

حقیقت موت، انواع و مراتب آن

از دیدگاه علامه طباطبایی رحمته الله

تاریخ دریافت: ۹۴/۰۳/۱۰

تاریخ تأیید: ۹۴/۰۹/۱۰

حسین کلباسی اشتری*

زهرا نقوی**

چکیده

پدیده «موت» مقوله‌ای است که به غیر از دانش‌های تجربی، از دیدگاه فلسفی، کلامی و عرفانی به‌طور عمیق مطالعه می‌شود و به لحاظ جایگاه بحث، پیوند استواری نیز با ابواب علم‌النفس عقلی و حقیقت روح و مراتب آن در حکمت و عرفان دارد. علامه محمدحسین طباطبایی با استناد به آیات قرآنی و روایات معصومان علیهم‌السلام و بر مبنای ممشای حکمت متعالیه صدرایی بر این باور است که روح اصالتاً به عالم امر متعلق است که در نشئه طبع، حدود جسمانی داشته و به تدریج با حرکت در جوهر خود، تجرد یافته و سرانجام از بدن جدا می‌شود؛ بدین ترتیب که با مرگ تن، به کلی از بدن جدا و مستقل می‌شود. ایشان مرگ را در واقع انتقال از مرحله‌ای به مرحله دیگر می‌دانند؛ نه نابودی و پوچ شدن و با توجه به آیات قرآنی، دو مرحله از مرگ را برای انسان‌ها بیان می‌کنند؛ یکی از آن دو، همان مرگی است که سبب خروج آدمی از دنیا می‌شود و دیگری مرگی است در عالم برزخ برای ورود به نشئه آخرت. برخی از حکما از جمله علامه طباطبایی، افزون بر مرگ اضطراری و اجل محتوم، به دو نوع دیگر از مرگ نیز باور دارند که عبارت‌اند از: مرگ طبیعی و مرگ ارادی.

واژگان کلیدی: نفس، عالم امر، عالم خلق، موت، توفی، برزخ.

* استاد فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی (نویسنده مسئول).

** دانش‌آموخته کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی از دانشگاه علامه طباطبایی.

درآمد

این معنا که سرانجام کار بشر، به این عالم و مقتضیات جهان مادی محدود نیست، معنایی است مورد اتفاق تمامی ادیان الهی، برخی آیین‌ها با خاستگاه غیرالهی و نیز آن دسته از اندیشمندان و فیلسوفانی که روح (نفس) انسانی را برخوردار از فناپذیری و سرمدیت می‌دانند. لازمه این مطلب آن است که وجود زندگی پس از مرگ، مورد تصدیق عقل و فطرت آدمی قرار گرفته و شعور و ادراک سلیم از پذیرش آن خودداری نکند. درواقع می‌توان گفت از زمره قضایایی که مورد تصدیق عقل عام قرار گرفته و نفی آن اگر مستلزم تناقض نباشد، دست‌کم مودی به ناسازگاری مفهومی خواهد شد، لزوم استمرار زندگی پس از مرگ تن و درک عالمی به غیر از عالم مادی و طبیعی به مدد قوه روحانی است. تصدیق یا نفی این قضیه، خود با نظر و مسبوق به تعریف انسان و تبیین و توجیه ثنویت نفس-بدن و نیز تبیین چگونگی اشراف و اصالت و تدبیر روح و نفس نسبت به بدن عنصری است؛ به همین دلیل است که مکاتب ماده‌انگار، شکاک و نیست‌انگار قدیم و جدید که منکر زندگی پس از مرگ‌اند، در برابر ایرادها و اشکال‌های مترتب بر دعاوی خود، تاب و توان مقاومت را نداشته و از نفی و طرد وجود نشئه اخروی، طرفی نبسته‌اند. با این وصف اگر تصدیق زندگی اخروی نزد عقل، جزو بدیهیات نباشد، می‌توان آن را قریب به بداهت دانست؛ هرچند برهان‌های بسیاری بر اثبات این مطلب اقامه شده است.

در ساحت کلام و فلسفه و در ذیل مباحث مربوط به علم‌النفس عقلی و بحثی، تصویری از حقیقت آدمی عرضه می‌شود که بیشتر بر ثنویت نفس و بدن و مغایرت ماهوی آن دو استوار است و ملازم با آن تقریری نیز از ماهیت اجزای این ترکیب و نحوه اتحاد آنها با یکدیگر نیز ضرورت می‌یابد؛ برای نمونه /فلاطون در بسیاری از رساله‌ها و از جمله در رساله‌های جمهوری، فایدون و فدروس با دعوت مخاطب به اندک التفات به سرشت راستین آدمی و جوهره حیات این جهانی، به روشنی ضرورت استمرار حیات روح پس از مرگ تن را اثبات و دلایل خصم را با ذکر شقوق آن باطل می‌کند. البته نمی‌توان انکار کرد که هرچند وجود حیات پس از مرگ، به ظاهر امری روشن و مورد تصدیق عقل سلیم است؛ ولی دشواری‌های نظری و از جمله توجیه معقول کیفیت مرگ را نیز به همراه دارد؛ از این رو چگونگی موت و احکام و لوازم آن در ردیف مهم‌ترین پرسش‌های بشر

قرار داشته و دارد. اهمیت آگاهی از حقیقت مرگ از آن روست که از یک سو با انسان‌شناسی به معنای عام آن، دغدغه‌های این جهانی آدمی، جهت‌گیری اخلاقی بشر و در واقع با تمامی پیکره حیات دنیوی او و از سوی دیگر با غایت به هدف آفرینش و در ذیل آن معنا و مفهوم زندگی ربط وثیق دارد. در سنت فلسفی قدیم، این معنا نخست در قلمرو علم‌النفس مطرح شده و سپس بازتاب آن در حکمت عملی و در ذیل مباحث اخلاق، سیاست و معادشناسی بیان است. این موضوع در سنت فلسفی جدید و معاصر، عموماً در ذیل انسان‌شناسی گنجانده شده است و سپس بازتاب آن در قلمروهایی چون روان‌شناسی تجربی، جامعه‌شناسی، رفتارشناسی و فلسفه ذهن به چشم می‌خورد. نزد حکما، مباحث علم‌النفس شامل مباحثی چون حدوث، جوهریت، تجرد، قوای نفس و رابطه آن با بدن است و هر کدام از آنها بر حسب مبانی و مشرب خاص خود به تقریری از حقیقت نفس پرداخته و متناسب با تقریر اخیر، دیدگاه آنان درباره مرگ و کیفیت آن نیز شکل گرفته است. در سنت فلسفی عالم اسلام، تمامی حکما از فارابی تا عصر حاضر درباره این موضوع، اظهار نظر کرده و چگونگی استمرار زندگی پس از مرگ تن را موجه کرده‌اند. حکیم و مفسر بزرگ قرآن، علامه محمدحسین طباطبایی نیز با ابتنا بر مبادی عقلی و به استناد آیات قرآنی و روایات معصومان علیهم‌السلام مانند دیگر موضوعات، تبیین و تقریری نوآورانه در این زمینه عرضه کرده و احکام و لوازم عقلی را با نصوص دینی پیوند زده است. ایشان بر مبنای مشرب اصالت وجود صدرایی و احکام و لوازم آن، یعنی تشکیک در مراتب وجود و حرکت جوهری اشتدادی همچنین وحدت حقیقت نفس در عین برخورداری از مراتب عرضی و طولی، تقریری برآمده از نصوص دینی را عرضه کرده که در این نوشتار عنوان «حقیقت موت» را به مثابه دیدگاه خاص ایشان با ذکر مقدماتی چند برگزیده‌ایم:

۱. ساحت‌های وجودی انسان

مرگ و حقیقت آن با ساحت یا ساحت‌های وجودی انسان پیوند استواری دارد. اینکه انسان پیکره‌ای صرفاً مادی است یا هیئت روحانی و یا تألیفی است مرکب از این دو، به

چیستی مرگ و معنای حیات پس از آن، پاسخی کاملاً متفاوت می‌دهد. بنا بر آنچه گفتیم، با فرض و تصدیق وجود یک یا دو ساحت پایه (ساحت مادی و ساحت روحانی یا نفسانی) برای بشر، دو سنخ نظریه، یعنی وحدت‌انگار و ثنویت‌انگار از یکدیگر تفکیک‌پذیر است و متناسب با آنها توجیه مرگ و نیستی نیز شکل گرفته است. مرگ همانا نابودی و فنای مطلق است یا اینکه مرگ، پایان زندگی نیست؛ بلکه آغاز تجربه‌ی حیاتی از سنخ دیگر است. در ذیل هر کدام از این دیدگاه‌ها، فروعاتی مشتمل بر نحوه‌ی ارتباط نفس و بدن نیز دیده می‌شود که در مجموع فهرست بلندبالایی از دیدگاه‌های مرتبط با چیستی مرگ را تشکیل می‌دهد و ما در اینجا به پرسش مشترک آنها ذیل دو عنوان وحدت‌انگار و ثنویت‌انگار می‌پردازیم.

