

# بررسی چیستی مرگ از دیدگاه افلاطون و ملاصدرا

رضا اکبریان\*

علی رضا فاضلی\*\*

## چکیده

اشتیاق و تمنای موت در افلاطون و ملاصدرا وجود دارد. این نوشتار می‌کوشد با تحلیل محتوای علم النفس معطوف به مرگ افلاطون و ملاصدرا، ویژگی‌های مرگ انسانی را بررسی کند تا به وجوه تشابه و تمایز آن‌ها راه یابد. مرگ در اندیشه افلاطون با اسطوره پیوند خورده است. همچنین او به وجود پیشین نفس معتقد است که در وجود پیش از بدن مشاهده حقایق کرده است. در صدرالمتألهین نیز مفهومی به نام مرگ طبیعی برخاسته از حرکت جوهری و حدوث جسمانی نفس وجود دارد. در پایان بیان می‌شود افزون بر پیش فهم‌های زمانه‌ای، تفاوت مبانی نفس‌شناسی نیز سبب شده است که به رغم شباهت‌ها، افلاطون و ملاصدرا فهم متفاوتی از مرگ داشته باشند. افلاطون مرگ را بازگشتی به عالم حقایق می‌داند؛ چون مرگ جدایی از عالم شدن‌هاست و فیلسوف مشتاق آن است؛ حال آنکه در اندیشه ملاصدرا مرگ، مرحله‌ای از تکامل است که پیش‌تر با حرکت جوهری آغاز شده است و عالم ماده زمینه ساز معرفت حقیقی است.

**واژگان کلیدی:** افلاطون، ملاصدرا، علم النفس، مرگ ارادی، مرگ طبیعی.

\* دانشیار گروه فلسفه دانشگاه تربیت مدرس.

\*\* دانشجوی دکتری فلسفه (حکمت متعالیه) دانشگاه تربیت مدرس.

تاریخ دریافت: ۱۳۸۶/۸/۳۰ تأیید: ۱۳۸۶/۹/۲۶

## مقدمه

سخن از مرگ از مقتضیات همین زندگی انسانی است؛ یعنی انسان است که مرگ آگاه است و با مرگ زیست می‌کند و به مرگ اعتنا دارد. فیلسوفانی که نفس انسانی را باقی و مجرد می‌دانند، لازم است در باب حقیقت مرگ نظریه‌ای ارائه دهند؛ زیرا اگر نفس پاینده باشد، مرگ معنایی جز نابودی خواهد داشت. این نوشتار در پی روشن کردن چیستی مرگ از دیدگاه افلاطون و ملاصدرا است. مفهوم مرگ در آن‌ها برجستگی خاصی دارد. برای روشن شدن مطلب، نخست باید به پیش فرض‌های هر کدام توجه شود، به ویژه افلاطون که آبخشور اسطوره‌ای دارد. همچنین باید، مبانی فلسفی آن دو و به‌ویژه نفس‌شناسی آن‌ها که "مرگ" مربوط به آن است در نظر آید.

در اندیشه افلاطون گرچه نظریه سیاسی - اجتماعی وجود دارد، ولی این تغافل از ابدیت نیست، بلکه شاید اتویبای او در عالم محسوس صورت تحقق نپذیرد و بنای اصلی آن در عالم ایده‌ها است. این توجه به ابدیت و خلود، مقتضیاتی دارد که یکی از آن‌ها تعریف نشدن مرگ به نابودی محض است. آنچه نخستین بار علاقه نگارنده را بدین مقایسه جلب کرد، جمله معروف افلاطون بود که «فلسفه مشق موت است»<sup>\*</sup>؛ زیرا حقیقت ناست و فیلسوف مشتاق حقیقت است. ملاصدرا نیز می‌گوید اولیای خدا تمنای موت می‌کنند<sup>\*\*</sup>. همچنین مرگ در نظر او حقیقت ناست. در این نوشتار، بنیان‌های هر کدام از این دو فیلسوف پی گرفته می‌شود تا در پس این شباهت ظاهری، به مراد هر کدام از آن دو پی برده شود. روش این مقاله، نخست توصیف هر فیلسوف به شکل جزئی از یک کل است؛ یعنی می‌کشیم مسئله مورد نظر در پرتو نظام کلی یا پارادایم آن فیلسوف بررسی شود. سپس میان آن دو مقایسه و تحلیل انجام می‌گیرد. گفتنی است از تقدم تاریخی افلاطون نباید تأثر ملاصدرا را نتیجه گرفت. چه بسا مسلمانان افلاطون تاریخی را

\* آنچه از فایدون ۶۴ برمی‌آید این است که فیلسوف مشتاق موت است و در آرزوی آن؛ بی‌آنکه دیگران بدانند. گاتری در تفسیر این بخش از فایدون گوید: فلسفه به معنای واقعی چیزی جز آمادگی برای مرگ نیست. (افلاطون، گاتری، ج ۱۴، ص ۲۰۳)

میشل دو مونتنی در مقاله‌ای از قول سیسرون نقل می‌کند فلسفیدن چیزی نیست الا مهیا شدن برای مردن. (مونتنی، ۱۳۸۴: ص ۷۳) و مأخذی نیز برای آن نمی‌آورد.

\*\* اساساً این تمنای موت، بر آمده از قرآن کریم است. (جمعه ۶۲): (۶)

نمی‌شناختند و از رساله‌های او جز اندکی به عربی ترجمه نشده بود. ملاصدرا از همین اندک نیز نتایجی متناسب با فهم خویش می‌گیرد و او را چون خویش موحد می‌انگارد؛ حال آنکه در پی خواهیم دید او از خدایان اسطوره‌ای به نیکی یاد می‌کند و چه بسا به آنها باور دارد.

## پیش زمینه‌های افلاطون

نظام جزا و پاداش اسطوره‌ای: افلاطون با اشاره‌ای کوتاه در آپولوژی (افلاطون، ۱۳۸۰: آپولوژی، ص ۴۰) و در فایدون با تفصیل بیشتر به جهان دیگر پرداخته است. (همان: فایدون، ص ۱۱۲ و ۱۱۴) واسطوره "ار" در جمهوری، توصیف کسی است که از آن دنیا بازگشته است. (همان: جمهوری، ۶۱۴X به بعد) در موضوع مورد بحث یعنی احوال مردمان پس از مرگ، افلاطون - از زبان سقراط - هم پیش از نقلِ باورِ قومی\* درباره چگونگی داوریِ مردگان و هم پس از آن، می‌گوید: به آن باورها، اعتقاد دارد. (همان: گرگیاس، ص ۵۲۴ و ۵۲۷)

همچنین در تیمائوس می‌گوید:

آنچه را شاعران درباره ذوات خدایی دیگر (یعنی غیر مخلوق) می‌گویند، باور دارد؛ چون آنان خود را از اعقاب خدایان برمی‌شمارند. (همان: تیمائوس، ص ۴۰)

رویکرد افلاطون در باب اسطوره، از جنبه‌های مختلفی بررسی شده است. برن از قول کیرکگارد می‌گوید: اسطوره و جدال عقلی، هردو جزء اصلی واجتناب ناپذیر فلسفه افلاطونی هستند. (برن، ۱۳۶۳: ص ۱۰۴) نیز برن می‌گوید:

اسطوره عبارت از وسیله‌ای است که به واسطه آن امر غیر جسمانی و معنوی به صورت افسانه و حکایتی در زبان مردم درمی‌آید... در پرتو اسطوره است که امر ناگفتنی به صورت روایت در می‌آید. (برن، همان: ص ۱۰۵)

اما یاسپرس، اسطوره‌های مربوط به مرگ ناپذیری روح و کیفی‌های دوزخی را کاملاً نمادین می‌داند که فهم تحت الفظی آنها، عامل به وجود آمدن نظریه‌ای درباره جهان دیگر

\* نموده‌های مختلف و پیچیده‌ای از باورها و مذاهب قومی زمانه افلاطون به تفکر او راه یافته است. مورگان می‌گوید: افلاطون وجود برخی از پدیده‌های مذهبی زمان خویش را می‌پذیرد، از برخی اقتباس می‌کند، بعضی را با نظام خویش سازگار می‌کند و بیشتر آنها را رد می‌کند. (Morgan, 1992: p244)

