

توجیه متعالی صدرایی از رویداد مرگ*

□ محمدرضا ارشادی نیا^۱

چکیده

مقاله «نقدی بر نظریه کامل شدن نفس، علت جدایی از بدن» مندرج در مجله وزین «آموزه‌های فلسفه اسلامی» (سیدموسوی، ۱۳۹۳: ش ۹۹/۱۵-۱۱۸)، حاوی مدّعیاتی نامدلّل و نامیین در راستای نقد نظریه صدرای توجیه مرگ از دیدگاه حکمت الهی می‌باشد. مهم‌ترین ابهامی که سبب بروز شبهه مکرر بر نظر صدرای در مقاله مزبور انجام گرفته، خلط بین واژه «کمال» و «فعلیت» است. مقاله توهم کرده است که هر فعلیتی عین سعادت و کمال به معنای ایجابی آن در نهایت درجه است، اما درباره برخی نفوس چون کمال مطلق به این معنا موجود نیست، باید نظریه صدرای وافی به توجیه رخداد مرگ نباشد و نظر رقیب یعنی نظر رایج ظاهرگرایان، پزشکان طبیعت‌گرا و مادی‌گرایان را باید برگزید که پیری و نابودی بدن را سبب انحصاری وقوع مرگ پنداشته‌اند! بنا بر این نظر، اگر قابلیت فسادپذیری از بدن سلب شود، باید به عمر جاودانه دنیوی مطمئن بود و هیچ

عامل ماورایی باعث انتقال نفوس به جهان اخروی نخواهد شد! در تحکیم این ایرادات، هیچ توجهی به غایت‌مندی نفوس و آخرت‌گرایی فطری انسان نشده و رویکرد مادی‌گرایانه به رویداد مرگ تقویت شده است. این نگاه‌سته قصد دارد برخی خلل‌های آن مقاله را گوشزد کند.

واژگان کلیدی: حیات و مرگ‌پزوهی، حکمت مرگ و زندگی، غایت نفوس، فطری بودن مرگ.

۱. نارسایی‌های چکیده

در اولین گام در چکیده مقاله، مدعاهایی ابراز شده که نه مدلل است و نه موجه و نه در طول مقاله به آن پرداخته شده است:

روشن است که نفس حیوانی بعد از جدایی از بدن بقا ندارد و آن نیز از بین می‌رود (همان: ش ۹۹/۱۵).

بر چه مبنا و چه استدلالی این ادعا ابراز شده است؟ آیا این مطلب از بدیهیات اولیه و بی‌نیاز از استدلال و اثبات است؟ تعبیر «روشن است» برای گریز از استدلال، چه معنایی دارد؟ درحالی که در دیدگاه حکمت الهی و بر اساس آموزه‌های دینی، نفوس حیوانی نیز چون دارای تجرد برزخی هستند، از گونه‌ای بقا برخوردارند و حشر متناسب با خود را دارند.

ادعای دوم که بدون هزینه اثبات، به حال خود رها شده این است:

نفس انسان با توجه به تجرد ذاتی که دارد به بقای خود ادامه می‌دهد. در این دنیا زندگی برزخی دارد و در قیامت به حیات جاودانه دست می‌یابد (همان).

تجرد ذاتی نفس بر چه مبنا و دلیلی استوار است؟ تجرد تام عقلی یا تجرد خیالی و مثالی؟ بر مبنای «جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقاء» یا مبنای مشهور مشایبان؛ «روحانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقاء»؟

ظرف برزخ، این دنیا است یا عالم برزخ، عالم مستقلی است؟ تا آنجا که متون نقلی دلالت دارد برزخ خود نشئه مستقلی است و جزء دنیا به شمار نمی‌آید و این تصور که نفس بعد از مرگ در گوشه‌ای از همین دنیا به نام برزخ به زندگی خود ادامه می‌دهد، نه

پشتوانهٔ عقلی دارد و نه نقلی.

در سومین مورد، برای علت جدایی نفس از بدن چنین آمده است:
نظر مشهور بین اندیشمندان دیدگاه دوم (ناتوانی بدن از همراهی با نفس) است
(همان).

مقاله بیان نکرده است که منظور از «مشهور اندیشمندان» چه کسانی هستند؟ آیا زیست‌شناسان و مادی‌گرایان و اطبا هستند یا در بین حکما و متألهان چنین شهرتی وجود دارد؟ در صورت اول، مقولهٔ مرگ‌پژوهی از مبانی و اصول خاصی پیروی خواهد کرد و نباید با پشتیبانی آن به نقد دیدگاه الهی رفت و در صورت دوم، بر مقاله لازم بود که به حسب ادعای اشتها نظر، حداقل چند شخصیت متأله را نام ببرد. از این رو تقابل‌انگاری نظر صدرا در برابر ادعای «مشهور بین اندیشمندان» شبهه‌آمیز است و مرجع‌محوری در نقد را دنبال می‌کند.

۲. نارسایی‌های مقدمه

مقاله بر اساس کدام مبنا و دلیل، بین نفس و بدن رابطهٔ ابزارانگاری و راکب و مرکب را تمهید نقد قرار می‌دهد؟ کسی که به نقد صدرا می‌پردازد، باید بر مبنای او یعنی رابطهٔ ذاتی و ترکیب اتحادی بین نفس و بدن، نه ثنویت‌انگاری به نقد بپردازد. بدیهی است که بنا بر نظر صدرا، این علقه هیچ‌گاه از بین نمی‌رود و بدن دنیوی تبدیل به بدن اخروی می‌شود، همچنان که نفس تبدیل به روح اخروی می‌گردد و نشئهٔ دیگری را آغاز می‌کند.

