

مرگ از منظر ملاصدرا

محمد رضا اسدی*

چکیده

در این مقاله، براساس مبانی وجودشناسی و متافیزیکی ملاصدرا، به بحث از موضوع مرگ پرداخته شده است. از نگاه ملاصدرا، انسان، حیوان ناطق میرنده است. به باور وی، نفس در یک حرکت جوهری تدریجی و سیر تکوینی، برای انتقال از دنیا به آخرت، تمامی مراحل وجودی اش را طی می‌کند و پس از پایان پذیرفتن سیر نفس در دنیا پدیده مرگ رخ می‌دهد. بنابراین، مرگ چیزی نیست جز پایان حرکت نفس در دنیا و انتقال به عالم آخرت. اما در این زمینه، پرسش‌های مهمی وجود دارد که در این نوشتار از نظر ملاصدرا به پاسخ آن‌ها پرداخته‌ایم برخی از این پرسش‌ها به قرار زیر است:

آیا پس از مرگ، سیر نفس و تحول او در برزخ، امکان پذیر است یا خیر؟ آیا مرگ، اقسامی دارد؟ آیا مرگ ویژه انسان است یا تمام پدیده‌های عالم - اعم از جماد و گیاه و حیوان و فرشته و غیره - نیز می‌میرند؟ و آیا مرگ، امری ضروری و اجتناب ناپذیر است؟

واژگان کلیدی: نفس، حشر، پایان حرکت نفس، مرگ طبیعی، مرگ اخترامی.

نفس، حامل بدن

معمولاً پندار مردم بر آن است که بدن، حامل نفس است و نفس، محصول برآمده از عناصر چهارگانه است. از این رو، برخی نفس را محصول جسم پنداشته‌اند که با تغذیه و تقویت بدن، نیرومند می‌گردد و با ضعیف شدن آن رنجور می‌گردد. (ملا صدرا، ۱۹۸۱: ج ۹، ص ۴۷) اما ملاصدرا برخلاف این پندار عمومی بر آن است که نفس حامل بدن است و بدن، محمول نفس؛ یعنی این نفس است که به جسم تحصیل می‌بخشد و سبب تکوین آن می‌شود. این نفس است که به همراه بدن و قوای بدنی است و بدن را به جهت‌های مختلف حرکت می‌دهد و آن‌ها را به سویی که می‌خواهد می‌برد.

ملاصدرا یاد آوری می‌کند که اعتقاد او درباره حمل بدن از سوی نفس، با این سخن مشهور حکیمان الهی منافات ندارد که می‌گویند نفوس انسانی، مسافران کوی ربوبی هستند و بدن‌های ایشان مرکب‌های این نفوس‌اند. (ملاصدرا، ۱۳۷۸: ص ۹۹) زیرا راکب یا همان نفس انسانی، مرکب خود را تربیت می‌کند و پرورش می‌دهد؛ یعنی نفس، بدن را اداره و تدبیر می‌کند. البته ملاصدرا در این سخن، جهت مقایسه را تغییر داده است؛ زیرا درست است که راکب، مرکب را اداره و تدبیر می‌کند، ولی در همان حال می‌توان گفت از جهتی دیگر مرکب است که راکب را حمل می‌کند. بنابراین، از جهت محمول بودن راکب و حامل بودن مرکب، دیدگاه حکیمان الهی با دیدگاه ملاصدرا مغایر است؛ مگر آنکه معنای راکب بودن نفس را به مفهوم تدبیر و اداره کردن تأویل کنیم. در این صورت می‌توان گفت مراد از راکب بودن نفس و مرکوب بودن بدن، آن است که نفس، تدبیر کننده بدن است و بدن، تدبیر شونده از سوی نفس است.

بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که نفس انسانی، برتر از آن است که در هستی و هلاکت، کون و فساد، قوت و ضعف و کمال و نقص، تابع بدن باشد. از این رو، برخلاف پندار عالمان علوم طبیعی و پزشکان، دل کندن نفس از بدن، تابع اختلال بنیه و فساد مزاج نیست، بلکه نتیجه قطع تعلق تدریجی نفس از بدن است. (ملاصدرا، بی تا: ص ۳۵۴)

انسان؛ حیوان ناطق میرنده

برخی از حکیمان گذشته در تعریف انسان گفته‌اند: «انه الجوهر الحساس الناطق المایت» و مایت یا میرنده بودن را تمام کننده حد انسان دانسته‌اند. ملاصدرا با پذیرش چنین تعریفی از انسان یادآور می‌شود مراد از میرنده بودن انسان، معنای عدمی مرگ نیست، بلکه مراد از میرایی انسان، اشاره به حرکت رجوعی نفس انسان به سوی غایتش است؛ یعنی انتقال از دنیا به آخرت. این انتقال نفس از دنیا به آخرت، براساس حرکت تدریجی و سیر تکوینی نفس، امری طبیعی است که برای نفس رخ می‌دهد و لازمه آن فانی شدن این بدن مادی است؛ زیرا هر متحرکی، تا همه حدهای مفروض موجود میان مبدأ حرکت و پایان آن را نیپیموده باشد، ممکن نیست به فرجام مسیر برسد. انسان نیز در مرگ طبیعی، تا همه حدود طبیعی و نفسانی وجودی‌اش را طی نکرده باشد، مرگ را در نمی‌یابد و توفیق وصول به جوار الهی و مقام عبودیت نصیبش نمی‌شود.

بنابراین، نفس آدمی پس از گذراندن تمامی مراحل وجودی‌اش از بدن جدا می‌شود و بدن فرو می‌یابد. بر این اساس، مرگ آخرین منزل از منازل دنیایی نفس و نخستین منزل از منازل آخرتی نفس است و در واقع، مرگ برزخ میان دنیا و عقبی است. ای بسا انسان پس از خروج از دنیا، در برخی از برزخ‌ها مدت کوتاه یا طولانی محبوس بماند و چه بسا به واسطه نور معرفت یا نیروی طاعات یا جذب‌ه‌ای ربانی یا شفاعت شافعان، زود ارتقای وجودی یابد و از توقف حبس آلود در حیات برزخی رهایی جوید. (آشتیانی، ۱۳۷۹: ص ۲۸)

چنانکه ملاحظه می‌شود ملاصدرا حد تام و نهایی انسان را براساس میرنده بودن، می‌داند، با اینکه همه حیوانات و نباتات نیز چون دارای نوعی نفس هستند، می‌رنده محسوب می‌شوند، ولی گویا ملاصدرا می‌خواهد با آوردن قید «میرایی» در تعریف انسان، مرگ را از ویژگی‌های آدمی - و نه هر موجودی همچون گیاهان و حیوانات - بداند. گرچه به این معنا تصریح ندارد که مرگ تنها از ویژگی‌های آدمی است، ولی چون قید «میرنده» را در تعریف انسان می‌آورد و آن را تمام کننده حد انسانی معرفی می‌کند، به طور تلویحی گویا به ویژگی خاصی در تکمیل فصل انسان اشاره می‌کند که موجودات دیگر فاقد آن ویژگی هستند؛ زیرا ناطق بودن، فصل خاص موجودی به نام انسان است و میرنده بودن که به این فصل خاص اضافه شده، ویژگی صاحب این فصل خاص است؛ فارغ از تبیین منطقی حد انسان که به باور صدرا با قید میرنده به تمامیت رسیده است.

مرگ، ویژگی انسان یا تمامی موجودات عالم

بنا بر مبانی صدرایی، آیا مرگ از ویژگی‌های انسان است یا موجودات دیگر نیز می‌میرند؟ اگر مرگ تنها براساس متحرک بودن نفس و تبدیل شدن نفس از قوه به فعلیت و پیمودن مسافت میان مبدأ حرکت و پایان حرکت تعریف شود، مرگ ویژه انسان نخواهد بود و موجودات دیگر همچون حیوانات نیز می‌رنده هستند؛ زیرا حیوان نیز مرحله نباتی و حیوانی را باید طی کند. اما اگر مرگ، تنها با طی نفس از هر گونه مسافتی میان مبدأ و انتها نباشد. بلکه از ویژگی‌های طی این مسافت، آن باشد که حتماً نفس به نوعی تجرد عقلی برسد، می‌رنده بودن، از ویژگی‌های وجودی انسان می‌شود؛ زیرا در عالم طبیعت، موجود دیگری نیست که بتواند به تجرد عقلی برسد. نه جمادات و گیاهان و نه حیوانات، تجرد عقلی ندارند؛ گرچه حیوانات بر مبنای صدرایی دارای نوعی تجرد مثالی و خیالی هستند.