۱-۱. دیدگاه وحدت‌انگار

فرض پایه در این دیدگاه، اعتقاد به وجود تنها یک ساحت و انکار ساحت‌های گوناگون برای انسان است. بنا بر گزارش منابع تاریخ فلسفه غربی، در میان مکاتب فلسفی قدیم، باور به وجود تنها یک ساحت، عمدتاً به پیش از افلاطون و دیدگاه‌های ثنوی‌انگاران در این زمینه، به افلاطون و پیروان وی باز می‌گردد. کانون توجه و تمرکز افلاطون، حیث غیرمادی و مثالی نفس است: «آن روز که افلاطون در محاورات خود، برای اولین بار سخن از حقیقتی مجرد به نام نفس به میان آورد، برای همه - از عوام تا اندیشمندان - حیرت‌آور بود؛ چراکه تمایز میان ماده و روح به ذهن بشر آن روز راه نیافته بود و از این رو مبدأ همه‌اشیا را با عناصر مادی تبیین می‌کردند» (ژیلسون، ۱۳۷۵، ص ۲۷). ناگفته نماند که هرچند در منابع غربی، حکمای ماقبل سقراطی به وصف طبیعت‌شناس و طبیعت‌انگار توصیف شده و بر حسب آن وحدت‌انگاری مادی را از آن استنتاج کرده‌اند، اما «هرچند آنان در واقع از جهتی مادی‌مذهب بودند - از این بابت که نوعی ماده را به عنوان اصل و مبدأ وحدت و خمیرمایه اصلی همه‌اشیاء می‌پنداشتند (آرخه)، به‌سختی می‌توان ایشان را مادی‌مذهب به معنای اصطلاحی این لفظ نامید. چنین نبود که آنان تمایزی روشن میان روح و ماده تصور و آنگاه آن را انکار می‌کردند؛ آنان کاملاً از این تمایز آگاه نبودند یا

لااقل مستلزمات آن را در نمی‌یافتند» (کاپلستون، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۲۸ - ۲۹). گذشته از این، واژه‌های «پسوخته» و «پنوما» که آنها را به ترتیب می‌توان با روح و دم (جان، نفس) معادل دانست، برای یونانیان قدیم آشنا بود؛ برای نمونه نزد فیثاغوریان، به‌طورگسترده کاربرد داشت و اساس وجودشناسی و علم‌النفس آنان قرار گرفت (گاتری، ۱۳۷۵، ص ۹۵). البته در این طبقه‌بندی، افلاطون با لحاظ اهمیتی که به تقدم و اصالت روح و عالم مثال می‌دهد و بدن و ماده را فرعی و ثانوی می‌انگارد، باید در ردیف فیلسوفان وحدت‌انگار قرار گیرد؛ نه ثنوی‌انگار و درواقع آنچه درباره‌ی وجودشناسی و معرفت‌شناسی افلاطون بر حسب تمایز عالم معقول و محسوس نوشته‌اند، درنهایت به اصالت عالم صور و نفسی که آن را در می‌یابد و سایه‌وار بودن عالم محسوس و متعلقات آن باز می‌گردد و از این حیث وحدت‌انگاری افلاطون تثبیت می‌شود.

در میان حکمای جهان اسلام - چنان‌که خواهیم گفت - با ابتنا بر وحدت حقیقت وجود و اصالت آن، تمامی کثرات - اعم از ذهنی و خارجی - مراتب و شئون آن، حقیقت خوانده می‌شود و کثرت عینی اشیا در یک وحدت بسیط و ذومراتب مستحیل می‌شود. باری، در دوره‌ی جدید و همراه با بسط دیدگاه ماده‌انگارانه از یک سو و دیدگاه ایده‌باورانه از سوی دیگر، حقیقت انسان نیز به دو نحو تبیین شد. عده‌ای در سایه‌ی گسترش اندیشه‌ی ریاضی، مکانیکی و زیست‌شناسانه، حقیقت انسان را صرفاً مادی دانستند و احکام و لوزام مترتب بر آن را نیز توجیه کردند و مثلاً در تبیین فعالیت‌های ذهنی، خیالی و عاطفی و به‌طورکلی پدیده‌های نفسانی انسان به نوعی فیزیکیالیسم یا عصب‌شناسی تمسک جستند. درمقابل، ایده‌باوران نیز بر مبنای گستره‌ی فعالیت‌های ذهنی و نفسانی، تمامی اعیان و حوادث عالم ماده و رویدادهای بدنی را به فرایندهای ادراکی تحویل کردند؛ برای نمونه جرج بارکلی مفهوم ماده - و در اصطلاح فلسفی کیفیات اولیه مانند بُعد - را به جهت تناقضات درونی و بی‌حاصل بودن آن در فرایند شناخت، طرد کرد (ر.ک: بارکلی، ۱۳۴۸، بخش دوم). از دیدگاه او «روح» یا «ذهن» است که ملاک تعیین اشیا به شمار می‌آید و آدمی به‌طورمستقیم هیچ چیز جز ایده‌هایش را دریافت نمی‌کند و درنتیجه وجود هر چیزی به ادراک آدمی وابسته است. گروهی نیز با ملاحظه‌ی تعارضات و دشواری‌های دیدگاه ماده‌انگار و ایده‌باور، به وجود واقعیت (جوهر) بنیادینی معتقد شدند که خاستگاه

ماده (بعد) و روح (فکر) هر دو قرار می‌گیرد. این واقعیت از نظر آنان، نه مادی است و نه روحانی محض؛ بلکه نامتناهی و نامتعیّن است. چهره نامدار این سنخ از تفکر در دوره جدید بی‌گمان *باروخ اسپینوزا* است. این جوهر پایه که همه واقعیت‌ها را در بر می‌گیرد و می‌توان آن را خدا یا طبیعت نامید، دارای دو صفت تفکر یا امتداد است (ر.ک: اسپینوزا، ۱۳۷۶، ص ۴ - ۱۰). بر مبنای دیدگاه *اسپینوزا*، نفس و بدن دو وجه از یک واقعیت‌اند که آن چیز به‌خودی‌خود نه نفسانی محض است و نه جسمانی محض؛ بلکه دربردارنده کل واقعیت است و اشیای متعیّن عبارت‌اند از صفات و حالات جوهر مطلقاً نامتناهی (ر.ک: همان، بخش دوم).

