

بررسی تحلیلی چگونگی وقوع مرگ در مجردات با تکیه بر آیات، روایات و مبانی حکمت متعالیه

محمد علی وطن دوست^۱

چکیده

با رجوع به برخی آیات قرآنی (مانند آیه ۶۸ سوره زمر)، با اصطلاح «صعق» روبه‌رو می‌شویم که به دنبال نفخ صور، همه موجودات هستی را در بر می‌گیرد. براساس روایات معتبری مانند روایت امام سجاد علیه السلام که در تفسیر آیه آمده است، «صعق» به «موت» تفسیر گردیده و به همه موجودات مادی و مجرد (مانند فرشتگان) نسبت داده شده است. در پژوهش حاضر تلاش شده تا به شیوه عقلی و نقلی و با رویکرد فلسفی و کلامی، چگونگی وقوع مرگ در مجردات مورد تحلیل و بررسی قرار گیرد. در همین راستا، با مبنا قرار دادن این همانی ماهیت مرگ و خواب در آموزه‌های دینی و تحلیل ویژگی‌های خواب، چگونگی وقوع مرگ در مجردات، براساس مبانی فلسفی تبیین گردیده است. در پایان، این نتیجه به دست آمده است که مرگ در مجردات مثالی به صورت قطع ارتباط وجودی و ادراکی با جسم مثالی می‌باشد که لازمه آن انتقال از یک مرتبه هستی به مرتبه بالاتر است. در مجردات عقلی نیز مرگ به معنای «قطع توجه ادراکی آنان از خود» می‌باشد که در آموزه‌های دینی از آن به «انقطاع» و در اصطلاح عرفان به «فنا» تعبیر می‌شود.

واژگان کلیدی: مرگ، مجردات، آیات، روایات، مبانی حکمت متعالیه.

طرح مسئله

بحث مرگ و چگونگی وقوع آن از مسائل مهمی است که در آموزه‌های دینی درباره آن سخن به میان آمده است. در کنار گزاره‌های وحیانی، بسیاری از فیلسوفان مسلمان کوشیده‌اند تا چپستی، چرایی و چگونگی وقوع مرگ را مورد کنکاش و بررسی قرار دهند. وقوع مرگ در موجودات مادی از اموری است که از سوی همه اندیشمندان فیلسوف و متکلم پذیرفته شده است. با این وجود، در برخی از آیات و روایات، مسأله مرگ به فرشتگان مجرد نسبت داده شده است. به عنوان نمونه، در آیه ۶۸ سوره زمر چنین آمده است:

﴿وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ...﴾
(زمر (۳۹)، ۶۸).

براساس روایتی از امام سجاد علیه السلام واژه «صعق» در آیه یادشده، به معنای «مرگ» می‌باشد. در بخشی از این روایت آمده است:

... فَيَنْفُخُ فِيهِ نَفْحَةً فَيُخْرِجُ الصَّوْتُ مِنَ الطَّرْفِ الَّذِي يَلِي أَهْلَ الْأَرْضِ فَلَا يَبْقَى فِي الْأَرْضِ دُوْرُوحٌ إِلَّا صَعِقَ وَمَاتَ، وَيَخْرُجُ الصَّوْتُ مِنَ الطَّرْفِ الَّذِي يَلِي أَهْلَ السَّمَاوَاتِ فَلَا يَبْقَى فِي السَّمَاوَاتِ دُوْرُوحٌ إِلَّا صَعِقَ وَمَاتَ إِلَّا إِسْرَافِيلُ فَيَمُوتُونَ فِي ذَلِكَ مَا شَاءَ اللَّهُ قَالَ: فَيَقُولُ اللَّهُ لِإِسْرَافِيلَ: يَا إِسْرَافِيلُ مَتَّ فَيَمُوتُ إِسْرَافِيلُ ...

با توجه به آیه و روایت یادشده، پرسش مهمی به ذهن خطور می‌کند و آن اینکه چگونه می‌توان میان این روایات و ظاهر سخن فلاسفه اسلامی که هر گونه مرگ را از مجردات سلب می‌کنند جمع نمود؟ به عبارت دیگر، این تعارض را چگونه می‌توان حل کرد؟ آیا لازم است در مبانی فلسفی تجدید نظر شود یا اینکه می‌توان با تکیه بر همان مبانی، با نگاهی عمیق‌تر و تحلیلی ژرف‌بینانه‌تر، تفسیر وجودشناختی از چگونگی وجود مرگ در مجردات ارائه داد؟

در پژوهش حاضر تلاش می‌شود با تکیه بر آموزه‌های دینی و مبانی فلسفی، چگونگی مرگ در مجردات و فرشتگان با رویکرد دینی و فلسفی تبیین شود و تعارض موجود میان سخن فلاسفه و روایات حل گردد.

پیشینه پژوهش

تاجایی که نگارنده جست‌وجو کرده، تاکنون هیچ مقاله و پایان‌نامه‌ای درباره چگونگی وقوع مرگ در مجردات نگاشته نشده است. البته در میان سخنان گوناگونی که به صورت پراکنده در آثار اندیشمندان اسلامی به چشم می‌خورد، برخی از آنان (مانند ملاصدرا) با نگرش عرفانی و برخی (مانند علامه طباطبایی) با نگرش فلسفی کوشیده‌اند چگونگی صعق و مرگ در مجردات را تبیین نمایند. در مقاله حاضر، دیدگاه علامه طباطبایی مورد ارزیابی قرار گرفته و سخن ملاصدرا نیز تبیین فلسفی گردیده است.

۱. معنانشناسی واژه «صعق»

واژه‌شناسان برای ماده «صعق» معانی گوناگونی برشمرده‌اند. برخی آن را به معنای «بیهوشی» و «مرگ» دانسته‌اند که در اثر شنیدن صدای شدید به شنونده دست می‌دهد. برای نمونه، واژه «صعق» در آیه «وَ حَرَّ مُوسَى صَعِقًا» در معنای بیهوشی و در آیه «وَ نُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَ مَنْ فِي الْأَرْضِ» در معنای مرگ به کار رفته است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۰، ص ۱۹۸). گروهی نیز آن را بدون آنکه به دو معنای «بیهوشی» و «مرگ» اشاره‌ای داشته باشند، به معنای «صدای شدید» دانسته‌اند. از همین رو به صدای شدیدی که از رعد و برق به گوش می‌رسد، «صاعقه» گفته می‌شود (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۱۲۸؛ ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۲۸۵). گروه دیگری نیز با رویکرد تلفیقی کوشیده‌اند میان دو معنا جمع نمایند و چنین نتیجه گرفته‌اند که ماده «صعق» در اصل به معنای «صدای شدید» است و معنای «بیهوشی» و «مرگ» نتیجه‌ای است که در پی شنیدن صدای شدید به شنونده دست می‌دهد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۴۸۵). به عبارت دیگر، اگر صدا از اندازه خود تجاوز کند، نتیجه آن بیهوشی یا مرگ در شنونده خواهد بود (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۶، ص ۲۴۲).

به نظر می‌رسد دیدگاه اخیر، بهترین تبیین برای موضوع‌له ماده «صعق» می‌باشد. از همین رو می‌توان ادعا نمود در مواردی که واژه «صعق» در معنای بیهوشی و مرگ به کار رفته است، استعمال از نوع مجاز مرسل می‌باشد و علاقه آن ذکر سبب و اراده مسبب است. یعنی سبب که «صدای شدید» است گفته شده، و مسبب که «مرگ یا بیهوشی» می‌باشد اراده شده است.