شده است. (یاسپرس، ۱۳۵۷: ۱۷۳) یعنی یاسپرس معتقد است افلاطون به وجود عینی تارتاروس و جزیره نیکبختان یا هر جایی که انسان پاداش و کیفر ببیند، اعتقادی ندارد\* . گواردینی آنچه را افلاطون از اسطوره می آورد، زاده خلاقیت هنری، تربیتی او می داند که سنگینی اسطوره واقعی را ندارد و با فلسفه او و حتی با واقع نگری مدرن می تواند سازگار باشد. (گواردینی، ۱۳۸۲: ص ۲۷۵)

به هر حال، افلاطون در گرگیاس درباره چگونگی داوری سخن می گوید که به نظر گاتری، اولین اسطوره منقول او در باب جهان دیگر است و از تناسخ در آن خبری نیست. (گاتری، ۱۳۷۷: ج ۱۴، ص ۱۶۴) داستان بدین گونه آغاز می شود که زئوس، داورانی را از جنس خود مردگان برای داوری میان آنها می گمارد. (افلاطون، ۱۳۸۰: گرگیاس، ص ۵۲۳) این نشان می دهد که روح را باید با چشم روح دید و حقیقت آدمی تا وقتی در تن است، نهان است و چون از تن آزاد گشت، نمی تواند حقیقت خود را نهان کند؛ یعنی تنها پس از مرگ، حقیقت به طور کامل مشاهده می شود. از همین رو، با چشم روح باید روح را دید و درباره او قضاوت کرد. همچنین افلاطون می گوید علت کیفر گنه کاران یا این است که بهتر شوند و یا اگر گناهشان درمان ناپذیر باشد، مایه عبرت دیگران شوند. (همان: ص ۵۲۵) بی گمان این خود دلیلی غایت نگر است؛ به سبب آنکه جزا و پاداش بیهوده نیست و هدفی دارد. (همان: فایدون، ص ۱۱۴)

اما افلاطون در فایدروس آشکارا تناسخ را مطرح می کند. جالب آنکه چرخه تناسخ همه را در بر می گیرد؛ یعنی هرچند که جزا و پاداشی هست، ولی پس از طی چرخه تناسخی مردمان بدان می رسند؛ حتی فیلسوفی که وقف حقیقت است هم باید پس از سه هزار سال که سه بار همان زندگی پیشین را تجربه کرد، به موطن اصلی خویش باز گردد. (همان: فایدروس، ص ۲۴۹) افلاطون اشکال مختلفی از تناسخ را مطرح می کند. او در جایی می گوید: هر روحی که زمان مقدر برای زندگی اش را به نیکی به سر برد، [پس از چرخه تناسخی] به ستاره ای که با وی خویشی دارد باز خواهد گشت ..... ولی آنکه به خطاکاری روزگار بگذراند، در تولد دوم طبیعت زن خواهد پذیرفت (همان: تیمائوس، ص ۴۱)

\* برای تفصیل اسطوره های یونانی در باب جهان پس از مرگ ر.ک: (منیر منصور، ۱۴۰۷: ص ۲۸-۳۲؛ همچنین رضایی، ۱۳۸۴: ص ۱۸۳-۱۹۰)

وی بعدها حیوانات دیگری مانند پرندگان و حیوانات برّی و بحری را نیز نتیجه همین تناسخ می‌داند. (همان: ص ۹۱ و ۹۲)

در قطعه جالب دیگری در فایدروس می‌خوانیم هیچ شاعری و رای گنبد آسمان را توصیف نکرده است، اما روح فنا ناپذیر پس از مشقت بسیار و طاقت فرسا به بلندترین نقطه می‌رسد و از دریچه آسمان بیرون می‌رود و گردش گنبد آسمان کار ایشان است. (همان: فایدروس، ص ۲۴۷)

در سنت ما نیز گاه چنین نظری ابراز می‌شود: «ز ما چرخ گردنده پویا شود». انگار تعالی روح با اتحاد آن با نفس فلکی مساوق است.

**جنبه فلسفی نظام جزا و پاداش:** در بررسی افلاطون، مهم آن است که آیا نظام جزا و پاداش اصل موضوع است یا اخلاق؛ یعنی چون اخلاقی داریم که اقتضائاتی دارد و فعل اخلاقی داریم، پس باید جهان دیگری باشد که افعال اخلاقی که پاداشی در خور در این جهان نمی‌بینند، در آن جا سزای خویش بیابند. اگر نظر دوم را از آن او بدانیم، دیگر اسطوره‌ها چندان اهمیتی نخواهد داشت. رویکرد دیگر آن است که نفس پاینده و جاویدان است و اینکه پس از آن چه رخ می‌دهد، از عهده ما بیرون است؛ یعنی مهم حقیقت یابی است و پیوند با امور لم یزلی. شاید این، مفاد گفته‌های سقراط در اواخر فایدون باشد. (همان: فایدون، ص ۱۱۴ و ۱۱۵) تناسخ نیز غیر از جنبه اسطوره‌ای و تأثیر ادیان اورفه‌ای، یک جنبه فلسفی-اخلاقی نیز دارد؛ به این شکل که کاتارسیس یا تزکیه باید انجام شود و ارواح پاک به موطن خویش رو کنند و اگر کسی آن چنان ستمکار بود که دیگر نباید به موطن ارواح بازگردد، در تارتاروس مایه عبرت دیگران است و عذاب او هم بی‌دلیل نیست، بلکه غایتی دارد.

### ارتباط نظریه نفس افلاطون و ملاصدرا با مرگ

نظریه نفس افلاطون با تبیین او از مرگ ارتباط تنگاتنگی دارد. وی که علم را تذکار می‌داند\* (همان: فایدون، ص ۷۲ و منون، ص ۸۶) بی‌گمان وجود پیش از بدن نفس را پذیرفته است. افلاطون در فایدروس و منون به صراحت یکی از ویژگی‌های نفس را ازلی

\* گواردینی از این یادآوری با نام حافظه مابعدالطبیعی یاد می‌کند. (گواردینی، ۱۳۸۲: ص ۱۸۰)

بودن می‌داند. (همان: فایدروس، ص ۲۴۶ و منون، ص ۸۶) اما در تیمائوس هنگامی که درباره چینش عالم بحث می‌کند، از پیدایش تمام عالم، حتی خدایان سخن می‌گوید. پس وجود پیشین نفس (pre existence) در دیدگاه افلاطون، می‌تواند به معنای ازلیت (eternity) انگاشته شود؛ به شرط آنکه بیان تیمائوس تمثیلی باشد، (همان: تیمائوس، ص ۴۰) چنانکه مَر نیز این قطعه را تمثیلی می‌داند. (مر، ۱۳۸۳، ص ۱۰۰) قرینه‌هایی در تیمائوس هست که تمثیلی بودن گفتار او را نشان می‌دهد؛ برای مثال، در جاهایی از احتمالی بودن سخنانش می‌گوید. (همان: تیمائوس، ص ۲۹ و ص ۴۷ و ص ۷۲)\* به هر حال، نفس در افلاطون اگر ازلی به معنای قدیم زمانی نباشد، ابدی هست و دلایلی که در فایدون و فایدروس و جمهوری و منون برای مرگ ناپذیری روح می‌آید، متکفل اثبات همین مدعا هستند.

از سویی، در نفس شناسی افلاطون، نفس دارای اجزاست\*\*. (همان: جمهوری، ص ۴۴۳ و فایدروس، ص ۲۴۶) و از سوی دیگر، او در فایدون یکی از دلایل خلود نفس را بساطت آن می‌داند. (همان: فایدون، ص ۸۰ و ۹۴) جمع میان بساطت و جزء داشتن نفس، تفسیرهای مختلفی را برانگیخته است که می‌توان گفت بیشتر آن‌ها اجزاء را وجوه و شئون و قوا دانسته‌اند.\*\*\* آنچه از بیان افلاطون بر می‌آید، اگر به نظریه‌اش در باره تناسخ افزوده شود، می‌توان نتیجه گرفت که نفس (پسوخته) اگر به طور کامل عواطف و احساسات را به کناری نهاده باشد و تابع عقل نشده باشد، باید دوباره برگردد. همچنین به نظر می‌رسد، جزء داشتن نفس، توجیه ازلیت نفس از یک سو و تعلق آن به بدن حادث از سوی دیگر است؛ یعنی حقیقت نفس همان عقل ازلی و پاینده است و دو جزء دیگر، هنگام ارتباط با بدن وجود دارند و نامانا هستند. به هر حال، نفس که جدا شد و از چرخه تناسخ نیز بیرون رفت، دیگر به اراده و شهوت محتاج نیست؛ یعنی ارواح بدون وابستگی به بدن دیگر، احتیاجی به افعال ندارند. این افعال برای نگاه داشتن بدن است. شاید بتوان گفت که اراده و شهوت در عقل مستحیل می‌شود و یا همان‌گونه که بورمان می‌گوید تنها

\* برای تفصیل احتمالی بودن بیان در تیمائوس، ر.ک: گاتری، ۱۳۷۷: ج ۱۷، ص ۱۰۰؛ همچنین گمپرتس، ۱۳۷۵: ج ۲، ص ۱۱۵؛ همچنین مقدمه آلبیر ریو بر تیمائوس، ص ۱۴ به ترجمه عربی فؤاد جرجی درباره.