۲-۱. دیدگاه ثنوی‌انگار

مراد از اصطلاح «ثنوی‌انگار» دیدگاهی است که وجود انسان را به دو ساحت کاملاً متفاوت - و بلکه متباین - تقسیم کرده و حقیقت جهان را حاصل پیوند این دو ساحت دانسته‌اند. در اصطلاح فلسفی، بدن، نوعی جوهر جسمانی و نفس، نوعی جوهر مجرد مثالی است که بر حسب نوع اتحاد ماده و صورت (یا قوه و فعل) با یکدیگر متحد شده و نفس، عهده‌دار ادراک و فعالیت‌های ذهنی و عاطفی بشر است. به‌طور مشخص، با *ارسطو* و پس از او، این دیدگاه به عنوان دیدگاه عام و شایع فلسفی پذیرفته شد و درعین حال هر یک از نحله‌ها، در نحوه ارتباط و اتحاد این دو جوهر متباین از یکدیگر متمایز شدند. در جهان اسلام، کسانی مانند *فارابی* و *ابن‌سینا*، نظریه‌ی صوری بودن نفس و حیث حلولی بودن آن در بدن را پذیرفتند؛ ولی با طرح ایرادات و اشکالات مشائیان و تعارضات مترتب بر تقریر آنها، نکات و راه‌حل‌های ابتکاری خویش، به‌ویژه در باب کیفیت مرگ را عرضه داشتند. با این‌همه از آنجاکه در نظر این دسته از حکما و فیلسوفان، نفس و بدن، دو جوهر کاملاً مجزا و متباین‌اند و تحویل‌پذیر به یکدیگر نیستند و نیز در خصوص کیفیت مرگ به بقای نفس در برابر بدن معتقدند، آنان در زمره گروه ثنوی‌انگار قرار می‌گیرند.

همان‌گونه که گفته شد، شیوه علامه طباطبایی در تبیین و تقریر مباحث قرآنی به‌ویژه در تفسیر شریف المیزان، عرضه شواهد قرآنی و روایی در موضوع مورد بحث

فرموده و مظهر آن، امر فرشتگان به سجده در برابر اوست، در نکته "نفخت فیہ من روحی" نهفته است؛ و گرنه بدن تنها، لیاقت آن سجده را ندارد» (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ص ۴۴۷). از منظر قرآن، کرامت آدمی بدان پایه می‌رسد که زندگی و مرگ یک انسان برابر است با زندگی و مرگ تمامی انسان‌ها؛ چنان‌که در سوره مائده، خداوند عین این معنا را تصریح فرموده است (مائده: ۳۲). «از دیدگاه قرآن، کمیت مهم نیست؛ کیفیت مهم است و قرآن برای انسان، فقط ارزش کمی قائل نیست؛ بلکه طبق آیه یادشده از افقی بالاتر به انسان می‌نگرد». این دیدگاه، تنها دیدگاه و حیانی است که انسان بودن انسان را مهم می‌شمرد و انسانیت انسان را به بعد مادی محدود نمی‌داند و چنین مقام و ارزشی را برای وی قائل می‌شود؛ چراکه همان انسانیتی که در هر فرد انسانی مندرج است، در انسان‌های دیگر نیز وجود دارد. در مقابل اگر روح را عنصر اساسی در وجود انسان ندانیم که با بقای آن، انسانیت انسان باقی باشد و تأثیر آن را در تحقق انسان، هم‌سنگ بدن بشماریم، باید با متلاشی شدن بدن، هویت انسانی شخص نیز نابود شود؛ زیرا هر چیزی که مرکب از دو جزء باشد و شیئیت آن، به هر دوی آنها وابسته باشد، به‌ناچار بنا بر قاعده «الکل یتلفی بانتفاء اجزائه» با نابود شدن یکی از آنها، "کل" نیز نابود می‌شود؛ چنان‌که با نابود شدن یکی از اجزای آب (اکسیژن یا هیدروژن)، هویت آب نیز منتفی می‌شود و دیگر چیزی به نام «آب» نخواهیم داشت؛ درحالی‌که در قیاس با حقیقت روح، اولاً؛ در این عالم، اجزای بدن به تدریج از بین می‌رود و پس از مدتی هیچ یک از سلول‌های مادی عیناً باقی نمی‌ماند؛ بدون اینکه زبانی به بقای انسان با هویت انسانیتش برسد و ثانیاً؛ با مرگ و متلاشی شدن بدن، هویت انسانی شخص از بین نمی‌رود و قبل از قیامت و بازگشت روح به بدن نیز محفوظ است و آثار و لوازم خود را خواهد داشت. از اینجا نیز می‌توان دریافت که وجود روح از سنخ وجود بدن نیست و ترکیب انسان از روح و بدن مانند ترکیب اشیای مرکب از دو یا چند عنصر مادی نیست. گفتنی است این برهان از زمره برهان‌هایی است که *افلاطون* در خصوص اثبات اصالت و بقای نفس در برابر بدن اقامه کرده است. قرآن کریم با بیانی جامع، مطلق روح را پدیده‌ای غیرمادی معرفی می‌کند؛ چنان‌که می‌فرماید: «از تو درباره حقیقت روح می‌پرسند، بگو روح از سنخ امر خدای من است» و در جای دیگر در معرفی امر خود می‌گوید: «امر خدا وقتی که چیزی

را خواست، این است و بس که بفرماید «بشو»، آن چیز بی توقف می‌شود و ملکوت هر شیء همین است». مقتضای این آیات، آن است که فرمان خدا در آفرینش اشیا، تدریجی و تحت تسخیر زمان و مکان نیست. پس روح که حقیقتی جز فرمان خداوند ندارد، مادی نیست و در وجود خود خاصیت مادیت را که تدریج و زمان و مکان است، ندارد. از آنچه گذشت، این معنا روشن شد که امر خدا کلمه ایجاد اوست و کلمه ایجاد او، همان فعل مخصوص به اوست؛ بدون اینکه اسباب وجودی و مادی در آن دخالت داشته و با تأثیرات تدریجی خود در آن اثر بگذارند. این همان وجود مافوق نشئه مادی و ظرف زمان است و روح به حسب وجودش از همین باب است؛ یعنی از سنخ امر و ملکوت است. خدای سبحان برای روشن کردن حقیقت روح فرموده: «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» (اسرا: ۸۵). خداوند در این آیه، روح را موجودی امری و غیرخلقی معرفی می‌کند و آیه «ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ» (مؤمنون: ۱۴) نیز به همین نکته اشاره دارد. «از اینجا معلوم می‌شود که روح با سایر موجودات عالم امر در شئون و اوصاف و اطوار وجودی مشترک است» (طباطبایی، ۱۳۸۲، ص ۱۸). از نظر علامه، میان روح یادشده در آیه روح من امر ربی (اسرا: ۸۵) و روح انسان، رابطه سنخیت برقرار است. ایشان تأکید می‌کند در این آیه، روح از عالم امر است؛ درحالی‌که انسان از عالم خلق است و منظور از روح در این آیه، روح به‌طور مطلق است که روح انسان نیز از سنخ آن است؛ نه عین آن. همین روح با نفخ ربّانی از مقام علوی خود هبوط کرده و ساکن منزل دنیوی می‌شود. علامه نسبت این روح (من امر ربی) با روح انسان را نسبت مفیض به افاضه و صاحب سایه به سایه دانسته است.

علامه طباطبایی در این زمینه می‌نویسند: «خدای تعالی انسان را از دو جزء و دو جوهر ترکیب کرد: ماده بدنی و جوهری مجرد که همان نفس و روح می‌باشد و این دو مادام که آدمی از حیات دنیوی برخوردار است، متلازم و با یکدیگرند» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۱۷۰، با اندکی تلخیص و تصرف). البته حیات بالاصاله از آن روح است و تا هنگامی که روح به بدن تعلق دارد، بدن نیز از وی کسب حیات می‌کند. درکل، آنچه با تدبر در آیات قرآن کریم و بیانات اهل بیت علیهم‌السلام به دست می‌آید، این است که روح انسانی، پدیده‌ای غیرمادی است که با پدیده بدن، نوعی همبستگی و یگانگی دارد و البته حکما در تبیین این همبستگی اختلاف نظر دارند.