با این مبنا افزون بر اینکه در مسئله مرگ، طی مسافت میان مبدأ و انتها شرط لازم تحقق مرگ است، ولی شرط کافی نیست؛ یعنی افزون بر اینکه تمام حدود این مسافت باید طی شود تا مرگ عارض شود، خود مسافت نیز باید دارای حدودی باشد که حد تجرد عقلی، فرجام آن است. به این ترتیب، نباتات و حیوانات چون این حد را ندارند، نمی‌میرند، بلکه نابود می‌شوند و تنها انسان است که می‌میرد؛ یعنی نفس او پس از مرگ به عالمی دیگر منتقل می‌شود. به بیان دیگر، مرگ، از نظر ملاصدرا، صرف جدایی نفس از بدن یا فروپاشی بدن نیست، بلکه مرگ، جدایی نفس از بدن به معنای خروج نفس از عالم طبیعت و ورود نفس به عالم آخرت است. بنابراین، اگر موجود نفس داری، تمامی حدود میان مبدأ و انتهای وجودی‌اش را طی کرد و از میان رفت، یعنی در سرانجام از عالم طبیعت خارج نشد و به عالم آخرت وارد نشد، مرگ بر او عارض نشده است. اگر هم از فروپاشی این موجود و سکون وجودی‌اش با عنوان مرگ یاد می‌شود، باید گفت مرگ چنین موجودی غیر از مرگ انسان است که در پایان حرکتش در دنیا، از این عالم به عالم دیگری انتقال می‌یابد.* البته به بیان ملاصدرا (شواهد الربوبیه، مشهد چهارم، شاهد سوم، اشراق نهم) تمام

* جالب اینکه بنا بر مبانی حرکت جوهری ملاصدرا، متحرک و حرکت و مسافت حرکت در سیر وجودی نفس انسانی یک چیز هستند و فاصله و تمایزی میان آن‌ها در خارج نیست و تنها به اعتبار و عنوان و در تحلیل ذهنی از یکدیگر متمایز می‌شوند.

موجودات عالم بدون استثناء دارای حشر و بازگشتی به جهان دیگر هستند و در این میان، او درباره حشر حیوانات قایل به تفصیل است؛ یعنی برخی حیوانات که دارای نفس متخیل بالفعل هستند به برخی از برزخ‌ها ارتقا می‌یابند. اما حیواناتی که تخیل ندارند و تنها دارای مرتبهٔ احساس‌اند. حشر آن‌های دقیقاً مثل حشر قوای نفسانیه است.

حشر و بعث موجودات عالم

آنچه درباره تعریف انسان بیان شد، بر تحلیل دیدگاه ملاصدرا در رساله زادالمسافر مستند است. به گفته ملاصدرا وی این رساله را، پس از اسفار به نگارش درآورده است. اما ملاصدرا در کتاب اسفار در باب حشر همه موجودات در قیامت، تبیین دیگری دارد که بیانگر آن است همه موجودات عالم از سافل‌ترین آن‌ها، یعنی هیولی که استعداد محض است تا جمادات و نفوس نباتی و نفوس حیوانی و ارواح مدبره و مفارقات عقلیه همگی در قیامت محشور می‌شوند. به باور ملاصدرا این دیدگاه وی هم بر برهان و هم بر قرآن و آموزه‌های وحیانی مبتنی است و از این رو، هم به اجمال در باب حشر تمامی این موجودات و هم به تفصیل در مورد حشر هر یک از گونه‌ها، برهان‌هایی اقامه می‌کند. در این جا، آنچه به موضوع حاضر مربوط است این است که آیا لازمه بعث و حشر همه موجودات آن است که تمامی موجودات میرنده باشند و آیا لازمه میرنده بودن هر موجودی، آن است که دارای نفس باشد؟ اگر پاسخ دو پرسش یاد شده مثبت باشد و حتی دست کم پاسخ پرسش اول مثبت باشد، در این صورت تمامی موجودات حتی هیولی و جمادات و نباتات و حیوانات و عقول مفارق نیز می‌میرند و بنابراین، نمی‌توان گفت مرگ از فصول اختصاصی انسان است. برای اینکه از زبان ملاصدرا به این دو پرسش مرتبط به هم پاسخ دهیم، اشاره به چند نکته لازم است:

اول اینکه میان بعث و حشر با هم تفاوت دارند؛ بعث عبارت است از خروج نفس از غبار اشکال و اوصاف جسمانی‌ای که نفس بدان احاطه دارد. بنابراین، همان گونه که جنین از رحم مادر خارج می‌شود، نفس میت نیز از رحم بدنش، خارج می‌شود و مدت بودن میت در قبر نیز مانند مدت بودن جنین در رحم مادر است. نسبت حالت قبر به حالت بعث نیز مثل نسبت جنین به مولودی است که متولد می‌شود. (ملاصدرا، ۱۳۷۸: ص ۱۱۲) این سخن ملاصدرا گواه آن است که از نگاه او، لازمه بعث، نفس و بدن داشتن است؛ زیرا

بعث به معنای خروج و رهایی نفس از اوصاف بدنی و جسمانی است. افزون بر اینکه اصطلاح بعثت به خروج نفس از بدن دنیوی اطلاق نمی‌شود، بلکه به حالت خروج نفس از قبر اطلاق می‌شود.

اما حشر عبارت است از رفع زمان و مکان از موجودات. توضیح آنکه زمان، علت تعاقب در وجود است و مکان، علت تکرر و افتراق در حضور موجودات است و این دو یعنی زمان و مکان، علت پنهان بودن برخی از موجودات برای برخی دیگر است. بنابراین، وقتی زمان و مکان برطرف شود و حجاب زمانی و مکانی موجودات برداشته شوند، همه آفریده‌ها - از اولین و آخرین - در یک جا جمع می‌شوند. (همان: ص ۱۱۶) و این، چگونگی حضور در قیامت است و بلکه قیامت همان از رفع حجاب زمان و مکان است.

دوم اینکه ملاصدرا در جایی دیگر، می‌گوید: برای هر صورت طبیعی در عالم شهادت، صورت نفسانی‌ای در عالم غیب است که مرجع این صورت طبیعی است و معاد این صورت طبیعی، بازگشت به آن صورت نفسانی است. این صورت نفسانی، همان چیزی است که صورت طبیعی، پس از زوال ماده و اوصاف جسمانی‌اش به سوی آن محشور می‌شود و هم اکنون نیز این صورت جسمانی به آن صورت نفسانی متصل است و قوام این صورت جسمانی به آن صورت نفسانی است؛ همان گونه که رجوع این صورت جسمانی به آن صورت نفسانی است، اما چون موجودات در دریای ظلمات اوصاف جسمانی به سر می‌برند، حشر و رجوع به این صور نفسانی را مشاهده نمی‌کنند و این مشاهده اکنون امکان‌پذیر نیست؛ مگر برای اهل معرفت و مشهود. البته در آخرت این مطلب برای همه اهل محشر قابل شهود خواهد بود. (ملا صدرا، ۱۹۸۱: ج ۹، ص ۲۶۳)

بنابر آنچه گذشت، تمامی موجودات به گونه‌ای دارای نفس و صورت نفسانی‌اند، بلکه هم اکنون نفس و بدن آن‌ها با هم متحدند و هنگام بعثت، نفس از اوصاف جسمانی و بدنی - قبر - رهایی می‌یابد. به بیان دیگر، هر جسم و صورت جسمانی، یک صورت نفسانی دارد که حشر و رجوع این صورت جسمانی در آخرت و قیامت به سوی آن صورت نفسانی است و حشر یعنی رفع اوصاف مکانی و زمانی. بنابراین، مراجع حشر و بازگشت موجودات، متناسب با اندازه و مراتب وجودی هر یک از موجودات است. برای مثال، مرجع حشر نفوس کامله ناطقه، عالم عقل بالفعل است و مرجع نفوس ناقص ناطقه، غیر

مشتاق به کمال عقلی، عالم متوسط میان عالم عقل و عالم طبیعت است، ولی نفوس ناقص ناطقه مشتاق به کمال عقلی، مدتی کوتاه یا طولانی در حالت عذاب برزخی به سر می‌برند تا سپس به عنایت الهی یا جذبہ ربانی یا شفاعت فرشته یا انسانی یا به واسطه میزان مکث در برزخ، عذاب از آنها زدوده شود و مستعد رجوع و حشر به درجه عالی یا دانی اسمی از اسمای الهی شوند. (همان: ج ۹، ص ۲۶۳)

اما موجوداتی که در این دنیا نفس ندارند، یعنی عناصر و جمادات، از این نظر که حصه‌ای از وجود هستند و وجود عین علم و قدرت و حیات است، گونه بسیار سافلی از حیات دارند که همین امر سبب می‌شود آنها به عدم صرف و هلاک محض ملحق نشوند. (همان: ج ۹، ص ۲۵۸) این موجودات نیز که به دلیل دوری از عالم وحدت و استغراق در عالم تضاد و فساد، از پذیرش حیات نفسانی و عقلانی روگردانند، هرگاه از این وضعیت خارج شوند، دارای نوعی دیگر از وجود می‌شوند که حیات برتری دارند و در مراحل سیر وجودی شان، صورتشان به صورت و نفس متحد به عقل فعالی تبدیل می‌شود که این عقل فعال نیز نوری از انوار الهی است. (همان: ج ۹، ص ۲۳۹) پس این موجودات عنصری نیز سرانجام دارای نوعی حیات نفسانی و بلکه عقلانی می‌شوند و از این رو، بعث و حشر آنها به سوی همان حقیقت کامل عقلانی است. بنابراین، دارای نوعی حیات، نوعی نفس و نوعی از مرگ هستند. گرچه در آرای ملاصدرا در اسفار و شواهد و مظاهر الهیه، کلماتی که به صراحت دلالت کند که عناصر و جمادات نیز «می‌میرند» نیافتیم، ولی بنابر مبانی و تعبیرهای وی، می‌توان نوعی از بعث و حشر را برای این موجودات جمادی و عنصری، مانند دیگر موجودات نفسانی و عقلی در نظر گرفت.

گویا ملاصدرا در شواهد الربوبیه - برخلاف اسفار که حتی به حیات برای عناصر و امور جسمانی معتقد است - تعبیری دارد که هم با برخی آرایش در شواهد الربوبیه و هم با سخن او در اسفار و تناقض دارد. او در شواهد الربوبیه (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ص ۲۵۲-۲۵۳) بسان اسفار بیان می‌دارد که هیچ جسم و چیزی حتی زمین که دورترین اجسام از قبول فیض الهی است در عالم دنیا وجود ندارد، مگر آنکه نفسی در عالم دیگر و عقلی در عالم سوم دارد. بنابراین، اجسام دارای حیات هستند.

اما در جایی دیگر می‌گوید: بنابراین، جسم، جوهر مرده و فاقد حیات و ظلمانی است و

هر چیزی که متعلق به جسم است، به میزان تعلقش به جسم، از خودش غایب و مرده و فاقد حیات است و نفس به میزان خروجش از قوه جسمانی جسمانی به فعلیت عقلانی، دارای حیات عقلی است و وقتی به حیات عقلی بالفعل رسید، حیات او حیات هر چیز مادون اوست و ملکوت و باطن اشیا بی که در ذیل او قرار دارند، همگی به دست اوست. (همان: ص ۳۲۸-۳۲۹)

چنان که ملاحظه می‌شود ملاصدرا در عبارت دوم شواهد، جسم را بدون حیات می‌داند، ولی در عبارت اول، جسم را دارای حیات می‌داند و این دو عبارت ناسازگارند؛ مگر آنکه گفته شود چون جهات عبارت‌ها با یکدیگر تغایر دارند، تعارضی نیست؛ به این معنا که اگر در عبارت اول می‌گوید جسم، دارای حیات است، به اعتبار وجود نفس و عقل برای آن جسم، در عالم نفس و عقل است و اگر در عبارت دوم، جسم را فاقد حیات می‌داند، به اعتبار لحاظ جسم، منهای ارتباطی است که با نفس و عقل دارد. از همین رو، در ادامه عبارت دوم می‌گوید وقتی نفس به حیات عقلانی و سپس به حیات بالفعل رسید، حیات او به حیات هر چیزی مادون او، یعنی جسم نیز می‌انجامد.

اما ابهام موجود در عبارت دوم این است که نفس یک جسم در عالم نفس، نمی‌تواند ارتقای وجودی بیابد. آری جسمی که در عالم دنیا دارای نفس است - نه اینکه در عالم نفس، دارای نفس باشد - نفس این جسم در اثر ارتباط و اتحاد با عالم نفس و عالم عقل می‌تواند ارتقای وجودی بیابد و وقتی عقل بالفعل شد و حیات عقلی تام یافت، باعث حیات تمامی مراتب مادون خود حتی حیات جسمانی شود، ولی جسمی که نفس او در عالم نفس و عقل او در عالم عقل است، نفس آن به عالم عقل ارتقا نمی‌یابد؛ زیرا نفس آن، باطن جسم در عالم نفس و عقل آن، باطن نفس در عالم عقل است و اضمحلال و انحلال و تغییری از طریق ارتقای نفس جسم از عالم نفس به عالم عقل، حاصل نمی‌شود و نفس جسم، همواره در عالم نفس، نفس است؛ همان گونه که عقل آن، در عالم عقل همواره عقل است. نیز گرچه همه این مراتب طولی با یکدیگر ارتباط و اتحاد وجودی دارند، اما تخلخلی در این فاصله‌ها پیش نمی‌آید؛ بر خلاف نفسی که به همراه جسم در عالم دنیا است و پس از جدایی از جسم و ارتقا به عالم نفس و سپس به عالم عقل، از جسم جدا می‌شود و آن نفس، وقتی عقل بالفعل شد، کاملاً از مرتبه نفسانی خارج می‌شود.

بنابر آنچه گذشت، پاسخ ملاصدرا به این پرسش که آیا تمامی موجودات این عالم نفس دارند؟ مثبت است. تمامی موجودات حاضر در عالم طبیعت، دست کم به یکی از دو طریق که مانع الجمع نیز نیستند، نفس دارند یا برخی از موجودات مانند نباتات، حیوانات و انسان در همین دنیا، مرکب از نوعی نفس و بدن هستند. البته این موجودات در طول حیات دنیوی‌شان دارای عالم خیال و عقل نیز هستند. یا اینکه موجوداتی همچون عناصر و جماد در این دنیا نفس ندارند و از جسم و نفس مرکب نیستند، ولی همین اجسام دارای حقیقتی در عالم نفس و حقیقتی در عالم عقل هستند که به اعتبار پیوند با آن‌ها می‌توانیم آن‌ها را دارای حیات و نفس بدانیم.

همچنین ملاصدرا در پاسخ به این پرسش که آیا هر موجود حیات‌مندی می‌میرد، پاسخ مثبت می‌دهد؛ زیرا تمامی موجودات از هیولی تا عقول مفارق، حشر دارند، ولی مطلب فوق را از این سخن که هر موجود حیات‌مندی می‌میرد، نمی‌توان نتیجه گرفت.

بنابراین، به زعم صدرا هر موجودی - چه در عالم طبیعت که مرکب از جسم و نفس است (حتی جمادات)، و چه در هر عالم دیگری که باشد - دارای نفس و بدن یا همان نفس و جسم است؛ زیرا همان گونه که گذشت ملاصدرا به صراحت می‌گوید اجسام این دنیا تا زمانی که در ارتباط با نفسشان در عالم نفس در نظر گرفته شوند، به تنهایی در این دنیا مرکب از نفس و جسم (نفس و بدن) نیستند. بنابراین، فاقد حیات اند. افزون بر اینکه به باور او اجسام دنیوی دارای حیات ذاتی نیستند، بلکه حیات آن‌ها عرضی است و حیات ذاتی از ویژگی‌های جسم اخروی است که به ماده و موضوعی نیاز ندارد. همچنین به نفسی که به او وابسته باشد و آن را از قوه به فعلیت برساند و باعث حیاتش شود، نیازمند نیست؛ زیرا این جسم اخروی، عین حیات و عین نفس است و بنابراین، به نفس دیگری نیازمند نیست. (همان: ج ۹، ص ۲۷۱)

بنابراین، به اعتقاد صدرا سخن کسانی مانند محی‌الدین (در فتوحات) که می‌گویند اجسام یا از جهت جسم بودنشان یا از جهت آنکه به آن‌ها روحی یا ملکی متصل است، دارای حیات و نطق و ادراک هستند، درست نیست. (همان: ج ۹، ص ۲۷۲) پس اجسام از نظر جسمیتشان با قطع نظر از ارواح و صور مدبره‌ای که آن‌ها را تدبیر می‌کنند، حیات و نطق ندارند. از این رو، هر جسمی تنها از آن جهت که دارای صورت نفسانی و مدبر عقلی