۲. کاربرد «صعق» در آموزه‌های دینی

با نظر به اینکه واژه «صعق» از خاستگاه دینی برخوردار است، در تحلیل و تبیین معناشناختی این واژه باید در گام نخست، کاربردهای دینی آن، اعم از آیات و روایات مورد بازخوانی و تحلیل قرار گیرد و سپس براساس نتیجه به دست آمده و با تکیه بر مبانی حکمت متعالیه، تفسیر وجودشناختی از چیستی و چگونگی آن ارائه شود.

کاربرد «صعق» در آیات و روایات

ماده «صعق» در آیات قرآن یازده بار آمده است. شش مورد آن به صورت «صاعقه» (بقره (۲)، ۵۵؛ النساء (۴)، ۱۵۳؛ فصلت (۴۱)، ۱۳ و ۱۷؛ ذاریات (۵۱)، (۴۴)، دو مورد به صورت جمع «صواعق» (بقره (۲)، ۱۹؛ رعد (۱۳)، (۱۳)، یک مورد به صورت اسمی «صِعْقًا» (اعراف (۷)، (۱۴۳) و دو مورد به صورت فعل ماضی «صَعَقَ» (زمر (۳۹)، (۶۸) و مضارع «يُصَعِّقُونَ» (طور (۵۲)، (۴۵) می‌باشد. با توجه به تحلیل معناشناختی پیشین، رعد و برق آسمانی را از جهت اینکه صدای شدید دارد «صاعقه» نامیده‌اند و جمع آن را «صواعق» گفته‌اند.

در آیه ﴿... جَعَلَهُ دَكًّا وَ خَرَّ مُوسَى صَعِقًا...﴾ (اعراف (۷)، (۱۴۳) واژه «صِعْقًا» از مواردی است که در معنای مجازی «بیهوشی» استعمال شده است. مؤید این معنا، قرینه مقابله «أفاق» می‌باشد که در معنای «هوشیاری» به کار می‌رود (فراهِیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۲۲۴).

در آیه ﴿و نُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَ مَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ...﴾ (زمر (۳۹)، (۶۸). صعق در معنای مجازی «مرگ» به کار رفته است. مؤید این معنا روایتی از امام سجاد علیه السلام است که در بخشی از آن چنین آمده است:

... فَيَنْفُخُ فِيهِ نَفْحَةً فَيَخْرُجُ الصَّوْتُ مِنَ الطَّرْفِ الَّذِي يَلِي أَهْلَ الْأَرْضِ فَلَا يَبْقَى فِي الْأَرْضِ دُوْرُوحٌ إِلَّا صَعِقَ وَ مَاتَ، وَ يَخْرُجُ الصَّوْتُ مِنَ الطَّرْفِ الَّذِي يَلِي أَهْلَ السَّمَاوَاتِ فَلَا يَبْقَى فِي السَّمَاوَاتِ دُوْرُوحٌ إِلَّا صَعِقَ وَ مَاتَ إِلَّا إِسْرَافِيلُ فَيَمُوتُونَ فِي ذَلِكَ مَا شَاءَ اللَّهُ قَالَ: فَيَقُولُ اللَّهُ لِإِسْرَافِيلَ: يَا إِسْرَافِيلُ مَتَّ فَيَمُوتُ إِسْرَافِيلُ ...

در دو عبارت «فَلَا يَبْقَى فِي الْأَرْضِ دُوْرُوحٌ إِلَّا صَعِقَ وَ مَاتَ» و «فَلَا يَبْقَى فِي السَّمَاوَاتِ دُوْرُوحٌ إِلَّا صَعِقَ وَ مَاتَ»، عطف واژه «مَاتَ» به واژه «صَعِقَ» از نوع عطف به تفسیر است؛ همان‌گونه که امام علیه السلام در عبارت «فَيَقُولُ اللَّهُ لِإِسْرَافِيلَ: يَا إِسْرَافِيلُ مَتَّ فَيَمُوتُ»، آشکارا مرگ را به اسرافیل نسبت می‌دهد.

البته برخی از مفسران (مانند علامه طباطبایی) واژه «صعق» در آیه ۶۸ سوره زمر را به معنای

مجازی «بیهوشی» می‌دانند. ایشان در این باره به سخن جوهری در کتاب صحاح اللغة استناد می‌کنند. جوهری در این کتاب با وجود آنکه واژه صعق را به معنای «بیهوشی» می‌گیرد، ولی در آیه ۶۸ سوره زمر آن را به معنای مرگ تفسیر می‌کند. علامه طباطبایی با اشاره به تقسیم نفخه به دو نفخه «اماته و إحياء» - که در برخی روایات به آن اشاره شده است - آن را به عنوان توجیهی برای سخن جوهری ذکر می‌کند. به عبارت دیگر، از نظر علامه طباطبایی تقسیم نفخه صور به دو نفخه اماته و إحياء در برخی روایات، قرینه‌ای بوده تا برخی مانند جوهری، واژه «صعق» را به مرگ تفسیر نمایند. این در حالی است که از نظر علامه طباطبایی، واژه صعق به معنای «بیهوشی» است نه مرگ (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۷، ص ۲۹۳). البته علامه طباطبایی در تفسیر آیه «فَذَرُهُمْ حَتَّىٰ يُلَاقُوا يَوْمَهُمُ الَّذِي فِيهِ يُصْعَقُونَ» (طور (۵۲)، ۴۵)، واژه «يُصْعَقُونَ» را از اصعاق به «اماته»، یعنی «میراندن» معنا می‌کند. ایشان این آیه را هم سیاق با آیه «و نُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ» (زمر (۳۹)، ۶۸) می‌داند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۲۳). شاید بتوان سخن علامه در تفسیر آیه ۴۵ سوره طور را نظر نهایی ایشان دانست؛ زیرا تفسیر واژه «صعق» به معنای «موت» و «اصعاق» در معنای «اماته» در جلد ۱۹ المیزان که پس از جلد ۱۷ نگاشته شده آمده است.

با توجه به تحلیل معناشناختی که پیش از این درباره واژه «صعق» بیان گردید، این نتیجه به دست آمد که ماده «صعق» در اصل به معنای «صدای شدید» است و معنای «بیهوشی» و «مرگ» نتیجه‌ای است که در پی شنیدن صدای شدید به شنونده دست می‌دهد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۴۸۵). به عبارت دیگر، اگر صدا از اندازه خود تجاوز کند، نتیجه آن بیهوشی یا مرگ در شنونده خواهد بود (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۶، ص ۲۴۲). براین اساس، سخن علامه طباطبایی در تفسیر المیزان که یک جا این واژه را به معنای «بیهوشی» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۷، ص ۲۹۳) و در جای دیگر آن را به معنای «مرگ» (همان، ج ۱۹، ص ۲۳) دانسته‌اند، صحیح به نظر نمی‌رسد. همچنین میان سخن ایشان در کتاب «رسائل توحیدی» - که کاربرد واژه «موت» درباره فرشتگان را صحیح نمی‌داند و در مقام توجیه، مراد از «من فی الأرض» را اهل برزخ می‌شمارد - و روایت امام سجاد علیه السلام که در آن آشکارا مرگ را به موجودات آسمانی و فرشتگانی مانند اسرافیل نسبت داده است، سازگاری وجود ندارد. در واقع با توجه به روایت یادشده، به جای سلب مرگ از فرشتگان، باید کوشید تا تفسیر دقیق فلسفی از چگونگی مرگ در آنان ارائه داد. به عبارت دیگر، به جای حل مسأله نباید صورت مسأله را پاک نمود. بلکه باید به حلّ مسأله همت گماشت. نکته جالب توجه آن است که علامه طباطبایی در هیچ یک از آثار خود، روایت امام سجاد علیه السلام را نیاورده است و همین مطلب این گمان را تقویت می‌کند که ایشان یا روایت را ندیده‌اند و یا محتوای آن را با برخی مبانی فکری خود که همان راه