۳. نقد نامبتنی بر تبیین

مقاله با عنوان «دیدگاه مشهور» وارد بحث می‌گردد و به یک‌باره به تبیین نظر مشهور از زبان صدرا می‌پردازد و نظریهٔ صدرا را با عبارات نقلی در خلال نقد صدرا از نظر مشهور، بدون هیچ تحلیل و تبیین یا ارائهٔ مبانی آن مطرح می‌کند و سپس با شتاب چنین وارد نقد می‌شود:

یکی از ایراداتی که ملاصدرا بر نظریات علت مرگ مطرح می‌کند این است که این

نظریات نمی‌تواند علت مرگ تمامی موجودات جهان را توجیه کند (همان: ش ۱۵/۱۰۰).

سپس همین ایراد را متوجه به خود صدرا می‌داند! اما جالب است که مقاله بدون ارجاع، این مطلب را به صدرا نسبت داده است، در حالی که گفتار صدرا دربارهٔ عدم توجیه‌پذیری مرگ نفوس تمام انسان‌ها با برخی از این وجوه می‌باشد، نه توجیه مرگ تمام موجودات. وانگهی بر اساس «کمال کل شیء بحسبه»، اینکه حیوان نفس ناطقه ندارد، موجب نمی‌گردد که به فعلیت و کمال نفس حیوانی نرسد. از سوی دیگر، سیر الی الله، منحصر در سیر مستقیم و مستقل نیست تا ضروری باشد که این سیر از طریق شخصیت مستقل حیوانی انجام گیرد، بلکه می‌تواند از طریق سیر استکمالی سایر موجودات انجام پذیرد. در غیر این صورت غایتمندی وجود حیوانات بی‌توجیه می‌ماند و در فلسفه الهی مبرهن است که همهٔ اشیا حتی جمادات غایتمندند.

مقاله پس از این، ایراداتی را برمی‌شمارد که به زعم خود، آن‌ها را بی‌پاسخ می‌داند، ما به ترتیب همان شماره‌بندی مقاله، پیش خواهیم رفت و وجوه خلل را متذکر خواهیم شد.

۱. مقاله مدعی است:

نفوس اولیای الهی و پیامبران و ائمه در همان سال‌های ابتدایی عمرشان به تکامل می‌رسد اما عمر ایشان به پایان نمی‌رسد و تا موقعی که برای بدنشان عارضه‌ای ایجاد نشود از دنیا نمی‌روند پس مرگ ایشان با تکامل نفسشان اتفاق نمی‌افتد (همان: ش ۱۵/۱۰۵).

آیا منظور از تکامل در جمله «نفوس اولیای الهی و پیامبران و ائمه در همان سال‌های ابتدایی عمرشان به تکامل می‌رسد»، کمال نهایی است؟ اگر پاسخ مثبت است، باید گفت که این اول کلام است. مقاله به وضوح بین وجود نوری و فراطبیعی آن انوار مقدس با وجود طبیعی و بشری آنان خلط کرده است. دربارهٔ دو مرحله از نشئهٔ نفوس انبیا و اولیای الهی، متون دینی نیز دلالت صریح دارد. دربارهٔ وجود طبیعی: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ﴾ (کهف/ ۱۱۰) و ﴿قَالُوا مَا هَذَا الرَّسُولُ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَبْشِي فِي الْأَسْوَاقِ﴾ (فرقان/ ۷) و دربارهٔ وجود فراطبیعی و ملکوتی و سابق بر دنیای آن وجود شریف، این حدیث،

یکی از بسیار است: «كنت نبياً وآدم بين الماء والطين».

اگر کمال نهایی برای این نفوس مقدس به حسب وجود دنیوی و طبیعی حاصل است، پس غایت و حکمت وجود دنیوی و اعمال و عبادات و سعی و کدح آنان، چه فایده و توجیهی دارد؟ آیا چون نفس نبی از همان ابتدا در کمال نهایی است، خود مخاطب به خطابات تکلیفی و الهی در قرآن نیست؟ آیا اولیای الهی خود هیچ بهره‌ای از عبادات شاق و مجاهدت‌های بی نظیر نمی‌برند و به عنوان تحصیل حاصل به آن می‌پردازند؟

بنابراین چرا کسی که وجود مقدسش با مواهب الهی بالفعل محض است، دوباره باید به جهان قوه و مادی تنزل داده شود؟ این کار تحصیل حاصل و لغو است و صدور آن از آفریننده حکیم محال است.

در پی این اشتباه، مقاله این سؤال استنکاری را می‌پرسد:

آیا تفاوت عمر ایشان از آن روست که نفسشان به تکامل نرسیده است؟ (همان).

اگر پاسخ مثبت باشد چه اشکال عقلی و نقلی وارد است؟ روایات بسیاری در ازدیادپذیری دانش و درجات ائمه وارد شده است، از جمله اینکه هر شب جمعه علوم معصومان علیهم‌السلام افزایش می‌یابد (کلینی، ۱۴۰۱: ۲۵۴/۱). از این رو اعمال و عبادات ائمه در تکامل و ترفیع درجات آن‌ها نقش اساسی دارد، اگرچه درجات انسان‌های معمولی با درجات آنان قابل مقایسه نیست.

مقاله چگونه با اطمینان ادعا می‌کند:

طبق دیدگاه شیعه، ائمه... عمر ایشان به پایان نمی‌رسد و تا موقعی که برای بدنشان عارضه‌ای ایجاد نشود و مسموم یا به شهادت نرسند، از دنیا نمی‌روند. پس مرگ ایشان با تکامل نفسشان اتفاق نمی‌افتد (سیدموسوی، ۱۳۹۳: ش ۱۰۶/۱۵).

بر اساس این ادعا، امامیه باید معتقد به جاودانگی نفوس شریف پیشوایان خود در دنیا باشند! اما چون عارضه‌ها و حوادث مانع می‌گردند، این واقعیت هیچ‌گاه تحقق پیدا نکرده است؟ مقاله از کدام صاحب‌نظر یا منبع، چنین دیدگاهی را به دست آورده است؟ آیا نفوس آنان استثنایی از آیه شریفه «كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ» به شمار می‌آید؟ اصولاً

سخن درباره مرگ طبیعی است و مرگ‌های اخترامی از موضوع خارج است. بنابراین، استدلال مقاله به زندگی امامان معصوم وجهی ندارد و مناقص دیدن توجیه صدرا از سبب وقوع مرگ با پیش فرض وصول آنان به کمال نهایی در ابتدای عمر، مصادره به مطلوب است.

مقاله به سه متن روایی نیز استشهد می‌کند که هر سه از ایفای مقصودش بیگانه‌اند. ذیل این فراز از خطبه ۱۹۳ نهج البلاغه: «ولولا أجل الذی کتب الله علیهم لم تستقر ارواحهم فی أجسادهم» چنین می‌نگارد:

به نظر می‌رسد این کلام به ضمیمه عبارات دیگر این خطبه، حکایت از تکامل نفوس پرهیزگاران دارد. در عین حال که نفوسشان در سیر صعودی خود به اوج رسیده هنوز در بند ابدان خویش هستند (همان).

اگر منظور از «تکامل نفوس» کمال نهایی آن‌ها باشد و منظور از «به اوج رسیده» نیز نقطه نهایی کمال ممکن باشد، چنین برداشتی از فراز نهج البلاغه هیچ توجیهی ندارد. بدیهی است که شوق و خوف، از اسباب عروج به کمال نهایی هستند، اما خود کمال نهایی به شمار نمی‌آیند. گذشته از اینکه شوق وصول به ثواب و خوف از عقاب، برای نفوس متوسط کمال به شمار می‌آید و ارتقای این نفوس به درجات نفوس شریف‌تر مانعی ندارد. بنا بر این تقدیر، «اجل» نیز به معنای جبر حتمی بر ماندگاری و درجا زدن، علی‌رغم وصول به نقطه نهایی نیست، بلکه اجل به معنای دوره ممکن هر نفس برای رسیدن به نقطه کمال منتظر و ممکن نیز می‌تواند باشد.

فراز دیگری که مقاله بدون هیچ تبیینی آن را بر مقصود خود تام انگاشته، این فراز از امام پارسایان است که فرمود: «سلونی قبل أن تفقدونی». بدیهی است که دانش یکی از عوامل وصول به کمال است و این علم در نبی و اوصیای معصوم علیهم‌السلام تجربی و کسبی نیست، بلکه «لدنی» و «وهبی» است، اما باید عمل صالح و سایر عواملی که در سیر و سلوک دینی از سوی خود پیشوایان دین برای وصول به کمال نهایی مقرر شده، به آن ضمیمه شود، و خود این پیشوایان پاک در آنچه دیگران را بدان هدایت می‌فرمودند، پیشگام هستند. بنابراین اکتفا به یکی از عوامل مانند علم، و غفلت از سایر عوامل کمال نمی‌تواند توجیه ایراد بر صدرا را فراهم سازد که چون علم آنان در اوج بوده پس کمال

نهایی آنان بدون عبادت و عمل نیز به اوج رسیده است. همچنین فراز بعدی که دربارهٔ یقین حضرت، از خود ایشان نقل شده، به معنای کمال نهایی ممکن دربارهٔ شخصیت قدسی آن حضرت نیست.

۲. این شماره را مقاله صرفاً با پرسش‌های انکاری، وافی به اثبات مطلوب انگاشته است، ضمن اینکه بین موت اختیاری و اضطراری خلط نموده است. البته مقولهٔ شهادت جدا از مرگ اخترامی و طبیعی، و جزء اعمال صالح و عروج‌دهنده است که با وقوع آن، انسان به کمال نهایی ممکن می‌رسد.
مقاله می‌پرسد:

چرا انبیا و اولیای الهی با رسیدن به مرحلهٔ تجرد، مرگشان اتفاق نمی‌افتد؟ آیا ائمهٔ طاهرين نفوسشان در همان ابتدای حیاتشان به تجرد کامل نمی‌رسد (همان).

هر دو پرسش بدون هیچ مبنای اثباتگر ارائه شده و ادعایی بیش نیست. اگر این دو سؤال ناظر به وجود ملکوتی و پیشادنیوی آن حضرات است البته که وجود آنها مانند وجود تمام موجودات در خزاین الهی و عوالم پیشین به تجرد الوهی و جبروتی و مثالی موجود است، اما اگر ناظر به وجود دنیوی است، معلوم است که در ابتدای وجود دارای وجود تجردی مطلق نیستند وگرنه احتیاجات مادی و اکل و شرب و سایر اقتضائات حیات دنیوی برایشان بی‌معنا بود.

۳. ایراد این شماره، در جامعهٔ این پرسش عجیب پیچانده شده که تصویری نفرت‌آمیز از مرگ ارائه دهد، با این ادعای حق به جانب که چون تلاش پیامبران دعوت انسان‌ها به تکامل است، پس «آیا پیامبران می‌خواهند انسان‌ها را بمیرانند؟»
مقاله باید اولاً تصویر خود را از مرگ ارائه دهد که آیا مرگ به معنای نابودی و فقدان بهترین‌هاست یا انتقال از حیات پست به حیات شریف و جاودانه؟ بنابراین اگر تعبیر مقاله را با تنزل تعبیر، پاسخ مثبت دهیم چه اشکالی دارد؟ مقاله چنان تعبیر منفوری از مرگ به میان آورده تا به مرگ‌هراسی دامن بزند و بر این اساس باید متون دینی مربوط به مرگ‌اندیشی و مهیا شدن برای سفر آخرت را بی‌توجهی یافت. افزون بر این، متون (قرآنی و روایی) مربوط به زهد و ترک زخارف دنیا را در راستای چه هدف منطقی باید توجه کرد؟ آیا همین ایراد مقاله بر آن متون وارد نیست که این متون انسان را دعوت به

«میراندن» یا خودکشی کرده است؟

آری! پیامبران انسان را نمی‌میرانند، اما آن‌ها را دعوت می‌کنند تا دنیا و مظاهر دنیوی را ترک گویند و به عنوان ابزار بنگرند نه هدف، و بینش خود را نسبت به مرگ تصحیح کنند، از مرگ ترسند و آن را قبیح نشمارند بلکه به مرگ بیندیشند و برای انتقال به جهان پسین تلاش کنند و به «موتوا قبل أن تموتوا» جامعه عمل بپوشانند. جالب است که مقاله خود با عنوان قرار دادن موت اختیاری، حجم معتناهی را به آن اختصاص می‌دهد و نمی‌گوید که چرا انسان‌ها را دعوت به میراندن می‌کند؟!

۴. مقاله گمان برده با موت اختیاری که در سیر و سلوک عرفانی واقع می‌گردد، باید جدایی نهایی بین نفس و بدن و ترک دنیا (مرگ) نیز محقق گردد، اما بیان نشده که چه ملازمه‌ای بین این دو برقرار می‌باشد؟ آیا توانایی بر موت اختیاری به معنای رسیدن به کمال نهایی است که سبب جدایی کامل نفس از بدن گردد؟

عرفای محقق تأکید کرده‌اند که تا عارف مسلط بر خلع بدن نگردد، عارف نامیدن او مجازی بیش نیست (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۱۳/۱ و ۴۹۴). بنابراین خلع بدن و حصول مراحل از تجرد، از منازل میانی کمال است نه پایانی و نهایی.

گرچه مقاله، مدعای خود را در این شماره، مترتب بر اهداف عرفان اسلامی دانسته و با این تعبیر پرابهام از آن سخن به میان آورده است: «از اهداف عرفان اسلامی مرگ تمامی صفات و افعال و در نهایت مرگ خود انسان‌هاست» و سپس مرگ را به معنای رنگ عوض کردن دانسته است! این ادعا که مستند به هیچ منبع عرفانی نیست و مرگ را به معنای معدوم شدن صفات و افعال و خود انسان به کار برده، تصور و ذهنیت عامیانه از مرگ است نه عارفانه. همچنین مرگ رنگ عوض کردن نیست و تغییر نشئه است، به علاوه که جوهر و ذات انسان دگرگون می‌شود و وجود اخروی به خود می‌گیرد نه اینکه تنها در صفات عارضی تغییری ایجاد شود و افعال او از کف برود یا انسان معدوم گردد.

۵. مقاله در این شماره، با اهمال مشهود می‌خواهد تنافی بین رسیدن به تکامل معنوی و افزایش طول عمر را به نظریه صدر الصاق کند، بی‌آنکه به بیان ملازمه اعتنا کند. باید مقاله اثبات کند که در نظریه صدر الصاق وصول به درجات میانی کمال به معنای

ترک قهری تعلق نفس به بدن است. در حالی که نظر صدرا در جدایی نفس از بدن، متمرکز بر وصول به کمال نهایی ممکن و نسبی برای هر فرد است نه وصول به کمال نهایی مطلقاً.

استناد به فرازی از مناجات شعبانیه نیز بی‌هیچ تبیین، در سستی کمتر از اصل ادعا نیست. آیا «کمال الانقطاع» ربط بدیهی و واضحی بر ادعای مقاله دارد و نقل آن به سادگی می‌تواند به عنوان نظریهٔ رقیب، علیه صدرا نقش بازی کند؟

۶. در این شماره، از نقض دیگری مبتنی بر مجرد عالم مثال، بر نظر صدرا سخن به میان آمده است، با این ادعا:

یکی از مشکلاتی که مجرد خیال حل می‌کند قیامت و حشر انسان‌هایی است که نفوسشان به مرحلهٔ مجرد کامل نرسیده است (سیدموسوی، ۱۳۹۳: ش ۱۰۷/۱۵).

مشهود است که مقاله بین مجرد کامل و نسبی خلط کرده است تا بتواند نقضی فراهم آورد. شکی نیست کسانی که به کمال نهایی نرسند، از حشر خیالی و جنت متوسطان برخوردارند، اما این به معنای عدم فعلیت و کمال نفوس آنها نسبت به خودشان نیست. آنها به کمال لایق و به تعبیر دقیق‌تر به فعلیت کامل رسیده‌اند، اگرچه نسبت به اکمل از خود ناقص به شمار می‌آیند و به همین علت به آنها متوسط گفته می‌شود. پس از این مطلب که صدرا برای این گروه قائل به جنت متوسط شده، چگونه می‌توان مورد نقض علیه او فراهم آورد:

بنابراین، ملاصدرا ادعان دارد که برخی نفوس به مجرد کامل نرسیده و در عین حال نفوسشان از بدن‌ها جدا گشته و از دنیا رفته‌اند (همان: ش ۱۰۸/۱۵).

نرسیدن به مجرد کامل در قیاس با اکمل از خود آنها، صادق است اما نسبت به خود به فعلیت کامل رسیده‌اند و حالت بالقوه برای آنها باقی نمانده که ادعا شود نفوس آنان بدون رسیدن به نقطهٔ کمال نهایی لایق به خود، از بدن جدا گشته است.

۷. با کمال تعجب، مقاله در این بند با عنوان «تجربه» به نزاع محسوس با معقول دامن زده و سعی کرده محسوس را در موضع معقول بنشانند! آیا تجربه‌گرایان و مادی‌گرایان که بر اساس چنین ادعاهایی گزاره‌های ماوراءالطبیعی را انکار می‌کنند، با این منطق

مقاله صواب نمی‌گویند؟ از سوی دیگر مقاله با قضیه مهمله «انسان‌ها به دلیل مشکلات جسمانی می‌میرند» (همان)، به ابطال نظر رقیب پرداخته است. آیا مقاله می‌تواند اثبات کند که کل انسان‌ها چنین هستند؟ در حالی که صدرا همین مطلب را دلیل اعراض نفس کمال‌یافته از بدن می‌داند، به این معنا که ویرانی و مشکلات بدنی، نشانه و نتیجه اعراض تدریجی نفس از بدن می‌باشد، نه برعکس. بنابراین، مقاله در این بند مصادره به مطلوب نموده و مدعا را دلیل انگاشته است.

۸. تالی فاسد مزعوم در این شماره، بر اساس برداشت اشاعره از معاد جسمانی است که معاد را به برگشت روح به بدن دنیوی و معاد را به گردآوری اجزای مادی متفرق بدن تفسیر می‌کند. اما در نظر صدرا که مبتنی بر آموزه‌های دینی و اصول مستحکم عقلانی است، کیفیت معاد جسمانی تصویر دیگری دارد و بدن مادی عنصری در رستاخیز به بدن متناسب به جهان آخرت ارتقا یافته و از عنصر قابل کون و فساد و قابل تغییر و تبدیل در آخرت خبری نیست. بنابراین، این ادعا که «تفرقه‌ای ایجاد نشده است تا خداوند دومرتبه آن دو را به هم برساند» (همان)، از زاویه این نگرش است که معاد به معنای جمع و اتصال اجزای پراکنده مادی بدن است و این تصویر از معاد به معنای غفلت از فاعلیت الهی و توجه حاد مادی‌گرایانه به علت مادی است که در حکمت الهی مکان و وزنی ندارد، اگرچه اشاعره و سایر ظاهرگرایان از طرفداران سرسخت این برداشت هستند.

همچنین در برابر این ادعا: «در صورتی که مرگ را اعراض نفس از بدن به دلیل عدم احتیاج به آن بدانیم، پس هرگز به چنین بدنی نیاز ندارد و دیگر به آن بازگشت نمی‌کند» (همان)، اگر پاسخ مثبت باشد، چه اشکالی دارد؟ مگر قرار است که در معاد، دوباره روح به بدنی برگردد که مادی محض بوده و تحت قوانین طبیعی با تپش نبض و گردش خون و تغذیه و گوارش و تنفس و رشد و... وجود دنیوی دارد؟ آری، نفس هرگز به چنین بدنی نیاز ندارد، اما اگر کسی گمان کند که این سخن ملازمه با بی‌نیازی مطلق از بدن دارد، این تصور در دیدگاه صدرا باطل است؛ زیرا نیاز نفس به بدن ذاتی است و هیچ‌گاه محو نمی‌شود، اگرچه بدن نیز متناسب با وجود نفس در رستاخیز، وجود دیگری به خود می‌گیرد.

استناد این ادعای اشاعره درباره کیفیت معاد جسمانی به آیه ۲۸ از سوره شریفه بقره بدون ضمیمه کمترین توضیح نیز خالی از وجه است و هیچ ایمایی در آیه وجود ندارد که احیا به معنای گردآوری اجزای خاکی و عنصری بدن است، بلکه به صراحت بر عکس آن دلالت واضح دارد؛ زیرا سخن از احیای هویت انسانی است و مخاطب آیه و متعلق احیا، انسان با هویت انسانی است نه بدن با هویت اجزای عنصری.

استمداد از فهم ابن عربی نیز نمی‌تواند نظریه مطلوب مقاله را اثبات نماید و نظر وی، برداشتی از آیه است به مذاق خود وی و برگرفته از تصور رایج عامیانه و ظاهرگرایانه از معاد که آن را به گردآوری اجزا تعبیر می‌کنند.

۹. این شماره چنان مندمج است که نه استدلال رقیب معلوم است و نه مدعای مقاله. به گونه‌ای که جز با رجوع مستقیم به منبع ارجاعی، فهم منظور محال است. اهمال در بیان مدعا و دلیل مورد نقد، از نظر روشی، امری نابه‌هنجار و دور از منطق نقد است بلکه نقد را متوجه ناقد می‌سازد. در حقیقت نوعی تحریف واضح، مقاله را در این شماره یاری رسانده تا به عرض اندام در برابر نظریه رقیب برآید. اکنون باید مقاله پاسخ دهد که اگر امداد الهی از مسیر مجرای علل، منافاتی با تنهای‌پذیری بدن جسمانی ندارد؛ چرا این امداد انجام نمی‌گیرد تا به وقوع مرگ نینجامد؟ همچنین امداد از طریق علل طبیعی به زعم مقاله، چرا به امداد فوقانی نام‌گذاری شده است؟ واضح است که مقاله با خلط بین این دو مطلب چنین ادعا کرده:

امداد الهی در حدود قوانین طبیعی اتفاق می‌افتد و خارج از آن نیست (همان: ش ۱۰۹/۱۵).

استناد به قانون علیت بر اساس حدیث «أبی الله أن یجری الأشياء إلا بأسباب فجعل لكل شیء سبباً» برای حصر اسباب در اسباب طبیعی، نوعی حس‌گرایی آشکار را افاده می‌کند. نمی‌توان امداد فوقانی را به معنای امداد از مجرای حیات طبیعی دانست تا بتوان علیه نظر صدرای چنین ادعا کرد که علی‌رغم امداد الهی به بدن چون «ماده محدود و متناهی است، لاجرم نفس از آن جدا می‌شود» (همان)، بدین‌گونه گرایش فطری به معاد و غایت‌طلبی به جهان آخرت از نفس سلب می‌گردد و علت رخداد مرگ، ویرانی بدن به شمار می‌آید.

مقاله پس از این، با واژه «نکته دیگر» (همان) وارد چون و چراهای بسیاری می‌شود و زیرساخت همه را این زعم فراهم می‌آورد:

انسان‌های فراوانی را می‌بینیم که هرگز به تکامل نمی‌رسند، آنان که نفوسشان به حدّ نهایی می‌رسد بسیار اندک‌اند (همان).

بر این مبنا مقاله تصور کرده که نظریه صدرای فقط پاسخگوی همین عده اندک است و برای عده بسیار دیگر، مرگ توجیهی نمی‌پذیرد! نقص آشکار مقاله این است که منظور خود را از آنچه با واژه «تکامل» تعبیر می‌کند، در سعادت و کمال ایجابی محصور و پوشیده نگه می‌دارد تا بتواند ایراد خود را موجه نشان دهد. در حالی که منظور صدرای اعم از کمال ایجابی است و رسیدن به فعلیت تام را چه به صورت ایجابی و سعادت (کمال تکلیفی) و چه به صورت نقص و شقاوت (کمال تکوینی و نقص تکلیفی)، غایت وقوع مرگ انسان اعلام می‌کند. عبارات صدرای در جای جای تبیین نظریه‌اش، واضح‌تر از آن است که بتوان این توشیحات شبهه‌آمیز را بر آن آویخت:

نفس انسانی آنگاه که از قوه به فعلیت خارج شود چه در سعادت عقلی فرشته‌گون یا در شقاوت شیطانی و دد و دامی، از این نشئه به نشئه دیگری به طور طبیعی منتقل می‌گردد و چون نفس کوچ کند مرگ روی می‌دهد و این همان اجل طبیعی است که در کتاب الهی به آن اشاره شده: «هر جانی چشنده مرگ است» و این جز اجل‌های ناگهانی است که به اسباب اتفاقی و قواطع قهری اتفاق می‌افتد. مرگ طبیعی برای بدن به این معناست که نفس از آن به طور فطری جدا می‌گردد و ترک کاربری بدن برای نفس به خاطر خروجش از قوه به فعلیت به حسب نشئه دوم است که نفس یا همانند فرشتگان بالذات سعادت‌مند و شادمان و مسرور می‌گردد یا همانند شیاطین و اشرار شقی و بدبخت و با نار الهی که بر دل‌ها دست می‌یابد، فروزان می‌گردد یا... (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۱۰۷/۸).

مقاله با شمردن ۹ مورد از سخنان صدرای که وصول به کمال نهایی ایجابی یعنی سعادت را برای اقلیت انسان‌ها ممکن دانسته، خرده خویش را بر صدرای مستحکم دانسته، اما پاسخ همه از عبارت گذشته صدرای آشکار است. پس از این است که مقاله به شماره ۱۱ وارد می‌گردد بدون اینکه پیش از آن به شماره ۱۰ پرداخته باشد و چنین به استنکار ادامه می‌دهد:

آیا عمر نوح نبی عَلَيْهِ السَّلَام که طولانی گشته از آن روست که نفس ایشان به مرتبه تکامل نرسیده است؟ به ویژه آنکه او از پیامبران اولوالعزم است! (سیدموسوی، ۱۳۹۳: ش ۱۱۰/۱۵).

پیش از این، راجع به علت مرگ درباره انبیا و اولیای الهی اشاره شد، اما هنوز شبیهه گریبان مقاله را رها نمی کند و دوباره به تکرار آن می پردازد. در این موضع اگر پاسخ مثبت باشد چه اشکالی وارد است؟ آری! حضرت نوح عَلَيْهِ السَّلَام تا مأموریت الهی و سیر سفارت خود را به انجام نرساند، به کمال نهایی نرسیده است و اولوالعزم بودن نه تنها به معنای معاف بودن از سیر تکاملی و امتحانات و ابتلائات نیست که ابتلائات وی شدیدتر و مأموریتش سخت تر است تا به قله ای برسد که سیر انسان معمولی از وصول به آن ناممکن است. اگر اولوالعزم به این معنا باشد که در ابتدای تولد، همه کمالات برای وی حاصل باشد، سبب لغویت حیات دنیوی ایشان خواهد بود.

همچنین توصیه های پزشکی ائمه عَلَيْهِمُ السَّلَام برای مقاله مورد سؤال است:

توصیه های پزشکی در روایات ائمه در باب سلامتی بدن و تن برای چیست؟ (همان).

اما خوشبختانه خود چنین به خود پاسخ می گوید و در حقیقت رد خود را باز می گوید:

آیا غیر از این است که می خواهند تا آنجا که ممکن است نفس در صدد بهره مندی از بدن برآید و هر چه می تواند خود را قوی گرداند (همان).

این شبهه ایراد، جز تغییر تعبیر «وصول نفس به کمال» به «خود را قوی گرداند» چه تالی فاسدی را می تواند بر صدرای فراهم آورد؟ آری! توصیه های پزشکی به سلامت بدن و طول عمر همه کمک می کند تا انسان به نقطه کمال مطلوب و ایجابی خود یعنی سعادت، هم بهتر و آسان تر و هم بیشتر و زودتر نایل گردد و منافاتی با نظر صدرای ندارد و در حقیقت این همان سخن صدرایست که مقاله بازگو کرده است. مگر نظر صدرای آن است که باید انسان خودکشی کند یا خود را به انواع امراض و بیماری ها مبتلا سازد که به کمال نهایی خویش دست یابد! و در مقابل آیا منظور مقاله این است که رفاه و تن پروری انسان را سریع تر و آسان تر به کمال نهایی می رساند؟

۱۲. در این شماره که نقل مستقیم و طولانی و مکرر عبارات ابن عربی است و حدود یک و نیم صفحه از مجله را به خود اختصاص داده، معلوم نیست مقاله چه منظوری از نقل این عبارات داشته است؟ اصولاً موضع ابن عربی هر چه باشد، چه ارتباطی به نقد صدرا که موضوع مقاله است، دارد؟ به ویژه که شروع این شماره با نقص نیز همراه است؛ با اینکه عنوان شماره «مرگ ضروری و مرگ اختیاری» است، چنین نگاشته شده است:

به نظر می‌رسد در کنار این دونوع مرگ، مرگ دیگری نیز باید ترسیم شود و آن مرگ اختیاری است (همان: ش ۱۱۱/۱۵).

بنابراین نوع سوم مرگ ناگفته مانده است. در مجموع این شماره، تبیین دو نوع مرگ (به تعبیر مقاله) می‌باشد. با اینکه مقاله در مقدمه ادعا کرده بود که فقط به موت طبیعی می‌پردازد، این وعده را از یاد می‌برد و به طرح مفصل موت اختیاری می‌پردازد. در پی این، مقاله ادعا دارد که در موت اختیاری، اعراض نفس از بدن انجام گرفته، اما حیات دنیایی ادامه دارد و پس از مرگ هم هیچ اتفاق جدیدی رخ نمی‌دهد! عبارات مشوش و نارسای مقاله چنین است:

به نظر می‌رسد در کنار این دو نوع مرگ، مرگ دیگری نیز باید ترسیم شود و آن مرگ اختیاری است؛ یعنی فرد در حالی که در همین جهان مادی سیر می‌کند و در کنار بدن و جسم مادی خویش است، بمیرد. با این مردن اعراض نفس از بدن انجام می‌شود، وقتی این بدن در کنار اوست به حیات دنیایی خویش ادامه می‌دهد و پس از مرگ و جدایی از بدن هیچ اتفاق جدیدی برایش رخ نمی‌دهد، در واقع جدایی از بدن امر تازه‌ای نیست (همان).

این ادعاها درباره تصویر موت اختیاری و رابطه نفس و بدن پس از آن، معلوم نیست با توجه به کدام مبنای عقلی یا نقلی ابراز شده است. این ادعای عجیب که «فرد در حالی که در همین جهان مادی سیر می‌کند و در کنار بدن و جسم مادی خویش است، بمیرد» چه معنا دارد؟ جمع بین مردن و زندگی و سیر در جهان مادی، بر اساس چه رابطه‌ای بین نفس و بدن استوار است؟ آیا رابطه ثنویت و ترکیب انضمامی بین نفس و بدن؟ آیا بر اساس جسمانیة الحدوث بودن نفس و رابطه ترکیب اتحادی بین آن دو؟ آیا

بر اساس تجرد ذاتی و تام نفس و رابطه ابزاری بین نفس و بدن؟ آیا مردن مجازی است یا حقیقی؟ مردن و بقا در عالم طبیعی و برقرار ماندن علقه با بدن یعنی چه؟ بدیهی است که مذیل ساختن این ادعاهای توجیه‌ناپذیر به نقل قول عرفای نامدار نیز نمی‌تواند توجیه‌کننده چنین ادعاهای ناهمگون باشد، به ویژه که این نقل قول‌ها با توجه به عدم ارتباط با نقد نظریه صدرای یا حداقل عدم تبیین این ارتباط از سوی مقاله، صرفاً در راستای حجم‌افزایی به مقاله باید ارزیابی گردد. استناد این مدعاها به آیه کریمه قرآن هم بلاوجه و حداقل نامبیین است:

قرآن از چنین افرادی این گونه یاد می‌کند: «لَا يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَىٰ...» (دخان/ ۵۶: همان).

اگر مقاله در صدد تبیین صحیح موت اختیاری برآید، خواهد دید که این انگاره به تأیید نظر صدرای خواهد انجامید، نه رد آن. آیا نفس ناقص به موت اختیاری نایل می‌شود یا نفس کامل؟ معلوم است که کمال نفس سبب اعراض از بدن هرچند به طور موقت می‌گردد. بنابراین، پرسشی که از صدرای توقع پاسخ دارد، متوجه خود مقاله است: آیا امکان اعراض نفس از بدن در همین دنیا وجود ندارد؟ آیا نمی‌شود انسان در حالی که با همین بدن مادی است بمیرد و به ملاقات پروردگارش نایل شود (همان).

به نظر صدرای پاسخ منفی است. اعراض تام نفس از بدن که مرگ نام دارد، هرگز با بقای کمترین ارتباط و علقه دنیوی نفس با بدن معنا ندارد، این مطلب به وضوح از آموزه‌های دینی استفاده می‌گردد. بنابراین اگر از صدرای استنتاج شود، به یقین صدرای پاسخ خواهد داد که اگر اعراض کامل منظور است، اعراض کامل نفس و ادامه حیات دنیوی، جمع متناقض است، اما اگر اعراض نسبی و حصول درجاتی از تجرد برای نفس منظور است، البته ممکن است و موت اختیاری به معنای دوم است نه به معنای اول. همچنین حفظ رابطه نفس با بدن مادی و ملاقات پروردگار، به مثابه جمع بین متضادین است، این اصلی مبرهن در حکمت و عرفان الهی است: «رو مجرد شو مجرد را ببین». مقاله در تفنن‌افزایی بر شبهات، عنوان «مقامات انسان‌ها» را برای ادامه نگارش مناسب دیده و با نقلی از ابن عربی و نقل دیگری از صدرای برای درجات سالکان چنین

نتیجه گرفته است:

بدین ترتیب نمی‌توان برای انسان حدی را فرض کرد که با رسیدن به آن سیر الی الله به پایان می‌رسد؛ چرا که خداوند نامحدود است (همان: ش ۱۱۴/۱۵).

مقاله با این جملات، مطلب را رها کرده و به حدس مخاطب اعتماد کرده که مخاطب باید تالی فاسد را لاابد چنین مترتب ببیند که چون مراتب نامتناهی است و هیچ کس به این نهایت نمی‌رسد، پس نباید هیچ کس هیچ گاه بمیرد، چون به کمال نهایی واصل نشده است، پس به ناچار باید سراغ از دیدگاه طبیعی‌ها در توجیه مرگ گرفت!

اگر منظور مقاله این است، باید اعتراف کرد که مقاله در فهم منظور صدرا به وضوح دچار شبهه شده و نتوانسته حقیقت نظریه صدرا را دریابد و از این رو دچار این اعتراضات گشته است. کجا صدرا گفته باشد که رسیدن به کمال مطلق و کمال نهایی یعنی به اقصی درجات رساندن سیر الی الله، سبب وقوع مرگ و جدایی نفس از بدن برای همگان است؟ صدرا مکرر تأکید دارد که وصول به فعلیت ممکن برای هر نفسی، که یا مال آن سعادت است یا شقاوت، موجب جدایی تدریجی نفس از بدن است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۱۰۹/۸). اگرچه مراتب قرب و درجات سیر، بی نهایت است، درجات سالک به حسب شخص او، بی نهایت نیست و به حسب استعداد و قابلیت‌های اوست. حتی انسان کامل نیز از عدم نهایت برخوردار نیست و نباید بین این دو در مبحث موت و معاد خلط کرد چنانچه در مبحث مبدأ برای برخی چنین شده و در پاسخ گفته‌اند: «آب دریا را اگر نتوان کشید لیک قدر تشنگی باید چشید».

در آخرین عنوانی که مقاله در راستای اعتراضیه خود نافع تشخیص داده، تمثیل رابطه نفس و بدن به رابطه «باد و کشتی» است. البته در همه خرده‌گیری‌های مقاله نسبت به این تمثیل، مجال واسع برای چون و چرا هست، اما چون خود مقاله اذعان دارد که «در مثال مناقشه نیست»، بنابراین تمام مناقشاتی که برای تقویت نظر خود از این مثال بهره برده، خالی از قوت علمی و منطقی است، به ویژه که حجم معتابهی از مقاله را برای برتری تمثیل «ناخدا و کشتی» در بیان رابطه نفس و بدن اختصاص داده، بی‌آنکه عنایتی به مبانی و اقتضائات این تمثیل داشته باشد. با عنایت به اینکه تمثیل

«ناخدا و کشتی» بر اساس رابطهٔ ثنویت و ترکیب انضمامی و ابزارانگاری نفس و بدن استوار است.

نتیجهٔ جالبی که انتظار می‌رفت مقاله به آن برسد، منتهی شدن به نظر اشاعره به عنوان نتیجهٔ نهایی است، آن هم با استناد مستقیم به سخنان غزالی به عنوان متکلم مبرز اشعری. اگرچه مقاله از ابتدا لایه‌پوشی کرده و منابع نظریهٔ رقیبِ صدرا را برملا نکرده است، اما با نقل مؤید از سخنان غزالی در «نتیجه» این منابع را تا حدودی تأمین کرده است. در عین حال که در «نتیجه» با نقل قول از صدرا در نقل رأی اشاعره مدد می‌جوید، شاید جانبداری از نظر اشاعره، تا اندازه‌ای مکتوم بماند. به هر صورت اگرچه از نظر ساختاری، صورتِ چنین نتیجه‌ای، استنادات جدیدی را نشان می‌دهد، از نظر محتوا ضمیر معارضان صدرا را برملا می‌سازد و برای تبارشناسی رقیبان حکمت متعالیه بسیار سودمند است.

نتیجه‌گیری

مقاله‌ای که در صدد نقد نظریهٔ حکمت متعالیه دربارهٔ سبب وقوع مرگ نگاشته شده، جز جانبداری از نظر ظاهرگرایانِ قائل به معاد عنصری چیزی بیش نیست. در وهلهٔ اول مشهود گردید شبهاتی که از سوی مقاله بر نظر صدرا طرح شده، بدون ارائهٔ صحیح و وافیه مقصود و بدون تبیین موجه نظریهٔ صدرا انجام شده است. بدیهی است که نقد قوی، مبتنی بر تبیین قوی و قویم می‌باشد. سپس نادیده انگاشتن مبانی دو نظریهٔ برگزیده و رقیب، نقص آشکار دیگری است که بدون اثبات مبانی نظر برگزیده و نقد مبانی نظریهٔ رقیب، مقاله به نقد روبنا و نتایج شتاب‌زده پرداخته و به خلط و مغالطه‌های مکرر انجامیده است. اضافه بر ایرادات محتوایی، مقاله دچار اشکالاتی از قبیل نیازمندی به ویراستاری علمی و ادبی، و عبارات مندمج و جملات ناتمام است. در مواردی هم ادعای خود را به عنوان ارسال مسلمات رها کرده و آن را تلقی بر قبول پنداشته که از یک مقالهٔ پژوهشی، دقت بیشتر و امعان نظر کافی انتظار می‌رود.

کتاب‌شناسی

۱. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، *مجموعه مصنفات* (مشمول بر کتاب‌های: التلویحات، المقامات و المشارع و المطارحات)، تصحیح هانری کرین، تهران. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰ ش.
۲. سیدموسوی، سیدحسین، «نقدی بر نظریه "کامل شدن نفس، علت جدایی از بدن"»، *دوفصلنامه آموزه‌های فلسفه اسلامی*، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، شماره ۱۵، پاییز - زمستان ۱۳۹۳ ش.
۳. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۰ ق.
۴. کلینی، محمد بن یعقوب، *الاصول من الکافی*، بیروت، دار التعارف، ۱۴۰۱ ق.