\*\* افلاطون در تمثیلی درباره انسان، او را به ارابه‌ای تشبیه می‌کند که ارابه ران آن عقل است و دو اسب ارابه، یکی شهوت است و دیگری اراده. (افلاطون، ۱۳۸۰: فایدروس، ص ۲۴۶)

\*\*\* بورمان این اجزاء را به منزله نیروهای نفس - قوا - می‌گیرد. (بورمان، ۱۳۷۵: ص ۱۶۸) برای تفصیل بیشتر ر.ک: گاتری، ۱۳۷۷: ج ۱۴، ص ۲۳۴ و ص ۳۵۹؛ نیز ج ۱۵، ص ۸۵.

جزء عقلانی باقی می‌ماند. (بورمان، ۱۳۷۵: ص ۱۶۸) همچنین می‌توان قول دیگر او را درباره فانی بودن دو جزئی که اسب‌های ارابه هستند، پذیرفت. (بورمان، همان: ص ۱۷۱) و یا قول به اجزاء را برای تمثیل و تقریب به ذهن دانست (بورمان، همان: ص ۱۷۳) که گمپرتس نیز همین عقیده را دارد. (گمپرتس، ۱۳۷۵: ج ۲، ص ۹۸۵)

در نظر ملاصدرا، نفس با بدن حادث می‌شود و این بر مبنای حرکت جوهری معنا می‌یابد. به این شکل که بدن طی حرکت جوهری دارای نفس می‌شود و نفس از دل آن برمی‌آید؛ یعنی از جماد بودن می‌آغازد و به مرتبه انسانی می‌رسد. این حرکت جوهری ادامه دارد تا به جایی برسد که دیگر به بدن نیاز نداشته باشد و این معنای موت طبیعی است. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹: ج ۸، ص ۳۹۱ - ۳۹۳) حرکت جوهری گاه به معنای سیلان ذاتی تمام عالم اجسام است که برحسب آن عالم به جعل بسیط متحرک است و حرکت از عوارض تحلیلی شیء سیال است. (همان: ج ۳، ص ۱۸۰) افزون بر این، حرکت جوهری و توجه غریزی کل عالم به سوی مسبب الاسباب، حرکت جوهری دیگری به نفس انسانی اختصاص دارد که منشاء آن حرکت عرضی در کیفیات نفسانی است به خاطر برانگیزاننده دینی.\* (همان: ج ۹، ص ۲۸۴) یا حرکتی است ارادی در طلب آنچه انسان خیر و کمال می‌پندارد. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۴۶: ص ۲۹۰) بنابراین، نفس انسانی حرکت جوهری دیگری دارد که ملکات نفسانی انسان طی این حرکت در هر دو جانب خیر و شر، صور جوهری و ذوات قائم فعالی (مجردی) می‌شود که همان عذاب و نعیم است. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹: ج ۹، ص ۲۹۳) انسان برساخته شده است از آنچه می‌داند و بدان معتقد است که اگر دانسته او از شهوات باشد، اهل نار است و اگر از امور قدسی باشد، اهل ملکوت. (همان: ج ۹، ص ۲۹۶) به باور او، انسان بر خلاف دیگر ممکنات که از ماهیت و مرتبه وجودی خاصی برخوردارند، هویت خاص و مرتبه وجودی ثابتی ندارد، بلکه در وعاء طبیعت به مقتضای حرکت جوهری و اتحاد و یگانگی با بدن پیوسته در حرکت است و از مرتبه‌ای به مرتبه دیگر منتقل می‌شود. بنابراین، مراتب وجودی متفاوتی دارد و در هر آنی از آنات به شیء تازه‌ای منقلب می‌گردد و از هر مرتبه‌اش ماهیت خاصی انتزاع می‌شود. (همان: ج ۸، ص ۳۴۳) در نظر ملاصدرا نفس ناطقه صورت انسان است و صورت متحد با ماده است و از آنجا که شیئیت شیء به صورتش می‌باشد و صورت شیء تمام حقیقت شیء است و تمام حقیقت همان فصل اخیر است و فصل اخیر واجد تمام حقایق مادون خویش است،

\* و للإنسان مع تلك الحركة الجوهرية العامة، حركة أخرى ذاتية منشأها حركة عرضية في كيفية نفسانية لباعت دینی.

پس صورت انسانی همانند برزخی که جامع دو عالم است، آخرین مرتبه حقیقت و معنای جسمانیت و اولین مرتبه روحانیت است. از این رو، باب الهی است که به واسطه آن به عالم قدس و رحمت پای می‌گذارد. (همان: ج ۳، ص ۶۷) به همین دلیل، برخی آن را طراز عالم امر می‌نامند. (صدر الدین شیرازی، ۱۳۸۵: ص ۳۱۳) در نتیجه، بدن و قوای نفس چیزی جز مظاهر و آیات و نشانه‌های خود نفس نخواهند بود. پس بدن مرتبه نازله نفس و نفس مرتبه عالی و صاعده بدن است. تطور و دگرگونی‌های انسان در مراحل سه‌گانه طبع و نفس و عقل صورت می‌پذیرد؛ چون بنابر فطرت نخستین، در نهایت جهان، محسوسات و در آغاز عالم، معانی و روحانیات قرار گرفته است. همه افراد انسان در بادی امر به‌عنوان نوع واحد شناخته می‌شوند، ولی در پایان به حسب ذات و حقیقت، با یکدیگر متفاوت‌اند و صورت فعلیه هر یک از آنان به گونه‌ای است که اخلاق و ملکات و سنخ اندیشه و طرز تفکر هر فرد آن را تعیین می‌کند. بر اساس اندیشه صدرالمآلهین، انسان موجودی است که در خود نمی‌ماند و با اندیشه و عمل خویش، خود را می‌سازد.

از حرکت جوهری نتیجه دیگری درباره نفس به دست می‌آید که بطلان تناسخ است؛ بدین بیان که نفس پویا به حرکت جوهری اگر به بدن دیگری تعلق بگیرد، به معنای بازگشت او به قوه محض پس از فعلیت است. (صدر الدین شیرازی، ۱۴۱۹: ج ۹، ص ۲) آوردن عبارت قوه محض، به سبب عقیده او درباره حدوث و پیدایی جسمانی نفس است. رد تناسخ در نظر صدرالمآلهین بر اساس اصول متافیزیکی است، ولی قبول آن در افلاطون، هم جنبه اسطوره‌ای و هم جنبه اخلاقی دارد.

گفتنی است نفس دارای دو حیث است؛ یکی جنبه تعلقی که تدبیر بدن می‌کند و دیگری جنبه تعلقی آن. (همان: ج ۸، ص ۳۷۵) و حدوث جسمانی نفس به مرتبه تعلقی مربوط است، ولی مرتبه عقلی آن، همان‌گونه که معلول در علت خویش حاضر است، در علت مفارق او وجود داشته است. بنابراین، ملاصدرا سخن افلاطون درباره قدم نفس را سخنی رمزآلود می‌داند (همان: ص ۳۶۴) و آن را به کینونت عقلی نفس پیش از بدن و وجود او نزد علل مفارقتش ارجاع می‌دهد و حتی نسبت قول به قدم نفوس به افلاطون را ناروا می‌داند. وی می‌گوید از اینکه نفس نشئه عقلی پیشین داشته باشد، نه قدم نفوس لازم می‌آید و نه تناسخ. (همان: ص ۳۷۴) بی‌گمان در این رویکرد، ملاصدرا با دیدگاه خود به افلاطون می‌نگرد، ولی افلاطون تاریخی به نظر نمی‌رسد به وحدت عالم عقل قائل باشد. به ویژه آن وحدتی که مورد نظر ملاصدراست. هرچند در تمثیل خورشید در جمهوری،



مثال نیک می‌تواند به مثابه موجد دیگر مُثل انگاشته شود؛ (افلاطون، ۱۳۸۰: جمهوری، VI، ۵۰۸) اما وحدت سعی آن گونه که ملاصدرا اراده می‌کند، در آن پارادایم که اساساً سخن چندانی از وحدت بینی در آن نیست و حتی دمیورگ نیز بیشتر ناظم است تا منشاء واحد کثرات، مجال طرح نداشته است.

### چگونگی مرگ در نظر افلاطون

با توجه به آنچه گفته شد، بی‌گمان مرگ در نظر افلاطون نابودی محض نیست. او خود تصریح دارد که مرگ چیزی جز جدایی روح از بدن نیست (افلاطون، فایدون، ص ۶۴ و گرگیاس، ص ۵۲۴) ولی بدن تجزیه می‌شود. پس بررسی حقیقت مرگ دو جنبه می‌تواند داشته باشد: یکی مرگ بدن و دیگری سرنوشت روح پس از مفارقت که دومی پیش‌تر بررسی شد، ولی مفارقت خواصی دارد که در اینجا بررسی می‌شود.

افلاطون در تیمایوس درباره چگونگی مرگ تن می‌گوید عواملی بدن ما را احاطه کرده‌اند که پیوسته ما را به تحلیل می‌برند. از سوی دیگر، اجزای خون که در بدن پراکنده‌اند، از حرکت کیهانی تقلید می‌کنند و اجزایی را که در سراسر بدن پراکنده‌اند و با آن پیوند دارند، به سوی آن‌ها سوق می‌دهند و جاهای خالی را پر می‌کنند اگر کاهش بیش از افزایش باشد، بدن به فرسودگی می‌گراید. بدن نوزاد مثلث‌های جوان نوک تیز دارد که غذا را سوراخ کرده و در خود فرو می‌برند. هنگامی که این مثلث‌ها بر اثر سایش فرسوده شوند و برندگی خویش را از دست دهند و بین آن‌ها گشادگی پدید آید، در برابر عوامل بیرون از پای در می‌آیند و در آخر بندهایی که مثلث‌های مغز استخوان را می‌پیوندند، به سبب کار زیاد فرسوده و گسسته می‌شود و درین گاه، رشته‌ای\* که روح را به بدن بسته است، گسسته می‌شود و روح آزادی مقتضای طبیعتش را باز می‌یابد و شادمان می‌شود. پس مرگ حاصل از پیری، راحت و آسان است و لذتش بر دردش می‌چربد، ولی مرگ ناشی از زخم، دردناک است. (همان: تیمائوس، ص ۸۱) البته منظور از بندها درین جا همان نسبت‌ها و تناسب‌ها هستند. در طبیعیات افلاطون، پسوخه با نسبتی قانون مند در بدن جا گرفته که به هنگام مرگ این نسبت‌ها به هم می‌خورد. دیگر آنکه چون استخوان محکم‌ترین جای بدن است، هنگامی که پیوندهای آن شل شود، دیگر می‌توان گفت، کار بدن تمام است. تا

\* افلاطون می‌گوید رشته‌ای بدن را به روح پیوسته است. این نقطه تلاقی که شبیه غده صنوبری دکارت است، زمینه را برای پارالیسم و ثنویت نفس و بدن فراهم می‌کند که البته در دکارت شدیدتر می‌شود؛ چون نفس کیهانی را باور ندارد.

هنگامی که انسان زنده است به زور دمیورگ نفس در بدن نگاه داشته شده است. به عبارتی علت حیات است. البته با میخ‌های نادیدنی که فرزندان می‌کوبند. البته دمیورگ علت مرگ نیز هست؛ چون روح مشتاق اوست و این برابر طبیعت روح است. اینکه می‌گوید مقتضای طبیعت روح است، در افلاطون معنای مشخصی دارد؛ به همین سبب، مرگ حاصل از پیروی را راحت می‌داند؛ چون بندها شل شده و روح آماده بازگشت و طوف در فضای عالم قدس است؛ این شاید قرابت اندکی با موت طبیعی در دیدگاه صدرالمتألهین داشته باشد، ملاصدرا موت طبیعی را در اثر حرکت جوهری و رسیدن آدمی به جایی می‌داند که دیگر بدن نخواهد. که پس از این درباره آن سخن خواهیم گفت.

### موت طبیعی در نظر ملاصدرا

موت طبیعی گاه در مقابل موت ارادی است که معنایی آشنا نزد عرفا دارد. موت ارادی را، مرگ خواهش نفس گفته‌اند و حیات حقیقی علمی نفس با این مرگ آشکار می‌شود (کاشانی، ۱۳۷۶: ص ۱۸۸) و برای آن، گونه‌هایی بنابر پای نهادن به خواهش‌های گوناگون نفس برشمرده‌اند. (کاشانی، ص ۱۹۰-۱۹۳) قیصری نیز در مقدمه شرح فصوص الحکم از موت ارادی، اعراض از متاع دنیا را مراد می‌گیرد که با این مرگ، برای سالک آنچه برای میت آشکار می‌شود، انکشاف می‌یابد و آن را قیامت صغری می‌داند. (قیصری، ۱۳۸۲: ص ۱۵۱-۱۵۲) استاد آشتیانی منشاء این را ریاضت‌های علمی و عملی می‌داند، که بر اساس آن، برخی از حجاب‌ها از او رفع می‌شود و حقایق موجود در برزخ‌ها را شهود می‌کند. (آشتیانی، ۱۳۷۵: ص ۷۷۷) به عبارتی، موت ارادی مرگ پیش از مرگ است\*. این معنا را صدرالمتألهین مراد می‌کند. هنگامی که حال اهل بصیرت را در همین دنیا بیان می‌کند که ایشان شهود حقایق اخروی می‌کنند و آنان را پیش از افتادن پرده حجابی نیست. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹: ج ۹، ص ۲۸۲) این امر به سبب تبدیل نشئه دنیوی ایشان به اخروی است یا به عبارتی به دلیل آن است که چشمشان به عالم مثال و سپس عقل برگشوده شده است. حاجی سبزواری در حاشیه، تکمله‌ای قابل توجه دارند:

هذا كاحوال المبدء عند أهله. (همان: حاشیه دوم)

\* چنانکه سنایی غزنوی در بیت مشهوری می‌گوید:

بمیر ای دوست پیش از مرگ اگر می‌زندگی خواهی که ادیس از چنین مرگی بهشتی گشت پیش از ما

احوال معاد نزد اهل بصیرت که از آن‌ها به عنوان ابدال هم یاد می‌شود، چونان احوال مبدأ است. انگار میان آن‌ها تلازمی برقرار است؛ چون کیفیت نزول و صعود یکی است. چون در نظر صدرالمতألهین آخرت، باطن همین دنیا است، دیده باطن بین، اکنون هم می‌تواند آن را ببیند. این معنا چنانکه پیش‌تر گفتیم در افلاطون نیست. در نزد او جز با مرگ و طی چرخه تناسخ حتی برای فیلسوف هم، دیدن ایده‌های جاویدان آن گونه که هستند، امکان پذیر نیست. پس در نظر افلاطون تنها آنکه مرده باشد و چشم مردگان داشته باشد، می‌تواند مردگان را آن گونه که هستند، نظاره کند.

گفتنی است در مدخل موت ارادی اصطلاحات الصوفیه، عبارت "مت بالاراده تحیی بالطبیعة" (کاشانی، ۱۳۷۶: ص ۱۸۸) از افلاطون نقل شده است که مأخذی برای آن در آثار وی یافت نشد و به ظاهر با آنچه از او آوردیم، هم‌خوانی ندارد؛ چون نزد افلاطون مرگ رهایش از قفس تن است و این صورت نمی‌بندد، مگر با کنار گذاشتن آن. موت طبیعی هنگامی که در مقابل موت ارادی قرار می‌گیرد، به معنای جدایی روح از بدن است؛ به هر گونه که باشد.

اما معنای دیگری از مرگ طبیعی در فلسفه ملاصدرا رخ‌نمایی می‌کند که در مقابل موت اخترامی است و به خاطر اسباب اتفاقی حاصل می‌شود. این معنای موت طبیعی، بر پایه چند اصل از حکمت متعالیه است که نخست آن اصول باید بررسی شود. صدرالمتألهین مقدمه‌وار گزارشی از چند تعلیل برای ضرورت مرگ می‌آورد که محوریت آن‌ها تبیین‌های فیزیولوژیکی مبتنی بر طبیعیات قدیم است. براساس این تبیین‌ها، علت حیات حرارت غریزی است و این حرارت خود از رطوبت غریزی جان‌مایه می‌گیرد؛ چونان چراغی که از روغن می‌سوزد؛ خود این حرارت سبب رو به خشکی نهادن رطوبت است تا بدانجا که تمام رطوبت خشک شود و پیرو آن حرارت نیز که به واسطه آن چراغ حیات روشن بود، به خاموشی گراید. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹: ج ۸، ص ۱۰۰-۱۰۲) ملاصدرا این دلایل را ناکافی می‌داند. همچنین دلیلی چند برای ضرورت مرگ مبتنی بر اصول اخلاقی-کلامی می‌آورد؛ برای مثال این دلیل اخلاقی اگر مرگ نباشد، مظلوم داد خویش از ظالم نمی‌تواند بستاند. ملاصدرا چنین دلایلی را از توابع فرعی بر مرگ می‌داند، نه علت آن. (همان: ص ۱۰۴)

تعلیل ملاصدرا از ضرورت مرگ، متافیزیکی است که می‌توان آن را به شکل زیر صورت بندی کرد: الف) موجودات یا مبدع‌اند که در آن‌ها تغییری نیست و نوع منحصر در فرد دارند و یا کائن‌اند که به سبب نقص در حرکت و تغییرند. ب) قوای نفس و خود نفوس چون تام نیستند، همواره متوجه مرتبه دیگری از وجودند. ج) افعال طبیعی غایت‌مندند و رو به سویی دارند. د) غایت حقیقی آن است که ذات فاعل را استكمال می‌بخشد و غایت‌های عرضی از توابع غایت حقیقی هستند. جمع این سه مقدمه آخری، مفاد حرکت جوهری است؛ چنانکه علامه نیز در حاشیه آورده است. پس غایت هر یک از قوای نفس، تبدیل به قوه برتر شدن است تا ذات خود را کامل کند و مرتبه بالاتری از وجود را دارا شود. به تعبیر دیگر، نبات و حیوان و انسان حدود این حرکت پیوسته هستند که تبدیل ایشان به مرتبه بعدی در این حرکت اشتدادی همان موت طبیعی اوست.

صدرالمتألهین غایت نبات را غذای حیوان شدن و غایت حیوان را غذا بودن یا دیگر منافع برای انسان می‌داند که بیان دقیقی نیست؛ چنانکه علامه طباطبایی می‌فرماید غایت نباتی که در صراط حیوانیت است، حیوان شدن است و اگر نشود، موت اخترامی اوست. اما آنچه مهم‌تر است، غایت‌های قوای نفس انسانی است؛ غایت قوه محرکه، تحصیل ماده غذا و نمو برای بدن است، ولی غایت قوه مدرکه، تحصیل اولیات و امور عقلی و یا امور خیالی و یا امور موهوم برای قوه عاقله و یا قوه نفسانیه است. منظور ملاصدرا از قوه نفسانیه، قوه متخیله است؛ چون این قوه می‌تواند در داده‌های دیگر قوا تصرف کند. به تعبیری می‌توان گفت غایت قوه مدرکه انسانی، فعلیت یافتن به صورت ملکی و یا شیطانی است. (همان: ص ۱۰۵-۱۰۷) یعنی ترک استعمال قوای بدنی و استقلال نفس از بدن، موت طبیعی است که با شقاوت اخروی نیز منافاتی ندارد که چه بسا صفات ناپسند ملکه او باشد که نمود شیطانیت است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۴۶: ص ۸۹) آنچه گفته شد، تلاش صدرالمتألهین را در توجیه مابعدالطبیعی مرگ نشان می‌دهد. در نظر او، انسان موجود خاصی است که در پیدایش و ظهور، نیازمند زمینه مادی است، ولی در بقا و دوام از ماده و شرایط مادی مستقل است. نخست به صورت جسم، ظاهر می‌شود و آن‌گاه از طریق تحول ذاتی درونی و گذار از تمامی این مراحل وجودی، سرانجام از تعلق ماده و قوه آزاد می‌گردد و به جاودانگی دست می‌یابد. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹: ج ۸، ص ۳۴۷؛ نیز

۱۳۴۶: ص ۱۵۲ به بعد) اما افلاطون برای مرگ ناپذیری استدلال فلسفی می‌آورد، ولی آنچه درباره چگونگی مرگ در تیمائوس آمده است، بیانی فیزیکی است.

گفتیم که صدرالمتألهین وجود پیشینی نفس را به معنای کینونت عقلی می‌پذیرد. بقای او را هم که با توجه به آنچه در باب موت طبیعی گفت، وجود عقلانی می‌داند. اشکالی که چه بسا بدین تلقی از صعود و نزول نفس گرفته شود که در طی آن نهایات و بدایات یکسان است، بیهودگی و لغویت است؛ به این شکل که بین پیش و پس از آفرینش نفوس هیچ تفاوتی نیست و چنانکه استاد مصباح یزدی می‌گوید، این معنایی جز لغویت ندارد. (مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ص ۴۲۷) استاد سید جلال الدین آشتیانی درباره سرحدوث جسمانی نفس می‌فرماید:

سرهبوط نفس و تنزل آن به عالم طبع و ماده با آنکه به اعتبار کینونت عقلانی، به وجودی عقلی متحقق بود و بالجمله علت غایی از نزول وی به عالم ماده، حصول وجود جمعی و کسب احاطه بر جمیع مراتب ... و اگر به همان وجود عقلی اکتفا می‌نمود، از کثیری از مراتب وجودی محروم می‌شد. (آشتیانی، ۱۳۸۱: ص ۱۹۰)

یعنی اگر همان وجود تعقلی پیش از بدن را دارا بود، حیث جامعیت نمی‌یافت، بلکه تنها با وجود رب النوع خود متحد می‌بود، ولی با نزول به عالم جسمانی و طی حرکت جوهری است که می‌تواند دیگر مُثُل را شهود کند؛ چون تعقل در نزد ملاصدرا مشاهده مثل است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۴۶: ص ۳۳) به عبارتی می‌تواند با جنبه‌های دیگر عقل فعال متحد شود و با نردبان عقل نظری به مرتبه عقل مستفاد برسد تا جایی که اتحاد او با بعضی از جوه یا تمام وجوه عقل فعال صورت بندد که در این حال، وجود جمعی می‌یابد و احاطه او به عوالم بیشتر از پیش می‌شود. البته تکثر در عالم عقول مندرک در وحدت است، ولی چون وجود او جمعی است، می‌شود گفت هر کدام از مثل نوریه جنبه‌ای از این عالم را نشان می‌دهند. آنکه جنبه‌های بیشتری را دریافته باشد، وجودش سعی‌تر است. این معنا منافاتی با عذاب ندارد؛ چون در نظر ملاصدرا عذاب یعنی باطن آنکه وجه همت خود را باطل قرار می‌دهد که همانا غفلت و تغافل از حق مطلق است. به ظاهر این اشکال به افلاطون بیشتر وارد باشد؛ چون در نظر اوست که انسان از عالم مُثُل آمده است و به آنجا باز می‌گردد، ولی صدرالمتألهین نفس را جسمانیة الحدوث می‌داند که در این عالم واجد معارفی می‌شود که قوس صعود او را می‌سازد و می‌تواند با اکتساب آن‌ها وجود جمعی

بباید. البته چنانکه گفتیم افلاطون انسان‌ها را بر گماشته برای مأموریتی می‌داند، ولی این نمی‌تواند توجیهی متافیزیکی باشد.

پرسش قابل طرح در اینجا آن است که این مرگ ناپذیری که افلاطون و ملاصدرا در پی‌اند، به نحو شخصی است یا بقای غیر شخصی و نوعی را در نظر دارند؟ (رضازاده، ۱۳۸۰: ص ۱۳) اشکال دیگری به پیوستن نفس به مبادی عقلی گرفته شده است؛ به این بیان که اگر اتحاد نفس جزئی با مرتبه عقلی صورت بندند، ملاکی برای تشخیص و تمیز نفوس باقی نمی‌ماند. (مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ص ۴۲۶) به عبارتی منظور این است که ملاصدرا به بقای نوعی معتقد است، نه بقای شخصی. به نظر می‌رسد این اشکال در پرتو اصل صدرایی وحدت شمولی عوالم بالا، قابل رفع باشد؛ چون مرتبه مثالی یا عقلی نفس تمامیت مرتبه مادون را به شکل لایشرط در خود دارد و به عبارتی مادون در او مضمحل و مندک است؛ چون وجود منبسط به نحو اطلاق تمام مادون را در خود دارد؛ همان‌گونه که گفته شد، نفس برای دستیابی به پاره‌ای از کمالات که در نشئه عقلی دارای آن نبود، به عالم خلق آمد و با حدوث جسمانی خود و طی حرکت جوهری، کمالات وجودی متعددی را در خود انباشت تا اینکه در مرتبه عقل بالمستفاد، وحدت جمعی یافت. از آنجا که هر کدام از نفوس، مسیری متفاوت از دیگری را در اطوار وجود می‌پیماید، پس کیفیت و تشخیص متفاوتی نیز می‌یابد بنابراین، می‌توان گفت در نظر ملاصدرا بقای نفوس، شخصی است و نه نوعی. همچنین اگر به نوع حصول عقلانیات در حکمت متعالیه نظر شود، خود ملاصدرا اتحاد با عقل فعال را پس از ادراکات عقلانی من وجه می‌داند؛ (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹: ج ۳، ص ۳۳۹) و در این حال، تمییز و تشخیص نفوس باقی است؛ یعنی این اتحادی که سبب از میان رفتن تشخیص نفوس دانسته شده است، پیش از موت هم برای کسی که ادراک عقلانی داشته باشد، حاصل آمده است و تمییز او هم چنان باقی است؛ آنچه پس از موت رخ می‌دهد، این است که نفس با حفظ تشخیص در عوالم بالا حضور همراه با ادراک می‌یابد؛ حال آنکه پیش از مرگ حضور در عوالم بالا بوده است، ولی بیشترین مردمان از آن غافل بوده‌اند؛ شاهد این کلام آن که صدرالمتألهین همه عالم را عالم به خدای متعال می‌داند، البته به علم بسیط که البته در برخی انسان‌ها این علم بسیط، مرکب می‌شود. (همان: ج ۱، ص ۱۱۷) پس از موت، این علم بسیط با تجلی قهاریت حق تعالی، ظهوری همه‌گیر می‌یابد؛ زیرا مانع

و حجاب ادراک، ماده و لواحق آن است\*.

افلاطون در فایدروس دلیلی برای مرگ ناپذیری می‌آورد که خلاصه آن چنین است: آنچه جنبش از درون خود دارد، فنا ناپذیر است؛ یعنی مبدأ جنبش باید ابدی باشد. آنچه از درون حرکت می‌کند، روح دارد و باید سرمدی باشد؛ (افلاطون، ۱۳۸۰: فایدروس، ص ۲۴۵) این دلیل، هم شامل روح جهانی و هم روح انسانی می‌شود. اگر از نگاه صدرالمتهلین به افلاطون بنگریم، در فلسفه او آنچه پس از مرگ باقی می‌ماند، حقیقت عقلانی نفس است که پس از طی چرخه تناسخی به عالم جاودانگان می‌نگرد؛ به نظر نمی‌رسد ملاکی برای بقای شخصی نفس یا تشخیص و تمیز او ارائه شده باشد. شاید افلاطون به خاطراتقدش به تناسخ و نظام جزا و پاداش، جدایی نفوس از یکدیگر را باور دارد؛ چون پالایش نفوس مستلزم تشخیص آنهاست. حال آنکه در حکمت متعالیه، حقیقت عقلانی در عین تشخیص باقی می‌ماند. افزون بر آن بدن مثالی هم پس از مرگ باقی است. ملاصدرا افزون بر قبول جاودانگی بخش عقلانی نفس انسانی برای قوه خیال نیز گونه‌ای جاودانگی قائل می‌شود و نشان می‌دهد که نفس در مرحله اول پس از مفارقت از بدن و گذران رنج و عذاب، سرانجام به وصال حق می‌رسد. (صدرالدین شیرازی، بی تا: ص ۳۴۱ - ۳۵۸) همان‌گونه که هر امر طبیعی، خیر و تمام شیء و غایت او است؛ مرگ برای نفس حق است، ولی فساد و هلاکتی که به بدن می‌رسد، امری بالعرض است؛ همانند دیگر شرور. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹: ج ۹، ص ۲۳۹) یعنی همان‌گونه که خیر کثیر، مستلزم شر قلیل است، مرگ آن خیر کثیری است که مستلزم شر قلیل یعنی فساد بدن است.

بنابر اعتقاد ملاصدر در باره موت طبیعی، پیری و جوانی تابع حالت‌های نفس است و محدوده مشخصی ندارد. بسته به اینکه شخص در کدام طور از نفس باشد و نیز بسته به نزدیکی او به حالت بی‌نیازی از بدن، او کامل‌تر است تا آن‌گاه که موت عارض او شود. (همان: ص ۶۸) همچنین از دید ملاصدرا، انتقال به نشئه اخروی، تبدیل وجود مادون به اعلی و اشرف است و حال نفس استکمال است و موت طبیعی مرتبه آخر نشئه اول اوست. این استکمال به معنای سلب قوای مرتبه مادون نیست، بلکه در این حال، احکام کثرت و تفرقه کمتر می‌شود و جمعیت و وحدت در او شدت می‌یابد. (همان: ص ۱۰۰) البته این امر

\* سید جلال الدین آشتیانی در این معنا به طریقی دیگر به خوبی سخن می‌گوید. رک: آشتیانی، ۱۳۸۱: ص ۱۸۱-۱۸۳.

تا پیش از موت طبیعی نیز تحقق دارد که هر چه نفس کمال یابد، بدن صافی تر و لطیف تر می شود و بیشتر احکام او احکام نفس می شود و اتحاد نفس با بدن قوی تر می گردد. البته ملاصدرا این بدن را بدن اخروی می داند که برآمده از نفس است و بدن حقیقی است، نه بدن عنصری. (همان: ص ۹۹) ایشان در جای دیگری می فرماید هر چه نفوس قوی تر و شریف تر باشد، بدن هایی که در آن تصرف می کند ضعیف تر می شود.\* (همان: ص ۲۳۹) بی گمان در اینجا بدن دنیوی مراد است و از تبیین ایشان از موت طبیعی برمی آید که هر چه بدن رو به ضعف رود، روح قوت می یابد. اگرچه نفس و بدن در منزلت با یکدیگر مختلف اند، ولی در حد ذات، حقیقت واحدی هستند که در عین وحدت و بساطت درجات متفاوتی دارند؛ درست مانند شیء واحدی که دو طرف دارد: طرفی که پیوسته در حال تحوّل و تبدل و فناست و فرعی است و طرفی ثابت و باقی که اصل است. شخصیت و هویت واحدی که در اصل جوهر ترقی می کند و وحدت شخصیه اش در تمام مراتب محفوظ است. البته در هر مرتبه کامل تر می شود و هرچه نفس در وجودش کامل تر شود، بدن صفا و لطافت بیشتری می یابد، پیوستگی اش با نفس شدت می یابد و اتحاد میان این دو قوی تر و شدیدتر می گردد تا جایی که وقتی انسان به مرتبه وجود عقلی رسید و انسان عقلی شد، بدون هیچ گونه مغایرتی امر واحدی خواهد بود. (همان: ص ۹۸)\*\*

افزون بر این، در حکمت متعالیه اشتغال به بدن و مواد حسی و قوای منطبعه در ماده، حجاب برای دیدن صافی امور عقلانی است. این مانع خارجی با مرگ برطرف می شود؛ چون پس از مفارقت از بدن، دیگر روگردانی نفس به سوی بدن و اشتغالات حسی نیست و ماده و امور مادی به سبب ضعف وجودی شان که آمیخته با عدم است و سبب می شود

\* حاجی سبزواری این نتیجه را نه از نظر ضعیف شدن بدن، بلکه از جنبه پاک شدن آن پی می گیرد و بدن عنصری اولیا را نیز همانند نفس آنها پاک و صافی می داند که جسم پاکان چون جان صاف است. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹: ج ۹، ص ۹۸، حاشیه) در جای دیگری، حکیم سبزواری در حاشیه ای طولانی، معراج جسمانی را به همین طریق تبیین می کند که جسم پاک پیامبر □ چون جان صاف بود و معراج با همین جسم چون جان بود. (همان: ص ۴۸-۵۰، حاشیه)

\*\* ملاصدرا با تأثیر پذیری از آیات شریفه قرآن بر آن است که اگرچه انسان مقامها و نشانه های گوناگونی دارد، ولی از نظر وجودی هویت واحدی است که از پایین ترین منازل هستی آغاز می شود و به تدریج تحوّل وجودی می یابد تا به مرتبه عقول، بلکه عقل اعظم و قلم اعلی می رسد و به موطن اصلی خویش باز می گردد. پس ماهیت انسان اگرچه در بردارنده تمام مراتب و شئون مادون خویش است، ولی وحدت جمعی ای دارد که ظلّ وحدت الهیه است. (رک: صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹: ج ۸، ص ۱۳۳)



معلوم بالذات نباشند. (همان: ج ۳، ص ۲۹۸) این وجود جسمانی با مرگ و غفلت و هجران آمیخته است. در نظر صدرالمتهلین، شناخت حقیقت در قالب علم حصولی ممکن نیست، ولی شهودی‌ترین علم به ذات خویش است. از این رو، ملاصدرا هیچ علمی را معتبرتر و قوی‌تر از علم انسان به خویش ندانسته است. وی این علم را أول العلوم و مقدم‌ترین آن‌ها می‌داند. اما این شعور انسان به خویش و درک حضوری "من" نیز پس از مفارقت از بدن، معنای حقیقی خویش را می‌یابد و مردمان در این دنیا به سبب اشتغالات و حجاب‌ها خود را آن‌چنان که باید نمی‌یابند؛ زیرا این درک آمیخته با درک بدن است و بدن چونان سایه نفس است. در این حال، تعقل نیز آمیخته با تخیل است. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹: ج ۹، ص ۱۲۳-۱۲۵) این شاید سرگفته صدرالمتهلین باشد که انسان در ادراکات عقلانی از دور مشاهده مثل نوریه می‌کند. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۴۶: ص ۳۲) هنگامی که قطع علاقه از بدن بشود، معقولات به شکل حضوری مشاهده می‌شود. آنچه گفته شد با مشاهده حقایق اخروی در بدن‌ها پیش از ارتحال از دنیا منافاتی ندارد؛ چون حکم ایشان غلبه احکام نفس بر بدن است و به سبب موت ارادی، نشئه اخروی ایشان پیش از قطع علاقه تدبیری نفس از بدن حاصل می‌آید. چنان‌که صدرالمتهلین مرگ طبیعی و نیز مرگ ارادی را خروج از بطن دنیا به سوی گستره آخرت می‌داند. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹: ج ۹، ص ۲۳۸) مرگ حقیقت نماست؛ چون ولادت در نشئه اخروی است. (همان: ص ۲۷۸) و با آن وجود جمعی، نعمت‌های اخروی و حیات ذاتی آن‌ها مشاهده می‌شود. (همان: ص ۲۹۵) و مشاهده پس از مرگ خود خیال است؛ چون موطن خیال به خاطر تجردش این عالم نیست. (همان: ص ۳۳۸)

### نیکویی مرگ و اشتیاق به آن در افلاطون و ملاصدرا

سقراط در آپولوژی می‌گوید مرگ یا نابود شدن است که دیگر هیچ احساسی وجود نخواهد داشت یا انتقال روح است به جهانی دیگر. در صورت اول، خوابی است که آشفته نشود و نعمتی است بس بزرگ. در صورت دوم، با داوران خدا و نیمه خدا روبه‌رو می‌شود و با آن‌ها هم‌نشین. (افلاطون، ۱۳۸۰: آپولوژی، ص ۴۰) مرگ به صورت اول نیست و اگر هم باشد، خود نیکوست. مرگ جنبه خیر دیگری هم دارد و آن حقیقت‌نمایی آن است. پس از مرگ است که حقایق آن‌چنان که هستند آشکاره می‌شوند؛ چون با دیده روح که با امور سرمدی خویشاوند است به آنان نگریسته می‌شود. (همان: فایدون، ص ۶۷) و عاشق حقیقت می‌داند که حقیقت پاک جز در آن جهان یافت نمی‌شود (همان: ص ۶۸) و عدالت و

زیبایی همان گونه که هستند، مشاهده می‌شود. (همان: ص ۶۵) انگار در نظر افلاطون، چشم حقیقت بین مادام که انسان زنده است، گشوده نمی‌گردد.

چون فیلسوف با همه نیروی خویش از تن روگردان است،\* (همان: ص ۶۴) فرق او با دیگران این است که می‌کوشد خود را از رنج تن برهاند. (همان: ص ۶۵) او مشتاق حقیقت است و مرگ حقیقت نماست؛ پس در همه عمر «بی‌آنکه دیگران بدانند»، در آرزوی مرگ است. (همان: ص ۶۴) عبارت «بی‌آنکه دیگران بدانند»، شاید به خاطر این است که چه بسا به کج فهمی و شاید خودکشی تفسیر شود که چه راحت از آن منع می‌شود؛ چون نباید انسان‌ها برای مأموریتی که بدان گماشته شده‌اند، شانه خالی کنند. (همان: ص ۶۲) پرسش مقدر آن است که آیا سقراط با فرار نکردنش، خودکشی نکرد. سقراط می‌گوید باید ضرورت برای مرگ فرارسد، آیا این ضرورت برای او به واقع فرا رسیده بود؟ گویا شوق به مرگ در او چندان قوی بود که در پی بهانه‌ای بود.

صدرالمتألهین می‌فرماید:

وهو رحمه لاولیائه و تحفه للمؤمن، فلاجل ذلك یتمنی اولیاء الله الموت. (صدرالدین شیرازی،

۱۴۱۹: ج ۸، ص ۱۰۸)

اما ناپسند دانستن مرگ به دو علت فاعلی و غایی است؛ سبب فاعلی آن که نخستین نشئه نفس به واسطه حیث تعلقی آن به بدن در عالم طبیعت است و پس از خدشه بدن متألم می‌شود و از این رو، از موت بدن و تألم او می‌هراسد. این امر با توجه به درجه انغمار و فرورفتگی در بدن، متفاوت می‌شود. صدرالمتألهین این دلیل را با توجه به اعتقادش در باره موت طبیعی، چندان معتبر نمی‌داند؛ زیرا در مرگ طبیعی معلوم نیست المی باشد، ولی موت اخترامی توأم با درد است و کراحت. (همان: ج ۹، ص ۲۴۲) افلاطون نیز شبیه این درد نداشتن را در مرگ به هنگام پیری باور دارد، ولی نه به مقتضای مرگ طبیعی، بلکه نخست به سبب شل شدن مثلث‌های استخوان و سپس به دلیل بازگشت روح به وطن مألوف خویش. علت غایی هراس از موت آن است که اگر خوف از خرابی بدن

\* به گفته دکتر سامی النشار، ابویحان، فایدون را - که برجسته ترین اثر افلاطون درباره مواجهه با مرگ است - بر متصوفه مسلمان تاثیرگذار می‌داند، ولی خود دکتر سامی النشار این نظر را نقد می‌کند. (سامی النشار، ۱۹۶۱: ص ۲۹۹)

نبود، نفس بسیار زودتر از به کمال رسیدن، خود را در معرض موت قرار می‌داد؛ چون انسان در این حال به بدن اعتنایی نمی‌کرد و از خرابی و به هم خوردن نظم اندام واره‌ای آن نمی‌هراسید. (همان: ج ۹، ص ۲۴۲-۲۴۳) یعنی اگر ترس و احساس درد نبود، انسان در پی حفظ بدن که محمل نفس است، برای رسیدن به تجرد بر نمی‌آمد.

## نتیجه گیری

از آنچه گذشت بر می‌آید که افلاطون مرگ را هرگز کنار نمی‌نهد و شاید نظریه خلود نفس و حتی ایده‌های لم یزلی، پاسخی به عمق درک تناهی است. مرگ برای او حتی اساس زندگی فیلسوفانه است؛ چون حقیقت نماست. اما در تبیین آن نباید از اسطوره و عرف مردم آن زمانه و در یک کلام، پارادایم افلاطونی، غافل بود.

همچنین دغدغه مرگ در صدرالمتألهین همانند افلاطون نیست که به یک پیش زمینه اسطوره‌ای وابسته باشد که شاید چندان هم به ایمان بستگی نداشته باشد و آن‌گاه این به عنوان فهم زمانه‌ای، بر درد جاودانگی - که همواره با بشر بوده است - تأثیری داشته باشد، و سپس به درد جدایی از استاد افزوده شود تا نظام فکری که پرسش‌های فلسفی آن زمانه را پاسخ می‌گوید، این هر دو را با نظامی فلسفی مبتنی بر دیالکتیک بپوشاند. شاید افلاطون بیشتر در پی تأسیس شهری بوده است که در آن فیلسوف - و به شکل موردی سقراط - را نکشند و این فیلسوف باید مردی جاودانه باشد که نظاره‌گر جاودانگان است.

حکمت متعالیه ملاصدرا بر پایه ایمان است؛ بر کتابی مقدس که در آن هر امری حکیمانه روشن است و غیب‌نمایی می‌کند و حقیقت این غیب، هنگامی رخ می‌نماید که دیده‌ها با مرگ تیز شده باشد. به یقین عناصر این شبکه، با نظام معرفتی افلاطون تفاوت بنیادی دارد. یک ضلع معرفتی نظام ملاصدرا، ایمان به دینی است که رهنمای تمامی انسان‌هاست. ضلع دیگر معرفتی حکمت متعالیه، بررسی عقلی است که البته در افلاطون نیز هست، ولی فارغ از ضلع اول نیست. بنابراین، اگر بگوییم دغدغه اصلی ملاصدرا کشف حجاب از آیات قرآنی است که رجعت و فرجام و صیروت را خدای تعالی می‌دانند، گزاف نگفته‌ایم. صدرالمتألهین در پی آن است که دریابد این بازگشت و صیروت به سوی حق چگونه است و چگونه می‌توان با عقل بدان معرفت یافت.

در زمینه اشتیاق به موت که انگیزه نخست برای این مقایسه بود، می‌توان گفت فیلسوف

افلاطون مشتاق موت است؛ چون می‌خواهد به عالم مُثل باز گردد و درد دوری از جاودانگان او را به ستوه آورده است. حال آنکه اولیای خدا در نظر صدرالمتألهین مشتاق موتند؛ چون در این دنیا به استکمال رسیده‌اند و با حقایق عقلانی متحد شده‌اند و چشم وجودی یافته‌اند. مرگ برای ایشان رحمت است؛ زیرا در این دنیا مراحل کمال خویش را پیموده‌اند. نظر ملاصدرا با نگرش افلاطونی فرق اساسی دارد. در نظر افلاطون عالم جسمانی که محل صیروت است، متعلق معرفت حقیقی نیست؛ حال آنکه ملاصدرا براساس حرکت جوهری و حدوث جسمانی نفس، عالم ماده را زمینه ساز معرفت حقیقی می‌داند و به واسطه حضور در این عالم است که می‌توان وجود جمعی و سعی یافت. در نظر ملاصدرا، هستی انسان بر ماهیت او مقدم است. او همواره در نوعی نسبت فعال با عالم قرار می‌گیرد. این رابطه درونی و ذاتی، با تکامل، تزکیه نفس، اتحاد و ارتقای به ساحت وجود آشکار می‌شود. مرگ مرحله‌ای از این تکامل است. ملاصدرا انسان را حقیقت یگانه و ذومراتبی می‌داند که در گوهر خود پیوسته در تحوّل و سیلان است و به واسطه این حرکت می‌تواند از مرتبه طبیعت به مجرد مثالی (یا برزخی) و سپس به مجرد عقلی و سرانجام به مقام فوق مجرد یعنی مقام الهی که هیچ محدودیت و ماهیتی ندارد برسد. آدمی از مراتب پایین‌تر و به ترتیب و تدریج، راهی مراتب بالاتر و شریف‌تر می‌شود و تا همه مراحل طبیعی را نگذراند، وارد مراحل مرتبه نفسانی و سپس عقلانی نمی‌شود. حال آنکه افلاطون مرگ را بازگشت به دیدار اولیه مثل و نهادن قفس تن می‌داند و سیر در عالم صیروت را وقعی نمی‌نهد.

## منابع و مأخذ

۱. آشتیانی، سید جلال الدین، ۱۳۷۵ش، شرح مقدمه قیصری، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۲. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۱ش، شرح بر زاد المسافر، قم، بوستان کتاب.
۳. افلاطون، ۱۳۸۰ش، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، خوارزمی.
۴. افلاطون، ۱۹۶۸م، الطیماوس و اکریتیس، ترجمه الاب فؤاد جرجی برباره، دمشق، وزارة الثقافة.
۵. برن، ژان، ۱۳۶۳ش، افلاطون، ترجمه دکتر سید ابوالقاسم پورحسینی، تهران، مؤسسه نشر هما.
۶. بورمان، کارل، ۱۳۷۵ش، افلاطون، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، طرح نو.
۷. رضازاده، سید محسن (مترجم و گردآورنده)، ۱۳۸۰ش، مرگ و جاودانگی، ویراسته مصطفی ملکیان، دفتر نشر و پژوهش سهروردی.
۸. رضایی، مهدی، ۱۳۸۴ش، آفرینش و مرگ در اساطیر، تهران، اساطیر.
۹. سامی النشار، علی، ۱۹۶۱م، فیدون فی العالم الاسلامی، فی: الاصول الافلاطونیه فیدون، الجزء الاول، اسکندریه، منشاه المعارف.
۱۰. صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، بی تا، رساله فی الحشر در: الرسائل، قم، مکتبه المصطفوی.
۱۱. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۵ش، رساله شواهد الربوبیه چاپ شده در: مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین، تصحیح و تحقیق: حامد ناجی اصفهانی، انتشارات حکمت.
۱۲. \_\_\_\_\_، ۱۴۱۹ق، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
۱۳. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۴۶ش، الشواهد الربوبیه، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، مشهد، دانشگاه فردوسی.
۱۴. قیصری، داود بن محمود، ۱۳۸۲ش، شرح فصوص الحکم، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم، بوستان کتاب، الجزء الاول.
۱۵. کاشانی، عبدالرزاق، ۱۳۷۶ش، اصطلاحات الصوفیه، ترجمه و شرح محمد علی مودود لاری، به کوشش: گل بابا سعیدی، تهران، حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی.
۱۶. گاتری، دبلیو.کی.سی، ۱۳۷۷ش، تاریخ فلسفه یونان، ترجمه حسن فتحی، تهران، فکر روز، ج ۱۴ و ج ۱۵ و ج ۱۷.

۱۷. گمپرتس، تئودور، ۱۳۷۵ش، *متفکران یونانی*، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، خوارزمی، ج ۲.

۱۸. گواردینی، رومانو، ۱۳۸۲ش، *مرگ سقراط*، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، طرح نو.

۱۹. مر، گستون، ۱۳۸۳ش، *افلاطون*، ترجمه فاطمه خونساری، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

۲۰. مصباح یزدی، محمد تقی، ۱۳۸۰ش، *شرح جلد هشتم الاسفار الاربعه*، تحقیق و نگارش: محمد سعیدی مهر، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، جزء دوم.

۲۱. منیر منصور، محمد، ۱۴۰۷ق، *الموت و المغامرہ الروحیہ*، دمشق، دارالحکمه.

۲۲. مونتنی، میشل دو، ۱۳۸۴ش، *فلسفیدن آموختن و مردن*، ترجمه انوشیروان گنجی پور، ارغنون، بهار و تابستان، شماره ۲۶/۲۷.

۲۳. یاسپرس، کارل، ۱۳۵۷ش، *افلاطون*، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، خوارزمی.

24. Morgan, Michael L. 1992, *Plato and Greek Religion*, in: *The Cambridge Companion to Plato*, Edited by: Richard Kraut, Cambridge: Cambridge university press.

25. Stockammer, Morris, 1963, *Plato dictionary*, London: vision.