نیافتن مرگ در مجردات است، ناسازگار یافته و بدان توجّهی نشان نداده‌اند. این در حالی است که سند روایت صحیح بوده و مفسرانی مانند ابن جمعه در تفسیر «نور الثقلین» (ابن جمعه، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۵۱۵)، بحرانی در تفسیر البرهان (بحرانی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۷۲۸) و قمی مشهدی در تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب (قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۱۱، ص ۳۷۰) به این روایت استناد نموده‌اند. همچنین محدثانی مانند علامه مجلسی در بحارالانوار، این روایت را به نقل از تفسیر قمی می‌آورد و در نقد سخن شیخ مفید بدان استناد می‌کند، بدون آنکه هیچ اشاره‌ای به ضعف سندی روایت داشته باشد (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶، ص ۳۲۴). افزون بر آنکه اندیشمندان رجالی، افرادی چون حسن بن محبوب (طوسی، ۱۴۲۰ق، ص ۱۲۲؛ علامه حلی، ۱۴۰۲ق، ص ۳۷)، محمد بن نعمان أحول (طوسی، ۱۴۲۷ق، ص ۳۴۳)، سلام بن مستنیر (خوئی، ۱۴۰۹ق، ج ۹، ص ۱۸۱) و ثویر بن أبی فاخته (کشی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۴۸۳) را توثیق نموده‌اند.

افزون بر روایت ذکر شده از امام سجاد علیه السلام و ارتباط مستقیم آن با مسأله مورد پژوهش، واژه «صعق» در روایات دیگر نیز آمده است که از آن جمله می‌توان به موارد زیر اشاره نمود:
در کتاب کامل الزیارات روایتی از امام صادق علیه السلام درباره امام حسین علیه السلام ذکر شده که در بخشی از آن چنین آمده است:

... وَ تَرْفَعُ أَصْوَاتٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ بِالتَّقْدِيسِ لِلَّهِ مَخَافَةً عَلَى أَهْلِ الْأَرْضِ وَ لَوْ أَنَّ صَوْتًا مِنْ أَصْوَاتِهِمْ يَصِلُ إِلَى الْأَرْضِ لَصَعِقَ أَهْلُ الْأَرْضِ وَ تَقَطَّعَتِ الْجِبَالُ وَ زُلْزَلَتِ الْأَرْضُ بِأَهْلِهَا (ابن قولویه، ۱۳۵۶، ص ۸۳).

این روایت را می‌توان مؤیدی برای تحلیل معناشناختی دانست که پیش از این ذکر گردید؛ زیرا در این روایت، «صعق» اعم از اینکه در معنای بیهوشی باشد یا در معنای مرگ، نتیجه شنیدن صدای فرشتگان دانسته شده است. یعنی واژه «صعق» در معنای مجازی و لازم معنای خود به‌کار رفته است.

در کتاب أمالی شیخ طوسی نیز در بخشی از توصیه‌های پیامبر صلی الله علیه و آله به ابوذر چنین آمده است:
... وَ لَوْ أَنَّ ثَوْبًا مِنْ ثِيَابِ أَهْلِ الْجَنَّةِ نَشَرَ الْيَوْمَ فِي الدُّنْيَا لَصَعِقَ مَنْ يَنْظُرُ إِلَيْهِ وَ مَا حَمَلْتُهُ أَبْصَارُهُمْ ... (طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۵۳۳).

با توجه به روایت دیگری که در همین موضوع از پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله وارد شده است، می‌توان پی برد که واژه «صعق» در این روایت به معنای «مات» به‌کار رفته است. در روایت دیگر چنین آمده است:

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّ تَوْبًا مِنْ تِيَابِ أَهْلِ الْجَنَّةِ أَلْفِي إِلَى أَهْلِ الدُّنْيَا لَمْ تَحْتَمِلْهُ أَبْصَارُهُمْ وَ لَمَاتُوا مِنْ شَهْوَةِ النَّظَرِ إِلَيْهِ (ابن فهد حلی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۰۹).

براساس این روایت که با روایت پیشین سیاق یکسانی دارد، روشن می‌شود که مراد از «صعق» در روایت نخست همان «مرگ» است که در روایت دوم، نتیجه دیدن لباس اهل بهشت برای اهل زمین دانسته شده است. از همین جا این نکته استفاده می‌شود که کاربرد واژه «صعق» در معنای «مات» در روایات اسلامی امری رایج بوده است و نیازی نیست در صدد توجیه برآمده و «مرگ» را از معانی صعق ندانیم. البته همان‌گونه که پیش از این گفته شد، معنای «مرگ» و «بیهوشی» مدلول التزامی و معنای مجازی واژه صعق می‌باشد، نه مدلول مطابقی و معنای حقیقی آن.

۳. چیستی مرگ در آموزه‌های دینی

۳-۱. چیستی مرگ در آیات قرآن

برای رسیدن به معنای دقیق مرگ در آموزه‌های دینی شایسته است در گام نخست، کاربرد مرگ در آیات قرآن و سپس کاربرد آن در روایات مورد بررسی و تحلیل قرار گیرد. به جز ماده «صعق» - که پیش از این معنای آن مورد بررسی قرار گرفت - در آیات قرآن از مرگ با واژگان گوناگونی یاد شده است که از مهم‌ترین آنها می‌توان به موارد زیر اشاره نمود:

یک) ماده «موت»:

در بیشتر موارد، در قرآن برای معنای مرگ از ریشه «م - و - ت» استفاده شده است. این ماده در آیات قرآن با مشتقات گوناگون ۱۶۵ بار به کار رفته است. واژه‌شناسان در تبیین معنای ماده «موت»، آن را در برابر «حیات» دانسته‌اند. از همین رو متناسب با معانی و مراتب «حیات» برای «موت» نیز معانی و مراتب گوناگونی قائل شده‌اند (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۲۸۳؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۷۸؛ جوهری، ۳۷۵ق، ج ۱، ص ۲۶۶).

دو) ماده «قتل»:

یکی دیگر از واژگانی که در قرآن به معنای مرگ به کار رفته، ماده «قتل» می‌باشد. این ماده با همه مشتقات خود در قرآن کریم ۱۷۰ بار به کار رفته است که برخی موارد آن به معنای جهاد و ... می‌باشد. این ماده در معنای «میراندن» یا «ازاله حیات» به کار می‌رود (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۵۶؛ راغب اصفهانی، ۴۱۲ق، ج ۱، ص ۶۵۵).

سه) ماده «هلک»:

ماده «هلک» یکی دیگر از مواردی است که با مشتقات خود ۶۸ بار در قرآن آمده و در بیشتر

موارد، در معنای مرگ به کار رفته است. ماده «هلاک» مانند ماده «موت» در برابر «حیات» به کار می‌رود و مؤید این سخن، آیه «لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَن بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَن بَيِّنَةٍ» (انفال (۸)، ۴۲) می‌باشد. با این تفاوت که در ماده هلاک بار معنایی «سقوط» وجود دارد، ولی در ماده «موت» این بار معنایی اعتبار نشده است. در واقع مرگ را از جهت اینکه سبب سقوط حیات می‌شود، «هلاک» می‌نامند (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۶۲؛ مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۱۱، ص ۲۹۶).