۱-۲. حقیقت نفس (روح)

از زمره مسائل مهم در این زمینه، چگونگی حدوث نفس و فرایند تعلق آن به بدن است. حکمای مشایی، نفس را حادث به حدوث روحانی می‌دانند؛ اما ملاصدرا و پیروان او از جمله علامه طباطبایی در اصل حادث بودن نفس با فیلسوفان مشایی موافق‌اند؛ اما آن را حادث به حدوث جسمانی - و نه روحانی - می‌دانند و به تعبیر معروف، نفس از نظر آنان «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا» است. در واقع نفس در آغاز حدوث و تعلق به بدن، جسمانی است؛ ولی به تدریج و با طی مراتب استکمال و بهره‌گیری از واسطه‌های جسمانی (بدن و ابزارهای بدنی) مسیر و مراتب کمال وجودی را پیموده و به تجرد مثالی یا عقلی می‌رسد. اساساً تفاوتی هم که نفس انسانی با عقول دارد، در همین زمینه است که عقول، هم در مقام ذات و هم در مقام فعل، مجرد از ماده‌اند و به ماده نیازی ندارند؛ به خلاف نفس که هم در مقام حدوث و هم در مقام فعل، نیازمند ماده یا بستر مادی (بدن) است.

تقریر برهانی و فلسفی علامه در این زمینه، متکی و مسبوق است به اصالت‌الوجود صدرایی، تشکیک در مراتب وجود و علم‌النفس مبتنی بر آن. صدرالمتألهین در مجلدات پنجم و هشتم اسفار اربعه و نیز در خلال آثار دیگری همچون مبدأ و معاد، شواهد الربوبیه و مفاتیح الغیب به کیفیت و مراحل تجرد نفس از مرحله طبع به مراحل بالاتر و رسیدن به مقام تجرد عقلی پرداخته است. وی در این مبحث، ضمن پذیرش برخی دیدگاه‌های ابن‌سینا، برخی دیگر را تکمیل کرده و برخی را نیز پذیرفتنی نمی‌داند. ابتکار ملاصدرا در این زمینه بر سه مطلب تمرکز دارد: تفکیک و تمایز در تجرد عقلی و مثالی، تشکیک در مراتب نفس با حفظ وحدت حقیقی آن، و سرانجام حدوث جسمانی و بقای روحانی آن. (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۳۲۶ - ۳۹۰). وی ضمن اثبات تجرد مثالی برای نفس که عموم انسان‌ها در آن مشترک‌اند، تجرد عقلی را مختص برخی انسان‌ها می‌داند که توانایی درک صور عقلی منهای صور خیالی را دارند. آن‌گاه با نقد نظر ابن‌سینا درباره نحوه حدوث نفس، پدید آمدن نفس را از طریق بدن دانسته و حدوث هم‌زمان آن با حدوث بدن را که رأی مختار اغلب فیلسوفان است، رد می‌کند. بدین ترتیب از نظر وی، نفس سابقه جسمانیه دارد و نفس مجرد کنونی، تطوریافته همان امر جسمانی پیشین است. تطور و تبدیل امر جسمانی

به امر مثالی و مجرد در سایه حرکت جوهریه اشتدادی امکان پذیر است و در این زمینه وی چهار مرحله یا نشئه وجودی را برای نفس بر می شمارد: نشئه طبع، نشئه حیوانی، نشئه انسانی و نشئه عقلی. ملاصدرا با الهام از آیه شریفه «و لقد خلقنا الانسان من سلاله من طین...» (مؤمنون: ۱۲ - ۱۴) روند تکامل و تصعید نفس آدمی را چنین تصویر می کند که نفس ابتدا در مرحله طبع، با گذار از مرحله صورت عنصری و معدنی، به صورت نباتی (گیاهی) دست می یابد که مرحله اخیر به دوره جنینی انسان مربوط است و در واقع گیاه بالفعل و بالقوه است (عبودیت، ۱۳۸۹، ص ۲۰۴). با وصول به نشئه انسانی، افزون بر قوایی که در مراتب پیشین حاصل شده بود، نفس به قوه درک معقولات و کلیات مجهز شده و سرانجام بر مبنای حرکت جوهریه اشتدادی، به آخرین مرحله، یعنی تجرد مثالی و نشئه عقلی دست می یابد (ر.ک: همان، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۳۲۸ و ج ۸، ص ۱۳۸). بدین ترتیب به عقیده وی، نفس در جوهر خود به صورت عرضی درجات و مراتب عالم طبیعت را طی کرده و انسانیت بالفعل در او تحقق می یابد. این مراحل بنا به قانون قهری طبیعت و نظام تکوین به صورت غیرارادی و طبیعی حاصل و حادث می شود و بنابراین تطور و تبدل عرضی به طور تکوینی در تمامی ابنای بشر رخ می دهد. اما به غیر از مراحل و مراتب عرضی، امکان طی مراتب طولی نیز برای استکمال نفس وجود دارد. نخست آنکه نفس به خلاف آنچه ابن سینا و مشائیان قائل اند، جوهری است مستقل که ذیل صورت به عنوان یکی از جوهرها قرار نمی گیرد. دیگر آنکه اتحاد نفس و بدن از سنخ اتحاد ماده و صورت نیست؛ بلکه از آنجاکه بدن و ماده، علت حقیقی نفس است، نفس به حیث تعلقی و ربطی خود، همواره با بدن ویژه خویش متحد است؛ ولی نفس و بدن در اینجا مقوم و وابسته به یکدیگرند (همان، ص ۳۸۲). بنابراین با قطع علاقه این دو از یکدیگر، زوال متلازمین قهری است؛ اما نفس تنها در حدود خود وابسته به ماده و بدن است. با در نظر گرفتن تناظری که ملاصدرا میان مراتب وجود و مراتب نفس به اثبات می رساند، نفس نیز چون وجود، حقیقت واحده ای است با مراتب متفاضل؛ یعنی هر مرتبه افزون بر برخورداری از تمامی خواص و احکام مراتب مادون خود، از خاصیت و امتیاز دیگری نسبت بدانها برخوردار است (همان، ج ۸، ص ۱۳۳ - ۱۳۶). بدین ترتیب نفس همانند وجود، در مراتبی مادی است با تمامی ویژگی های مترتب بر آن و نیز در مراتبی مجرد است با تمام احکام مختص بدان و بر

قاعده «النفس فی وحدتها کل القوی» ضمن برخورداری از تمامی قوا، حقیقت بسیطه آن نیز پابرجاست. این موضوع از امتیازات و ابتکارات فوق العاده حکمت صدرایی است که نحوه وقوع مرگ و رفع تعلق نفس از بدن را از یک سو، و نحوه بقای نفس در نشئه دیگر را موجه می‌کند.

علامه نیز با استناد به اصل «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا» بودن نفس و بر مبنای حرکت جوهریه اشتدادی تأکید می‌کند که انسان در آغاز، چیزی جز جسم طبیعی که حالت‌ها و صورت‌های گوناگونی می‌پذیرد، نیست. خداوند این جسم را حیات دیگری می‌بخشد که از شعور و اراده برخوردار می‌شود و افعالی همچون درک، اراده، فکر، تصرف و تدبیر در امور جهان انجام می‌دهد؛ افعالی که اشیای دیگر از انجام آنها ناتوان‌اند. آیه شریفه «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ، ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ، ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً، فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا، فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا، ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ، فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» (مؤمنون: ۱۲ - ۱۴) از آیاتی است که مراحل آفرینش انسان را به نحو تکوینی بیان می‌کند. از سیاق آیات روشن است که «صدر آیات، آفرینش تدریجی مادی را وصف می‌کند و در ادامه که به پیدایش روح با شعور و اراده اشاره کرده، آفرینش دیگری را بیان می‌کند که با نوع آفرینش قبلی مغایر است» (طباطبایی، ۱۳۸۸، ص ۱۵۹). از نظر ایشان «نفس نسبت به جسمی که در آغاز، مبدأ وجود او بوده؛ یعنی بدنی که باعث و منشأ پیدایش آن می‌باشد، به منزله میوه از درخت و به وجهی به منزله روشنایی از نفت است» (همو، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۵۳۰). قدمای حکما قائل بودند انسان مرکب از روح و بدن است؛ ولی آیه، ترکیب را نمی‌رساند؛ بلکه با صراحت، تبدیل را می‌رساند؛ چراکه می‌فرماید: انسان از سلاله گل است، بعد چنین و چنان می‌شود. همین‌طور آفرینش خدایی بر اساس مجرای مادی، گام به گام سیر می‌کند تا به جایی می‌رسد که از ماده جدا می‌شود: «ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ» (مؤمنون: ۱۴)؛ یعنی ماده خلقت دیگری شد و در واقع «بر اثر حرکت جوهری، ماده به موجودی مجرد تبدیل می‌شود. جسم به نفس ناطقه مبدل می‌شود» (همو، [بی‌تا]، ص ۲۳۶، با اندکی تصرف). در نتیجه «نفس در آغاز حدوث، همان بدن مادی است که تدریجاً با حرکت جوهری تجرد پیدا کرده و بالاخره از بدن مفارقت می‌کند» (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۲۲).

