

ضرورت مرگ و غایت آن از دیدگاه صدرالمতالیهین شیرازی

ناصر محمدی*

چکیده

چرا مرگ از امور ضروری این عالم است؟ برای وصول به چه غایتی و بر مبنای کدامین حکمت، مرگ رخ می‌دهد؟ و برای چه مرگ در نظام تکوین تعریف شده است؟ ملاصدرا ضرورت مرگ طبیعی را از منظر علت غائی ذاتی مرگ مورد مذاقه قرار داده است. بدین معنا که با تحول و تکامل نفس از حیات مادی به سوی عالم آخرت، مرگ بدن امری ضروری است به ضرورت عرضی لاحق. پس غایت ذاتی مرگ تکامل نفس است که از توابع و عوارض لاحق آن ترک بدن از سوی نفس و مرگ بدن است. در صورت مرگ بدن و ارتحال نفس، بالضروره عوارض دیگری نیز بر آن مترتب می‌شود، همچون امکان پیدایش دیگر انسان‌ها یا عدم شقاوت اهل تقوا و غیر آن که برخی به اشتباه آن‌ها را غایت ذاتی مرگ تلقی کرده‌اند. بدین ترتیب سبب فاعلی قریب مرگ، نفس و تحول و تکامل آن است و اسباب فاعلی بعید مرگ، ملک‌الموت و دیگر علل حقیقی تأثیرگذار در مرگ است. توقف قوای نامیه و غاذیه که در علوم طبیعی از آن‌ها بحث می‌شود، از نظر ملاصدرا علل معده مرگ و از دلایلی ضعیف و اقتناعی هستند و خود آن‌ها با علت غایی ذاتی توجیه‌پذیر می‌باشند.

کلیدواژه‌ها: ملاصدرا، ضرورت مرگ، غایت ذاتی مرگ، اسباب فاعلی مرگ، قوای نامیه و غاذیه.

* دانشیار گروه فلسفه و کلام دانشگاه پیام نور تهران (naser_mohamadi@pnu.ac.ir)

(تاریخ دریافت: ۴۰۰/۰۷/۰۹؛ تاریخ پذیرش: ۴۰۰/۱۱/۱۳)

مقدمه

ملاصدرا در آثار خود درباره مرگ و معاد بسیار سخن گفته است؛ اما این مقاله درصدد است تا مبحث مرگ را در تبیین صدرایی از زاویه‌ای متفاوت که در پژوهش‌های دیگر کم‌تر به آن پرداخته شده و یا مسئله اصلی آن‌ها نبوده است، مورد توجه و اهتمام قرار دهد. طبیبان، متکلمان و فیلسوفان هر کدام از منظر خود و با دلایل مادی، کلامی و متافیزیکی، چرایی، ضرورت، غایت و فلسفه مرگ را به بحث گذاشته‌اند. و این مقال در این مجال می‌کوشد تا نشان دهد؛ چرا مرگ رخ می‌دهد و چرا از امور ضروری این عالم است و از آن گریزی نیست؟ و بر مبنای کدامین فلسفه یا حکمت رخ می‌دهد؟

ملاصدرا کلیه دلایل مطرح شده را در کتاب‌های فلسفی و تفسیری خود در معرض نقد و بررسی گذاشته و به دنبال آن نظریه برهانی و قرآنی خودش را نیز عرضه کرده است؛ نظریه‌ای که معتقد است از سوی خدا بر او افاضه و افاده شده است. او اسباب مرگ را به اسباب فاعلی قریب و بعید و اسباب غایی ذاتی و عرضی تقسیم کرده است و بر این مبنا هر یک از نظریات اطبا، متکلمان و فیلسوفان را در یکی از اقسام فوق قرار داده و معتقد است؛ تنها او توانسته سبب غایی ذاتی مرگ را با تبیینی کاملاً حکیمانه، فلسفی و متافیزیکی به درستی تحلیل و عرضه کند.

در مقاله "ملاصدرا و مسئله مرگ"، آقای علیرضا اسعدی از طریق تحلیل مبانی و تبیین فلسفی موضع ملاصدرا، به مسئله مرگ از نگاه وی پرداخته و دغدغه اصلی مقاله را بررسی هماهنگی یا عدم هماهنگی لوازم تحلیل صدرایی مرگ و از جمله ضرورت مرگ با آموزه‌های دینی قرار داده است؛ درحالی‌که تبیین علی مرگ و ضرورت آن از منظر فاعل و غایت مسئله اصلی این پژوهش است.

در مقاله "مرگ از نظر ملاصدرا در نگره تفسیر فلسفی تعبیر موت و نفس"، حامد

ناجی اصفهانی و همکاران، بی‌آنکه به مباحث ضرورت و غایت مرگ ورود کنند، از طریق آثار تفسیری ملاصدرا که روش تفسیر فلسفی سویه غالب در آن‌ها است، هماهنگی تحلیل‌های فلسفی وی را با تفاسیر فلسفی‌اش به اثبات رسانده‌اند.

"جایگاه مرگ در روند حرکت استکمالی نفس از نظر ملاصدرا" عنوان مقاله‌ای از زهره زمانی و فتحعلی اکبری است. اگرچه تحلیل فلسفی مرگ از منظر تکامل نفس با موضوع مقاله حاضر در یک راستا است؛ اما تفاوت منظر در دو مقاله، مقاله حاضر را متفاوت می‌کند. در مقاله مذکور، مرگ از منظر فرآیند استکمالی نفس مطرح است؛ ولی در این مقاله مرگ، تبیین فاعلی و غایی خود را جستجو می‌کند و استکمال نفس نیز به عنوان علت فاعلی قریب مرگ مطرح شده است.

در مقاله "بررسی چیستی مرگ از دیدگاه افلاطون و ملاصدرا" از رضا اکبریان و علیرضا فاضلی، محور اصلی مقاله بررسی تفاوت‌ها و شباهت‌های این دو فیلسوف در موضوع مرگ به‌ویژه در مسئله آرزو و اشتیاق به مرگ است. در حالیکه موضوع مقاله حاضر تبیین ضرورت و غایت مرگ از منظر علل فاعلی و غایی است.

مقاله "مواجهه فلسفی و عرفانی ملاصدرا با مسئله مرگ" نوشته عین‌الله خادمی و همکاران، صرف‌نظر از طرح مواجهه عرفانی ملاصدرا با مرگ که از طریق مظهریت انسان از اسمای الهی است و با موضوع مقاله حاضر متفاوت است؛ در طرح مواجهه فلسفی صدرا نیز دغدغه نویسندگان، حیات فروتر دنیا و حجاب آن است که مانع اتحاد کامل نفس با عقول است، اتحادی که با مرگ و انتقال به حیاتی فراتر محقق می‌شود. و روشن است که با موضوع این مقاله متفاوت است.

در مقاله "علت مرگ نزد غزالی و ملاصدرا و سنجش توانایی مبانی ایشان در تبیین آن"، نویسندگان (فروغ‌سادات رحیم‌پور و فاطمه عابدینی) با تمرکز بر مبنای حدوث جسمانی نفس در نزد ملاصدرا و حدوث روحانی آن در نزد غزالی و از

طریق سنجش لوازم این دو مبنای متفاوت، میزان توفیق این دو اندیشمند را در تبیین مرگ، مقایسه و سنجش کرده‌اند؛ مقایسه و تطبیقی که خارج از حیطه این مقاله است. محمدرضا اسدی، در مقاله "مرگ از منظر ملاصدرا"، بسیاری از ابعاد مرگ را به بررسی نشسته است و بالضروره، ضرورت مرگ را نیز از سؤالات خود قرار داده و در حدود سه صفحه به آن پرداخته است؛ اما تبیین علی مرگ به ویژه از منظر غایت ذاتی مرگ نقطه تفاوت این دو مقاله است.