چهار) ماده «وفی»:

یکی دیگر از واژگانی که در قرآن به معنای مرگ به کار رفته، ماده «وفی» می‌باشد. این ماده با مشتقات خود ۱۴ بار در قرآن کریم آمده است. ماده وفی در جایی به کار می‌رود که چیزی بر اتمام و اِکمال دلالت نماید. زمانی که گفته می‌شود «أَوْفَيْتُكَ الشَّيْءَ»، یعنی «کار را به کمال رساندم» و زمانی که گفته می‌شود «تَوَفَّيْتُ الشَّيْءَ»، یعنی «چیزی را به طور کامل گرفتم و ذره‌ای از آن را باقی نگذاشتم» (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۱۲۹). البته «گرفتن چیزی به طور کامل»، اعم از آن است که به صورت تکوینی یا تشریحی باشد (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۱۳، ص ۱۷۸).

در جمع بندی میان واژگان گوناگونی که در معنای مرگ به کار رفته است، می‌توان بدین نتیجه دست یافت که در هر یک از واژگان یادشده، اعتبار معنایی خاصی وجود دارد که آن را از دیگر معانی جدا می‌سازد. آنچه در میان همه این معانی اشتراک دارد، تقابلی است که میان آنها با واژه «حیات» برقرار است. یعنی مرگ در جایی به کار می‌رود که حیاتی در میان نباشد. توضیح بیشتر اینکه، اگر مرگ را به اعتبار اینکه نتیجه و برآیند عوامل گوناگونی که منجر به سلب حیات از انسان می‌شود در نظر بگیریم، از آن با واژه «موت» یاد می‌شود. در واقع به مطلق سلب حیات از موجود زنده، «موت» اطلاق می‌شود؛ بدون اینکه نظر به اسباب پیدایش مرگ داشته باشیم. به بیان دقیق‌تر، اگر مرگ لابلشرط در نظر گرفته شود، در آموزه‌های دینی از آن با ماده «موت» یاد می‌شود. از همین جا تفاوت معنای «موت» با «توفی» نیز به دست می‌آید. توضیح سخن آنکه با توجه به معنای ماده «وفی»، اگر مرگ به اعتبار قطع ارتباط کامل نفس با بدن در نظر گرفته شود، بدان «توفی» گویند و در صورتی که نظر به مطلق مرگ باشد، بدان «موت» گفته می‌شود.

۲-۳. چیستی مرگ در روایات

بیشتر روایاتی که درباره مرگ وجود دارد، با رویکرد اخلاقی و تربیتی است و تنها در برخی روایات، به چیستی و چگونگی مرگ اشاره شده است. در ذیل به برخی از مهم‌ترین آنها اشاره می‌شود:

در برخی از روایات، از مرگ با عنوان «دروازه ورود به جهان آخرت» یاد شده است (تمیمی

آمدی، ۱۳۶۶، ص ۳۹). در روایت دیگر، مرگ به لباسی تشبیه شده است که مؤمن آن را از تن خود بیرون می آورد و لباس دیگری را به جای آن می پوشد (فیض کاشانی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۲۵۵). در دسته دیگر از روایات، مرگ مانند خوابی دانسته شده است که هر شب به سراغ انسان می آید. با این تفاوت که مدت مرگ طولانی است (ابن بابویه، ۱۴۰۳ق، ص ۲۸۹). در روایتی از امام حسن علیه السلام از چپستی مرگ پرسیده شد. ایشان در جواب فرمودند: «برترین شادمانی که سراغ مؤمن می آید؛ زیرا او با مرگ از سرای گرفتاری به سوی نعمت ابدی رهسپار می شود» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶، ص ۱۵۴). در روایت دیگر، مرگ مانند پلی دانسته شده است که انسان را از گرفتاری ها به سوی نعمت بهشتی می رساند (ابن بابویه، ۱۴۰۳ق، ص ۲۸۹).

شاید واژه «نوم» یکی از بهترین واژگانی باشد که می تواند در فهم چپستی و چگونگی مرگ یاری برساند. یکسان انگاری مرگ و خواب چیزی است که هم در آیات قرآن به آن اشاره شده و هم در روایات اسلامی آمده است. خداوند متعال در آیه ۴۲ سوره زمر، «گرفتن جان ها» وجه مشترک مرگ و خواب فرض شده است. با دقت در آیه روشن می شود که ماهیت مرگ در معنای مطلق آن که «موت» نامیده می شود، با خواب یکی است. به بیان دقیق تر، آنچه از منطوق آیه برداشت می شود این است که «مرگ همان خواب است» و «خواب نیز همان مرگ است». یعنی میان این دو این همانی وجود دارد، نه اینکه مرگ به خواب تشبیه شده باشد یا خواب استعاره از مرگ باشد. مؤید این سخن، روایت امام محمد باقر علیه السلام است که در آن چنین آمده است:

«قِيلَ لِمُحَمَّدٍ بْنِ عَلِيٍّ علیه السلام مَا الْمَوْتُ قَالَ هُوَ النَّوْمُ الَّذِي يَأْتِيكُمْ كُلَّ لَيْلَةٍ إِلَّا أَنَّهُ طَوِيلٌ مُدَّتُهُ لَا يُنْتَبَهُ مِنْهُ إِلَّا يَوْمَ الْقِيَامَةِ» (همان، ص ۲۸۹).

از عبارت «هُوَ النَّوْمُ» آشکارا این نتیجه به دست می آید که میان مرگ و خواب، این همانی وجود دارد. مؤید این برداشت، عبارت ذیل روایت است که می فرماید: «إِلَّا أَنَّهُ طَوِيلٌ مُدَّتُهُ لَا يُنْتَبَهُ مِنْهُ إِلَّا يَوْمَ الْقِيَامَةِ». یعنی تنها تفاوت مرگ و خواب در این است که مدت مرگ طولانی است و بیداری از آن جز در روز قیامت نخواهد بود.

همچنین واژه «انتقال» در روایات، نشان می دهد که در هر مرگی انتقال از یک مرتبه هستی به مرتبه دیگر وجود دارد. ولی باید توجه داشت که «انتقال» به ماهیت و چپستی مرگ اشاره ندارد، بلکه مانند «سرور» برآیند و نتیجه آن است. به عبارت دیگر، زمانی که خداوند متعال جان ها را می گیرد (توفی)، نتیجه تکوینی آن، انتقال از یک عالم به عالم دیگر است.

شایان ذکر است که در برخی روایات چنین آمده است: «النَّاسُ نِيَامٌ فَإِذَا مَاتُوا انْتَبَهُوا» (شریف رضی، ۱۴۰۶ق، ص ۱۱۲). باید توجه داشت که در چنین روایتی، مرگ به معنای بیداری نیست. بلکه

مقصود آن است که مردم در دنیا در حال غفلت به سر می‌برند و پس از مرگ، از خواب غفلت بیدار خواهند شد و حقایقی را که پیش از این در عالم دنیا از دید آنان پنهان بود، پس از مرگ برای آنان آشکار خواهد شد. دلیل این امر آن است که در این روایت، عبارت «مَاتُوا» فعل شرط و جمله «انْتَبَهُوا» جواب شرط است و روشن است که هیچ‌گاه فعل شرط و جواب شرط نمی‌توانند به یک معنا باشند. در واقع این نوع سخن، کنایه از قصور درک و فهم انسان از دریافت حقیقت هستی می‌باشند؛ آن‌گونه که نفوس انسان‌های عادی در خواب دچار چنین حالتی می‌شود (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۵، ص ۱۲ و ج ۷۰، ص ۳۹).

۴. تفسیر فلسفی مرگ در مجردات

براساس مطالب پیشین و با توجه به این‌همانی میان مرگ و خواب، این نتیجه به‌دست آمد که میان چگونگی بیدایش مرگ و خواب، یکسانی وجود دارد. ممکن است در اینجا این اشکال مطرح شود که در آیه ۴۲ سوره زمر، از مرگی که با خواب رابطه مستقیم دارد به «توفی» تعبیر شده است. در حالی که در روایت امام سجاد علیه السلام واژه «صعق» در مورد فرشتگان به «موت» تفسیر شده است. پس در تفسیر «صعق» یا «مرگ فرشتگان» نمی‌توان به آیه یادشده استناد نمود و از یکسان بودن ماهیت مرگ و خواب سخن گفت.

در پاسخ به این اشکال باید گفت درست است که در آیه ۴۲ سوره زمر آنچه با «نوم» یکسان دانسته شده است واژه «توفی» است. ولی باید توجه داشت که در روایت امام باقر علیه السلام عبارت «هُوَ النَّوْمُ الَّذِي يَأْتِيكُمْ كُلَّ لَيْلَةٍ» در تفسیر «موت» یا مطلق مرگ به‌کار رفته است و از همین جا می‌توان پی برد که چیزی که در این‌همانی خواب و مرگ مورد نظر است، «مطلق مرگ» می‌باشد که در آموزه‌های دینی از آن با عنوان «موت» یاد شده است نه اعتبار معنایی خاصی که در مفهوم «توفی» نهفته است. پس باید گفت با کنار هم قرار دادن دو روایت امام سجاد و امام باقر علیه السلام، ماهیت مطلق مرگ، یعنی «موت» همان ماهیت خواب یا «نوم» است و خصوصیت توفی مدخلیتی ندارد. البته می‌توان «توفی» را که به معنای «أخذ یک چیز به‌صورت تام و کامل» است، لازم وجودی خواب یا مرگ دانست. با این تفاوت که در مرگ، شدت آن بیشتر است و ارتباط نفس با بدن به‌طور کامل قطع می‌شود. از همین رو «توفی» که لازم وجودی مرگ یا خواب است، به‌صورت تشکیکی در هر دو وجود خواهد داشت.

براساس مطالب پیش‌گفته، از نظر نگارنده بهترین معیار برای سنجش چگونگی مرگ در مجردات، تحلیل فلسفی چگونگی «خواب» می‌باشد. مؤید دیگر این سخن، نسبت دادن خواب به فرشتگان در روایات است. توضیح بیشتر اینکه در مورد استناد خواب به فرشتگان، دو دسته روایات

به چشم می خورد. در بخشی از سخن امیر مؤمنان علیه السلام در نهج البلاغه، درباره ویژگی های فرشتگان چنین آمده است:

... ثُمَّ فَتَقَّ مَا بَيْنَ السَّمَاوَاتِ الْعُلَا، فَمَلَأَهُنَّ أَطْوَارًا مِنْ مَلَائِكَتِهِ: مِنْهُمْ سُجُودٌ لَا يَرْكَعُونَ، وَرُكُوعٌ لَا يَنْتَصِبُونَ، وَصَافُونَ لَا يَتَزَايِلُونَ، وَ مُسَبِّحُونَ لَا يَسْأَمُونَ، لَا يَعْشَاهُمْ نَوْمُ الْعِيُونِ، وَ لَا سَهُوُ الْعُقُولِ، وَ لَا فَتْرَةُ الْأَبْدَانِ، وَ لَا غَفْلَةُ النَّسْيَانِ... (نهج البلاغه، خطبه ۱).

در کنار این روایت، روایت دیگری از امام صادق علیه السلام وارد شده است که در آن، راوی از ایشان درباره خواب فرشتگان می پرسد. امام علیه السلام چنین پاسخ می دهد: «ما مِنْ حَيٍّ إِلَّا وَهُوَ يَنَامُ مَا خَلَا اللَّهُ وَحْدَهُ عَزَّ وَجَلَّ، وَ الْمَلَائِكَةُ يَنَامُونَ». یعنی «هیچ زنده ای نیست جز اینکه می خوابد، به جز خداوند عزَّ و جلَّ که تنها اوست که نمی خوابد و فرشتگان نیز می خوابند» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۶، ص ۱۸۵).

در روایت دیگری از امام صادق علیه السلام درباره علت خواب فرشتگان، پرسش شده است و ایشان در پاسخ چنین فرموده اند:

فَرَقَا بَيْنَهُمْ وَ بَيْنَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ؛ لِأَنَّ الَّذِي لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَ لَا نَوْمٌ هُوَ اللَّهُ (همان، ج ۵۶، ص ۱۹۳).

برخی از اندیشمندان معاصر برای رفع تعارض ظاهری میان روایات یادشده، سخن امیر مؤمنان علیه السلام را بر خواب سبک که با واژه «سنه» از آن تعبیر شده است حمل نموده اند؛ زیرا خواب سبک مانع از یاد خدا و تسبیح او نمی شود. برخلاف خواب عمیق که در آیات و روایات با واژه «نوم» از آن یاد شده است. پس، آنجا که گفته می شود فرشتگان را خواب فرا نمی گیرد، مقصود، خواب عمیق یا «نوم» است و آنجا که خواب به فرشتگان نسبت داده شده و ملاک تفاوت آنان با خداوند متعال معرفی گردیده است، مراد، خواب سبک یا «سنه» می باشد (خوئی، ۱۴۰۰ق، ج ۲، ص ۱۸).

از نظر نگارنده، این وجه الجمع صحیح به نظر نمی رسد؛ زیرا در روایت نخست که از امام صادق علیه السلام ذکر گردید، ایشان تعبیر «نوم» را در مورد فرشتگان و دیگر موجودات زنده به کار برده اند.

تعارض ظاهری میان سخن امیر مؤمنان علیه السلام در نهج البلاغه و روایت امام صادق علیه السلام را می توان از راه دیگری رفع نمود. بدین صورت که آنچه در عبارت نهج البلاغه از فرشتگان نفی شده است، خوابی است که همراه با بسته شدن چشمان و راه یافتن سستی در آنان باشد؛ آن گونه که در مورد انسان چنین است. یعنی آنچه در عبارت نفی شده است، «نوم العیون» می باشد نه مطلق «نوم».

به عبارت دیگر، قید «العیون» در عبارت «نوم العیون» قید احترازی است نه قید توضیحی. یعنی نوم بر دو قسم است؛ نخست، خوابی که با بسته شدن چشمان و راه یافتن سستی در ابدان همراه است و دیگری، خوابی که این گونه نیست. قسم نخست در مورد انسان‌ها و قسم دوم درباره فرشتگان به کار می‌رود. مؤید این سخن، عبارت «الْأَفْتَرَةُ الْأَبْدَانِ» است که بر عبارت «لَا يَغْشَاهُمْ نَوْمُ الْغُيُوبِ» عطف شده است و بدین معناست که در مورد فرشتگان خوابی که نتیجه سستی بدن است وجود ندارد.

نتیجه آنکه براساس روایات، «خواب» نیز مانند «مرگ» در فرشتگان راه دارد. از همین رو می‌توان با توجه به این همانی میان خواب و مرگ در آموزه‌های دینی و تحلیل چگونگی خواب، به تفسیر فلسفی «چگونگی مرگ در مجردات» راه یافت. با اندکی تأمل آشکار می‌شود که در خواب، ارتباط وجودی و ادراکی نفس با بدن قطع نمی‌شود، ولی ارتباط ادراکی به کمترین حد خود می‌رسد. به تعبیر ملاصدرا، در خواب، نفس، برخی از قوای احساسی و تحریکی خود را به کار نمی‌گیرد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۳۶۳). این در حالی است که در مرگ، هم ارتباط وجودی و هم ارتباط ادراکی نفس با بدن قطع می‌شود (همو، ۱۳۰۲ق، ص ۲۸۵). به عبارت دیگر، با تحلیل خواب در انسان می‌توان دو ویژگی اساسی را نتیجه گرفت که یکی «کم شدن ارتباط ادراکی نفس با بدن» و دیگری «باقی ماندن ارتباط وجودی نفس با بدن» است. در مرگ، این دو ویژگی جای خود را به «قطع شدن ارتباط ادراکی و ارتباط وجودی با بدن» می‌دهد.

همچنین با توجه به اینکه براساس مبانی فلسفی، مجردات به دو قسم مثالی و عقلی تقسیم می‌شوند، تبیین فلسفی چگونگی مرگ در فرشتگان نیز باید در دو محور انجام گیرد. در گام نخست، چگونگی مرگ در مجردات مثالی و در گام دوم، چگونگی مرگ در مجردات عقلی مورد تحلیل قرار خواهد گرفت.

۴-۱. چگونگی مرگ در مجردات مثالی

احتمال نخست آن است که مطابق با ظاهر روایت، مرتبه وجودی فرشتگانی مانند اسرافیل، عالم مثال باشد. در این فرض می‌توان برای آنان جسم مثالی و روحی که به تدبیر آن مشغول است، در نظر گرفت. در این احتمال اگر مرگ همراه با «توقی» در نظر گرفته شود، بدین معناست که تعلق تدبیری روح فرشته مثالی از جسم او قطع شده و فرشته به مرتبه وجودی بالاتری انتقال یافته است. براساس ویژگی یاد شده در مرگ، این نتیجه به دست می‌آید که اگر فرشتگان از سنخ مجردات مثالی باشند، مرگ در آنها به صورت قطع ارتباط وجودی و ادراکی با جسم مثالی خواهد بود که لازمه آن، انتقال از یک مرتبه هستی به مرتبه بالاتر می‌باشد. مؤید این تفسیر، انتقال انسان از عالم

برزخ به عالم آخرت می‌باشد که در آیات قرآن از آن با عنوان «اماته» و «موت» یاد شده است. در آیه یازدهم سوره غافر چنین آمده است:

﴿قَالُوا رَبَّنَا أَمَتَنَا اثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ فَاعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا فَهَلْ إِلَىٰ خُرُوجٍ مِن سَبِيلٍ﴾
(غافر (۴۰)، (۱۱)).

علامه طباطبایی بر این باورند که منظور از دو اماته، یکی «مرگ در پایان زندگی دنیوی» و دیگری «مرگ در پایان زندگی برزخی» است. مراد از دو احیاء نیز یکی «احیای در عالم برزخ» است و دیگری «احیای در عالم قیامت» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۷، ص ۳۱۳ - ۳۱۲). توضیح بیشتر اینکه نخستین مرگ انسان در پایان زندگی این جهانی اتفاق می‌افتد (اماته اول). پس از مرگ انسان در جهان طبیعت و انتقال او به عالم برزخ، نخستین زندگی او پس از مرگ در برزخ آغاز می‌شود (احیاء اول). سپس با نفخ صور اول، انسان زندگی برزخی را از دست داده و بار دیگر می‌میرد (اماته دوم) و سپس با نفخ صور دوم وارد زندگی اخروی در عالم قیامت می‌شود (احیاء دوم). نتیجه آنکه، براساس این تفسیر، امکان وقوع مرگ در عالم برزخ برای انسان اثبات می‌گردد و این سخن به معنای امکان راه یافتن مرگ برای موجوداتی است که تجرد برزخی دارند. پس اگر مرگ برای انسان مثالی و برزخی امکان وقوعی داشته باشد، بی‌تردید برای فرشتگانی که در مرتبه عالم مثال هستند نیز ممکن خواهد بود.

شایان ذکر است که در میان فیلسوفان مسلمان، اصطلاح نفس و روح در مورد فرشتگان به کار نمی‌رود؛ زیرا بنا بر تعریف رایج نفس در فلسفه اسلامی، تعلق نفس به بدن ذاتی آن است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۲) و اگر موجود مجردی فرض شود که در ذات خود مجرد باشد ولی در فعل خود تعلق به ماده و بدن نداشته باشد، نفس نامیده نمی‌شود، بلکه به آن عقل می‌گویند (همو، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۲۶۵). البته ابن سینا در الهیات شفاء اصطلاح نفس را برای ملائکه به کار برده است. وی در تبیین درجات نازله وجود از واجب تعالی چنین می‌نویسد:

فالوجود إذا ابتدأ من عند الأول لم يزل كل تال منه أدون مرتبة من الأول، ولا يزال
ينحط درجات، فأول ذلك درجة الملائكة الروحانية المجردة التي تسمى عقولا، ثم
مراتب الملائكة الروحانية التي تسمى نفوساً، و هي الملائكة العملة ... (ابن سینا،
۱۴۰۴ق، ص ۴۳۵).

افزون بر این، براساس مبانی ملاصدرا در علم النفس که نسبت به علم النفس مشائی و اشراقی از قوت بیشتری برخوردار است، نفس جسمانیّه الحدود و روحانیّه البقاء است (همان، ص ۴۲). یعنی نفس موجود مجردی است که در بستر طبیعت پدید می‌آید و در پی استکمال جوهری، مراتب

طولی وجود را در قوس صعود طی می‌کند و از مرتبه جمادی به نباتی، حیوانی و سرانجام مرتبه ناطقه انسانی نائل می‌شود. روشن است که براساس این تفسیر، نفس به معنای اصطلاحی آن که در مورد موجودات طبیعی مانند نبات، حیوان و انسان در قوس صعود کاربرد دارد، در مورد فرشتگان در قوس نزول بی‌معنا خواهد بود. نتیجه آنکه نمی‌توان عبارت «ذو روح» در روایت امام سجاد علیه السلام را که به فرشتگانی چون اسرافیل نسبت داده شده است، به همان معنایی دانست که در مورد انسان‌ها به کار می‌رود؛ مگر اینکه در مبنای حکمت متعالیه تحوّل صورت گیرد و نفس افزون بر موجودات مادی در مورد مجردات مثالی نیز به کار رود.

با توجه به توضیحات یادشده، بایسته است تا به پرسش‌های اساسی زیر پاسخ داده شود:

۱. اگر مرگ به معنای انتقال از یک مرتبه هستی به مرتبه بالاتر باشد و در مورد مجردات مطرح شود، آیا همراه با پذیرش نوعی تغییر در آنها نیست؟
۲. اگر مرگ در مجردات همراه با گونه‌ای تغییر باشد، چگونه میان این سخن و سخن مشهور فلاسفه که هر گونه تغییر را ملازم با حرکت می‌شمارند و آن را منحصر در عالم ماده می‌دانند، جمع می‌شود؟

پاسخ به این پرسش براساس دو مبنای متفاوت، به دو صورت خواهد بود:

۱. مبنای مشهور فلاسفه که حرکت را ملازم با ماده دانسته و وجود هر حرکتی را بدون ماده محال می‌دانند بپذیریم. در این صورت باید هر گونه انتقال در مرتبه عالم مثال که در ظاهر به صورت تغییر و تبدل جلوه‌گر می‌شود، از نوع ترتب صور مثالی دانسته شود نه از نوع تبدل و تغییر؛ همان‌گونه که علامه طباطبایی در کتاب *نهاية الحكمة به خوبی* این مطلب را در مورد وجودهای مثالی تبیین نموده‌اند. ایشان می‌فرمایند:

عالم مثال، از ماده مجرد است، اما برخی از آثار آن را دارد؛ مانند شکل، بُعد، وضع و غیر آن ... تنها تفاوت عالم مثال و عالم ماده آن است که تعاقب موجودات مثالی نسبت به یکدیگر از نوع ترتب وجودی است، نه آنکه یک صورت و یا حالت با حرکت تدریجی از قوه به فعل درآید و صورتی به صورت دیگر و یا حالتی به حالت دیگر بدل شود؛ آن‌گونه که در عالم ماده ملاحظه می‌شود.

براساس این مبنا، وقتی کسی صورتی و پس از آن صورت دیگری را در عالم مثال مشاهده می‌کند، این‌گونه نیست که یکی با حرکت و خروج از قوه به فعل، به دیگری تبدیل شده باشد. بلکه این تعاقب در ادراک بیننده است که یکی را پس از دیگری می‌بیند. در واقع، ترتب وجودی صورت‌های مثالی بر یکدیگر، نظیر صورت حرکت و تغییر در خیال انسان

است که صورت‌های ذهنی متعدد، یکی پس از دیگری ادراک می‌شود؛ مانند عکس‌هایی که روی فیلم افتاده و یکی پس از دیگری مشاهده می‌شود؛ به گونه‌ای که به نظر می‌رسد یک عکس در حال حرکت می‌باشد. حرکت تصویر شده در قوه خیال، در حقیقت علم به حرکت است نه حرکت در علم. همچنین علم به تغییر است، نه علمی که خود متغیر باشد.

نتیجه آنکه اگر مرگ مجرد مثالی، انتقال از مرتبه عالم مثال به مرتبه بالاتر باشد، اگرچه در ظاهر به صورت تبدل و تغییر به نظر آید، ولی در واقع، از نوع ترتب مرتبه عقلی پس از مرتبه مثالی خواهد بود.

۲. مبنای مشهور فلاسفه که حرکت را ملازم با ماده و آن را منحصر در عالم ماده می‌دانند، نپذیریم. این رویکرد که در میان برخی از فلسفه‌پژوهان معاصر نیز طرفدارانی دارد، به دو شکل تبیین شده است:

الف) برخی با توجه به اینکه مبنای امتناع حرکت در مجردات، پذیرش هیولا و ماده است، کوشیده‌اند تا با نقد دلایل اثبات ماده و هیولا، وجود ماده را نفی کنند تا در پی آن، نیازمندی حرکت به ماده انکار شود و زمینه برای پذیرش امکان حرکت در مجردات فراهم گردد. برخی از کسانی که وجود ماده و هیولی را انکار می‌کنند، دلالت برهان قوه و فعل را ناکافی دانسته و آن را مغالطه می‌شمارند (معلمی، ۱۳۸۹، ص ۱۰۱-۱۰۸؛ کامرانی، سعیدی‌مهر، ذهبی، ۱۳۹۲، ص ۵-۳۰).

ب) گروهی دیگر تلاش کرده‌اند بر اثبات حرکت در مجردات برهان اقامه کنند و وجود حرکت در نفس مجرد را به عنوان یکی از دلایل ذکر نموده‌اند (فیاضی، ۱۳۸۴، سایت مجمع عالی حکمت اسلامی). مسأله تکامل در برزخ، براساس انکار نیازمندی حرکت به ماده و هیولا امری سهل و آسان می‌نماید؛ اگرچه براساس سخن برخی از شارحان حکمت متعالیه که وجود ماده و هیولا را در مسأله حرکت، مسلم و قطعی می‌دانند، یکی از غامض‌ترین و پیچیده‌ترین مباحث فلسفی است:

فالتکامل البرزخي صار من اغمض المسائل العقلية لان الاستكمال لا يتحقق إلا بالحرکه والاستعداد والخروج من القوة الى الفعل و بعد انقطاع النفس عن نشأة الحركة كيف يتصور فيها الاستكمال... (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۵، ص ۶۸۵).

شایان ذکر است کسانی که برهان قوه و فعل را ناتمام می‌دانند، جمع حیثیت وجدان و فقدان یا همان حیثیت قوه و فعل در موجود بسیط را از نوع اجتماع نقیضین نمی‌دانند. برخلاف کسانی که با تمسک به برهان قوه و فعل، اجتماع حیثیت وجدان و فقدان یا قوه و فعل در موجود بسیط را محال می‌دانند. این گروه با استناد به سخن ملاصدرا در اسفار (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۴۳۳-۴۳۴) بر این باورند که اگر حیثیت قوه و فعل نسبت به دو نشئه در نظر گرفته شود، اجتماع

قوه و فعلیت در شیء واحد محذور نداشته و ممتنع نخواهد بود. به عبارت دیگر، اگر وجدان و فقدان نسبت به یک حقیقت باشد، جمع آن دو در یک موجود بسیط محال است. ولی اگر موجود بسیط بالفعل چوب، و همان موجود بسیط بالقوه خاکستر باشد، هیچ محذوری ندارد و اجتماع نقیضینی صورت نگرفته است (معلمی، ۱۳۸۹، ص ۱۰۸).

نتیجه آنکه براساس مبنای دوم - که برخی از فلسفه‌پژوهان معاصر بر آن اصرار می‌ورزند و در تأیید دیدگاه خود به برخی از سخنان ملاصدرا استناد می‌کنند - مسأله مرگ و انتقال از یک مرتبه به مرتبه بالاتر در مجردات برزخی، از نوع حرکت تکاملی می‌باشد و وجود حرکت در برزخ، هیچ محذور فلسفی ندارد.

۴-۲. چگونگی مرگ در مجردات عقلی

احتمال دوم آن است که مرتبه وجودی فرشتگانی مانند اسرافیل، مرتبه عالم عقل باشد. در این صورت نمی‌توان برای آنان جسم مثالی و روحی که به تدبیر آن مشغول است در نظر گرفت؛ زیرا براساس مبانی فلسفه اسلامی، مجرد عقلی به موجودی گفته می‌شود که مجرد تام دارد. یعنی از ماده و صورت به کلی پیراسته است. به عبارت دیگر، اگر "موجود عقلی" وجودی باشد که ماده و صورت ندارد، نمی‌توان مرگ موجود عقلی را به همان معنایی دانست که در مورد نفوس به‌کار می‌رود؛ زیرا موجود عقلی، بدن مادی و مثالی ندارد تا در اثر مرگ، ارتباط تدبیری و تعلق خود با بدن را قطع کند. بنابراین در تفسیر چگونگی مرگ مجردات، سخن دیگری باید گفت و در دیگری باید سفت. در این فرض، تحلیل فلسفی از چگونگی مرگ در مجردات به شکل معمای پیچیده در می‌آید و باید با دقت بیشتری تفسیر گردد. همان‌گونه که در بخش پیشین توضیح داده شد، تبیین فلسفی مسأله انتقال و تکاملی که در پی مرگ حاصل می‌شود، براساس دو مبنای یادشده، دو شکل متفاوت به خود می‌گیرد:

۱. با توجه به مبنای کسانی که با انکار ماده، امکان حرکت و تغییر را در عالم مجردات مطرح کرده‌اند، شاید بتوان تکامل را در مرتبه عالم عقل نیز پذیرفت. البته این گروه باید به این پرسش مهم پاسخ دهند که حرکت در مجردات عقلی چه تفاوتی با حرکت در مجردات مثالی دارد؟

در پاسخ به این پرسش، با توجه به مبنای این گروه که حرکت در مجردات را امری ممکن و بلکه محقق می‌دانند، می‌توان این‌گونه توضیح داد که قوه و فعل منحصر در موجودات مادی نبوده و می‌توان برای هر عالم، قوه و فعل متناسب با نظام آن عالم را در نظر گرفت. شاید از نظر این افراد، مسأله اتحاد عقل و عاقل و معقول که از مبانی حکمت متعالیه صدرایی شمرده می‌شود، مؤیدی بر وجود تکامل در مرتبه عالم عقل باشد؛ زیرا قطعاً پس از اتحاد نفس با عقول، فعلیت جدیدی برای

نفس پیدا می‌شود که پیش از آن نبوده است و همین برای تصویر حرکت تکامل در مرتبه عالم عقل کافی است.