است، دارای حیات و نطق است؛ نه از حیث تنها جسم بودنش که عین نبود حیات است. آری به باور صدرا، در باطن این اجسام ظلمانی، جسمی سریان دارد - همچون سریان نور در بلور - که به واسطه آن جسم باطنی، جسم ظلمانی، حیات و تصرف نفوس و ارواح را می‌پذیرد و این شعاع جسمانی باطنی، در تمامی اجسام ساری و به حیات ذاتی زنده است؛ زیرا وجود او وجود ادراکی و عین نفس ادراکی بالفعل است. (همان: ج ۹، ص ۲۷۲)

حل تعارض

اگر بخواهیم دیدگاه صدرا در رساله *زادالمسافر* را با دیدگاه او در *اسفار* در این باره جمع کنیم که آیا میرنده بودن، فصل اختصاصی انسان است یا خیر؟ باید گفت صدرا در رساله *زادالمسافر* قید میرنده بودن را در کنار فصل ناطق بودن در تعریف انسان می‌آورد و انسان را جوهر حساس ناطق میرنده تعریف می‌کند و این سخن او، به ظاهر با عباراتش در *اسفار* که مرگ را مربوط به تمامی موجودات امری می‌داند تعارض دارد. اما چون در رساله *زادالمسافر*، *اسفار* را مستند آرایش می‌داند و خواننده را به *اسفار* ارجاع می‌دهد و در *اسفار* نیز، بعث و حشر و مرگ را از آن تمامی موجودات می‌داند، بنابراین از نگاه صدرا مرگ از ویژه انسان نیست و نمی‌توان در تعریف انسان، مرگ را چونان قیدی برای فصل آدمی آورد؛ مگر آنکه مراد از آوردن قید میرنده برای انسان، به معنای سلب مرگ از غیر انسان نباشد. البته در این صورت، دیگر معنا ندارد که آن را در کنار فصل *بیاوریم*؛ زیرا فصل متمایز کننده جنس از غیر خود و مقوم نوع است و اگر میرندگی ویژه انسان نیست، دلیلی ندارد آن را در کنار فصل ناطق که ویژه آدمی است *بیاوریم*. مراد صدرا از اینکه بنا بر نظر حکیمان پیشین و انسان را جوهر ناطق میرنده دانسته، آن است که مرگ ویژگی‌ای است که حیات نطقی آدمی، با آن به پایان می‌رسد. با این توضیح، مرگ تنها پایان بخش حیات آدمی نیست، بلکه پایان بخش موجودات دیگری همچون حیوانات نیز است.

حقیقت مرگ

براساس آنچه پیش تر از رساله *زادالمسافر* صدرا آوردیم، او مرگ را امری وجودی می‌داند؛ زیرا مرگ در نظر او انتقال از عالمی به عالم دیگر و از منزلی به منزل دیگر است. نفس این انتقال، یک امر وجودی است و دو طرف انتقال - دنیا و آخرت - نیز از امور وجودی هستند. بنابراین، به واسطه مرگ، آدمی در هیچ یک از موقعیت‌هایش - یعنی در هنگام مرگ

و پس از مرگ - در عدم قرار نمی‌گیرد، بلکه نحوه هستی و حیات او تغییر می‌پذیرد و نه بیشتر. پس مرگ امری عدمی نیست، بلکه یک حقیقت کاملاً وجودی است.

نکته مهم دیگر در سخنان ملاصدرا آن است که مرگ برای او، پایان حرکت تدریجی نفس است. مرگ به فعلیت نهایی رسیدن و قوه و امکان را پشت سر گذاشتن است.

با مرگ، آدمی از امکان بالفعل شدن رها می‌شود و بالفعل می‌شود؛ یعنی به فعلیت تبدیل می‌شود. بر همین اساس، در مرگ - طبیعی، مرگ حادثه‌ای نیست که از بیرون بر انسان عارض شود. مرگ، یک امر طبیعی است که از متن هستی و از متن حیات آدمی می‌جوشد؛ شعله بر می‌کشد و خاموش می‌شود.

آری مرگ امری وجودی است که آدمی را نیز به یک امر وجودی دیگر رهنمون می‌سازد. بنابراین، اگر مرگ چون شعله‌ای در حیات و هستی آدمی، افروخته می‌شود و سپس خاموش می‌شود، خود، از جنس خاموشی و عدم نیست، بلکه مرگ نیز چهره‌ای از چهره‌های وجود و حیات است که آدمی با آن، از چهره‌های هستی، یعنی دنیا رها می‌شود و با چهره‌ای دیگر از هستی، یعنی آخرت آشنا می‌گردد. به بیان صدرا که پیش‌تر در مبحث نسبت نفس و بدن از او آوردیم، آدمی با مرگ، دوباره زاده می‌شود؛ بسان جنینی که از رحم مادر خارج می‌شود؛ او برای موجودات عالم رحم می‌میرد، ولی برای افراد خارج از رحم او تولد می‌یابد. در اینجا نیز آدمی وقتی از دنیا خارج می‌شود، برای اهل دنیا می‌میرد، ولی برای اهل آخرت تازه تولد می‌یابد. البته تولدی با ویژگی‌های خاص که او را از زایش نخستینش یعنی خروج از رحم مادر متمایز می‌سازد. درباره تفاوت‌های این دو نوع تولد، بر مبنای آموزه‌های وحیانی و نیز فلسفه صدرایی، سخن بسیار است، ولی در اینجا به این تفاوت بسنده می‌کنیم که پس از تولد اول، آدمی امکان انجام دادن هر عملی را داشت و به تعبیر فلسفی می‌توانست قوه‌هایش را به فعلیت برساند، ولی در تولد دوم - یعنی مرگ - چون آدمی به فعلیت رسیده است، امکان انجام دادن عمل برای او نیست.

نسبت مرگ با تکامل یا حرکت برزخی نفس

در واقع به تعبیر صدرایی، در تولد اول آدمی چون در مبدأ حرکت قرار دارد، امکان حرکت و رسیدن به غایت، برای او ممکن است، ولی در تولد دوم چون آدمی به پایان مسافت حرکت رسیده است، امکان حرکت وجودی نیز از او سلب می‌شود؛ زیرا در پایان

وجودی حرکت، نمی‌توان حرکت را آغاز کرد. اما باید پرسید بر این مبنا تکامل برزخی که در آموزه‌های وحیانی و قرآنی آمده است، چگونه با تفسیر ملاصدرا از حرکت نفس در دنیا توجیه پذیر است؟!

پاسخی که با توجه به سخنان ملاصدرا می‌توان داد آن است که مرگ آخرین منزل دنیا و نخستین منزل آخرت است و انسان با مرگ، در وضعیتی قرار می‌گیرد که گویی در برزخی میان دنیا و عقبی است. در این برزخ، مدت کوتاه یا طولانی محبوس است، ولی چه بسا به واسطه نور معرفت - کسب شده در دنیا - یا به واسطه طاعات انجام داده در دنیا یا به جذبه‌ای ربانی یا شفاعت شافعان، نفس آدمی ارتقای وجودی بیابد. عبارت ملاصدرا در رساله *زاد المسافر چنین است:*

فالموت، اول منازل الآخرة و آخر درجات الدنيا، فهو كبرزخ بين الطرفين و حاجز بين الدارين، الدنيا و العقبی. فربما یصیر الانسان، بعد خروجه عن الدنيا محبوساً فی بعض البرازخ مدّ {طویل} او قصیر {، و ربما یرتقی سریعاً بنور المعرف} او بقو { الطاعة (الطاعات) او بجذب {ربانی} او بشفاعت {الشافعیین، و آخر من ینفع (یشفع) هو الرحم الرحیمین كما ورد فی الحدیث.

فحوای تعبیر از برزخ در بیان صدرا، چنان است که برزخ در اینجا یک بار معنایی منفی دارد؛ هر چند در دیگر عبارات‌های صدرا در کتاب‌های دیگرش او برزخ لزوماً بار منفی ارزشی ندارد. از این رو، می‌گوید در برخی از برزخ‌ها به مدت کوتاه یا طولانی محبوس می‌ماند. شاهد سخن ما در پاسخ به پرسش از اینکه آیا تکامل برزخی و حرکت برزخی برای نفس آدمی وجود دارد یا خیر، عبارت «وربما یرتقی سریعاً...» است. ارتقای وجودی یافتن، حکایت از نوعی حرکت و تکامل برزخی دارد، وگرنه ارتقا نیست. اما اگر تکامل و ارتقای وجودی در برزخ ممکن است - هم چنانکه برخی از آیات و روایات به صراحت تأکید دارند - در این صورت، چگونه ملاصدرا می‌تواند بگوید رسیدن به غایت حرکت نفس در «دنیا» رخ می‌دهد و نتیجه رسیدن نفس به غایت مسافت وجودی‌اش، جدایی نفس از بدن است؟! افزون بر اینکه تعبیر ارتقای وجودی در سخنان صدرا دلالت دارد که او نه تنها حرکت برزخی و تکامل برزخی را نفی نمی‌کند، بلکه آن را ممکن و مطلوب نیز می‌داند.

شاید کسی به هواداری از صدرا بگوید در واقع، ارتقای وجودی حرکت و تکامل جدیدی برای نفس نیست؛ زیرا او این ارتقا را نتیجه نور معرفت کسب شده و انجام دادن طاعات در دنیا از سوی همان نفس ارتقا یافته می‌داند. بنابراین، مراد صدرا از ارتقا در این

عبارت، تجلی و شکوفایی معرفت‌ها و اعمال کسب شده در آخرت از سوی نفس ارتقا یافته است.

در نقد این سخن باید گفت، اولاً ادامه عبارت صدرا که می‌گوید «بجذبۀ ربانیه، او بشفاعۀ الشافعیین» دلالت دارد که ارتقای نفسانی آن فرد لزوماً نتیجه معرفت و اعمال کسب شده در دنیا نیست. بنابراین، نمی‌توان گفت معنای ارتقای وجودی در سخن صدرا، تجلی و تبلور معرفت‌ها و اعمال کسب شده است؛ زیرا جذبۀ ربانی و شفاعت شافعان جزو اعمال و معرفت‌های آن فرد نیست که در آخرت تجلی و تبلور بیاید؛ گویا همان اعمال و معرفت‌ها و طاعات، شاید او را شایسته جذبۀ ربانی و شفاعت شافعان کرده است.

ثانیاً آیات و به ویژه روایت‌های بسیاری دلالت دارند که گاه انسان به واسطه سنت‌های حسنه‌ای که از خود در دنیا به جای می‌گذارد و خیراتی که پس از مرگش در برزخ به او می‌رسد، وضعیت او در برزخ دگرگون می‌شود و این دگرگونی، همان تکامل است؛ گرچه بانیان سنت‌های سینه در دنیا نیز در برزخ به فراخور حالشان دچار تنزلات و وجودی و ناگزیر عذاب‌های مختلف می‌شوند و این تغییر حال آنان، تنزل است.

به این ترتیب، دگرگونی احوال نفس آدمی در برزخ - چه در مسیر ارتقا باشد یا در مسیر انحطاط - بیانگر آن است که غایت حرکت نفس در «دنیا» تحقق نمی‌یابد؛ زیرا این حرکت برای نفس، هم چنان در برزخ باقی است. پس چگونه می‌توان این نظر ملاصدرا را درست دانست که مرگ برای آدمی در دنیا هنگامی رخ می‌دهد که نفس به غایت حرکت خود رسیده باشد؟ در حالی که حرکت نفس در برزخ نیز ادامه دارد.

همچنین اینکه آیا سیر وجودی انسان در بهشت (هر چند به عنوان تبلور اعمال معرفت‌های دنیوی یا نتیجه آن‌ها) در قالب سیر در اسمای الهی امکان‌پذیر است یا خیر و اینکه اساساً آیا این رخداد، حرکت هست یا نه، مطلبی است که تحلیل آن در جای دیگر باید انجام شود. بنابراین، اگر غایت حرکت نفس و فعلیت یافتن نفس در دنیا نیست، گرچه به فعلیت‌هایی می‌رسد، پس توجیه مرگ براساس به غایت رسیدن حرکت نفس در دنیا خدشه‌پذیر است و می‌باید توجیه دیگری از چگونگی مرگ ارائه کرد که بر اتمام حرکت جوهری نفس و به غایت رسیدن نفس در دنیا مبتنی نباشد.

چه بسا در پاسخ گفته شود نفس در دنیا به غایت حرکت کلی خود می‌رسد و مرگ

حادث می‌شود، ولی در همین حال در برزخ برای نفس حرکت‌های جزوی و نه کلی رخ می‌دهد که حرکت‌های اساسی و کیفی نیست. از این رو، میان به غایت رسیدن نفس در دنیا و ادامه حرکت نفس در برزخ منافاتی نیست. در این صورت، باید توجه کرد که این توجیه یا توضیح، هم چنان تعارض میان فعلیت نهایی نیافتن نفس در دنیا را - به جهت استمرار حرکتش در آخرت - با حرکت جزئی داشتن نفس در آخرت توجیه نمی‌کند. همچنین با این توجیه، ملاک حرکت کیفی و کمی یا حرکت کلی و جزئی و نقش آن در مرگ پذیر شدن یا نشدن نفس، هم چنان در ابهام می‌ماند.

البته ملاصدرا در اسفار به گونه‌ای سخن می‌گوید که گویی مرگ آن‌ها به عالم دنیا اختصاص ندارد و برای سالک الی‌الله پس از گذر از عوالم سه گانه حسی و خیالی و عقلی، عوالم دیگری نیز وجود دارد که طبقات این عوالم بیشتر از طبقات هر یک از عوالم حسی و خیالی و عقلی است و فاصله میان طبقات پایین و بالای این عوالم مافوق عوالم سه گانه، بسیار شدیدتر و افزون‌تر از عوالم حسی و خیالی و عقلی است. بر این اساس، به باور وی عوالم سه گانه و عوالم مافوق آن، همگی منازل سیرالی‌الله هستند که در هر کدام از این منازل، برای سالک، خلع و لبس جدید و مرگ و برانگیختن تازه‌ای رخ می‌دهد. از این رو، شمار مرگ و بعث و حشر نفوس شمارش ناپذیر و بلکه به تعداد نفوس آدمیان است. (همان: ج ۹، ص ۲۳۶-۲۳۷)

البته نباید پنداشت که این نگرش صدرا به موضوع مرگ‌های متعدد، با نظر اصلی اش در باب مرگ طبیعی ناسازگار است؛ زیرا در موضوع مرگ طبیعی، ملاصدرا در پی تبیین علت و چگونگی جدایی نفس از بدن در این دنیا است، ولی اگر مرگ به مفهوم ارتقای وجودی نفس از عالمی به عالم دیگر باشد، منهای وضعیت و نوع ارتباطش با بدن، در چنین مرگی نمی‌توان مناقشه کرد.

نگاه به مرگ، از دو منظر متفاوت

با توجه به سخن اخیری که از ملاصدرا در باب مرگ‌های متعدد آورده شد، وی به مفهوم مرگ دست‌کم از دو منظر می‌نگرد؛ یکی از منظر ارتباط نفس و بدن و دیگری از منظر سیر تدریجی نفس، بدون توجه به ارتباط نفس و بدن. از منظر اول، آدمی در دنیا تنها یک بار می‌میرد و آن هنگامی است که نفس از بدن مادی

و محسوس جدا می‌شود، اما از منظر دوم، آدمی هم در این دنیا و هم پس از این دنیا بارها می‌میرد؛ در این دنیا، وقتی می‌خواهد از مرتبه عالم حس به عالم خیال و سپس از عالم خیال به عالم عقل وارد شود و مراتب هر کدام از این عوالم را طی کند، وی در انتقال از یک مرحله به مرحله دیگر و تغییر نشئه‌ها، در واقع، هربار می‌میرد و سپس زنده می‌شود و این سلسله ادامه دارد تا همه این منازل طی شود. (همان: ج ۹، ص ۲۳۷) که البته چون این منازل، چون سیرفی الله است، تمامی و تناهی ندارد.

نکته‌ای که در اینجا به ذهن می‌رسد آن است که بنا بر باور ملاصدرا درباره تعدد مرگ - هم در دنیا و هم پس از آن - نتیجه می‌گیریم که در جهان پس از این دنیا نیز دگرگونی و حرکت وجود دارد؛ زیرا مرگ یعنی انتقال از یک مرحله به مرحله دیگر و انتقال همان حرکت است.

بنابراین، چگونه می‌توان سخن پیشین صدرا را پذیرفت که نفس تنها در این دنیای پیش از مرگ، از قوه به فعلیت می‌رسد و نفس از بدن جدا می‌شود و در دنیای پس از مرگ گذر از قوه به فعلیتی - و در نتیجه حرکتی - وجود ندارد.

با توجه به آنچه تاکنون در زمینه دو منظر صدرا درباره مرگ گفتیم، به نظر می‌رسد این دو منظر از جهتی سازگار و از جهتی ناسازگارند؛ بدین معنا که اگر مفهوم مرگ به معنای دل‌کندن نفس از این بدن محسوس باشد، بین منظر اول که به مرگ از زاویه ارتباط نفس و بدن مادی می‌نگرد، با منظر دوم که به مرگ از زاویه بی‌توجه بودن به ارتباط نفس و بدن مادی می‌نگرد، تعارضی نیست؛ یعنی گرچه این دو منظر اختلاف دارند، ولی تعارض ندارند.

اما جهتی که این دو منظر ناسازگارند آن است که در منظر اول، بر مبنای حرکت تدریجی نفس و از قوه به فعلیت رسیدن آن در جهان پیش از ورود به آخرت، مفهوم مرگ توجیه می‌شود، اما در منظر دوم، دقیقاً بر مبنای حرکت و انتقال نفس از عالمی به عالم دیگر مفهوم مرگ توجیه می‌شود. بنابراین، میان منظر اول که مفهوم مرگ بر اساس حرکت از قوه به فعل نفس و تنها در دنیا وجود دارد با منظر دوم که مفهوم مرگ بر اساس حرکت نفس از عالمی به عالم دیگر در آخرت نیز وجود دارد، تعارض به چشم می‌خورد. برای رفع این تعارض، به ناگزیر باید بدون توجه به مفهوم حرکت در یکی از دو منظر، به توجیه مفهوم مرگ بپردازیم.

مرگ طبیعی و مرگ اخترامی

ملاصدرا در یک تقسیم‌بندی درباره تحقق مرگ، مرگ را به دو قسم طبیعی و اخترامی تقسیم می‌کند.

در مرگ طبیعی، نفس، به تدریج به فعلیت و استقلال می‌رسد و هنگامی که فعلیت او به کمال رسید، کاملاً از بدن جدا می‌شود. در واقع مرگ، انزجار تدریجی نفس از بدن و اعراض آرام آرام از عالم حس و اقبال به عالم ملکوت است تا جایی که جوهریت نفس به کمال می‌رسد؛ به گونه‌ای که دیگر هیچ نیازی به بدن ندارد. در چنین حالتی نفس به طور کلی از بدن رها می‌شود و مرگ طبیعی تحقق می‌یابد. بنابراین علت تحقق مرگ، در مرگ طبیعی، فساد بدن یا مزاج آدمی و مانند آن نیست، بلکه بالعکس است؛ یعنی فساد تدریجی بدن و اختلال گام به گام در مزاج آدمی، از آن رو دست می‌دهد که نفس به تدریج به فعلیت می‌رسد و در نتیجه، قدرت تدبیر بدن در آن کاهش می‌یابد. آن گاه هر چه تدبیر نفس از بدن کاهش می‌یابد، انواع ضعف‌ها و مریضی‌ها و فرسودگی‌ها بر بدن افزایش می‌یابد تا جایی که وقتی نفس به کمال فعلیتش - چه در جهت سعادت و چه در جهت شقاوت - رسید، نفس از بدن جدا می‌شود. به بیان دیگر، مردم می‌پندارند که چون بدن، مریض و ناتوان شده است، نفس از آن جدا می‌شود؛ در حالی که به اعتقاد صدرا، چون نفس در فعلیتش به فرجام می‌رسد، دست از اداره و تدبیر بدن بر می‌دارد. از این رو، بدن، مریض و ناتوان و سرانجام مضمحل می‌شود. پس نفس و بدن، در قوه و فعلیت و شدت و ضعف، پس از رسیدن بدن به رشد نهایی، به طور معکوس عمل می‌کنند. از همین رو، هر چه نفس، قوی‌تر و کامل‌تر و بالفعل‌تر می‌شود، بدن ضعیف‌تر و مریض‌تر می‌شود تا جایی که نفس با رسیدن به کمال نهایی‌اش از بدن جدا می‌شود و بدن نابود می‌گردد.

اما مرگ اخترامی عبارت است از خروج نفس از بدن نه از جهت فعلیت یافتن نفس، بلکه از آن جهت که بدن به دلیل حادثه‌ای منهدم می‌شود و نفس دیگر نمی‌تواند در آن استقرار یابد. به بیان دقیق‌تر، چون بدن، به دلیل حادثه‌ای خراب می‌شود، نفس از حمل این موجود فرسوده دست بر می‌دارد و او را رها می‌کند و خود به تنهایی به راهش ادامه می‌دهد. (ملاصدرا، همان: ج ۹، ص ۵۰-۵۲؛ همو، بی‌تا: ص ۳۵۴)

نقد دیدگاه ملا صدرا در باب تفاوت مرگ طبیعی و اخترامی

به باور صدرا، در مرگ طبیعی، چون نفس به تدریج کامل می‌شود، به تدریج نیز از تدبیر بدن دست برمی‌دارد و در نتیجه بدن، ضعیف و ناتوان می‌شود. بنابراین، در این دیدگاه علل حدوث مریضی و ناتوانی بدن، فعلیت یافتن نفس است که به معنای کوتاهی نفس از تدبیر بدن است. اما در مرگ اخترامی یا اتفاقی، با یک حادثه - مثلاً پرت شدن آدمی از یک ارتفاع بلند - بدن معیوب و بلکه نابود می‌شود و چون نفس نمی‌تواند در خانه ویران شده بدن سکنا گزیند، بدن را رها می‌سازد. در واقع، در مرگ طبیعی، علت رخداد یک مریضی در بدن که به مرگ می‌انجامد، فعلیت یافتن تدریجی نفس و تدبیر نشدن بدن از سوی نفس است، اما در مرگ اخترامی، وقوع یک حادثه یا اتفاق، سبب می‌شود که بدن خراب گردد. از این رو، نفس به رغم آنکه به فعلیت نرسیده است، ولی چون نمی‌تواند در منزل ویرانه بدن سکونت کند، به ترک بدن ناچار می‌شود.

حال باید از ملا صدرا پرسید به واقع مرز تفکیک یک حادثه از یک مریضی کجاست؟ در واقع رخدادهایی که به نابودی بدن می‌انجامد و ناگزیر، نفس، به رغم فعلیت نیافتنش، به ترک بدن مخروبه و ادا می‌شود، لزوماً رخدادهای بیرونی نیست که بر بدن عارض شود، بلکه چه بسا جنس رخدادهایی که به نابود شدن بدن می‌انجامد، یک منشأ درونی در بدن داشته باشد؛ مثلاً با مسدود شدن رگ‌های قلب، بدن معیوب می‌شود و نفس به ترک بدن ناگزیر شود.

در نگاه ملا صدرا، هر فرسودگی و مریضی که برای بدن رخ می‌دهد و منشأ بیرون از بدن ندارد، به فعلیت یافتن نفس مستند می‌شود که چون نفس در حال فعلیت یافتن است و تدبیرش نسبت به بدن کاهش یافته است، فلان مریضی، عارض بر بدن شده است؛ در حالی که رخدادها، به رخدادهای بیرون از بدن منحصر نمی‌شود، بلکه اتفاقات و حوادثی که بر بدن عارض می‌شود، دو گونه‌اند: یک دسته اتفاقاتی هستند که از بیرون، عارض بدن می‌شوند و با اینکه بدن، در اوج نیرومندی است، ولی در اثر یک تصادف - مثلاً غرق شدن در دریا یا پرت شدن از بلندی - چون بدن نابود می‌شود، نفس از آن بدن کوچ می‌کند. دسته دیگر، رخدادهایی هستند که از درون، عارض بر بدن می‌شوند؛ برای مثال، با اینکه بدن جوانی بیست ساله در اوج نیرومندی است و هنوز در مرحله‌ای نیست که هر چه نفس

قوی‌تر شود بدن ضعیف‌تر گردد، اما به دلیل حادثه‌ای درونی، رگ‌های قلب در اثر رسوبات چربی مسدود می‌شود و بدن این جوان در اوج نیرومندی و سلامتی به علت عروض یک حادثه درونی می‌میرد؛ یعنی در اثر وقوع حادثه‌ای درونی، بدن ویران می‌شود و نفس از سکونت در بدن منصرف می‌شود و ناگزیر بدن را ترک می‌کند.