مقاله احمد شه‌گلی با عنوان "علت مرگ از دیدگاه ابن‌سینا و ملاصدرا" نزدیکترین پژوهش به مقاله پیش‌رو است. اما دو تفاوت میان این دو تحقیق وجود دارد؛ یکی آن‌که تبیین علل فاعلی مرگ افزوده این مقاله است؛ از سوی دیگر تمرکز آقای شه‌گلی بر تفاوت مرگ اخترامی و طبیعی و اثبات نارسایی تبیین ملاصدرا در تفاوت این دو گونه مرگ، وجه تمایز مقاله ایشان است.

و در نهایت هدف مقاله "تبیین وجودی مرگ از دیدگاه ابن‌سینا و ملاصدرا"، بیان تفاوت تبیین سینایی و صدرایی مرگ با تأکید بر تفاوت نقش نفس و بدن در رخداد مرگ است؛ در حالیکه مسئله مقاله حاضر تبیین ضرورت علی مرگ از نگاه ملاصدرا است.

تعریف مرگ از دیدگاه ملاصدرا

پیش از ارائه دلایل ضرورت مرگ و تبیین غایت آن، لازم است نخست تعریفی از مرگ و چیستی آن از دیدگاه ملاصدرا بیان شود.

جناب صدرا مرگ در موجودات مادی را عدم حیات در چیزی می‌داند که شأن آن قبول حیات است؛ یعنی دارای گوشت و رطوبت است. بنابراین از نظر وی اطلاق اسم میت بر جماد، به مجاز است؛ چون شأنیت پذیرش حیات را ندارد. سپس می‌افزاید که در نزد جمهور، استعمال حیات در موجودی که دارای قوای احساسی

است، حقیقت است و از نظر ایشان به همین دلیل حیوان، حیوان نامیده شده است. بنابراین اطلاق حیات بر قوه نامیه به مجاز است. ملاصدرا در نقد سخن جمهور می‌گوید: اما حق این است که حیات اختصاص به قوای حساسه حیوانات ندارد؛ بلکه هر شیئی‌ای دارای حیات مخصوص به خود است و به ازای آن نیز مردگی ویژه است که عدم آن حیات است. زیرا هر چیزی دارای وجود مخصوصی است که با آن از مافوق خود تأثیر می‌پذیرد و در مادون تأثیر می‌گذارد. مثلاً این فعل و انفعال؛ در حیوانات احساس و تحریک و در انسان تعقل و اندیشه و در گیاهان تغذیه و تولید است و به همین منوال در نظر بگیرید، موجودات بالاتر و پایین‌تر را تا برسد به دو حاشیه وجود؛ یعنی هیولی و فعلیت محض (ملاصدرا، ۱۳۷۹: ۱/ ۶-۲۵۵). مفهوم مرگ و حیات در اینجا ناظر به حیات مادی و زندگی این جهانی است و طبیعی است که معنای حیات و ممات در ماورای این دنیا تبیین و تفسیر متفاوتی را می‌طلبد. به بیان روشن‌تر، می‌توان گفت: حیّ یا موجود ذی حیات بردو گونه است: یا حیّ حقیقی است؛ یعنی نفس حیات است؛ مثل اول تعالی و عقول و نفوس که حیات ذاتی آنها است؛ یعنی حیات عین ذات و وجود آنها است و یا حیّ غیر حقیقی است؛ یعنی شیئی‌ای است دارای حیات؛ مانند بدن که نفس به آن تعلق می‌گیرد و اگر حیات ذاتی آن بود، همه اجسام زنده بودند و حال آنکه چنین نیست. پس حیات بر بدن عارض می‌شود (سبزواری، ۱۳۷۵: ۶۳۹-۶۳۸) و با جدا شدن نفس، حیات از او زایل و مرگ بر او عارض می‌شود. اجمالاً حیات آخرت قوی‌تر از حیات دنیا است و از اموری که آن را تأیید می‌کند، آیه شریفه "فكشفتنا عنك غطاءك فبصرک الیوم حدید" (۲۲/۵۰) است؛ چراکه تیزی بصر و بصیرت بر قوت حیات و وجود دلالت می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۷۹: ۱۵۳/۶).

لازم به ذکر است که همه موجودات زنده اعم از حقیقی و غیر حقیقی یک مرگ

عمومی هم در حشر دارند که شامل ملائکه (و عقول و نفوس) نیز می‌شود و نه تنها پیک مرگ حضرت عزرائیل، بلکه خود مرگ نیز محکوم به مرگ خواهد بود؛ اما این مرگ عمومی دارای معنای خاصی است که با مطلب کنونی ارتباطی ندارد (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۱۱۰).

از نظر ملاصدرا؛ حقیقت مرگ انسان، انزجار نفس از بدن و روی گرداندن آن از عالم حواس و روی آوردن تدریجی به سوی خدا و ملکوت است و برای اینکه نفس به جوهر غایی خود برسد و به استقلال ذاتی خود دست بیابد، تعلقش به طور کلی از بدن قطع می‌شود و این مرگ طبیعی است (همو، ۱۳۷۸: ۱۰۰). مرگ طبیعی به واقع مرگ بدن است و آلا نفس میرایی ندارد؛ بلکه از این دنیا به سرای دیگر منتقل می‌شود. نفس تا با بدن است، بدن او زنده است و هنگامی که نفس از قوه به فعل رسید و برای بقای خود نیازی به بدن نداشت از بدن کوچ می‌کند.

نفوس انسانی چون از همراهی با بدن به خواسته‌های خود برسند و هر چه در آن‌ها خلق شده از قوه به فعل خارج شود، به ذات خود مشغول می‌شوند و این بدن، وبال و مانع آن‌ها از خروج به سوی منازل اصلی می‌شود. معنا و غایت مرگ جز تحول نفس از حیاتی پایین‌تر به حیاتی عالی‌تر نیست. پس همان‌گونه که هر استکمالی که در طبیعت واقع می‌شود، لازمه‌اش حصول امری و زوال امر مادون است. همان‌طور در انسان نیز استکمال نطفه به صورت حیوانی، ملازم و همراه با بطلان صورت نطفه‌ای است. در مرحله بعد استکمال صورت حیوانی به صورت اخروی یا عقلی ملازم و همراه با خلع این صورت و انتزاع روح از این جسم طبیعی است که آن را مرگ می‌نامیم. در حقیقت خدای سبحان به مرگ کسی به ویژه انسان راضی نیست، مگر برای انتقال به حیات دیگری که از نو در عالم معاد آغاز می‌شود. پس هیچ شری نیست در اینکه صورتی پست‌تر فدای صورتی برتر شود و اینکه نوعی فروتر و ناقص‌تر غذای نوع کامل‌تر و

برتر شود (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۱۲۵/۸-۱۲۳). به واقع از این منظر، مرگ، مرگ از این دنیا و حیات در دنیایی دیگر است.

صدرا از همین جا و از نوع تعریفی که برای مرگ در نظر می‌گیرد، برهانی بر ضرورت و حقانیت مرگ نیز بدین شرح در اسفار ارائه می‌دهد: مرگ امری است طبیعی برای نفس و هر امر طبیعی برای چیزی خیر و تمامیت آن است و هرچه خیر و تمامیت چیزی است، حق است برای آن. پس ثابت شد که مرگ حق و سزاوار و شایسته نفس است (همو، ۱۳۸۳: ۳۳۳/۹). و پرواضح است، مرگی که در اینجا به نفس نسبت داده می‌شود، در واقع به معنی انتقال نفس از یک حیات به حیات دیگر و جابجایی از حیاتی فروتر به حیاتی عالی‌تر است. آنچه که حقیقتاً مرگ محسوب می‌شود، مرگ بدن و فروپاشی اجزای آن است که نتیجه ارتحال و کوچ نفس از بدن است. پس مرگ نفس، انتقال نفس از بدن و در حقیقت مرگ بدن است.

