید گفت همان‌گونه که پیش‌تر بیان شد، در عالم هستی اعم از مجرد و مادی هیچ امری، حتی معجزه و امور خارق‌العاده، خارج از حیطه قضا و قدر نیست و بیان شد که از دیدگاه نگارندگان، قضا و قدر همان قانون علیت است. بنابراین افزایش و کاهش عمر انسان نیز که از جمله امور عالم است، نمی‌تواند بیرون از حیطه قانون علیت باشد. درباره حدیث یادشده می‌توان گفت که گناه و نیکوکاری به دو صورت در افزایش و کاهش طول عمر انسان نقش دارند: اول: اگرچه در جای خود با برهان‌های مختلف اثبات شده است که نفس و بدن انسان ذاتاً دو

امر جدا از هم‌اند (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۵۰)، تأثیر و تأثر نفس و بدن نسبت به هم، مادام که با هم هستند امری بدیهی و انکارناپذیر است که هر انسانی آن را به وضوح در خود احساس می‌کند. بنابراین حالات و کنش و واکنش‌های هریک از نفس و بدن، در دیگری نیز مؤثر است. انسان آن‌گاه که مرتکب گناهی می‌شود یا کاری نیکو از او سر می‌زند، گناه و نیکوکاری‌اش به ترتیب به کدورت و مسرت نفس او می‌انجامد و همین کدورت یا مسرت نفسانی به سبب رابطه مستقیمی که با بدن انسان دارد به کهولت و یا شادابی بدن می‌انجامد. برای مثال انسان

هنگامی که به افسردگی مبتلا می‌شود، اگرچه افسردگی حالتی روحانی است، به شدت بدن را متأثر می‌سازد و به انحلال و به اصطلاح شکستگی انسان می‌انجامد. گناه و نیکوکاری نیز دقیقاً همین تأثیر را بر بدن دارند و با توجه به اینکه روشن شد علت حقیقی مر انسان عدم قابلیت بدن است، بنابراین گناهان با کهلوتی که بر بدن غالب می‌سازند، منجر به تحلیل قابلیت بدن در حفظ نفس می‌شوند و برعکس نیکویی‌ها موجبات سلامتی بدن را فراهم می‌آورند. البته باید توجه کرد که ضربات نفسانی ناشی از گناه بر بدن، گاهی به قدری شدید است که به ناگاه اختلالی جبران‌ناپذیر را در بدن ایجاد می‌کند و کمتر از آنی منجر به مر انسان می‌شود. بنابراین گناه و نیکوکاری به واسطه نفس، تأثیری بسزا در کاهش و افزایش سلامت بدن و قابلیت بدن در حفظ نفس دارند و بنابراین در کوتاه و طولانی شدن عمر انسان مؤثرند؛

دوم: انسان با گناه و نیکوکاری، در خارج زمینه مر و سلامت خود و دیگران را فراهم می‌کند. البته این وجه نیز خود بر دو قسم است که برای وضوح بیشتر با دو مثال آنها را توضیح می‌دهیم:

قسم اول اینکه گاهی انسان با گناهی هرچند کوچک، علت تامه مر را فراهم می‌کند؛ به این معنا که گناه قسمی از علت مر و علت ناقصه آن است که با اضافه شدن این علت به علل دیگر، علت تامه مر انسان حاصل می‌شود، و گاه نه تنها به مر انسان گناهکار، بلکه به مر بسیاری از انسان‌های بی‌گناه می‌انجامد. برای مثال، تخطی از قوانین راهنمایی و رانندگی از آنجا که منجر به سلب حقوق دیگر انسان‌هاست، گناه است. گاه راننده‌ای با ارتکاب به گناه تخطی از قوانین راهنمایی و رانندگی، موجبات تصادفی مر بار را فراهم می‌کند که بر اثر آن شماری انسان بی‌گناه یا گناهکار می‌میرند و علت این مر و میر، چیزی نیست جز گناه یک انسان؛ حتی اگر گناهی صغیره باشد. در مقابل اگر راننده‌ای در برابر قانون‌شکنی دیگران صبر کند و از حق خود بگذرد، با این گذشت حیات خود و دیگران را حفظ می‌کند؛ اگرچه نیکوکاری او چندان به چشم نیاید. مثال دیگر این قسم، حملات نظامی است که به مر هزاران و بلکه میلیون‌ها نفر می‌انجامد که بی‌نیاز از شرح است؛

قسم دوم اینکه گناه و نیکوکاری انسان‌ها، گاه موجبات نزول عذاب و یا رحمت الهی می‌شود. تفاوتی که این قسم با قسم پیشین دارد در این است که در قسم اول نتیجه گناه به صورت طبیعی و