بنابراین، اگر دامنه مفهوم حادثه یا اتفاق را گسترده‌تر کنیم و برخلاف رأی ملاصدرا حادثه را تنها به امور بیرون از بدن منحصر نکنیم، تفسیر ملاصدرا از مرگ طبیعی و تفاوت آن با مرگ اخترامی (مرگ اتفاقی) کاملاً خدشه پذیر می‌شود.

ملاصدرا برچه مبنایی سقوط از کوه را برای یک انسان حادثه می‌داند و مرگ او را در چنین حادثه‌ای، مرگ اخترامی و اتفاقی می‌شمارد، ولی یک سکنه مغزی یا سکنه قلبی را برای یک جوان نیرومند، حادثه نمی‌داند و مرگ او را در چنین حالتی، اخترامی نمی‌شمارد، بلکه نتیجه فعلیت یافتن تدریجی نفس و انزجار نفس از بدن باز می‌شناسد. بدن و نفس جوانی که به سبب سکنه مغزی یا قلبی می‌میرد، حتی بنابر قاعده صدرا که رابطه نفس و بدن را پس از بلوغ معکوس می‌داند، هنوز مشمول قاعده تعاکس نفس و بدن نشده است که بتوان بر مبنای صدرايي گفت چون نفس این جوان به فعلیت تام رسیده، از تدبیر بدن دست برداشته است. بنابراین، نمی‌توان براساس این قاعده، مرگ این جوان را بر اثر سکنه مغزی توجیه کرد و مرگ او را مرگ طبیعی دانست. آری مرگ این جوان وقتی طبیعی است که وی مثلاً از چهل سالگی که پایان بلوغ جسمی است، گذشته باشد تا بگوییم چون از این پس، هر چه نفس بالفعل تر شود، بدن ضعیف‌تر می‌شود و سکنه مغزی او نیز نتیجه عدم تدبیر نفس نسبت به بدن است. اما وقتی این جوان در اوج نشاط جوانی قرار دارد، چگونه می‌توان سکنه مغزی یا قلبی او را نتیجه ضعف بدن و فعلیت یافتن نفس - در مسیر سعادت یا شقاوت - دانست؟! و مرگ او را مرگ طبیعی برشمرد؟ این مرگ، بیشتر به مرگ اتفاقی و اخترامی شباهت دارد؛ چون هنوز نفس این جوان به فعلیت نهایی خود نرسیده و بدنش نیز در تعاکس با نفس قرار نگرفته است. در چنین حالتی، معقول‌تر آن است که بگوییم حادثه و اتفاقی - البته از درون بدن و نه از بیرون آن - بر بدن عارض شده که چون به ویرانی بدن انجامیده، نفس از بدن رحلت کرده است.

تشبیه رابطه نفس و بدن به نسبت باد و کشتی

ملاصدرا برای توضیح بیشتر رابطه نفس و بدن در هنگام مرگ، با استفاده از یک تشبیه، می‌گوید: مزاج و بدن انسان سالم مانند یک کشتی کاملاً سالم و محکم است. این کشتی سالم جز به قدرت وزیدن باد نمی‌تواند حرکت کند؛ این باد همان نفس آدمی است که کشتی بدن را به قدرت خویش به حرکت در می‌آورد و چون از حرکت باز ایستد، بدن نیز در پی او از حرکت باز می‌ایستد. از این رو، اگر کشتی بدن در عین سلامت و استحکام باشد اما قدرت باد نفس نباشد، کشتی بدن، حرکتی نخواهد داشت. در این مثال، باد عین جوهر کشتی نیست و کشتی نیز حامل باد نیست؛ همان گونه که نفس عین جوهر بدن نیست و بدن نیز حامل نفس نیست. همچنین وقتی باد از کشتی جدا شود، کسی بر بازگرداندن آن به کشتی قادر نیست؛ چونانکه اگر نفس از بدن جدا شود، کسی نمی‌تواند آن را به بدن باز گرداند.

ملاصدرا برای تفکیک مرگ اخترامی از مرگ طبیعی بر مبنای تشبیه یاد شده یاد آور می‌شود که انحلال کشتی بدن از دو حالت خارج نیست؛ یا بدنه و ماده کشتی بدن خراب می‌شود که با وجود باد، چون بدنه خراب است، نفس همراه بدن نمی‌ماند و آن را ترک می‌کند؛ همان گونه که باد، بی‌توجه به خرابی کشتی، آن را ترک می‌کند. یا اینکه خرابی کشتی بدن در اثر وزش تند باد طوفانی نفس نیرومندی است که کشتی بدن، توان حمل و نیروی این باد نفس را ندارد. بنابراین، بدنه کشتی بدن ضعیف می‌شود و در هم می‌شکند و نفس، او را رها می‌کند. (ملاصدرا، بی تا: ص ۳۵۵، ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۹، ص ۵۵)

ضرورت مرگ

ملاصدرا می‌گوید در تبیین ضرورت وقوع مرگ، علل گوناگون طبی و کلامی و مانند آن آورده‌اند، ولی وی از نظر فلسفی هیچ یک از این دلایل را در توجیه ضرورت مرگ کافی نمی‌داند. در واقع، صدرا می‌خواهد برای تبیین ضرورت مرگ از یک بنیان متافیزیکی و انتولوژیک استفاده کند. به باور او تمامی تعبیرها و براهین کلامی و اخلاقی که برخی در توجیه ضرورت مرگ آورده‌اند ناکافی است؛ به برخی از این تعبیرها یا برهان‌ها در ادامه اشاره می‌شود:

کسانی می‌گویند علت وقوع مرگ، فساد مزاج و بنیه آدمی است - با همه تبیین‌های پزشکی و طبیعی‌ای که از ساز و کار تحقق فساد مزاج در آدمی دارند؛ کسانی می‌گویند مرگ ضرورت دارد؛ چون اگر مرگ نباشد، مکان و غذای لازم برای ادامه حیات همه انسان‌ها باقی نمی‌ماند؛ یا به اعتقاد برخی اگر مرگ نباشد لازم می‌آید ظالمان به همراه شرورشان جاویدان بمانند و مظلومان از رهایی از ستم ظالمان ناامید باشند که این امر به فساد در عالم بشری می‌انجامد.

برخی نیز درباره ضرورت مرگ می‌گویند اگر مرگ نباشد لازم می‌آید افراد با تقوا که لذت‌های دنیا را ترک کرده‌اند، عوض زحماتشان در دنیا چیزی نصیبشان نشود و اینان بدبخت‌ترین انسان‌ها باشند و به همین دلیل، دیگری که خود را فارغ از ضرورت مرگ می‌بیند به فسق و گناهان و امور حرام روی آورند و همگان تباہ گردند. (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۸، ص ۹۷-۱۰۴)

همگی آن تعبیرهای طبی - که ابن سینا در کتاب قانون آورده است - یا همه برهان‌های کلامی و اخلاقی که برخی در توجیه ضرورت مرگ آورده اند، برای تبیین فلسفی مرگ کافی نیست، بلکه اساساً این توجیه‌ها توجیه فلسفی و متافیزیکی ضرورت مرگ به شمار نمی‌آیند. از این رو، ملاصدرا برای توجیه و تعلیل فلسفی ضرورت مرگ، به تحلیل وضعیت امکانی هستی آدمی یا همان تبیین وضعیت وجودی حیات انسان می‌پردازد. بنابر تحلیل عقلی، موجودات ممکن، یا مبدع هستند یا کائن. به عبارت دیگر، یا تام هستند یا ناقص، ولی موجودات مبدع، به جهت بقای علت فاعلی و علت غایی‌شان، باقی می‌مانند، ولی موجودات کائن، همگی زوال پذیرند؛ زیرا آنچه علت تام وجود ایشان است، معروض حرکت و زمان واقع می‌شود و هر حرکتی، سرانجام پایان می‌پذیرد؛ زیرا هنگامی که حرکت تمام علت یا جزئی از آن علت تام، پایان پذیرفت. ناگزیر معلول آن نیز پایان می‌پذیرد. بنابراین هر چه کائن است، فاسد می‌شود. همچنین بدون تردید بدن حیوانات از امور زوال‌پذیر و نابودشدنی است که مرگ بر آن‌ها عارض می‌شود.