اسباب فاعلی مرگ

در بحث ضرورت مرگ و علت غایی آن که در واقع بحث از ضرورت مرگ بدن و غایت آن است، سخن در سبب ذاتی مرگ است که بتواند حد وسط برهان واقع شود و این یا سبب فاعلی قریب و بعید است و یا سبب غایی ذاتی است که در علم الهی از همه این‌ها بحث می‌شود.

این اسباب از دو جهت یا از دو منظر قابل بررسی هستند؛ یکی از دیدگاه طبیعیون که حدّ وسط حجت از دیدگاه ایشان از طریق طبیعت ساری در اجسام است و به امر خداست. لذا برهان طبیعی، لمّی و از طریق علل مقارنه یعنی هیولی و صورت است و دیگر از دیدگاه حکیم که علت را از عالم علوی و مفارق محض اخذ می‌کند و برهان او لمّی و از طریق علل مفارقه؛ یعنی فاعل و غایت است (همو، ۱۳۷۹: ۲/۲۹).

۱. اسباب فاعلی مرگ از دیدگاه طبیبان

اطبا در بحث از علت مرگ و ضرورت آن، از اسباب مرگ سخن گفته‌اند و آن را از منظر طبّ قدیم در توقف قوه نامیه و غذایه جستجو کرده‌اند. هرچند همین علت‌ها از منظر حکیم و فیلسوف، علل معده‌اند.

این شعر فارسی: جان قصد رحیل کرد گفتم که مرو / گفتا چه کنم خانه فرو می‌آید نظر به اسباب طبیعی سروده شده است (سبزواری، ۱۳۷۵: ۱۸۲). بدین لحاظ ابتدا اسباب مرگ از دیدگاه اطبا تشریح و بررسی می‌شود.

۱-۱ توقف قوه نامیه

بدن از خون و منی خلق شده است و هر مولودی همان‌طور که از جنین در شکم مادر قابل مشاهده است، جسمی مرطوب است. سپس پیوسته و به تدریج خشکی بر او چیره می‌شود. رشد و نمو، از طریق کشیده شدن اعضا و با نفوذ غذا در منافذ بدن است و تا وقتی ممکن است که اعضا نرم و لین باشند. پس نمو از ابتدای ولادت ادامه دارد تا وقتی که اعضا خشک و صلب می‌شوند. در این هنگام قوه نامیه متوقف می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۸ / ۹-۱۰۸).

۲-۱ توقف قوه غذایه

برای علت توقف این قوه سه وجه ذکر شده است. وجه اول آنکه قوه غذایه، قوه‌ای جسمانی است و لذا افعالش متناهی است و به پایان می‌رسد.

وجه دوم را ابن سینا در کتاب قانون چنین بیان کرده است: رطوبت غریزی بعد از سن توقف قوه رشد و قوای نامیه، به دلیل چیرگی حرارت بر رطوبت غریزی، شروع به کم شدن می‌کند تا اینکه به کلی تمام می‌شود و چون رطوبت تمام شود، بالاجبار حرارت غریزی هم تمام می‌شود و در این هنگام مرگ حاصل می‌شود.

کاهش قهری رطوبت به سه دلیل است:

الف- چیرگی هوای محیط که به دلیل حرارتش رطوبت را از میان می‌برد.

ب- کمک و معاونت حرارت غریزی از داخل

ج- پشتیبانی حرکات بدنی و نفسانی

در نتیجه هر چه سن بیش‌تر می‌شود، تأثیر خشک‌کننده‌های سه‌گانه بیش‌تر و در نتیجه خشکی هم بیش‌تر می‌شود. و هر چه حرارت کم‌تر می‌شود، ضعف قوه‌غذیه بیش‌تر می‌شود. استمرار این حالت منجر به انقطاع کامل آن است و در نهایت مرگ عارض می‌شود (همان: ۸ / ۱۱۱-۱۰۹).

نزدیک به این بیان از سقراط هم نقل شده است. او می‌گوید: تأثیر حرارت غریزی، زمانی که منی در رحم قرار می‌گیرد، شبیه تأثیر حرارت تنور در نانی است که به آن چسبیده است. حرارت تنور ابتدا در ظاهر نان تأثیر می‌کند تا اینکه چیزی شبیه پوست در آن ایجاد می‌شود. سپس در پشت پوسته و در درون نان تأثیر می‌کند، تا نان پخته می‌شود. حرارتی هم که در منی است، ابتدا پوسته‌ای بر آن ایجاد می‌کند، سپس حرارت به اندازه بدن مولود منتشر می‌شود و در طول و عرض و عمق بدن مولود، انبساط پیدا می‌کند. هر چه رطوبت کم‌تر باشد، مدت شکل‌گیری جنین کم‌تر و در شش ماه است و هر چه رطوبت بیش‌تر باشد، صورت‌گری جنین طولانی‌تر و در مدت ۳۰۴ روز است. تا اینکه نوزاد به دنیا می‌آید، در حالیکه رطوبت بر او غالب است و قادر به حرکت و ایستادن نیست. به تدریج حرارت غریزی بدن او زیاد می‌شود و رطوبت را کم می‌کند و کودک قادر به ایستادن و راه رفتن می‌شود و این حرارت همین‌طور زیاد می‌شود تا به کلی رطوبت را از بین می‌برد و مرگ حاصل می‌شود.

ملاصدرا تحلیل‌نهایی این وجه را چنین بیان کرده است: پس علت مرگ همان

علت حیات است؛ زیرا اگر حرارت بر رطوبت غلبه نمی‌کرد، حیات حاصل نمی‌شد؛ ولی چون حرارت خیلی زیاد می‌شود، کم‌کم رطوبت را از بین می‌برد و از فنای رطوبت، حرارت نیز از بین می‌رود و مرگ حاصل می‌شود. خداوند سبحان حرارت را به گونه‌ای اندازه گرفته است که چون بر رطوبت مستولی شود، ابتدا سبب حیات است؛ اما همین حرارت در مرحله بعد سبب مرگ است. صدرالمُتألهین این وجه را هم قابل تأمل و تردید می‌داند؛ مگر اینکه به وجهی ارجاع شود که خود او به زودی حقایق و حقیقت آن را ثابت می‌کند (همان: ۸/۱۱۳-۱۱۲).

وجه سوم که مطابق این وجه، سبب مرگ در همه حیوانات آن است که بدل و جانشینی که قوه غذایی وارد بدن می‌کند؛ اگرچه در قرار گرفتن به جای آنچه که تحلیل رفته است، کافی است و حتی ممکن است از نظر کمیّت از حدّ کفایت نیز بیش‌تر باشد؛ اما از نظر کیفیت کافی نیست. مثل این که کسی روغن چراغی را کم کند و به جای آن آب بریزد و مرتب این عمل را تکرار کند. مادامی که کیفیت اصلی و ابتدایی و مزاج روغن بر کیفیت ثانوی ایجاد شده غالب باشد، حرارت غریزی و حرارت چراغ، رو به اشتعال و فزونی خواهد بود و در بدن انسان نیز نمود انجام می‌شود. اما چون به تدریج که کیفیت و مزاج ثانوی غلبه کند، حرارت کم می‌شود تا آنجا که اثری، معادل کیفیت ابتدایی باقی نمی‌ماند و بالضروره مرگ حاصل می‌شود. پس روشن شد که رطوبت غریزی اصلی از ابتدای پیدایش به حسب کیفیت در نقصان است و همین علت فساد و مرگ است. و نیز معلوم شد که قوه غذایی هر چند غیرمتناهی باشد و دائماً به مقدار مساوی، بدل مایتحلّل آن نه به یک اندازه ثابت، بلکه به مقدار مایتحلّل وارد شود، بدل، هم سنگ مبدل‌عنه از حیث کیفیت نیست؛ اگر چه از حیث کمیت هم طراز آن هست. ملاصدرا این وجه را نیز به سه دلیل، ضعیف و اقناعی می‌داند. در یکی از این دلایل آمده است: قابل پذیرش نیست که مزاج منی

قوی تر و برتر از مزاج مواد حیوانی است که بعد از آن در حیوان ایجاد می شود؛ زیرا اگر مزاج منی به اعتدال نزدیک تر و برتر باشد، لازم می آید کمالات انسانی از همان ابتدا بر او افزوده می شود و در همان مرحله دارای حیات و نطق می شود و لازم بطلانش آشکار است (همان: ۱۱۴/۸-۱۱۳).

آنچه به عنوان دلایل اطبا مطرح شد، قطعاً با یافته های طب جدید قابل مناقشه است؛ و طرح تخصصی آن ها از حیثه مقاله خارج است و از سنخ مباحث فلسفی و الهیاتی تلقی نمی شود؛ چراکه در عرف الهیون به سبب فاعلی که در فاعلیت خود محتاج حرکت و آلت و قابل است؛ مانند کاتب و بنا، معدّ و محرّک می گویند و آن را علت بالعرض می دانند. (ملاصدرا، ۱۳۷۹: ۴/۱۷۸). لذا آنچه اطبا در سبب موت طبیعی و مرگ بدن می گویند، به فرض صحت، سبب فاعلی نیست و در نزد حکیم از علل معدّه به شمار می آید و علت بالعرض است.

۲. اسباب فاعلی مرگ از دیدگاه حکیم

اگر طبیعی از اسباب مقارن مرگ بحث می کند؛ حکیم در علم اعلی و در تحلیل و توجیه از علل مفارقه عالیّه کمک می گیرد (همان: ۲/۲۹). در عرف الهیون فاعل آن است که احتیاج به حرکت و آلت جسمانی و قابل ندارد. بدین لحاظ آن ها از قوای فعاله ای بحث می کنند که عاری و منزّه از شائبه انفعال مادی و از هرگونه تغییرند و ذوات آن ها بری از ضعف و ملال و امور مضادّ و مفسّدی است که مقتضی فساد و زوال آن ها باشد. برخلاف فواعل طبیعی که چون در عالم اضداد و تصادم هستند، چه بسا مانعی، عایق فعل می شود و از طریق مقصودشان باز می دارد (همان: ۴/۱۷۹-۱۷۸). در این قسمت، از علل مفارق قریب و بعید مرگ از دیدگاه حکما بحث می شود.

۲-۱ سبب فاعلی قریب مرگ

سبب فاعلی قریب مرگ، نفس آدمی است. حکیم با نگاهی عمیق منشأ مرگ را ورای علت های طبیعی که اطبا می پندارند جستجو می کند. علت مرگ طبیعی نه حوادثی است که در بدن رقم می خورد که آن ها خود به دلیل قوی شدن جوهر نفس رقم می خورند. نفس انسان در آغاز جسمانیه الحدوث است و با بدن متحد و در انجام کارها به بدن محتاج است. نفس با بدن در حرکت استکمالی است و طبق حرکت جوهری در حال تبدل به موجود دیگر است و به غایت خود توجه دارد. لذا نفس چون از قوه به فعل برسد، دیگر برای بقای خود نیازی به بدن ندارد و از بدن رحلت می کند. سبزواری می گوید: نفس چون قصد رحیل به موطن اصلی خود را بکند، لحظه به لحظه ریشه های درخت طیبه خود را از این زمین خبیث (بدن) جدا می کند. حتمیت و ضرورت مرگ، نتیجه و معلول ایصال نفوس به غایت ذاتی و استکمال آن ها با حرکت جوهری است (سبزواری، ۱۳۷۵: ۱۸۲ و ۱۸۰). جوهر نفس هرچه تجردش بیش تر می شود، مجذوبیتش به عالم غیب بیش تر و اشتغالش به طبیعت کم تر می شود. بدن نیز با قطع نظر نفس از آن، به تدریج دچار ضعف و انحطاط می شود و این ضعف و زوال ادامه دارد، تا اینکه نفس کم کم به استقلال تام می رسد و بدن را دور می اندازد و از طبیعت اعراض می کند. اعراض نفس از بدن و عالم طبیعت از همان ابتدای همراهی با بدن شروع می شود و به همان نسبت که اعراض می کند، تجردش بیش تر و بیش تر می شود؛ تا اینکه در مرحله تجرد کامل، اعراض نفس نیز کامل و تمام می شود. و این موت طبیعی است که پیش فرض این مقاله و مباحث ضرورت و غایت مرگ است.

لذا فساد و هلاکتی که بر بدن عارض می شود، امری است که بالعرض واقع می شود نه بالذات. مثل سایر شروری که در این عالم واقع می شود و بالعرض است

و تابع خیرات و غایات طبیعی است. عدالت الهی نیز مقتضی است، آنچه که اشرف و برتر است انجام شود. پس چون حیات روحانی برای انسان اشرف از این حیات طبیعی بدنی است، ارتحال به سوی عالم روحانی انجام می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۹/۳۳۳).

۲-۲ اسباب فاعلی بعید مرگ

گذشته از نفس که فاعل قریب مرگ است، در نظام علی و معلولی مرگ، فاعل های طولی متعددی قرار گرفته‌اند که مرگ به همه آنها نسبت داده شده است و اسباب فاعلی بعید مرگ به‌شمار می‌آیند.

در قرآن با تعبیر توفی، قبض ارواح و نفوس (که عامل مرگ است) گاهی به خدای متعال نسبت شده است «اللّٰهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا» (زمر/۴۲) و گاهی به برخی ملائکه مقرب نسبت داده شده است «قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَّلِكٌ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ» (سجده/۱۱) و گاهی به رسولان خدا نسبت داده شده است «تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا وَ هُمْ لَا يُفْرَطُونَ» (انعام/۶۱) و گاهی به خود نفس نسبت داده شده است «يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً» (فجر/۲۸) و گاهی به فاعل معین و قابض معلومی نسبت داده نمی‌شود «ثُمَّ تُرَدُّونَ إِلَىٰ عَالِمِ الْغَيْبِ وَ الشَّهَادَةِ» (جمعه/۸). ملاصدرا در توجیه تعدد اسباب طولی مرگ می‌گوید: میان ذات احدیت و موجودات طبیعی اموری واسطه هستند که اسباب تحقق و واسطه های تکوین و ایجاد آنها هستند. برخی از اینها، اسباب جذب ارواح و نفوس از پایین‌ترین مراتب وجودند؛ چنان‌که همان‌ها عینا اسباب وجود و ورود به بالاترین مراتب وجودند. پس برای اشاره به این مراتب، نسبت توفاً، گاهی به خدای متعال و گاهی به ملک روحانی و ملائکه مادون او و گاهی به رسولان الهی و گاهی به طبیعت مسخره نسبت داده شده

است که همه این‌ها تنبیهی بر اختلاف این نشأت و تعدد عوالم و تفاوت درجات انسان است.

صدرا با بیان تفاوت نور حکمت و نور توحید؛ توضیح می‌دهد که با نور حکمت انسان می‌تواند مراتب اسباب و مسببات را ملاحظه کند؛ ولی با نور توحید درمی‌یابد که فاعل حقیقی و کلّ، خدای متعال است و نسبت توفّا به خدای متعال، حقیقت و به غیر خدا در نظام طولی اسباب و مسببات، مجاز است. (ملاصدرا، ۱۳۷۹: ۱۹/۷-۲۱۷؛ ۱۳۷۹: ۹۳/۶) به تعبیر دیگر، نسبت قبض و توفّا به ملک‌الموت و اعوان او از قبیل نسبت فعل به آلت است و منافاتی با نسبت توفّا به خدای متعال ندارد. (همان: ۷۵/۶)

اسباب غایی مرگ

ملاصدرا در تعریف غایت گفته است: غایت، غرض حکمی در صنع صانع است که به‌خاطر آن، مصنوع پدید می‌آید (همان، ۱۳۷۹: ۴۱۳/۵). غایت و علت غایی در واقع یک امرند؛ اما به دو اعتبار. گاهی مراد از غایت، سبب غایی است که فاعل به واسطه آن، فاعل تامّ شده و فاعلیتش تمام می‌شود. مثل اینکه بانی در هنگام بنای خانه، ساکنان خانه و راحتی ایشان را تصور می‌کند (همان: ۲۹۱/۶). به‌واقع علت غایی، ماهیت متصوره غایت در نزد فاعل است؛ ولی غایت، وجود همان ماهیت در خارج است (همان: ۳۸۲-۴/۵). به بیان دیگر؛ ماهیت غایت که قبل از انجام کار با وجود ذهنی در نزد فاعل حاضر می‌شود، علت غایی است؛ (هرچند ماهیت غایت را علت غایی شمردن با قول به اصالت وجود سازگار نیست). اما؛ چون نتیجه کار اصالتاً مطلوب است؛ در مقابل خود کار که ثانیاً و بالتبع مطلوب است؛ نتیجه کار را غایت و علم و محبت به آن را علت غایی می‌نامند (مصباح یزدی، ۱۳۶۵: ۱۰۱/۲). آنچه در حقیقت مفروض این مقاله است، غایت به معنی نتیجه کار است که اصالتاً مطلوب

است؛ هرچند به اعتبار اینکه فاعل، فعل را برای آن انجام می‌دهد، آن را علت غایی هم می‌نامیم.

۱. اسباب غایی عرضی لاحق مرگ

غایت (به معنای نتیجه وجودی و وجود خارجی نتیجه کار) گاهی ذاتی است، مثل رسیدن سنگ در حال سقوط به زمین، نسبت به حرکت طبیعی‌اش و گاهی عرضی است، مثل سایه همان سنگ در حال سقوط نسبت به آن حرکت (فیض کاشانی، ۱۳۷۸: ۲۴۵). غایت عرضی، غایتی است که از توابع غایت حقیقی است و از جمله منافی است که بر غایت حقیقی مترتب می‌شود؛ مثل حصول ولد برای قوه شهوی (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۱۱۹/۸).

در اینجا ابتدا اسباب غایی عرضی یا به تعبیر دقیق‌تر غایات عرضی که به اشتباه به عنوان علت غایی یا غایت اصلی ضرورت مرگ در نظر گرفته شده‌اند، طرح می‌شود و در نهایت، سبب غایی ذاتی مرگ که منشأ و علت اسباب عرضی لاحق بر مرگ‌اند، بیان خواهد شد.

۱-۱ باقی ماندن ماده پیدایش دیگر انسان‌ها

اگر اشخاص مردم نمی‌مردند و تا بی‌نهایت باقی می‌ماندند، مردمانی که قبل از ما بوده‌اند، ماده تکون و پیدایش ما را تمام می‌کردند و ماده‌ای برای ایجاد ما باقی نمی‌ماند تا از آن ایجاد شویم. و اگر هم ماده‌ای می‌ماند مکان و رزقی برای ادامه حیاتمان باقی نمانده بود. و این منافی حکمت است؛ زیرا آن‌ها شایسته‌تر از ما به دوام وجود نیستند؛ بلکه عدل اقتضا می‌کند که همه حظی از وجود داشته باشند. پس باید آن‌ها که در وجود، سابق بر دیگران هستند، بمیرند تا متأخران و بعدی‌ها امکان وجود پیدا کنند. ملاصدرا این وجه را اقناعی و ضعیف می‌داند؛ چرا که بر وجوب مرگ همگان دلالت ندارد (همان: ۱۱۶/۸).

۲-۱ ندوام نیافتن نوع ظلم و ظالم

اگر مرگ واجب و ضروری نبود، جایز بود که ظالم ستمگر همیشه در دنیا باقی باشد و شرّ و فسادش دوام داشته باشد و مظلوم نتواند در ستاندن داد خود از ظالم طمع کند و این امر قهراً مؤدّی به فساد است.

ملاصدرا در نقد این وجه نیز می‌فرماید: این علت هم ضعیف است و مقتضی مرگ همه مردم دنیا نیست. به علاوه وجود ظالم خالی از مصلحت نیست و همان‌طور که دوام نوع ظالم و ظلم در این عالم جایز است، همان‌طور که دیده می‌شود و معلوم است، باید دوام شخص یا اشخاصی از آن‌ها نیز جایز باشد. از سوی دیگر مکافات مظلوم به طریقی دیگر غیر از مرگ ظالم امکان‌پذیر است (همان: ۸/۱۱۷).

۳-۱ شقی نشدن خوبان و اهل تقوا

اگر مرگ و معاد واجب نبود، اهل تقوا و خوبان شقی‌ترین مردمان بودند؛ چرا که لذات دنیا را بدون گرفتن عوض یا پاداش ترک می‌کردند و این خود انگیزه و سبب فسق و ارتکاب لذات و روی‌گرداندن از هر چه جز لذت است، خواهد شد و این قهراً شرّ و فساد است.

صدرا در نقد این وجه می‌گوید: این دلیل نیز مانند دو دلیل قبل از اسباب غایی مرگ‌اند و سبب فاعلی یا سبب غایی ذاتی آن نیستند (همان‌جا).

نقد اسباب غایی عرضی لاحق مرگ

سه وجه اخیر، چنانچه پیش‌تر بیان شد از اسباب فاعلی مرگ نیستند؛ همچنین از اسباب غایی ذاتی مرگ هم نیستند؛ بلکه از اسباب عرضی لاحق مرگ‌اند و عرضی لاحق، شایسته نیست که مبدأ برهان باشد؛ بلکه مبدأ خطابه و نظایر آن است. این امور از توابع غایت مرگ‌اند نه خود غایت مرگ؛ زیرا غایت حقیقی مرگ بدن وجود سرای باقی و رسیدن نفوس به منازل اصلی خود و درجات یا درکات سعادت و

شقاوت است. مرگ، ضروری نیست به این دلیل که با مرگ انسان‌های سابق، ماده‌ای برای تکوّن دیگران باقی بماند، و نه به این دلیل ضروری است که مظلوم بتواند از ظالم داد خود را بگیرد، و نه برای اینکه صالحان و باتقویان پاداش دردها و رنج‌های خود را در دنیا بگیرند؛ چرا که این‌ها از توابع لاحق غایت اصلی و ذاتی مرگ‌اند (همان: ۱۱۸/۸-۱۱۷)؛ بلکه مرگ ضروری است، برای اینکه نفس انسانی در حرکت تکاملی خود باید به سرای دیگر کوچ کند و به منزلگاه اصلی خود برسد.

مرگ، غایت عرضی و ضروری تکامل نفس

حال غایت عرضی گاهی ضروری است، مانند وقوع مرگ، نسبت به حرکت نفس به سوی کمال خود (فیض کاشانی، ۱۳۷۸: ۲۴۵). به بیان کامل‌تر؛ از جمله غایات بالعرض، غایاتی است که به آن‌ها ضروری گفته می‌شود. یکی از آن ضروری‌ها امری است که باید موجود شود تا غایت ایجاد شود؛ براین مبنا که وجودش مقدم بر وجود غایت است. مثل صلابت آهن برای اینکه بریدن (چاقو) تمام و کامل شود. و این گونه امور را به حقیقت یا به ظنّ و گمان نافع می‌نامند. از همین قبیل است، مرگ و امثال آن؛ برای اینکه مرگ غایت نافع و ضروری نظام نوع و نفس انسان است (ملاصدرا: ۲۸۷/۲). پس غایت عرضی غیرضروری، غایتی است که تحقق یا عدم تحقق آن، اخلاقی در تحقق غایت بالذات و حقیقی ایجاد نخواهد کرد؛ مانند غم و اندوهی که از ارتحال نفس و مرگ بدن بر بستگان متوفی عارض می‌شود.

سبب غایی ذاتی مرگ جسم

ملاصدرا می‌گوید: و اینک من وجه قاطع ضرورت مرگ را ذکر می‌کنم، وجهی که خداوند آن را بر من افاده فرموده است.

برای روشن شدن این وجه ابتدا مقدمه‌ای آورده می‌شود. موجودات آسمانی به حسب احتمال عقلی یا مبدع‌اند یا کائن. به عبارت دیگر یا تام‌اند یا ناقص. موجود

مبدع ضرورتاً به واسطه سبب فاعلی و غائی اش، باقی است. اما هر موجود کائن، فاسد می شود؛ برای اینکه سبب تام آن امری است که مشمول حرکت و زمان است و هر حرکتی (در عالم ماده) قهراً منقضی می شود و به هنگام انقضای سبب یا جزء سبب، معلول مسبب نیز منعدم می شود. پس ضرورتاً هر آنچه که کائن است، فاسد است. و بدون شک ابدان و اجسام حیوانات از امور کائن متجدد است، پس ناچاراً آن‌ها فاسد می شوند و مرگ بر آن‌ها عارض می شود. اما موجودات تا مه باقی اند؛ برای اینکه ایجاد نشده اند تا ماده یا وسیله موجود دیگری باشند، لذا نوع آن‌ها منحصر در شخص است. اما موجودات ناقص، طبیعتاً خلق شده اند، برای اینکه از آن‌ها موجود دیگری به وجود بیاید. پس آن‌ها اسباب معده برای موجودات دیگرند. با این تمهید، حال اگر دوام و بقای آن‌ها فرض شود، پس دیگر ناقص نیستند؛ بلکه تام اند در حالی که فرض شده بود ناقص اند و این خلف و خلاف فرض است (همان: ۱۱۸/۸).

پس مرگ طبیعی به این دلیل نیست که اجسام و بدن حیوانات تحمل دوام ندارند؛ زیرا آن‌ها می توانند از راه تبدل و امداد فوقانی دوام و بقا داشته باشند و به این دلیل هم نیست که قوه غذایی پیوسته غذایی را که از نظر کمی و کیفی شایسته باشد، وارد نمی کند؛ بلکه برای این است که قوا و نفوس دائماً متوجه انتقال از مرتبه ای در وجود به سوی مرتبه دیگری هستند (همان: ۱۱۹/۸).

صدرا می گوید: منشأ موت طبیعی آن طور که طبیبان و طبیعیون فهمیده اند نیست؛ به این صورت که مرگ به جهت تمام شدن قوه طبیعی و زوال حرارت غریزی بدن ابتدا بر بدن عارض شود و سپس به واسطه آن تعلق نفس از بدن بریده و قطع شود. آنچه این‌ها گفته اند، قابل اعتماد نبوده و درست هم نیست (ملاصدرا، ۱۳۷۹: ۲/۲۶۹).

در علم الهی ثابت شده است که همه حرکات و افعال طبیعی دارای غایت اند. و

در مباحث علت مبرهن شده است که غایت حقیقی که مترتب بر فعل است، باید که ذات فاعل با آن کامل شود. پس غایت در حقیقت به فاعل برمی‌گردد (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۸/۱۱۹).

پس مرگ ضرورتاً واقع می‌شود و عروض مرگ طبیعی از باب ضرورت‌های لازمه بعضی از غایت‌های ذاتی است. و غایت ذاتی در اینجا قوت نفس و کمال آن و اشتداد جوهر روح است (همان: ۷۰/۹).

نفس انسانی چون در سعادت و یا در شقاوت از قوه به فعل خارج شود، از این حیات به حیات دیگر منتقل می‌شود و چون از بدن کوچ کند، مرگ عارض می‌شود. و این مرگ طبیعی است که در قرآن به آن اشاره شده است؛ «كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ» (آل عمران / ۱۸۵) (همان: ۸/۱۲۰-۱۱۹).

مرگ طبیعی بر این اساس پایان یافتن توجه ذاتی نفس از این حیات به سوی عالم آخرت است که نتیجه‌اش اعراض از بدن است. لذا به خاطر این اعراض، مرگ بالعرض بر بدن عارض می‌شود. پس زوال حرارت و بطلان قوه حس و حرکت بدن معلول توجه فطری نفس به سوی ماعندالله است؛ نه اینکه امر به عکس باشد چنانچه مشهور است؛ یعنی چون زوال حرارت می‌شود و قوه حس و حرکت بدن باطل می‌شود، نفس بالاجبار بدن را ترک می‌کند؛ (ملاصدرا، ۱۳۷۹: ۲/۲۶۹) بلکه چون نفس از قوه به فعل رسیده است، به کارگیری بدن را رها می‌کند و مرگ بر بدن عارض می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۸/۱۲۰).

سبزواری می‌گوید: چون نفس قصد کوچ به سوی موطن اصلی خود را کرده، لحظه به لحظه و در زمان‌های متوالی ریشه‌های درخت پاک خود را از این زمین ناپاک (دنیا یا بدن) برمی‌کند. «يا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيه» (انشقاق/۶) لذا امر مملکت بدن او رها می‌شود و خراب و ویران می‌گردد (سبزواری، ۱۳۷۵: ۱۸۲).

علت تفاوت مرگ طبیعی افراد

از بیانات جناب صدرا برمی آید که در مقابل شیطان و ملک که اولی شرّ محض و دومی خیر محض است، در انسان هم گرایش به خیر و هم گرایش به شرّ نهفته است و هر دو در او بالقوه‌اند و استعداد هر دو در او نهفته است. گرایش شیطانی وجهی از انسان است که رو به سوی بیرون و عالم ملک و شهادت دارد و جنبه مَلکی، وجهی از انسان است که از درون متوجه عالم ملکوت و غیب است و انسان در نهایت یا ملک می‌شود یا شیطان و یا مردّد میان این دو است (ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۱/۲۵۰-۲۴۹؛ ۱۳۷۹: ۳۰۹/۱). پیمودن راه هدایت و یا طریق گمراهی، یکی از دو قوه ایمان یا کفر را در انسان از قوه به فعل خارج می‌کند و استعداد دیگر را باطل می‌کند. مثال جناب صدرا به آهنی است که هم می‌تواند صیقلی و چون آینه باشد و صورت‌ها را در خود منعکس کند و یا زنگار بگیرد و استعداد خود را از برای پذیرش صورت‌ها از دست بدهد. نفس آدمی نیز چنین است (ملاصدرا، ۱۳۸۴: ۱/۳۴۷).

اما از برخی بیانات دیگر ملاصدرا استفاده می‌شود؛ در عین حال که انسان‌ها در اصل فطرت و قابلیت شیطان یا ملک شدن یکسان هستند و در ابتدا در وجود او هر دو بالقوه‌اند؛ اما برخی از قوه‌ای نزدیک‌تر به فعلیت شیطانی و برخی هم از قوه‌ای نزدیک‌تر به فعلیت فرشتگی برخوردارند. پس با اینکه نفوس بشر در اول فطرت ناقص و بالقوه‌اند؛ با این وجود برخی نورانی، خیر، بالقوه شریف و مایل به امور قدسی و مشتاق آخرت‌اند و برخی نیز دارای جوهری ظلمانی و بالقوه شریر و مایل به جسمانیات و کوشا در شهوت و غضب‌اند. به عبارت دیگر استعداد نفوس در فرشتگی و شیطانی بودن در یک طیف گسترده‌ای از صفا و کدورت و ضعف و قدرت و قرب و بُعد قرار دارد. لذا استعداد نفوس در کسب علوم و ادراکات و تمایلات و شوق‌ها و اراده‌ها و در نتیجه در اعمال و افعال و صناعات صادره متفاوت است و این

تفاوت براساس اختلاف طبایع و غرایز و جبلت و طینت آنها است. صدرا این تفاوت را منشأ خیر و لازمه نظام احسن می‌داند و تساوی انسان‌ها را منافی حکمت می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۸۴: ۱۱۲۲/۴-۱۱۱۸؛ ۱۳۷۹: ۲۶۸/۶-۲۶۶؛ الف: ۱۳۸۵). بدین ترتیب می‌توان تفاوت انسان‌ها را در موعد و زمان مرگ طبیعی به این دلیل دانست که ظرفیت و استعداد پذیرش کمال انسان‌ها کاملاً متفاوت است؛ چراکه نفوس آدمی به بیان پیش گفته و هم:

- به دلیل اختلاف در مزاج و تفاوت در طینت و خلقت
- و پس از آن به دلیل اختلاف در احوال والدین از نظر صلاح و فساد
- و تفاوت در تغذیه و شیر و غذایی که از آن رشد می‌کنند
- و اختلاف در تأدیب و تربیت و عادات نیکو یا زشت
- و تفاوت در مذهبی که به آن اختصاص می‌یابند
- و در نهایت به دلیل اختلاف در میزان تلاش در جهت تزکیه نفس با علم و عمل (ملاصدرا، ۱۳۸۵: ب: ۱۴۲-۱۴۰) ظرفیت، استعداد و قابلیت متفاوتی در جهت رشد و ارتقا خواهند داشت و در نتیجه مرگ‌های طبیعی گوناگونی به حسب رشد و تکامل متفاوت نفوس خود پیدا می‌کنند.

مرگ انبیاء و اولیاء

ممکن است سؤال شود چرا نفوس کامله با اینکه مستغنی از بدن و قوای بدنی شده‌اند؛ با همه رنج‌ها و دردها و سختی‌ها و دشمنی نادانان و فتنه اشرار که به آنها می‌رسد، در این دنیا باقی می‌مانند؟ صدرا در پاسخ می‌گوید: آنها به دو دلیل با همه این بلاها و شرور در دنیا باقی‌اند و آرزوی مرگ تن را نمی‌کنند؛

الف) این نفوس به تدبیر نفوس ناقصه مشغول‌اند تا آنها نیز تام و کامل شوند و از نفس خلاص شوند.

ب) در عین حال خودشان هم کامل و فوق تمام می‌شوند و به کمال بعد از کمال می‌رسند؛ زیرا دایره کمال بی‌نهایت است «وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنْتَهَىٰ» (نجم / ۴۲). آن‌ها با بیرون بردن موجودات از قوه به فعل و از بطون به ظهور، به باری تعالی تشبّه پیدا می‌کنند؛ زیرا نفوس انسان‌ها هر چه دارای علم بیش‌تر و فعل و عمل محکم‌تر و نیکوتر باشند، بر غیر خود افاضه بیش‌تری می‌کنند و در نتیجه به خدا نزدیک‌تر می‌شوند و به او تشبّه بیش‌تری پیدا می‌کنند. «يَبْتَغُونَ إِلَٰهِي رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ» (اسراء / ۵۷). به همین دلیل بزرگان و پیشوایان حکمت در تعریف آن گفته‌اند: حکمت، تشبّه به خدا است به اندازه طاقت بشری. در حکمت محمدی نیز تخلّق به اخلاق الهی توصیه می‌شود؛ یعنی فرد دارای علوم حقیقی، صنعت محکم، اعمال صالح، اخلاق شایسته و آرای صحیح می‌شود و بر مادون خود پیوسته فیض می‌رساند و در نتیجه از مؤمنان مقرب و دوستان نزدیک خدا می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۷۹: ۱۷/۷-۲۱۶؛ ۱۳۸۳: ۹/۷-۱۳۸).

به تعبیر دیگر چون این گروه حکیم‌اند و در پی تخلّق و تشبّه به اخلاق الهی هستند، دنیا فرصت استکمال و کمال آن‌ها است و با ذره ذره اعمال خود پیوسته در پی استکمال بیش‌ترند و این تنها دلیل اشتیاق آن‌ها به بقای در سرای دنیا است؛ در حالی که در ذات خود از جسم و جسمانیات مستغنی هستند و می‌توانند با موت طبیعی به سوی آخرت سفر کنند.

آنجا که فرد بخواهد استکمال بیش‌تری در دنیا پیدا کند، می‌تواند آرزوی بقای در دنیا داشته باشد. استکمال معرفتی می‌تواند بیش‌تر شود؛ زیرا دریای معرفت خدا، بدون ساحل است و احاطه به کنه جلال و عظمت او مطمع نظر کسی نمی‌تواند باشد (ملاصدرا، ۱۳۷۹: ۱۷/۳۹۹).

شهید مطهری معتقد است، اولیاء الله در دو صورت از درخواست طول عمر صرف

نظر می‌کنند؛ یکی آنگاه که احساس کنند وضعی دارند که دیگر هرچه بمانند توفیق بیشتری در طاعت نمی‌یابند؛ برعکس به جای تکامل تناقص پیدا می‌کنند. صورت دوم، شهادت است. آن‌ها مرگ به صورت شهادت را بلاشرط از خدا طلب می‌کنند؛ زیرا شهادت هم عمل است و هم تکامل (مطهری، ۱۳۹۸، ه.ق: ۱۸-۱۱۶).

شهید مطهری اصل را برای اولیای الهی در عدم استقبال از مرگ می‌داند و می‌گوید: البته اولیاء الله هرگز به استقبال مرگ نمی‌روند؛ زیرا می‌دانند تنها فرصت کار و عمل و تکامل همین عمر محدود است. می‌دانند هرچه پیش‌تر عمر کنند، بهتر کمالات انسانی را طی می‌کنند. بلکه ایشان به کلی با مرگ مبارزه می‌کنند و از خداوند همواره طول عمر را طلب می‌کنند. طبق این بینش محبوب بودن و مطلوب بودن و مورد آرزو بودن مرگ برای اولیاء الله با مبارزه با مرگ و درخواست طول عمر از خدا به هیچ وجه منافات ندارد (همان: ۱۶-۱۱۵).

نقد و بررسی

۱. آموزه دینی رجعت با تبیین فلسفی ملاصدرا از ضرورت مرگ در اثر استكمال نفس سازگاری ندارد. اگر مرگ تن در اثر کمال نفس رخ می‌دهد؛ چگونه بعد از فعلیت و کمال، دوباره به بدن تعلق می‌گیرد. (اسعدی، ۱۳۹۵، ش: ۱: ۹۲)

۲. هرچند به عقیده جناب صدرا هر انسانی حتی افراد شقی نیز به اندازه ظرفیت خود به کمال لایق و نه حقیقی می‌رسند و خود با اعمال بد و تداوم و استمرار در آن‌ها و با توجه به شرایط تربیتی و محیطی و خصوصیات وراثتی و همچنین سوء اختیار، ظرفیت متناسب خود را خواسته یا ناخواسته رقم می‌زنند؛ اما اینکه منشأ تفاوت مرگ طبیعی انسان‌ها را در تفاوت استعدادها و تمایلات بالقوه نفوس و بالمآل در تفاوت ظرفیت و استعداد آن‌ها بدانیم، می‌تواند لوازمی چون اعتقاد به جبر داشته باشد که پایبندی به آن‌ها سخت می‌نماید. بر این مبنا، آیا می‌توان مرگ انسان شقی را که به

کمال حقیقی نرسیده است، گونه‌ای از مرگ احترامی دانست؟ و یا برای او مرگ طبیعی است؟ به نظر می‌رسد این مقوله محتاج تأمل و پژوهش جداگانه است.

۳. از منظری دیگر اگر این مبنای ملاصدرا را بپذیریم که شقاوت گرفتاری نفس در بند بدن و مشتتهیات اوست، ضرورت مرگ شقی توجیه ناپذیر می‌شود. چون اگر نفس در جهت شقاوت به فعلیت برسد و مرگش تحقق بیابد، باید بیش از پیش مشغول بدن باشد، پس چگونه آن را رها می‌کند؟ (زهره زمانی و فتحعلی اکبری، ۱۳۹۶، ش ۴۹: ۴۳)

۴. عدم مرگ انسان‌های کامل شده چون انبیاء و اولیاء و یا حتی افراد بسیار شقی که در شقاوت به فعلیت و کمال لایق خود رسیده‌اند، می‌تواند از موارد نقض ضرورت مرگ مورد ادعا باشد.

نتیجه‌گیری

۱. مرگ از منظر ملاصدرا، جدایی نفس از جسم است. نفس چون به همراهی جسم به تکامل بایسته خود رسیده است و اکنون باید از این دنیا عبور کند و قصد رحیل کرده است، از التفاتش به جسم کاسته می‌شود و لذا جسم رو به ضعف و انحطاط می‌گذارد تا اینکه جدایی حاصل و مرگ به وقوع می‌پیوندد. به عبارت دیگر ملاصدرا مرگ تن را نتیجه قوت نفس می‌داند.

۲. اطبا ضرورت مرگ را در اسباب طبیعی مرگ؛ یعنی توقف قوای نامیه و غاذیه جستجو کرده‌اند و برای آن توجیهاتی آورده‌اند که از دیدگاه ملاصدرا، وجوهی اقناعی و ضعیف هستند و در عین حال از علل معده مرگ هستند و نمی‌توانند در بحث ضرورت مرگ مبنای استدلال برهانی قرار بگیرند. طبیبان ضرورت مرگ را در فرسایش جسم و از دست دادن قابلیت همراهی آن با نفس جستجو می‌کنند، در حالیکه ملاصدرا ضرورت مرگ را در تکامل نفس و عدم التفات او به بدن و در نتیجه ضعف و بالمآل نابودی بدن می‌داند.

۲. بحث از اسباب فاعلی قریب و بعید مرگ و اسباب غایی ذاتی و عرضی مرگ در حوزه فلسفه قرار می‌گیرد. آنچه به مبحث این مقال مربوط می‌شود، جستجو از ضرورت مرگ در پرتو فاعل و غایت آن است.
۳. سبب فاعلی قریب مرگ، خود نفس است که روبه سوی سرای دیگر کرده است و به اجبار بدن را رها می‌کند. آنچه اطبا از اسباب مرگ برشمرده‌اند از علل معده مرگ‌اند. اسباب فاعلی بعید مرگ نیز علل مفارقه، ملک‌الموت و اعوان او هستند.
۴. اگرچه در نگاه حکیم و به نور حکمت، اسباب فاعلی مرگ متعددند؛ اما به نور توحید برای او روشن است که فاعل حقیقی و فاعل کلّ خداوند متعال است.
۵. برخی برای مرگ علت‌های غایی ذکر کرده‌اند که در اینجا به سه علت آن اشاره شد. این علت‌ها در تحلیل نهایی ملاصدرا گذشته از ضعف‌هایی که دارند، از علل غایی عرضی مرگ محسوب می‌شوند که عارض بر علت غایی ذاتی مرگ‌اند. آنچه این متفکران در ضرورت مرگ آورده‌اند، چون لزوم وجود ماده تکوّن دیگر انسان‌ها و یا لزوم مجازات ظالم و یا جلوگیری از شقاوت اهل تقوا، از باب برخی غایات عرضی لاحق مرگ طبیعی است که خود مرگ طبیعی نیز ضرورتش را به عنوان امری عارضی از کمال و قوت نفس گرفته است.
۶. علت غایی ذاتی مرگ جسم، قوت نفس و کمال و اشتداد جوهر روح و ارتحالش به سوی عالمی دیگر است و همین علت غایی ذاتی مرگ طبیعی و مرگ بدن است. پس مرگ طبیعی بدن از باب ضرورتی است که لازمه این غایت ذاتی است و لذا مرگ بدن، غایتِ عرضیِ لازمِ کمال و قوت نفس و خروج آن از قوه به فعل است.
۷. تبیین ملاصدرا در موضوع ضرورت مرگ و غایت آن اگرچه از ساختار درونی محکم و منسجمی در راستای نظام فکری او برخوردار است؛ با شبهات و سؤالات چندی نیز روبرو است که محتاج بررسی و تأمل ویژه است.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. اسعدی، علیرضا (۱۳۵۹) «ملاصدرا و مسئله مرگ» نقد و نظر، سال ۲۱، شماره ۱، ص ۹۲-۱۲۳.
۳. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۰) انسان از آغاز تا انجام، اسراء، قم.
۴. زمانی، زهره و اکبری، فتحعلی (۱۳۹۶) «جایگاه مرگ در روند حرکت استکمالی نفس از منظر ملاصدرا» اندیشه نوین دینی، سال ۱۳، ش ۴۹، صص ۶-۴۳.
۵. سیزواری، ملاحادی (۱۳۷۵) شرح الاسماء، تحقیق نجفقلی حبیبی، دانشگاه تهران، تهران.
۶. صدرالمتألهین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۸۳) الاسفار الاربعه، تصحیح، تحقیق و مقدمه مقصود محمدی، و دیگران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران.
۷. _____ (۱۳۷۹) تفسیر القرآن الکریم، تصحیح محمد خواجهوی، نشر بیدار، قم.
۸. _____ (۱۳۷۸) المظاهر الالهیه، تصحیح، تحقیق و مقدمه سیدمحمدخامنه‌ای، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران.
۹. _____ (۱۳۸۵ الف) مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین؛ رساله الفوائد، تحقیق و تصحیح حامدناجی اصفهانی، حکمت، تهران.
۱۰. _____ (۱۳۸۵ ب) اسرار الآیات، تحقیق سید محمد موسوی، حکمت، تهران.
۱۱. _____ (۱۳۸۶) مفاتیح الغیب، تصحیح، تحقیق و مقدمه نجفقلی حبیبی، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران.
۱۲. _____ (۱۳۸۴) شرح الاصول الکافی، تصحیح، تحقیق و مقدمه رضا استادی و محمود فاضل یزدی مطلق، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران.
۱۳. فیض کاشانی، ملامحسن (۱۳۷۸) اصول المعارف؛ منتخباتی از آثار حکمای ایران، سیدجلال الدین آشتیانی، دفتر انتشارات تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم.
۱۴. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۶۵) آموزش فلسفه، سازمان تبلیغات اسلامی، تهران.
۱۵. مطهری، مرتضی (۱۳۹۸) قیام و انقلاب مهدی (ع) از دیدگاه فلسفه تاریخ، صدرا، تهران.