توسط خود انسان‌ها منجر به افزایش یا کاهش مر و میر می‌شد؛ اما این قسم رخدادها به صورت غیرطبیعی و خرق عادت صورت می‌گیرند؛ به گونه‌ای که خود انسان تنها پذیرنده تغییرات است و نقشی جز فراهم آوردن زمینه نزول عذاب یا رحمت ندارد. برای مثال، طوفانی که در زمان پیامبری حضرت نوح علیه السلام نازل شده، معجزه و امری غیرعادی است که از سویی عمر گناهکاران را کوتاه می‌کند و از سویی با نجات مؤمنان از شر طوفان و شرگناهکاران، موجبات حیات آنها را فراهم می‌آورد. با توجه به توضیحی که داده شد، روشن می‌شود که اگرچه گناه علت بسیاری از مر ها شده است و در مقابل نیکوکاری بر عمر انسان می‌افزاید، علت گناه برای مر انسان هیچ‌گاه به گونه‌ای نیست که صدرالمتألهین می‌گوید؛ یعنی بدین نحو که گناه به سقوط نفسانی بینجامد و نفس به سبب فرط نزول، بدن را ترک کند؛ بلکه حقیقت این است که گناه به صورت‌های مختلف زمینه کاهش و عدم قابلیت بدن را در حفظ نفس فراهم می‌آورد و علت ناقصه و بعید برای مر می‌گردد. بنابراین حدیث یادشده نه تنها ناقض موضع نگارنده نیست، که قسمت دوم حدیث (نیکوکاری موجب افزایش عمر می‌شود) مؤید موضع نگارندگان و ناقض رأی صدرالمتألهین است؛ زیرا صدرالمتألهین می‌گوید انسان هر چه قدر بیشتر نیکوکاری کند، نفس او از لحاظ کمالات ترقی می‌کند، و بر اثر همین افزایش کمالات متوجه عالم ملکوت شده، بدن را رها می‌سازد؛ یعنی در واقع از نظر صدرالمتألهین نیکوکاری به کاهش عمر انسان می‌انجامد، نه افزایش عمر.

تکمله بحث

با توجه به آنچه گذشت، کلام صدرالمتألهین درباره مر طبیعی، درخور مناقشه است و به نظر می‌رسد که چنین دلیلی باید برای توجیه قسم دوم از مر ارادی ایراد شود؛ یعنی نفس انسان آن‌گاه که به کمالات دست یابد و قادر بر دخل و تصرف در طبیعت شود، می‌تواند تعلق خود را از بدن سلب کند و با اراده خویش از نشئه‌ای به نشئه دیگر منتقل گردد. نکته دیگری که به ذهن می‌رسد و می‌توان جهت زدودن ابهام آن را ایراد کرد، این است که چون نفس انسان امری مجرد است، توانایی‌های بسیار دارد؛ اما چون به بدن تعلق یافته و گرفتار مادیات شده، قادر به انجام

بسیاری از توانایی‌های خود نیست؛ ولی مقارن با مر و قطع تعلق بدن توسع وجودی می‌یابد؛ یعنی همین که تن را ترک کند، به قدرت و احاطه لایق خویش بازمی‌گردد و این توسع وجودی مقارن با مر، غیر از مر به واسطه کمال وجودی است.

نتیجه‌گیری

نتیجه‌ای که از نوشتار پیش‌رو در تبیین علت مر پس از تعریف و بیان مر و اقسام آن به دست می‌آید این است که مر منقسم است به دو قسم طبیعی و ارادی؛ هر کدام از این دو قسم هم منقسم به دو قسم دیگرند. اقسام مر ارادی، بر دو دسته متصرفین در طبیعت و غیرمتصرفین در آن است و مر طبیعی نیز به دو قسم اخترامی و غیراخترامی تقسیم می‌شود. ابن‌سینا و صدرالمتألهین، اگرچه در علت واصل مر اخترامی اختلاف نظر ندارند، در علت واصل مر غیراخترامی دو دیدگاه مختلف را مطرح می‌کنند. ابن‌سینا علت مر غیراخترامی را مانند مر اخترامی، اختلال مزاج و استیلای حرارت غریزی بدن می‌داند که این عامل به افول و عدم قابلیت بدن در حفظ نفس و در نتیجه به مر می‌انجامد. صدرالمتألهین، نظر ابن‌سینا را رد می‌کند و با ایراد اشکالاتی بر ادله ابن‌سینا و نقض آنها، از جمله نقض تناهی قوای جسمانی با تبیین ارتباط این قوا با مجردات، دیدگاه خود را ارجح می‌شمارد و می‌گوید در جدایی نفس از بدن، بدن نقشی ندارد؛ بدن تنها ابزار نفس در جهت کمال است و آن‌گاه که نفس به کمال رسد، تعلق خود را از بدن می‌گیرد و از نشئه‌ای به نشئه دیگر منتقل شده، مر رخ می‌دهد. پس از تبیین دیدگاه دو حکیم و ارائه پاسخ‌هایی به اشکالات صدرالمتألهین بر دیدگاه ابن‌سینا، روشن شد که اشکالات صدرالمتألهین وارد نیست و برتری دیدگاه ابن‌سینا مشخص گشت. به علاوه، اشکالاتی که بر دیدگاه صدرالمتألهین وارد است، رأی او را در تبیین علت مر غیراخترامی تضعیف می‌کند و نشان می‌دهد که تبیین وی درباره علت مر طبیعی، جهت توجیه قسم دوم از مر ارادی سزاوارتر است تا تبیین علت مر طبیعی. علت اصلی اشکال صدرالمتألهین، قسیم قرار دادن مر اخترامی برای مر طبیعی است. همچنین باید توجه کرد که توسع وجودی نفس که مقارن با تحقق مر است، غیر از تحقق مر به واسطه کمال نفس است.