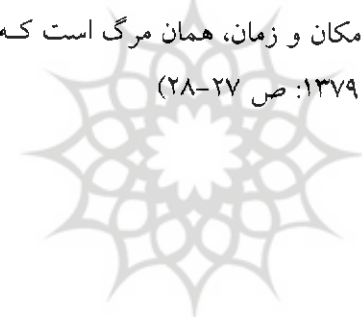
بنابراین، در چنین وضعیتی می‌توان گفت موجودات تام، بقای دائمی دارند؛ زیرا نه دارای ماده‌ای زوال‌پذیرند و نه وسیله‌ای برای بقا و تکامل موجودی دیگر هستند. بر همین اساس، نوع موجودات تام منحصر به فرد است؛ یعنی هر فردی از موجودات تام به تنهایی یک نوع به شمار می‌آید، ولی موجودات ناقص، برای آن خلق شده‌اند که موجودات

دیگری از آن‌ها تکون یابند. بنابراین، موجودات ناقص علت عمده برای موجودات دیگر هستند. از این رو، اگر بقای دائمی این موجودات فرض شود، آن‌ها ناقص نیستند، بلکه تام هستند و حال آنکه فرض ما این بود که آن‌ها ناقص‌اند. با این اوصاف، مرگ طبیعی نه از آن جهت رخ می‌دهد که اجسام - و بلکه ابدان - نمی‌توانند دوام بیابند؛ زیرا در قالب تبدیل دائمی و با کمک علل فوقانی وجودی، می‌توانند دوام بیاورند، بلکه علت ضرورت تحقق مرگ طبیعی آن است که قوای آدمی و جوهر نفس او به پیوسته از مرتبه‌ای وجودی به مرتبه‌ای دیگر انتقال می‌یابد همچنین بنابر اثبات غایت برای حرکت‌ها و افعال طبیعی، مشخص است که غایت حقیقی‌ای که بر فعل فاعلی مترتب می‌شود، به استكمال ذات و جوهر فاعل آن فعل می‌انجامد. بنابراین، در واقع غایت، هر فعلی به فاعلش بازگشت می‌کند و غایت، عرضی همان چیزی است که از لوازم و توابع غایت حقیقی به شمار می‌آید؛ مانند آنکه غایت شهوت، تولد فرزند است. بنابراین، تولد فرزند. غایت عرضی شهوت است و غایت ذاتی شهوت، بقای نوع آدمی است. با این بیان، غایت حقیقی یا تقویت نباتات است، برای آنکه به غذایی برای حیوان تبدیل شوند یا غایت حقیقی تقویت حیوان است تا غذای انسان شود. یا غایت حقیقی، تقویت انسان است تا قوه محرکه بدنی او غذای لازم را در جهت رشد بدن کسب کند. نیز غایت حقیقی این رشد بدنی آن است که قوه مدرکه، ماده لازم را برای رشد قوای عاقله یا نفسانی - همچون تخیلات و موهومات - به دست آورد. بنابراین، نفس آدمی وقتی از قوه به فعلیت می‌رسد یا در مسیر سعادت عقلی ملکی یا در مسیر شقاوت شیطانی یا حیوانی، از نشئه‌ای به نشئه‌ای دیگر انتقال می‌یابد و سرانجام در مسیر تطورات وجودی اش فعلیت تام می‌رسد، از بدن کوچ می‌کند و در این هنگام می‌گوییم مرگ بر او عارض می‌شود. (همان: ص ۱۰۵-۱۰۷)

در نگاه صدرا، تحقق مرگ براساس حرکت وجودی موجودات ناقص در مسیر رسیدن به غایت نهایی‌شان امری اجتناب ناپذیر است؛ یعنی به همان اندازه که نمی‌شود متحرکی در مسیر حرکت به سمت غایتی، حرکت نکند و به طبع غایت برای یک متحرک ضروری است، نمی‌توان توقع داشت که نفس آدمی در مسیر حرکت وجودی اش به سمت غایت و فعلیتی حرکت نکند. از این رو، مرگ نیز به طبع به عنوان یک غایت، برای نفس به عنوان یک متحرک دائم‌السیلان ضروری است.

با این توصیف، ضرورت مرگ از امکان وجودی آدمی سرچشمه می‌گیرد و بر این اساس، هر موجود ممکن می‌میرد و ضرورت دارد که بمیرد؛ زیرا هر موجود ممکنی در سیر تکوینی‌اش باید به غایتی برسد. غایت تکوینی تمامی موجودات نیز انسان است و غایت انسان نیز خداوند است. بنابراین، غایت هر موجود اخسی، وصول به موجود اشرف است و غایت اشرف موجودات یعنی انسان نیز وصول به خداوند و ملکوت اوست و مرگ چیزی جز «اقبال تدریجی نفس به خداوند و ملکوت او نیست». (ملاصدرا، ۱۳۷۸: ص ۱۰۰)

بنابراین، تا وقتی وجود و حیات آدمی در مرحله دنیوی است، همانند کودکی است که به لحاظ ضعف وجودی و نقصان جوهری‌اش، به گاهواره‌ای مثل بدن نیاز دارد که در مکانی مانند دنیا، تکان دهنده‌ای بسازد او را به حرکت درآورد تا او به حد جوهری خویش برسد، ولی هنگامی که به نهایت بلوغ رسید، ناگزیر از این گاهواره باید خارج شود و این خروج از حیز بدن و مکان و زمان، همان مرگ است که او را به قرارگاه ابدی‌اش رهنمون می‌سازد. (آشتیانی، ۱۳۷۹: ص ۲۷-۲۸)



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

نتیجه گیری

بنابر آنچه گذشت چکیده اعتقاد ملاصدرا در زمینه مرگ انسان چنین است:

۱. نفس، حامل بدن است و نه بالعکس؛

۲. مراد از میرنده بودن انسان، چیزی جز انتقال یافتن نفس او از دنیا به آخرت، بر

اساس حرکت تدریجی و سیر تکوینی نفس نیست؛

۳. مرگ ویژگی انسان نیست، بلکه چون تمامی موجودات عالم دارای نوعی حشر و

بعث هستند، به نوعی می میرند؛

۴. مرگ تنها پایان یافتن نوعی حرکت نفس در دنیا است، نه پایان یافتن هر نوعی از

حرکت و تکامل نفس در برزخ و عالم پس از مرگ.

۵. مرگ، بر دو گونه طبیعی و اخترامی است؛ در مرگ طبیعی، نفس بر اساس سیر

طبیعی اش به فعلیت می رسد و از بدن جدا می شود، ولی در مرگ اخترامی چون بدن با

حادثه ای نابود می شود، نفس از بدن جدا می گردد.

۶. مرگ امری ضروری و اجتناب ناپذیر برای انسان است؛ زیرا نفس در مسیر فعلیت

یافتن خود وقتی به غایت حرکت خود رسید، به ضرورت از بدن جدا می گردد.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

پرتال جامع علوم انسانی

منابع و مأخذ

۱. آشتیانی، سید جلال، ۱۳۷۹، شرح برزاد المسافر ملاصدرا، تهران، انتشارات امیرکبیر.
۲. ابن سینا، بی تا، الشفاء، زیر نظر: دکتر ابراهیم مذکور، بی جا.
۳. _____، ۱۳۶۶، النجاء، تصحیح: محمدتقی دانش پژوه، تهران، دانشگاه تهران.
۴. شیخ اشراق، ۱۳۷۸، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).
۵. شیرازی، صدرالدین، (۱۹۸۱، الحکم) المتعالیه فی الاسفار العقلیه (الاربع)، ۹ج، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
۶. _____، ۱۳۶۳، مفاتیح الغیب، مقدمه و تصحیح محمدخواجهوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۷. _____، ۱۳۸۲، الشواهد الربوبیه، مقدمه و تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب.
۸. _____ بی تا، المبدأ و المعاد، مقدمه و تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران انتشارات انجمن فلسفه.
۹. _____، ۱۳۷۸، المظاهر الالهیه، مقدمه و تصحیح سیدمحمد خامنه‌ای تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۰. _____، ۱۳۶۴، تفسیر قرآن کریم، ج ۲ و ۳، تصحیح محمد خواجهوی، قم، انتشارات بیدار.
۱۱. طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۳۷۷ق، شرح الاشارات و التنبیها، ۳ج، دفتر نشر کتاب.