۳. کیفیت و مراتب موت

روشن است که مرگ، سرنوشتی محتوم است و احدی را توان گریز از آن نیست؛ چنان که خداوند در آیه «أَئِنَّمَا تَكُونُوا يُدْرِكُكُمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُّشِيدَةٍ» (نساء: ۷۸) بدین موضوع اشاره می‌کند. معنای «بُرُوجٍ مُّشِيدَةٍ» در لغت، بناهای استوار و بلندی است که در چهار سوی قلعه‌ها می‌سازند تا افراد را از آسیب دشمنان محفوظ بدارد. «اساس این گفتار، تمثیل است؛ [یعنی] می‌خواهد مثالی بیاورد برای اموری که به وسیله آنها آدمی خود را از ناملایمات و خطرهای حفظ می‌کند و حاصل معنا این است که مرگ، سرنوشتی است که درک آن از احدی فوت نمی‌شود؛ هرچند که آدمی به منظور فرار از آن به محکم‌ترین پناهگاه‌ها پناهنده شود (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۷). در این زمینه آیه «كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ» (انبیاء: ۳۵) نیز عمومیت و فراگیر بودن مرگ را برای انسان‌ها می‌رساند. این عبارت از باب استعاره به کنایه است؛ گویا مرگ را به چیزی تشبیه کرده که چشیدنی باشد. آن‌گاه حکم کرده به اینکه این چشیدنی را همه خواهند چشید و خلاصه مرگ، عمومی است و مراد این است که هر کس به‌زودی و به‌طورقطع خواهد مرد. عمومیت آیه شریفه تنها درباره انسان‌هاست؛ بنابراین شامل ملائکه و جن و حیوانات نمی‌شود؛ هرچند که بعضی از نام‌بردگان همانند جن و حیوان به آن متصف بشوند. از قرآینی که اختصاص آیه به انسان را می‌رساند، جمله‌ای است که پیش از آن آمده و می‌فرماید: «وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِنْ قَبْلِكَ الْخُلْدَ» (انبیاء: ۳۴) و نیز جمله‌ای است که پس از آن واقع شده و می‌فرماید: «وَنَبْلُوكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً» (انبیاء: ۳۵)؛ زیرا پیش و پس از آیه، سخن از انسان است. در این جمله به علت حتمی بودن مرگ نیز اشاره شده و آن، این است که اصولاً زندگی هر کس، حیاتی است امتحانی و آزمایشی، و معلوم است که امتحان، جنبه مقدمه دارد و غرض اصلی، متعلق به خود آن نیست؛ بلکه متعلق به ذی مقدمه است و این نیز روشن است که هر مقدمه‌ای ضرورتاً ذی مقدمه‌ای نیز دارد و پس از هر امتحانی، موقفی است که در آن موقف، نتیجه امتحان معلوم می‌شود. پس «برای هر صاحب حیاتی، مرگی است حتمی و بازگشتی است به سوی خدای سبحان، تا در آن بازگشت، درباره‌اش داوری شود» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۴۰۶). تعبیر قرآنی «اجل» ناظر به همین معناست. این واژه و مشتقات آن بیش از پنجاه بار در قرآن به کار رفته و تنها عبارت «اجل مسمی» پانزده بار تکرار شده است. «اجل» در

لغت به معنای زمانی معین برای هر چیزی است و اصطلاح قرآنی «اجل مسمی» به معنای مرگ و سرانجام است؛ یا به مرگ طبیعی یا به مرگ زودرس (راغب اصفهانی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۵۲ - ۱۵۳). بنابراین حسب وعده و قضای الهی، هر موجودی از آسمان و زمین گرفته تا همه آنچه در میان آنهاست، وجودشان به «اجلی» محدود است که خداوند آن را تعیین و مقدر فرموده؛ به گونه‌ای که هیچ موجودی از اجل خویش فراتر نخواهد رفت؛ «ماخلق الله السموات والارض وما بينهما الا بالحق واجل مسمی» (روم: ۸) و نیز «ولكل امه اجل فاذا جاء اجلهم لا يستخرون ولا يستقدمون» (اعراف: ۳۴). بنابراین نتیجه می‌گیریم «آفرینش آسمان‌ها و زمین و آنچه در آنهاست، دارای اجلی معین و مدتی مشخص است که با رسیدن آن اجل و زمان، دوران آنها سپری می‌گردد و نمی‌توانند بیش از آن زمان و اجلی که برای آنها مقدر شده است، زیست کنند» (حسینی طهرانی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۴۶). بدین ترتیب نه تنها انسان، بلکه تمامی آفریدگان آسمانی و زمینی به قدر و اندازه معینی از زمان آفاقی مقدر شده‌اند که گریزی از آن نیست و عبارت «اجل محتوم» نیز ناظر به همین معناست.

۱-۳. حقیقت مرگ

با وجود اینکه در نظر سطحی، آدمی مرگ را نابودی و تباهی محض می‌پندارد و زندگی را تنها به همین زندگی چند روزه محدود می‌داند، کتاب الهی، مرگ را انتقال انسان از مرحله‌ای به مرحله‌ای دیگر تفسیر می‌کند. در این نگاه، آدمی زندگانی جاویدانی دارد که پایانی برای آن نیست و مرگ که جدایی روح از بدن است، وی را وارد مرحله دیگری از حیات می‌کند. مرگ از نظر دین الهی، این نیست که پایان حیات آدمی، نیستی و عدم است؛ بلکه به اقتضای سرشت روح و تعلق آن به عالم امر، خداوند در آیه «وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ ذَلِكَ مَا كُنْتَ مِنْهُ تَحِيدًا» (ق: ۱۹) موت را به «حق» وصف کرده است. از نظر علامه «مرگی که خدای سبحان آن را به «حق» وصف نموده، آن بی‌حسی و بی‌حرکتی و زوال زندگی‌ای نیست که به دید ظاهری ما درآید؛ بلکه بازگشتی است به سوی او که به خروج از نشئه دنیا و ورود به نشئه دیگر

[آخرت] محقق می‌گردد (طباطبایی، ۱۳۸۲، ص ۷۰). آیه شریفه «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ» (انشقاق: ۶) نیز بر این مطلب دلالت دارد که آنچه از انسان به «نشئه دیگر» وارد می‌شود، همانا روح و نفس است؛ چون «کدح» یعنی سعی به جانب چیزی و انسان سعی به جانب رب است؛ زیرا همواره از ابتدای خلقتش به سوی او در حرکت بوده و از همینرو در بسیاری از آیات، از اقامت او در دنیا به «لبث» یا «مکث» تعبیر شده است؛ چنان‌که خداوند می‌فرماید: «قَالَ كَمْ لَبِثْتُمْ فِي الْأَرْضِ عَدَدَ سِنِينَ» (مؤمنون: ۱۱۲). پس مرگ، انتقال از نشئه‌ای به نشئه دیگر و از خلقتی به خلقت بهتر است؛ نه اینکه به معنای انعدام و نیستی مطلق باشد.

۲-۳. توفی و قبض روح

خداوند در آیه «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ» (زمر: ۴۲) از واژه «توفی» برای گرفتن جان‌ها استفاده کرده است. علامه طباطبایی نیز این واژه را به معنای چیزی را به‌طور کامل دریافت کردن؛ مانند توفی حق و توفی قرض از بدهکار که معنایش تا دینار آخر حق و طلب را گرفتن است، می‌داند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص ۳۷۶). واژه توفی در قرآن به معنای مرگ و نیستی نیامده و اگر درباره مرگ به کار رفته، تنها به معنای عنایت گرفتن و حفظ کردن آمده است؛ به بیان دیگر، واژه توفی (به معنای گرفتن جان) به نحوی به کار رفته تا مخاطب دریابد جان انسان‌ها با مردن، باطل و فانی نمی‌شود و اینها که گمان کرده‌اند مردن، نابود شدن است، به حقیقت امر جاهل‌اند؛ بلکه خدای تعالی جان‌ها را می‌گیرد و حفظ می‌کند تا در روز بازگشت خلائق به سوی خودش، دوباره به بدن‌ها بازگرداند. در خصوص اینکه کار قبض روح و گرفتن جان انسان‌ها به دست ملک‌الموت یا دیگر فرشتگان است، علامه ضمن استناد به آیاتی از قرآن کریم و روایات معصومان علیهم‌السلام نتیجه می‌گیرد: «بالجملة همان‌گونه که نفوس را از جهت قرب به حق، مراتبی حقیقی است، متوفیان آنها را نیز به حسب این مراتب، تفاوتی است؛ بعضی نفوس را خداوند تعالی خود توفی می‌کند و

لذا غیری را مشاهده نمی‌کند و بعضی دیگر را ملک‌الموت توفی می‌کند و لذا ملائکه پایین‌تر را درک نمی‌کند؛ همان‌گونه که امام صادق علیه السلام در ضمن کلام سابق‌الذکر، یعنی «علاوه بر آنهایی که خود قبض می‌نماید» به آن اشاره می‌کند و بالاخره بعضی دیگر را ملائکه‌ای که دستیاران ملک‌الموت هستند، توفی می‌کنند (طباطبایی، ۱۳۶۹، ص ۶۸). نکته لطیف بحث، آن است که به باور ایشان، فرآیند توفی، فرایندی است از درون نفس و نه خارج از آن. حقیقتی که متوفی می‌شود، همان نفس است؛ نه بدن. خداوند به نفس از خود نفس نزدیک‌تر است و فرشتگان او نیز از عالم امرند و به امر او انجام وظیفه می‌کنند. نفس نیز از عالم امر است و عالم امر را هیچ‌گونه حجابی از زمان و مکان نیست. بنابراین توفی از درون و باطن نفس صورت می‌گیرد؛ نه از خارج نفس یا بدن (همان). بدین ترتیب باید گفت اصالت در گرفتن جان‌ها، کار خداست و نه غیر او؛ ولی به پیروی و با اجازه خداوند، این امر به ملک‌الموت و فرستادگان خدا که یاران ملک‌الموت‌اند نیز تفویض می‌شود؛ همان‌طور که این یاران نیز با اجازه ملک‌الموت قبض روح می‌کنند. تقریر این مطلب را برخی پژوهشگران بدین صورت آورده‌اند:

فعل قبض ارواح از ذات مقدس حضرت خالق پیدا می‌شود و در اول وهله در آیینۀ وجود ملک‌الموت ظهور پیدا کرده و سپس از ملک‌الموت به فرشتگان دیگر علی حسب اختلاف درجاتهم و مراتبهم، طلوع و ظهور نموده تا بالاخره در گروه فرشتگانی که از سایرین، درجه و سعه وجودی آنها پایین‌تر است، پدیدار می‌گردد و چون این افعال نسبت به یکدیگر طولیت دارد، نه عرضیت؛ لذا همه آنها حقیقتاً فعل واحدند؛ پس ذات مقدس پروردگار در فعل قبض ارواح، مستقل است و ابداً یار و معینی در این عمل برای او فرض نمی‌توان کرد؛ گرچه این فعل به دست ملک‌الموت و سایر ملائکه که زیردست ملک‌الموت هستند نیز صورت می‌گیرد. در واقع اراده ازلی حضرت حق در ملک‌الموت ظهور پیدا می‌کند و از او به یکایک ملائکه قبض روح بر حسب اختلاف آنها در قبض روح مؤمن و کافر و منافق و عادل و فاسق که به اشکال و صور مختلفه‌ای هستند، ظاهر می‌گردد. پس این ظهورات در طول هم قرار دارد؛ نه آنکه در عرض هم مجتمع گردند و سپس بالاستقلال یا بالاجتماع قبض روح کنند. ملک‌الموت مظهر اسم‌القابض یا الممیت است و فرشتگان دگر، مظاهر جزئیۀ این اسم هستند (ر.ک: حسینی طهرانی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۰۹).

۳-۳. مراتب مرگ

بنا بر ظاهر آیات قرآنی، به نظر می‌رسد انواع و مراتبی در وقوع مرگ وجود دارد؛ مانند مضمون آیه «قَالُوا رَبَّنَا أَمَتْنَا اثْنَتَيْنِ، وَأَحْيَيْنَا اثْنَتَيْنِ، فَاعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا، فَهَلْ إِلَى خُرُوجٍ مِنْ سَبِيلٍ» (غافر: ۱۱) که دو سنخ اماته و دو سنخ احیا در آن تصریح شده است. روشن است که اماته بدون زندگی قبلی، تصور و مصداق ندارد؛ یعنی باید کسی قبلاً زنده باشد تا او را بمیرانند. این آیه از سنخ همان آیاتی است که با آنها بر وجود عالمی میانه‌عالم دنیا و عالم قیامت - به نام برزخ - استدلال می‌شود. برای اینکه در این آیات، دو بار مرگ برای انسان‌ها بیان شده و اگر یکی از آن دو همان مرگی باشد که آدمی را از دنیا بیرون می‌کند، چاره‌ای جز این نیست که اماته دیگری را پس از این مرگ تصویر کنیم و آن، وقتی است که یک زندگی دیگر، میانه‌عالم دو مرگ - یعنی مردن در دنیا و بیرون شدن از آن و مردن برای ورود به آخرت - فرض کنیم و آن، همان زندگی برزخی است. بنا بر آنچه از نصوص دینی استفاده می‌شود، انسان پس از مردن به طرز خاصی زنده می‌شود و طبق آنچه از کتاب و سنت بر می‌آید، آدمی در فاصله میان مرگ و رستاخیز عمومی، زندگانی محدود و موقتی دارد که برزخ و واسطه میان حیات دنیا و حیات آخرت است. علامه طباطبایی می‌نویسد: «آیه شریفه که سخن از دو میراندن و دو زنده کردن دارد؛ اشاره به میراندن بعد از زندگی دنیا و میراندن بعد از زندگی در برزخ و احیای در برزخ و احیای در قیامت می‌کند» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۷، ص ۴۷۵). از آنجاکه از سویی وقتی انسان از دنیا می‌رود و وارد برزخ می‌شود، نسبت به نشئه دنیا مرده است و نسبت به نشئه برزخ زنده است و از سوی دیگر در نفع صور که از برزخ بیرون می‌رود و وارد قیامت می‌شود، نسبت به نشئه برزخ مرده و نسبت به نشئه قیامت زنده شده است، پس «تلازمی میان مرگ از عالم طبیعت و میان حیات برزخی وجود دارد؛ کما آنکه تلازمی میان مرگ از عالم برزخ و میان حیات نفس در قیامت است؛ پس هر موتی مستلزم حیاتی خواهد بود؛ [از این رو] دو موت در پیش داریم و دو حیات» (حسینی طهرانی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۲۸). اگر زندگی در برزخ در میان نبود، میراندن دوم دیگر وجهی نداشت؛ زیرا باید هم میراندن پس از زندگی دنیوی باشد و هم احیا باید پس از مردن این جهانی و هر یک از این دو باید مسبوق به خلافتش باشد؛ وگرنه «اماته» و «احیاء» معنا ندارد. بدین ترتیب مراحل حیات آدمی دارای سه مرحله می‌شود: زندگی در دنیا، زندگی در برزخ و سرانجام زندگی در قیامت.

همچنین در آیه شریفه «كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمَيِّتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» (بقره: ۲۸)، به یک مرگ و یک اماتة و دو احیا اشاره و سپس بازگشت به خدا بیان شده است (شما مرده بودید، خدا زنده‌تان کرد و سپس شما را می‌میراند و آن‌گاه زنده می‌کند و پس از چندی به سوی او باز می‌گردید) و «اگر در این آیه بعد از جمله «ثُمَّ يُحْيِيكُمْ» فرموده بود «و إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ»، معنا این می‌شد که سپس شما را زنده می‌کند و به سوی او باز می‌گردید؛ ولی چنین نفرمود؛ بلکه واژه «ثُمَّ» را در جمله دوم به کار برد و معمولاً این کلمه در جایی به کار می‌رود که فاصله‌ای در کار باشد؛ هم‌چنان‌که آن را معنا کرده‌اند به «پس از چندی به سوی او باز می‌گردید» و همین خود مؤید ثبوت برزخ است؛ چون می‌فهماند بین زنده شدن و بازگشت به سوی خدا، زمانی فاصله، می‌شود و این فاصله همان برزخ است» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۱۷۱). در این آیات، حقیقت انسان و آنچه را که خدا در نهاد او به ودیعه سپرده، بیان شده است. گنجینه‌های کمال و گستره دایره وجود او و مراتب و منازلی که او در مسیر وجود خویش طی می‌کند؛ یعنی زندگی در دنیا، سپس مرگ و پس از آن، زندگی در برزخ و سرانجام آخرین موت و دربی آن، زندگی آخرت و سپس بازگشت به خدا و اینکه این منزل، آخرین منزل در سیر آدمی است. علامه در بیان این مراحل می‌نویسد:

نفس ناطقه پس از تجرد از ماده و پس از مردن به واسطه حرکت در جوهر خود، رو به استکمال می‌رود و پس از گذراندن برزخ به صورت تجرد قیامتی در می‌آید و لباس قیامتی می‌پوشد و «ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تُبْعَثُونَ» (مؤمنون: ۱۶) متحقق می‌گردد. اینها همه به واسطه حرکت در جوهر است. تا وقتی که انسان، ماده محض بود [یعنی به اصطلاح حکما در نشئه طبع استقرار داشت]، حرکت در ماده واقع بود و چون نفس ناطقه شد، حرکت جوهریه‌اش در نفس ناطقه است (طباطبایی، [بی‌تا]، ص ۲۳۸).

بنابراین از نظر علامه، کیفیت و چگونگی مرگ، با مرتبه‌ای که نفس در حیات دنیوی بدان دست یافته، نسبت مستقیم دارد و این خود از اصول و مبانی حکمت متعالیه صدرایی است که مورد قبول علامه قرار گرفته است. از این مطلب می‌توان انواع مرگ را نیز که مورد توجه فیلسوفان، عرفا و متکلمان قرار داشته است، ارزیابی کرد.

۴-۳. انواع مرگ

به طور کلی حکمای مسلمان در آثار خود، به طور پراکنده به اقسام متمایزی از مرگ اشاره کرده‌اند که می‌توان آنها را در سه دسته کلی جای داد:

۱-۴-۳. **مرگ اضطراری:** مرگی است که بر اثر آن، تعلق نفس به بدن متفی شده و نفس با ورود به عالمی دیگر هیچ‌گونه تصرف و تدبیری در بدن و قوای آن ندارد و از این رو بدن به حالت جمادی، یعنی حالت اصلی و اولیه خود باز می‌گردد. این نوع مرگ به نوبه خود به دو قسم طبیعی و اخترامی تقسیم می‌شود:

مرگ طبیعی، آن است که نفس در پی تحول جوهری با رسیدن به غایت حقیقی و کمال ویژه خود، از عالم ماده بی‌نیاز شود و تصرف در بدن را رها کند؛ زیرا هر نفسی ذاتاً به سوی غایت اصلی خود توجه دارد. مرگ، حقیقتی ثابت و حق است که با رسیدن نفس به مقصد خود، روی می‌دهد. پس نفوس انسانی تا وقتی که به غایات حقیقی خود نرسیده‌اند، به تدبیر بدن مشغول‌اند؛ اما پس از رسیدن به غایات، تدبیر و تعلق خود با بدن را قطع می‌کنند.

مرگ اخترامی آن است که نفس به سبب فساد و ویرانی بدن، نتواند آن را تدبیر کند و ابزار بدن قابلیت تصرف نفس را از دست دهد. در این حالت، نفس از عمل خود در عالم ماده باز می‌ماند. در فلسفه غرب، عده‌ای همچون دکارت، سبب مرگ انسان را فساد تن معرفی کرده و اینچنین به مفهوم مرگ اخترامی نزدیک شده‌اند. وی در باب مرگ انسان می‌گوید: «اینکه می‌گویند بیرون رفتن روان از تن، سبب مرگ می‌شود، خطاست؛ بلکه برعکس، مرگ سبب بیرون رفتن روان از تن است و سبب مرگ، فساد و تباهی تن می‌باشد؛ چنان‌که وقتی بر ماشین عیب راه یافت، از کار باز می‌ایستد» (فروغی، ۱۳۸۱، ص ۱۶۷)

۲-۴-۳. **مرگ طبیعی:** مرگ طبیعی در برابر مرگ اضطراری قرار دارد و مرگی است که حکیمان و عارفان برای همه مخلوقات عالم ماده همواره ثابت می‌دانند؛ زیرا اگر مرگ، تحول از نقصان به کمال و خروج شیء از قوه به فعل باشد، همه موجودات مادی در هر لحظه از قوه به سوی فعلیت در حرکت‌اند و پیوسته از مرتبه‌ای به مرتبه دیگر پای می‌نهند.

۳-۴-۳. **مرگ ارادی:** این نوع مرگ، مراد اهل معنا و سالکان طریق الی‌الله است که در آیه «موتوا قبل ان تموتوا» (مجلسی، [بی‌تا]، ج ۶۹، ص ۵۷) بدان اشاره شده و مجاهده و

مراقبه نفس برای رها شدن از بند تعلقات مادی و دنیوی و پیوستن به حق است. منظور از مرگ ارادی که مخصوص انسان است، مهار کردن غرایز طبیعی و آرزوها و شهوات است. «درواقع مرگی است که تولد و حیات اصلی را به دنبال دارد» (جعفری، ۱۳۵۳، ج ۱۳، ص ۲۷۳). در این طریق، آدمی بر اثر تزکیه نفس در دو عرصه علم و عمل، از تعینات مادی و مقتضیات نفسانی رهایی یافته و از مخلوق به خالق رو می‌کند و در توحید فعلی، صفاتی و ذاتی فانی می‌شود؛ زیرا تا وقتی انسان به عالم طبیعت تعلق و تمایل داشته باشد، از عالم نور و حیات باز می‌ماند و به مرگ طبیعی یا اضطراری از دنیا می‌رود.

نتیجه‌گیری

از نظر علامه طباطبایی، حقیقت انسان عبارت است از جان و روح و نفس او که با کلمه «من/تو» از آن یاد می‌کنیم. نفس آدمی، موجودی مجرد است غیر از بدن که با بدن، ارتباط و علقه‌ای دارد و یا به عبارتی با آن متحد است و با شعور و اراده و سایر صفات ادراکی، بدن را اداره می‌کند. علامه طباطبایی با استناد به آیه «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ» (مؤمنون: ۱۴ - ۱۲) بیان می‌دارد که بی‌گمان، اصل آفرینش نفس انسانی از جسم و ماده بوده است و آن ماده که «صلصال» یا «حمأ مسنون» و یا «غیرهما» نامیده شده است، بر اثر تطورات و تبدلات جوهری، مراحل شامل نطفه، علقه و مضغه را پشت سر گذارده و سپس مضغه نیز در حرکت جوهریه خود به استخوان تبدیل شده و پس از رویاندن گوشت بر روی استخوان به واسطه آفرینشی دیگر، ماده به نفس مجرد متبدل شد؛ «ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ» (مؤمنون: ۱۴) و باز همان نفس ناطقه، پس از تجرد از ماده و پس از مردن به واسطه حرکت در جوهر خود، رو به استكمال می‌رود و پس از گذراندن برزخ به صورت تجرد قیامتی در می‌آید و لباس قیامتی می‌پوشد و سرانجام «ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تُبْعَثُونَ» (مؤمنون: ۱۶) متحقق می‌شود. بنابراین در نظر ایشان، تمامی اینها به واسطه حرکت در جوهر واقع می‌شود و تا وقتی که انسان، ماده محض باقی ماند، حرکت نیز در سطح ماده متوقف می‌ماند و چون همان نفس، نفس ناطقه شد، حرکت جوهریه‌اش در نفس ناطقه ظاهر می‌شود.

تا اینجا روشن است که تقریر علامه از کیفیت تجرد نفس ناطقه و خاستگاه آن کاملاً برآمده از مبانی و ممشای حکمت متعالیه صدرایی است. ایشان در ادامه، مرگ را انتقال روح از بدن و ترک تعلق آن از ماده و آثار ماده می‌دانند. مرگ عبور از عالم طبیعت است به عالم تجرد که مافوق طبیعت و ماده است و این معنا حاصل نمی‌شود؛ مگر با زوال حرکت مادی و خاموش شدن حواس ظاهریه و باطنیه؛ بنابراین با چشم مادی و حرکات مادی ادراک نمی‌شود. برشمردن موت به عنوان وصفی برای روح و اینکه روح به وسیله موت، جسد را ترک کرده و «وفات» می‌کند، برآمده از این سخن خداوند است که می‌فرماید: «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا» (زمر: ۴۲)؛ چه آنکه خداوند «توفی» را که استیفای تمام و کمال حق از مطلوب است، به «انفس» نسبت داده است؛ هم‌چنان‌که در «وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُمْ» (انعام: ۶۰)، «توفی» را به «کم» نسبت داده و این لفظ «کم» همان چیزی است که انسان از آن به «خود» یا «من» تعبیر می‌کند. پس درواقع، حقیقت مرگ، بطلان و نابود شدن انسان نیست و انسان‌ها در زمین گم نمی‌شوند؛ بلکه ملک‌الموت آنها را بدون اینکه چیزی از آنها کاسته شود، به‌طورکامل می‌گیرد و ارواحشان را از بدن‌هایشان بیرون می‌کشد؛ به این معنا که علاقه‌شان را از بدن‌هایشان قطع می‌کند.

قرآن به ما می‌آموزد همه بدون استثنا مرگ را خواهند چشید؛ «كُلَّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ» (آل‌عمران: ۱۸۵)؛ در نتیجه این اعتقاد وجود دارد که مرگ دروازه قلمرو آخرت است که بنا بر احادیث اسلامی از قبر آغاز می‌شود. برزخ حد یا مرز یا گستره‌ای میانی است که در ادامه به مقصدهای متفاوت پرهیزکاران و بدکاران می‌انجامد. انسان در عالم برزخ به سر می‌برد تا اینکه هنگامه قیامت فرا برسد و در آن زمان برای بار دوم می‌میرد؛ یعنی روح از عالم برزخ به عالم قیامت منتقل می‌شود. پس ما دو اماته و دو احیا داریم؛ یک مرگ از دنیا و زنده شدن در برزخ و دوم مرگ در برزخ و زنده شدن در قیامت. ایشان در ادامه چنین تبیین می‌کنند که مدت توقف انسان‌ها در این سرای خاکی، به اجلی محدود است که خداوند برای هر یک از آنها معین کرده است. آنها نمی‌توانند از دایره این زمان پای بیرون نهند و بر اجل حتمی خود پیشی گیرند یا آن را تمدید کنند و به تأخیر اندازند. هیچ‌گاه موجودات مادی و طبیعی که دارای ماده و طبع هستند،

نمی‌توانند از این قانون کلی خارج شوند و زوال و فنا و محدودیت اجل و زمان زندگی خود را به بقا و دوام و استمرار و ابدیت تبدیل کنند. البته انسان این قابلیت را دارد که پیش از مرگ اضطراری (همان مرگی که بر اثر آن، تعلق نفس به بدن منتفی می‌شود و نفس با ورود به عالمی دیگر، هیچ‌گونه تصرف و تدبیری در بدن و قوای آن ندارد) با کندن علقه خود از ماده و جهان مادی و با سلوک در مسیر بندگی به موت اختیاری و ارادی برسد و در ذات خداوند فانی شود. نفس پس از انقطاع و رهایی از عالم ماده و جهان طبیعت، بر صورت‌های مثالی اشراف می‌یابد و با آنها انس می‌گیرد. پس زمانی که نفس به ملکات دست یافت، حجاب‌ها و پرده‌ها را کنار می‌زند و می‌تواند بر عالم مجرد و عقل، احاطه و اشراف می‌یابد. این اشراف عقل ادامه پیدا می‌کند تا جایی که به تمام تمکن خویش می‌رسد و پس از ترقی و طی درجات به نشئه اسما که عالم محض و ناب است، دست می‌یابد.

منابع و مأخذ

۱. اسپینوزا، باروخ؛ اخلاق؛ ترجمه محسن جهانگیری؛ تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۶.
۲. بارکلی، جرج؛ رساله در اصول علم انسانی؛ ترجمه فارسی؛ تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۴۸.
۳. جعفری، محمدتقی؛ تفسیر و نقد و تحلیل فلسفی؛ [بی‌جا]: [بی‌نا]، ۱۳۵۳.
۴. حسینی طهرانی، سید محمدحسین؛ معادشناسی؛ تهران: انتشارات حکمت، ۱۴۰۷ق.
۵. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد؛ مفردات الفاظ قرآن؛ ترجمه سید غلامرضا خسروی حسینی؛ تهران: مرتضوی، ۱۳۸۳.
۶. ژیلسون، اتین؛ مبانی فلسفه مسیحیت؛ ترجمه سید محمود موسوی و محمد محمدرضایی؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵.
۷. شیرازی، صدرالدین محمد؛ الحکمة المتعالیه فی الاسفارالعقلیه، ج ۱ - ۹، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م.
۸. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ انسان از آغاز تا انجام؛ ترجمه و تعلیقات صادق لاریجانی آملی؛ تهران: الزهراء، ۱۳۶۹.
۹. _____؛ تفسیر المیزان؛ ج ۱، ۲، ۵، ۱۴، ۱۶ و ۱۷، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴.
۱۰. _____؛ شیعه در اسلام، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۸ «الف».
۱۱. _____؛ بررسی های اسلامی؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۸ «ب».
۱۲. _____؛ مهر تابان؛ قم: باقرالعلوم، [بی‌تا]
۱۳. _____؛ اصول عقاید و دستورات دینی؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۲.
۱۴. عبودیت، عبدالرسول؛ خطوط کلی حکمت متعالیه، تهران: سازمان سمت و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۸۹.
۱۵. فروغی، محمدعلی؛ سیر حکمت در اروپا؛ تهران: زوآر، ۱۳۸۱.
۱۶. کاپلستون، فردریک؛ تاریخ فلسفه (یونان و روم)؛ ترجمه سید جلال‌الدین مجتبی؛ تهران: علمی و فرهنگی و سروش، ۱۳۶۸.
۱۷. گاتری، دبلیو. کی. سی؛ تاریخ فلسفه یونان (۳)؛ ترجمه مهدی قوام صفری؛ تهران: فکر روز، ۱۳۷۵.
۱۸. مصباح یزدی، محمدتقی؛ خودشناسی برای خودسازی؛ تهران: [بی‌نا]، [بی‌تا].
۱۹. _____؛ معارف قرآن؛ ج ۱ - ۳، قم: مؤسسه امام خمینی علیه السلام، ۱۳۸۰.
۲۰. مطهری، مرتضی؛ مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی؛ قم: [بی‌نا]، [بی‌تا].
۲۱. نصری، عبدالله؛ سیمای انسان کامل در قرآن؛ تهران: دانشگاه علامه طباطبایی، ۱۳۷۶.