منابع

- آشتیانی، سیدجلال‌الدین، ۱۳۸۱، *شرح بر زاد‌المسافر*، ج سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن بهرئز، ۱۳۵۷، *حدود المنطق*، تهران، انجمن فلسفه ایران.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۹۵۳م، *رساله فی ابطال احکام نجوم*، در: *رسائل ابن سینا*، به اهتمام حلمی ضیاء اولکن، استانبول، دانشکده ادبیات استانبول.
- ، ۱۹۸۵م، *رساله فی الخوف من الموت و حقیقتنه*، در: *مقالات لمشاهیر المسلمین و النصاری*، لویس شیخون، ج سوم، قاهره، دارالعرب.
- ، ۱۴۰۴ق - الف، *التعلیقات*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت، مکتبه الاعلام الاسلامی.
- ، ۱۴۰۴ق - ب، *طبیعیات شفاء*، تحقیق سعید زاید، قم، مکتبه آیه‌الله المرعشی النجفی.
- ، ۱۴۰۴ق - ج، *منطق شفاء*، تحقیق سعید زاید، قم، مکتبه آیه‌الله المرعشی النجفی.
- ، ۱۳۶۳، *المبدأ و المعاد*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.
- ، ۱۳۷۱، *المباحثات*، تحقیق محسن بیدارفر، قم، بیدار.
- ، ۱۳۷۵، *الاشارات و التنبیها*، قم، البلاغه.
- ، ۱۳۷۹، *النجاه*، تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، ج سوم، تهران، دانشگاه تهران.
- ، ۱۳۸۳، *رساله نفس*، تصحیح موسی عمید، ج سوم، همدان، دانشگاه بوعلی سینا.
- ، ۲۰۰۷م، *رساله احوال نفس*، تحقیق فؤاد الاهوانی، پاریس، داریبیلیون.
- ارسطو، ۱۴۳۳ق، *علم الاخلاق الی نيقوما خوس*، تحقیق بارتلمی سانتیلیر، قاهره، دارصادر.
- تهانوی، محمدعلی، ۱۹۹۶م، *کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم*، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون.
- جامی، عبدالرحمن، ۱۳۳۶، *نفحات الانس*، تصحیح مهدی توحیدی‌پور، تهران، کتابفروشی محمودی.
- دیرباز، عسگر و قاسم امجدیان، ۱۳۹۰، «قضاء و قدر و...»، *انسان پژوهی دینی*، سال هشتم، ش ۲۵، ص ۲۵-۲۵.
- سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۷۵، *پرتونامه*، تصحیح هانری کرین، سیدحسین نصر و نجفقلی حبیبی، ج دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ج ۳.
- سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۷۵، *الواح العمادیه*، تصحیح هانری کرین، سیدحسین نصر و نجفقلی حبیبی، ج دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ج ۴.
- زنوزی، ملأعبدالله، ۱۳۸۱، *انوار جلیبه*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، ج سوم، تهران، بی‌نا.
- صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، *المبدأ و المعاد*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.

۱۴۲ □ معرفت فلسفی سال دوازدهم، شماره اول، پاییز ۱۳۹۳

- ، ۱۹۸۱م، *الحكمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج سوم، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- ، ۱۳۶۰، *الشواهد الربوبیة*، تعلیق سیدجلال الدین آشتیانی، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.
- ، ۱۳۶۱، *العرشیه*، تصحیح غلامحسین آهنی، تهران، مولی.
- ، ۱۴۲۲ق، *شرح الهدایة الاثیریة*، تصحیح محمدمصطفی فولادکار، بیروت، مؤسسة التاریخ العربی.
- ، ۱۳۸۱، *زاد المسافر*، ج سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- صلیبا، جمیل و منوچهر صانعی دره‌بیدی، ۱۳۶۶، *فرهنگ فلسفی*، تهران، حکمت.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۶، *نهاية الحكمة*، ترجمه و شرح علی شیروانی، ج ششم، تهران، الزهراء.
- طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۳۷۴، *آغاز و انجام*، تعلیقات حسن حسن‌زاده آملی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ، ۱۳۷۵، *شرح الاشارات و التنبیها*، قم، البلاغة.
- فارابی، ابونصر، ۱۹۹۵م، *آراء اهل المدينة الفاضلة*، تحقیق علی بوملحم، بیروت، مكتبة الهلال.
- گایتون، آرتور، ۱۳۶۲، *فیزیولوژی پزشکی*، ترجمه فرخ شادان، تهران، شرکت سهامی چهر.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۴ق، *بحار الانوار*، بیروت، مؤسسة الوفاء.
- محسنی، منوچهر، ۱۳۵۳، *جامعه‌شناسی پزشکی و بهداشت*، تهران، دانشگاه تهران.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۷۵، *شرح جلد هشتم اسفار اربعه*، تحقیق محمد سعیدی‌مهر، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رضی الله عنه.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی