

مرگ آفرینی انسان

مهدی بهشتی *

چکیده

این نوشتار، نخست سه مسأله را بدیهی می‌شمارد:

۱. عمومیت مرگ.

۲. گریزناپذیری مرگ.

۳. تمایل فطری انسان به جاودانگی.

سپس انسان را مرگ‌آفرین معرفی می‌کند، نه مرگ‌گریز و مرگ‌ستیز.

اثبات مسأله مرگ‌آفرینی انسان، مبتنی است بر این که مرگ - آنگونه که

جالینوس و اتباع او معتقد بوده‌اند - به معنای نیستی و فنا نیست، بلکه نوعی

تحول و انتقال است از عالمی به عالمی و از خانه‌ای به خانه‌ای و این نفس

مدبّر انسان است که مادامی که استعدادها و قوایش به فعلیت نرسیده، بدن را

تدبیر و اعضاء را تربیت و حضانت و مراقبت می‌کند و همین که قوا و

استعدادهایش به فعلیت رسید، از تدبیر و تربیت آنها باز می‌ایستد و خود را

برای سفر به دیار باقی و سرای ابدی مهیا می‌سازد.

پروردگارتان شما را از این درخت نهی نکرده است، مگر به خاطر این که فرشته نباشید یا ماندگار نشوید.

هرچند در این آیه «مَلِك» گفته شده، ولی از آنجا که مَلِك و مُلْك - که در آیه سوره طه آمده - از یک ریشه است، منظور همان مُلْك و پادشاهی جاودانه است.^۱

اگر انسان از نیستی گریزان و خلود و جاودانگی را مشتاق و خواهان و به جانب آن در تکاپو و هیجان نبود، چگونه ممکن بود که او را به خوردن میوه یا دانه شجره ممنوعه فریب دهند و اسباب اخراج او را از بهشت فراهم سازند؟

در آیه دیگر می فرماید:

﴿وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِنْ قَبْلِكَ الْخُلْدَ أَقَانٍ مِتَّ فَهُمْ الْخَالِدُونَ﴾^۲؛ ما خلود را پیش از تو

برای هیچ بشری قرار ندادیم. آیا اگر تو بمیری، آنها ماندگارند؟!

و این درحالی است که در جای دیگر فرموده است:

﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ﴾^۳؛ تو میرنده و آنها میرندگانند.

هرچند انسان حقیقت‌گریز ناپذیری مرگ را در یافته است، ولی باید با هشدارها و تذکرات از غفلت و انحرافش باز داشت.

به روایت نوف بکالی، امام علی علیه السلام - درحالی که بر سنگی ایستاده بود که جعه برایش برپا داشته بود و جامه‌ای پشمین بر تن و دوال شمشیر از لیف خرما بر گردن و نعلینی از لیف در پا و نشان سجده بر پیشانی همچون داغ شتر بر سر زانو، یعنی بی‌اعتنا به مُلْك ناماندگار دنیا و متوجه مُلْك پایدار عُقبا - در خطبه‌ای نسبتاً طولانی فرمود:

لو أنّ أحداً وجدَّ إلى البقاء سلماً أو لدفع الموت سبيلاً لكان ذلك سليمان بن

داوود الذي سخر له ملك الجن والإنس مع النبوة و عظيم الزلفة^۴؛

۱. طباطبائی، بی تا، ج ۸، ص ۳۲.

۲. انبیاء، آیه ۲۵.

۳. زمر، آیه ۳۱.

۴. نهج البلاغه، خطبه ۱۸۰.

اگر کسی را نردبانی به زندگی جاویدان یا راهی به دفع مرگ بود، او سلیمان بن داوود بود که پادشاهی پری و آدمی به همراه پیامبری و منزلت والا برایش فراهم گردید.

برخی از انسان‌هایی که می‌بینند در این جهان گذران نمی‌توانند حقیقتاً از زندگی جاویدان و ماندگاری نامتناهی و بی‌پایان برخوردار باشند، می‌کوشند که مجازاً خود را ماندگار و همیشه جاوید و برقرار بنمایانند. چنانکه حضرت هود علیه السلام به قوم عاد فرمود:

﴿أَتَبْنُونَ بِكُلِّ رِيعٍ آيَةً تَعْبَثُونَ * وَتَتَّخِذُونَ مَصَانِعَ لَعَلَّكُمْ تَخْلُدُونَ﴾؛ آیا بر هر قلعه‌ای به عبث، نشانی بنا می‌کنید و قصرهایی محکم بر سر پای می‌آورید، تا جاودانگی یابید؟

اینان جاودانگی و خلود را در به وجود آوردن بناهای محکم جستجو می‌کردند. چنان‌که برخی از راه تألیفات و تحریرات و مجسمه‌ها و نقوش و غیره ماندگار بودن را به نمایش می‌گذارند. گذشته از این که غالب آثار - اگر نگوئیم همه - ناپایدار و فناپذیر است. چنین بقائی بقای خود شخص نیست.

شاعری به زبان پارسی گوید:

این نوشتم تا بماند برقرار من نمانم او بماند یادگار

و شاعری به زبان تازی گوید:

إِنْ آثَارَنَا تَدُلُّ عَلَيْنَا فَاَنْظُرُوا بَعْدَنَا إِلَى الْآثَارِ

اینها که گذشت، مسائلی است مسلم و بدیهی و جای چون و چرا ندارد. مسأله‌ای که در خور بحث است، این است که آیا انسان متمایل به زندگی جاویدان، مرگ‌گریز است یا مرگ‌خواه، مرگ‌ستیز است یا مرگ‌آفرین؟

اگر مرگ با میل به جاودانگی منافات دارد، انسان باید با تمام قوا از مرگ‌گریزان و با همه اموری که به مرگ منتهی می‌شود، ستیزان باشد و اگر منافات ندارد. گریز و ستیز بی‌معنا است،

بلکه باید به کسی حق داد که می‌گوید:

مرگ اگر مرد است گو نزد من آی تا در آغوشش بگیرم تنگ تنگ
من از او عمری ستانم جاودان او ز من دلخی ستاند رنگ رنگ

در صورتی که مرگ با میل به جاودانگی منافات دارد، باید به جالینوس حق داد که مولوی
درباره‌اش می‌گوید:

آنچنان که گفت جالینوس راد از هوای این جهان و از مراد
راضیم کز من بماند نیم جان که ز کون استری بینم جهان^۱

ادعای این نوشتار این است که انسان مرگ‌آفرین است. اثبات این مسأله مبتنی است بر
این که مرگ را عدم یا عدمی ندانیم، بلکه نوعی تحوّل و انتقال از مرحله‌ای به مرحله‌ای
بشماریم. در این صورت، انسان - بالطبع - مرگ‌آفرین است و با مرگ، گوئی تولدی دیگر و
حیاتی شکوفان‌تر و رنسانسی برتر برای خود فراهم می‌کند.

درست است که قرآن کریم می‌گوید: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾^۲ ولی خالقیت مطلق و
عمومی خداوند با خالقیت انسان منافاتی ندارد، چرا که خالقیت او نه در عرض خالقیت خدای
متعال است و نه در طول و فوق آن، بلکه در طول و دون آن و در مرتبه یا پایین‌ترین مراتب
نازل است.^۳

نگاهی به قرآن و حدیث

قرآن کریم در وصف خدای رحمان و ایزد منان که بزرگ و متبارک و متعالی و زمام‌ملک
هستی در ید قدرت اوست، می‌گوید:

﴿تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ * الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ

۱. بلخی، ۱۳۳۸، ۳۱۶.

۲. سوره رعد، آیه ۱۷ و زمر، آیه ۲۶ و انعام، آیه ۱۰۲ و مؤمن، آیه ۶۴.

۳. صدرالمتألهین، ۱۳۴۶، ص ۵۸.

لِيَبْلُوكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَهُوَ الْعَزِيزُ الْعَفُورُ^۱؛ بزرگ خداوندگاری است آن که ملک هستی در ید قدرت اوست و بر هر چیزی تواناست. همان خداوندگاری که مرگ و زندگی را آفرید تا شما را بیازماید که کردار کدام یک نیکوتر است و او شکست‌ناپذیر و آموزگار است. اگر مرگ، عدم است، اعدام نه متصف به علیت می‌شوند و نه متصف به معلولیت. چنان که سبزواری می‌گوید:

«كَذَاكَ فِي الْأَعْدَامِ لَا عَلِيَّةٌ^۲؛ همین‌طور در میان اعدام، رابطه علیت نیست» و اگر مرگ، امر عدمی است - یعنی عدم حیات در این صورت، نیازی به علت وجودی ندارد، بلکه علت آن، عدم علت است، نه وجود علت.

شیخ الرئیس درباره معلول عدمی می‌گوید:

فَإِنَّ كَوْنَهُ غَيْرَ مَوْجُودٍ قَدْ يُنْسَبُ إِلَى عَلِيَّةٍ مَا وَهُوَ عَدَمٌ عَلِيَّةٌ^۳؛ چیزی که غیر وجود است، منسوب است به علّتی که عبارت است از عدم علت.

صدرالمتألهین در توضیح آن می‌گوید: تعبیر به «علّة ما» به خاطر این است که برخی از اعدام نیاز به علت ندارند، مانند ممتنع ذاتی و شریک باری و اجتماع دو نقیض و امثال اینها؛ چرا که عدم اینها منسوب به هیچ علتی نیست.^۴

پس اگر مرگ از قبیل امثله فوق است، بطلان محض و عدم صرف و مستغنی از علت است و اگر از قبیل اعدام ملکات است که حظی و بهره‌ای از وجود دارند، علتش عدم علت است^۵ و در هر صورت نیازی به خالق ندارد. با توجه به تعبیر حکیمانه قرآن مجید و فرقان حمید - که فوق هر حکمت، بلکه سرچشمه هر معرفت و الهام‌بخش هر فکرت و روشنی‌افزای هر فطرت است - همان قرآنی که مخلوق بودن موت را قبل از مخلوق بودن حیات ذکر کرده و

۱. ملک، آیات ۱ و ۲.

۲. سبزواری، ۱۲۹۸، ص ۴۶.

۳. ابن سینا ۱۳۷۶، ص ۲۶۰.

۴. صدرالمتألهین، ۱۳۸۲، ص ۱۰۰۴.

۵. نگ: طباطبائی، ۱۴۱۶، ص ۲۱.

غایت آن را آزمون و ابتلا قرار داده، معلوم می‌شود که مرگ نیز همچون حیات، امری است وجودی و همانند هر امر وجودی نیازمند علت وجودی است. همو که خالق مرگ است، علت وجودی مرگ است.

قرآن کریم، گاهی از مرگ، به توفی نفوس تعبیر کرده است. توفی یعنی گرفتن و دریافتن چیزی به گونه‌ای واقعی و تمام. در حقیقت، معنای آن، همان قبض روح است.^۱

وحی الهی، گاهی توفی نفوس را به خدای متعال نسبت داده و فرموده است:

﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾^۲؛ خداوند در حین موت، جان‌ها را تحویل می‌گیرد.

و گاهی توفی نفوس را به ملک موت - یعنی عزرائیل - نسبت می‌دهد و می‌گوید:

﴿يَتَوَفَّاكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ﴾^۳؛ ملک الموت شما را تحویل می‌گیرد.

و گاهی توفی نفوس را به فرشتگان نسبت داده و فرموده است:

﴿الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُم الْمَلَائِكَةُ﴾^۴؛ آنان که فرشتگان تحویلشان می‌گیرند.

این آیات، هیچ منافاتی باهم ندارند؛ چرا که بیانگر سلسله طولیه‌اند. خدای متعال در رأس

سلسله و فاعل بعید توفی نفوس و ملک موت فاعل متوسط و فرشتگان دیگر فاعل قریبند.

در این سلسله طولی نقش خود انسان چیست؟ اگر این نقش تبیین شود، معلوم می‌شود که

انسان مرگ‌آفرین یا مرگ‌گریز یا مرگ‌ستیز است.

قبل از این که به تبیین فلسفی و صدرائی نقش انسان پردازیم، لازم است نگاهی به

برخی از روایات بیفکنیم که این هم به نوبه خود راه‌گشا و در فهم اسرار و رموز قرآن،

راهنماست.

امام علی علیه السلام - که خود بعد از پیامبر اعظم و نبی خاتم، انسانی است کامل و نسبت او به

۱. المنجذ: ۱۹۸۶، ص ۹۱۱.

۲. زمر، آیه ۳۴.

۳. سجده، آیه ۱۱۹.

۴. نحل، آیه ۳۰.

نیوت ختمیه، مانند نسبت ماه است به خورشید و نه مانند صحابه صالحه که نسبت آنها به آن مقام، مانند نسبت ستارگان است به خورشید^۱ - فرمود:

وَاللّٰهُ لَا بِنُ أَبِي طَالِبٍ اَنْسُ بِالْمَوْتِ مِنَ الطِّفْلِ يَنْدِي اُمِّهِ^۲؛ به خدا سوگند که

علاقه پور ابوطالب به مرگ، بیشتر از علاقه طفل شیرخوار به پستان مادر است.

و امام شهیدان پاک باخته عالم بشریت، فرمود:

خُطَّ الْمَوْتُ عَلَيَّ ابْنِ اَدَمَ مَخَطَّ الْقَلَاةِ عَلَيَّ جَبِيْدِ الْفَتَاةِ^۳؛ مرگ همچون

گردن بندی که بر گردن دختران جوان آویخته است، بر گردن آدمیزاد، آویخته است.

و نیز در مسیر کربلا فرمود:

اِنِّي لَا اَرَى الْمَوْتَ اِلَّا سَعَادَةً وَلَا الْحَيَاةَ مَعَ الظَّالِمِيْنَ اِلَّا بَرَمًا^۴؛ من مرگ را

خوشبختی و زندگی با ستمکاران را جز بدبختی نمی بینم.

در بیان درر نشان هادی سُبُل و ختم رُسُل، مرگ به عنوان نوعی سفر از دیاری - که البته

فانی و گذر است - به دیاری - که صدالبته باقی و پایاست - معرفی شده است؛ زیرا حضرتش

فرموده:

لَكُنْكُمْ تَنْتَقِلُونَ مِنْ دَارٍ اِلَى دَارٍ^۵؛ لکن شما از خانه ای منتقل به خانه ای می شوید.

آن رهبر بزرگوار و آن بنیانگذار مکتب هدایت پایدار و هموارکننده راه و رسم سعادت بخش

ماندگار، پس از نزول آیه شریفه: ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيْرَتَكَ الْاَقْرَبِيْنَ﴾^۶؛ به خویشاوندان خود فرمود:

لَتَمُوْتُنَّ كَمَا تَنَامُوْنَ و لَتُبْعُنَّ كَمَا تَسْتَيْقِظُوْنَ^۷؛ همان طوری که خواب می روید،

۱. نگ: رازی، ۱۴۰۷، ج ۸، ص ۱۰۵ تا ۱۰۷.

۲. نهج البلاغه، خطبه ۵.

۳. مجلسی، ۱۳۹۸، ج ۴۴، ص ۲۶۶.

۴. ابن شعبه، ۱۳۸۰، ص ۴۷۴.

۵. مجلسی، بی تا، ج ۳۷، ص ۱۴۶.

۶. شعراء، آیه ۲۱۴.

۷. مجلسی، بی تا، ج ۷، ص ۴۷ و سبحانی ۱۳۵۱، ج ۱، ص ۲۱۳.

می‌میرید و همان طوری که از خواب بیدار می‌شوید، از قبر مبعوث می‌شوید و بر می‌خیزید.

اگر مرگ، به پستان مادر که مادهٔ حیات بخش شیر را به کودک می‌خوراند، تشبیه می‌شود، اگر مرگ به گردن‌بند گران‌قیمت دختران جوان، مانند می‌گردد، اگر مرگ به عنوان یک مسافرت ویژه و یک مهاجرت صاحب نتیجه مطرح می‌شود و اگر مرگ انسان و حشر و نشر مردگان - که همانا زندگانند - نوعی خواب و بیداری و در حقیقت، دوگونه هوشیاری است، چگونه رواست که گوش جان را از آن‌هایی که پیشوای فرهیختگانند، بگردانیم و دیده از آن‌هایی که بر جهان فانی و جهان باقی اشراف دارند و حرکت کاروان بشری را از این سرای به آن سرای شهود می‌کنند، بردوزیم و ناآگاهانه و خودسرانه، مرگ را عدم یا عدمی پنداریم، تا در ورطهٔ مرگ‌گریزی و مرگ‌ستیزی گرفتار آئیم؟!

چرا نباید مرگ و خواب را همچون دو برادر همزاد تلقی کنیم و همان طوری که خواب را از لوازم وجود خود می‌دانیم، مرگ را هم از لوازم وجود خود بشماریم. در این صورت، چرا از مرگ بترسیم و بگریزیم؟ چرا به استقبال مرگ نشتابیم و چرا با یاد مرگ، همهٔ لوازم و توشهٔ سفر را آماده نکنیم؟!

مولوی می‌گوید:

| | |
|---|--|
| ای که می‌ترسی ز مرگ اندر فرار | آن ز خود ترسانی ای جان گوش دار |
| زشت روی توست نی رخسار مرگ | جان تو همچون درخت و مرگ برگ ^۱ |
| همو دربارهٔ حدیث نبوی التوم أخ الموت ^۲ چنین سروده است: | |
| هر شبی از دام تن ارواح را | می‌رهانی می‌کنی الواح را |
| می‌رهند ارواح هر شب زین قفس | فارغان نی حاکم و محکوم کس |
| شب ز زندان بی‌خبر زندانیان | شب ز دولت بی‌خبر سلطانیان |

۱. بلخی، ۱۳۳۸، ص ۳۰۲.

۲. فروزانفر، ۱۳۴۶، ج ۱، ص ۱۸۵.

نی غم و اندیشه سود و زیان
 میل هر جانی به سوی تن بود
 چون که نور صبحدم سر برزند
 فالق الإصباح اسرافیل وار
 روح‌های منبسط را تن کند
 اسب چانه‌ها را کند عاری ز زین
 نی خیال این فلان و آن فلان
 هر تنی از روح آبستن بود
 کرس زریں گردون پر زند
 جمله را در صورت آرد ز آن دیار
 هر تنی را باز آبستن کند
 سر «النوم أخ الموت» است این^۱
 یکی از شارحان مثنوی گوید:

مجموع آنچه مولانا در وصف خواب و بیداری فرموده، تفسیر و تفصیل این آیه کریمه است:

﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى﴾^۲.

مقصود آن است که تفاوت خواب با مرگ از آن جهت است که در خواب تعلق نفس به بدن نمی‌گسلد و این رشته تعلق برپای نفس همچنان بسته می‌ماند، برخلاف مرگ که این علاقه پاره می‌شود. شرح این ارتباط را مولانا به تفصیل در داستان تعلق موش با چغز بیان کرده است.^۳

اگر خواب و مرگ از یک مقوله‌اند، چگونه می‌توان مرگ را به معنای اعدام و اهلاک و عدم یا عدمی دانست؟

آن پرورده کامل عیار مهد اسلام و مکتب قرآن، آن علی عالی و آن وصی متعالی به هنگام نوشیدن شهد شیرین مرگ فرمود:

و ما كُنْتُ إِلَّا كَفَّارٍ وَّ رَدٍّ و طَالِبٍ وَّ جَدٍّ^۴؛ به خدا سوگند، در این لحظه نورانی و این

۱. بلخی، ۱۳۳۸، ص ۱۲.

۲. خدای متعال جانها را به هنگام مرگ و هنگام خواب می‌گیرد. آن را که حکم مرگ بر آن رانده، نگاه می‌دارد و دیگری را تا مدتی معین باز پس می‌فرستد (زمر، آیه ۴۲).

۳. فروزانفر، ۱۳۴۶، ج ۱، ص ۱۸۶.

۴. نهج البلاغه، نامه ۲۳.

لمحة شادمانی، جز مانند جوینده آب که ناگهان به آب رسد یا عاشقی که آنچه خواهد،
بیابد، نیستم.

و این حالت وجد و شغف و شور و شوق و طرب را لسان الغیب شیراز چنین توصیف کرد:
دوش وقت سحر از غصه نجاتم دادند
واندر آن ظلمت شب آب حیاتم دادند
بیخود از شعشه پرتو ذاتم کردند
بماده از جام تجلی صفاتم دادند
چه مبارک سحری بود و چه فرخنده شبی
آن شب قدر که این تازه براتم دادند^۱

نظریه صدرالمتألهین

او معتقد است که مرگ به معنای خروج نفس است از غبار هیأت‌های بدنی. اگر کسی با
دیدة عقلی بنگرد که به نور بصیرت، سرمه شده است، متوجه می‌شود که مرگ به معنای
هلاک کردن و اعدام نیست، بلکه موت بدن یعنی احیاء ذات نفس و انتقال آن از حالتی پست
به حالتی شریف و تحول آن از سرای فانی به سرای باقی. همان طوری که انسان در تحولات
پیشین، از گونه‌ای به گونه‌ای و از حقیقتی به حقیقتی رسیده است، فعل حق درباره او تربیت
و احیاء و انتقال است و هر مرحله‌ای نسبت به مرحله قبل حیات و نسبت به مرحله بعد
موت است.^۲

خدای متعال به حکمت خویش در طبیعت نفوس محبت وجود و میل به بقاء قرار داده؛
چرا که هم وجود خیر است و هم بقاء و چون در این عالم محسوس، بقاء ممتنع است، باید در

۱. ذوالنور، ۱۳۶۷، ص ۴۱۱.

۲. صدرالمتألهین، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۲۸۱.

نشئه‌ای دیگر، بقاء تحقق یابد و گرنه میل به بقاء باطل و ضایع است. بنابراین، مرگ باید محبوب و مطلوب باشد، به ویژه مرگ طبیعی که انسان پس از رسیدن به مرحله کمال با آغوش باز به استقبال آن می‌رود؛ ولی این سؤال مطرح است که چرا انسان از مرگ کراهت دارد؟ چرا احياناً مرگ‌گریز، بلکه مرگ‌ستیز است؟

از نظر صدرالمتألهین، برای آن دو علت است: یکی فاعلی و دیگری غائی.

علت فاعلی گریز، جنبه حسی انسان است که از لذتهای مادی محروم و به آلامی گرفتار می‌شود. اما از لحاظ عقلی، شوق دیدار حق دارد و مجاورت ملکوت و مجالست مقربان بارگاه لاهوت را بر این زندگی مادی ترجیح می‌دهد.

علت غائی گریز از موت، این است که نفوس در حفظ بدن و تدبیر آن بکوشند و اگر شیفته مرگ شوند، از تدبیر بدن باز می‌مانند و نظام عالم مادی فرو می‌پاشد.^۱

او معتقد است که سبب موت طبیعی، آنگونه که اقوام جالینوس و پزشکان طبیعی گفته‌اند، نیست. به عقیده آنها، هنگامی که حرارت بر رطوبتهای بدن مستولی می‌شود، آنها را دستخوش زوال و فنا می‌کند، آنگاه خودش هم فانی می‌شود. بنابراین، همان که سبب حیات است، سبب موت است. تناهی قوای جسم را هم از علل مرگ شمرده‌اند و البته این درست است، به شرطی که قوای جسمانی، مستقل باشند؛ ولی در صورتی که از عالم بالا به آنها امداد شود، تناهی آنها مانع بقا و موجب زوال نیست، بلکه امداد علوی و استمداد سفلی، مانع زوال و مقتضی بقاء است.^۲

نفس آدمی موجودی است مجرد که در ذات آن هیچ‌گونه قابلیت و استعدادی نیست؛ چرا که قابلیت و استعداد، از آن ماده و مادیات است و چیزی که ماده و مادی نیست، از قوه و قابلیت و استعداد، میرا و منزّه است. این بدن است که در آن قابلیت و استعداد تصرف و تدبیر

۱. همان، ص ۷۶۰.

۲. صدرالمتألهین ۱۳۴۶، ص ۸۹.

کلیدواژه‌ها: مرگ آفرینی، نفس، تدبیر، عدمی، وجودی.

طرح مسأله

هر انسانی که از مادر متولد می‌شود، سرانجام مردنی است و هیچ‌کس را از آن گریزی نیست. نه تنها تجربه این حقیقت را تأیید می‌کند، بلکه قرآن کریم نیز عمومیت و گریزناپذیری آن را تصدیق کرده است در چند جا فرموده است:

﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾^۱؛ هر نفسی چشنده مرگ است.

و در یک جا فرموده است:

﴿أَيُّمَّا تَكُونُوا يُدْرِكَكُمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُّشِيدَةٍ﴾^۲؛ هر جا باشید، مرگ شما را

فرا می‌گیرد، هر چند در برجهای محکم و استوار باشید.

در عین حال، انسان طالب خلود و جاودانگی و گریزان از عدم و نیستی است. گوئی نهال عشق به جاودانگی و عدم‌ناپذیری در سرزمین بکر فطرت او غرس شده و به همین جهت است که فنا و نیستی و گم‌شدن در دیار ناپیدای عدم را منفور طبیعت و مطرود فطرت خود می‌بیند و می‌کوشد که این تمایل طبیعی و گرایش فطری خود را به هر نحو ممکن متجلی سازد.

شیطان برای وسوسه آدم علیه السلام از همین میل فطری و انگیزش طبیعی او استفاده کرد و گفت:

﴿هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلَى﴾^۳؛ آیا تو را بر نهال جاودانگی و ملک

نافرسودنی دلالت کنم؟

او با سوگندی استوار و در قیافه‌ای خیرخواه و دوستدار، به آدم و حوا - که گویا نگران

فناپذیری و زوال بودند - چنین گفت:

﴿مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنِ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَن تَكُونَا مَلَكَتَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ﴾^۴؛

۱. آل عمران، آیه ۱۵۸؛ انبیاء، آیه ۳۵ و عنکبوت، آیه ۵۷.

۲. نساء، آیه ۷۸.

۳. طه، آیه ۱۲۰.

۴. اعراف، آیه ۱۹.

نفس است؛ از این رو محال است که برای نفس، قوه بطلان باشد، اعم از اینکه حامل چنان قوه‌ای خود نفس باشد یا چیز دیگری.^۱

آیا فرسودگی و ناتوانی طبیعی بدن سبب مرگ و مفارقت نفس و ارتحال آن به سرای دیگر است، یا به فعلیت رسیدن قوا و استعدادات، موجب قطع تدبیر نفس و آمادگی او برای ارتحال می‌شود؟

دیدگاه اول، دیدگاه جالینوسی است. به پیروی از همین دیدگاه است که شاعری می‌گوید:

جان عزم رحیل کرد، گفتم که مرو گفتا چه کنم؟ خانه فرو می‌آید^۲

هنگامی که خانه بدن درحال فرو ریختن است، نفس چاره‌ای جز گریز ندارد. در این صورت، فرقی میان موت طبیعی و موت اخترامی نیست. در هر دو صورت، بدن به‌طور طبیعی یا به واسطه گلوله‌ای به‌طور اخترامی، قابلیت تعلق نفس را از دست داده و نفس چاره‌ای جز گریز ندارد و تا آنجا که ممکن است باید با مرگ دست و پنجه نرم کند و ستیزنده باشد.

صدرالمتألهین، بدن را به کشتی تشبیه کرده است. کشتی بدن به اراده نفس در حرکت و تکاپوست. هرگاه نفس از تحریک آن باز ایستد، حرکات و فعالیت‌های بدنی متوقف می‌شود.^۳ بنابراین، موت طبیعی به اراده خود نفس است و این نفس است که پس از طی مراحل کودکی و جوانی و پیری به مرحله‌ای می‌رسد که نیازی به تدبیر بدن ندارد و باید مرکبی را که به اراده و تدبیر خودش سالها خدمت کرده است، رها کند و به سوی عالم دیگر شتاب گیرد.

او در ردّ قول جالینوس و اتباعش خاطر نشان کرده است که:

سبب حیات سبب موت نیست، بلکه قضیه به عکس است؛ زیرا حرارت موجب تحلیل و

۱. همان، ۱۳۵۴، ص ۲۱۶.

۲. همو.

۳. همو، ص ۳۵۳ و ۳۵۵.

تقلیل رطوبت و صرف آن در حرکت و استحاله می‌شود و چون حرارت از سوختن ماده پدید می‌آید، خداوند متعال از طریق قوهٔ غاذیه، مواد دیگری به بدن می‌رساند، تا حرارت لازم تأمین شود. این برنامه تا هنگامی که قوهٔ نفسانی به کمال برسد، ادامه می‌یابد. در این صورت از آن بی‌نیاز می‌شود.^۱

مرگ را سبب و حکمتی است که همان حرکت نفوس به سوی کمال است؛ چرا که غایتمندی آن‌ها اقتضا می‌کند که هنگامی که به غایت حرکات خویش رسیدند، از حرکت باز ایستند و برای رسیدن به غایتی دیگر، حرکتی تازه آغاز کنند. این حرکت تا موقعی که به فعلیت محض و عقلانیت صرف نرسیده‌اند، استمرار دارد. باز ایستادن از حرکت موجودات دارای نفس، به خاطر رسیدن به مقصد و انتقال از آن مرحله به مرحله‌ای دیگر است. باز ایستادن از حرکت در این عالم، موت و آغاز حرکت در عالم دیگر، تولد است. موت طبیعی عبارت است از استکمال نفس در این عالم و تحوّل آن به سوی عالم آخرت. در حقیقت، این نفس است که توجهی غریزی و سلوکی طبیعی به سوی مبدء اعلا دارد. تا زمانی که برای رسیدن به فعلیت، به این بدن نیاز دارد، تدبیر و تحریک آن را به‌طور کامل، بر عهده می‌گیرد. همین که به مرحله‌ای رسید که آن چه می‌خواسته بشود، شده و به هدفی که می‌خواسته، رسیده، دیگر نیازی به این بدن و تحریک و تدبیر آن نیست و همچون مرکبی که برای رسیدن به شهری مورد نیاز بوده و تدبیر و تحریک لازم داشته و بعد از رسیدن به آن شهر رها می‌شود، بدن هم سرانجام باید رها گردد.^۲ پس موت به فاعلیت نفس بر می‌گردد، نه انفعال آن.

به فعلیت رسیدن استعدادها به این معنی نیست که انسان به هنگام موت، سعادت‌مند باشد. از آنجائی که در نهاد انسان هم استعداد فجور است و هم قوهٔ تقوا،^۳ آنان که در جانب به

۱. همو ۱۳۴۶، ص ۹۰.

۲. همو، ص ۸۹.

۳. شمس، آیات ۷ و ۸.

فعلیت رسانیدن استعداد فجور کوشیده‌اند، به هنگام مرگ، یک معاویه یا عمروعاص یا شمر بن ذی‌الجوشن یا یزید یا صدام ناپکارند و آنان که در جانب به فعلیت رسانیدن استعداد تقوا تلاش کرده‌اند، به هنگام مرگ، یک سلمان فارسی یا یک ابوذر غفاری یا یک مالک اشتر یا یک عمار یاسرند و صد البته که اینها مربوط است به موت طبیعی و اما موت غیرطبیعی یا اخترامی داستان دیگری دارد. در آن قسم، این بدن است که به واسطهٔ یک تصادف یا عاملی دیگر، قابلیت تحرک و تدبیر را از دست می‌دهد و خواهی نخواهی رها می‌شود.^۱

نتیجه

در این نوشتار، سعی شده است که با سه نگاه، مسألهٔ فاعلیت و خالقیت نفس - که البته در طول فاعلیت و خالقیت خدای متعال و پروردگار ذوالجلال است - بررسی شود.

نگاه اول. نگاه قرآنی است که مرگ را همچون زندگی و موت را همچون حیات، مخلوق خدای متبارک و متعالی می‌شمارد و مانعی نیست که در قوس نزول، انسان را - که چیزی جز نفس نیست - خالق بشماریم. خدای متعال در آیهٔ شریفهٔ «تَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ»^۲ خود را «أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» توصیف کرده است و این به معنای اثبات خالقیت طولی غیر است در قوس نزول و چون وصف «أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» را در مورد خلقت انسان به کار برده است، باید اذعان کنیم که انسان «أَحْسَنُ الْمَخْلُوقِينَ» است.

این موجودی که احسن مخلوقات و برترین آفریده‌هاست، باید برتری خود را در فاعلیت و خالقیت و از جمله در مسألهٔ مرگ، به منصهٔ بروز و ظهور رساند.

نگاه دوم. نگاه روایی است. تعبیراتی که در روایات معصوم به کار رفته، موت را از عدم و عدمی بودن خارج کرده و به آن چهرهٔ زیبا و نیکو و خیر وجودی بخشیده است. در این

۱. نگ: صدرالمتألهین، ۱۳۴۶، ص ۸۹

۲. مؤمنون، آیهٔ ۱۴.

صورت، چگونه می‌توان آن را به عنوان یک امر ممکن، مستغنی از فاعل و خالق دانست و چگونه ممکن است که نقش انسان را - که در تمام حوزه‌های مربوط به زندگی خودش نقش مستقیم یا غیر مستقیم دارد - در مسألهٔ مرگ‌آفرینی نادیده بگیریم؟ آیا مرگی که معشوق امام علی علیه السلام است، یا همچون گردن‌بند دختر جوان بر گردن انسان آویخته است، عدم یا عدمی است؟

نگاه سوم. نگاه عقلی با گرایش فلسفی - آن هم با گرایش حکمت متعالیهٔ صدرائی - است. در این دیدگاه، نفس مدبّر بدن و محرک تن و به کارگیرندهٔ این اسکلت خاکی و این جسم ناسوتی است. نفس برای به فعلیت رسانیدن قوا و استعدادات شگرف خویش، این بدن را تدبیر می‌کند و چه تدبیری که برخواسته از تدبیر حکیمانهٔ آفریدگار بزرگ و پروردگار سترگ است! چرا که او آیت قدرت و فاعلیت و خالقیت حق است و به لطف او مالک ملک بدن و فرمانروای کشور تن است و بر حسب نیازی که به استكمال و رسیدن به فعلیت دارد، بدن را تدبیر می‌کند و فراز و نشیب‌ها و انحرافات و خلل‌هایش را تعادل می‌بخشد و اگر دارو یا دعائی برای ایجاد تعادل و اعادهٔ سلامت لازم می‌شود، برای تقویت نفس است، و گرنه این خود اوست که همه‌کارهٔ بدن است و تا زمانی که به او نیاز دارد، با کمال دقت، مراقبت و تدبیر می‌کند و همین که خود را بی‌نیاز می‌بیند، ارتحال را بر اقامت و رفتن را بر ماندن ترجیح می‌دهد. گو این که مفارقت احباب و همگان و رها کردن فضای مأنوس برایش دشوار باشد. البته هر مسافری چنین است؛ ولی در مقصد سفر، فواید و مزایائی است که بر فواید و مزایای این وطن مجازی ترجیح دارد.

به هنگام مرگ سقراط شاگردان و مریدان می‌گریستند. سقراط به آنها گفت: البته من هم از فراق شما ناراحتم. ولی خوشحالم از این که به دیدار دوستانی می‌روم که به مراتب بهتر از شمايند و لذت انس با آنها رنج فراق شما را می‌زداید.^۱

۱. نگ: صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۳۲۲ و ۳۲۳.

منابع و مأخذ

۱. قرآن مجید.
۲. نهج البلاغه.
۳. ابن سینا، الالهیات من الشفاء، تصحیح حسن زاده آملی، دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول، ۱۳۷۶.
۴. حرّانی، ابن شعبه، تحف العقول عن آل الرسول، مکتبه حیدری، نجف، چاپ پنجم ۱۳۸۰ق.
۵. بلخی جلال الدین، کلیات مثنوی، کتابفروشی اسلامیّه، ۱۳۳۸.
۶. دارالمشرق، المنجد فی اللغة، بیروت، چاپ ۲۱، ۱۹۸۶م.
۷. ذوالنور، در جستجوی حافظ، انتشارات زوار، چاپ دوم ۱۳۶۸.
۸. رازی، فخرالدین، المطالب العالیة، منشورات شریف رضی ۱۴۰۷ق.
۹. سبحانی، جعفر، فروغ ابدیت، دارالتبلیغ اسلامی ۱۳۵۱.
۱۰. سبزواری، ملا هادی، شرح غرر الفوائد، مشهور به شرح منظومه حکمت، چاپ سنگی ناصری ۱۳۹۸ق.
۱۱. صدرالمآلهین، الشواهد الربوبیة، تصحیح آشتیانی، دانشگاه مشهد ۱۳۴۶.
۱۲. —، شرح و تعلیقه الیهیات شفاء، تصحیح حبیبی، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۳.
۱۳. —، المبدء و المعاد، تصحیح ذبیحی و شاه نظری، بنیاد حکمت اسلامی صدرا ۱۳۸۱.
۱۴. —، المبدء و المعاد، تصحیح آشتیانی، انجمن فلسفه ایران ۱۳۵۴.
۱۵. طباطبائی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، دارالکتب الاسلامیة، چاپ دوم، بی تا.
۱۶. —، نهایة الحکمة، مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ سیزدهم، ۱۴۱۶ق.
۱۷. فروزانفر، بدیع الزمان، شرح مثنوی شریف، دانشگاه تهران ۱۳۴۶.
۱۸. مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، مکتبه اسلامیّه، ج ۳۴، چاپ سوم ۱۳۹۸ق، و ج ۳۷، بی تا، و ج ۷، بی تا.