۲. همچنین با توجه به مبنای مشهور که حرکت را ملازم با ماده دانسته و وجود هر حرکتی بدون ماده را محال می‌دانند، تنها تبیین و تحلیل فلسفی آن است که گونه‌ای ترتب در صور عقلی را بپذیریم و همان‌گونه که انتقال و تکامل در برزخ را از نوع ترتب صور مثالی دانستیم، انتقال و تکامل در مرتبه عالم عقل را نیز از نوع ترتب صور عقلی به حساب آوریم.

براساس نظر مشهور، از آنجاکه مجردات عقلی از ماده و صورت پیراسته‌اند، قطع ارتباط وجودی و ادراکی با بدن، در مورد آنان بی‌معناست. پس مرگ در مورد آنان را باید برابر با قطع ارتباط ادراکی با ذاتشان دانست.

به عبارت دیگر، مرگ در مورد آنان چیزی جز قطع توجه آنان از خود - که در آموزه‌های دینی از آن به «انقطاع» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۱، ص ۹۹) و در اصطلاح عرفان به «فنا» تعبیر می‌شود - نخواهد بود. در برخی از کتاب‌های عرفانی آشکارا از فناء به موت نیز تعبیر شده است. به‌عنوان نمونه، عبدالرزاق کاشانی در شرح «فصوص الحکم» ضمن تعریف فناء، آن را برابر با «موت» می‌داند. عین عبارت ایشان چنین است:

... فناء الخلق بارتفاع حجب الجلال النورانية و الظلمانية بإحراق نور جمال الوجه الباقي إياها، كما قال عليه الصلاة و السلام «إن لله تعالى سبعين ألف حجاب من نور و ظلمة لو كشفها لاحتقرت سبحات الجلال» ... و ذلك الفناء هو الموت الحقيقي الطبيعي لكل ممكن، و القيامة بعده هو البقاء بعد الفناء الذي يشهد التعيين نسبة ذاتية للمتعيين و شأننا من شئونه الذاتية ... فتحقق أن كل مرتبة من اللقاء لا تكون إلا بموت ... (کاشانی، ۱۳۷۰، ص ۳۳۱).

نکته جالب آن است که در دعای موسوم به مناجات شعباتیّه، عبارت «وَ اجْعَلْنِي مِمَّنْ نَادَيْتَهُ فَأَجَابَكَ وَ لَاحَظْتَهُ فَصَعِقَ بِجَلَالِكَ»، در ادامه عبارت «إِلَهِي هَبْ لِي كَمَالَ الْإِنْقِطَاعِ» آمده است. ظاهر عبارات نشان می‌دهد که «صعق» از نتایج «کمال انقطاع» شمرده شده است. در فرازهای نخست مناجات شعباتیّه چنین آمده است:

إِلَهِي هَبْ لِي كَمَالَ الْإِنْقِطَاعِ إِلَيْكَ وَ أَنْزِ أَبْصَارَ قُلُوبِنَا بِضِيَاءِ نَظَرِهَا إِلَيْكَ حَتَّى تَحْرِقَ أَبْصَارَ الْقُلُوبِ حُجُبَ النُّورِ ... وَ اجْعَلْنِي مِمَّنْ نَادَيْتَهُ فَأَجَابَكَ وَ لَاحَظْتَهُ فَصَعِقَ بِجَلَالِكَ ... (همان).

در ادامه برای روشن تر شدن بحث، واقعیت خواب را تحلیل نموده و دو ویژگی مهم آن را توضیح می دهیم:

از راه تحلیل خواب در انسان، می توان دو ویژگی اساسی را برای خواب نتیجه گرفت؛ یکی «کم شدن ارتباط ادراکی نفس با بدن» و دیگری «باقی ماندن ارتباط وجودی نفس با بدن» است. این دو ویژگی، در مرگ جای خود را به «قطع شدن ارتباط ادراکی نفس با بدن» و «قطع شدن ارتباط وجودی نفس با بدن» می دهد. حال اگر موجودی مجرد از ماده و صورت باشد، «بدن» برای او به منزله سالبه به إنتفاء موضوع خواهد بود. یعنی بدنی وجود ندارد تا «ارتباط ادراکی و وجودی» با آن قطع شود. در موجود عقلی، تنها با ذات بسیط و مجرد تامّ روبرو هستیم. پس باید گفت ویژگی نخست، یعنی «قطع ارتباط وجودی مجرد تامّ» با ذاتش محال است؛ زیرا لازمه آن، سلب شیء از خود است که امتناع آن بدیهی است. پس ویژگی دوم باقی می ماند که همان «قطع شدن ارتباط ادراکی» مجرد تامّ از خود است و این چیزی جز فناء نیست. از همین روست که ملاصدرا در برخی از آثار خود در تفسیر معنای «صعق» در مجردات، آن را به معنای فنا می گیرد:

... و إنما عبر عن هذا الفناء بالصعق لا بالموت و نحوه، تشبها علی أن لها ضرباً من الحياة عند الله لا عند أنفسهم ... (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۷۸).

در جای دیگر چنین می نویسد:

... يقع الفناء الكلي للأرواح بنفخة الصعق و ينتقل الأمر كله إلى الواحد القهار (همان، ص ۸۹).

وی در جای دیگر «صعق» را نتیجه تجلی اکمل در مظهر اعظم برای اسماء الهی می داند. روشن است که اگر خداوند متعال بر مظهري از مظاهر تجلی کند، آن مظهر آنائیت خود را از دست می دهد و فنای استهلاک بر او دست می دهد و در پی آن، موجود از خود بی خود شده و تنها حق را مشاهده می کند و این همان چیزی است که در آموزه های دینی از آن به «صعق» تعبیر شده است.

... ثم یجیء هذا الصعق بالنفخة الثانية بمزید اقتضاء التجلي الأكمل في المظهر الأعظم للأسماء الإلهية الباطنية ... (همان، ص ۹۰).

ملاصدرا در کتاب مفاتیح الغیب با استناد به روایت صحیحی که در آن مرگ را به همه موجودات حتی فرشتگان و ملک الموت نسبت داده است چنین توضیح می دهد که این میراندن به معنای معدوم ساختن و از میان بردن نیست، بلکه از باب ایجاد و رساندن به کمال است؛ زیرا لازمه چنین میراندنی، انتقال از یک مرتبه به مرتبه بالاتر از آن است که نسبت به مرتبه پیشین، مرگ و نسبت به

مرتبۀ پسین، حیات شمرده می‌شود و از آن به قیامت عظمی تعبیر می‌شود. ملاصدرا در ادامه تأکید می‌کند که این نوع از میراندن و انتقال به مرتبۀ بالاتر، برای کسانی است که در دنیا به مقام فناء بار نیافته‌اند. این افراد پس از مرگ، محلّ تجلّی ذاتی خداوند قرار می‌گیرند و به دنبال آن، هویت آنان منکک شده و فانی در حق می‌شوند؛ چیزی که از آن با «صعق کلی» و «قیامت عظمی» یاد می‌شود (همو، ۱۳۶۳، ص ۶۳۵-۶۳۶).

نتیجۀ گیری

با بررسی‌های معناشناختی و وجودشناختی که درباره مفاهیم «صعق» و «موت» انجام گرفت، نتایج زیر به دست آمد:

در گام نخست، براساس آیات و روایات این نتیجۀ به دست آمد که از «مرگ» در آموزه‌های دینی با عناوین گوناگونی مانند «باب الآخرة، وضع لباس، سرور، نوم، انتقال و پل» یاد شده است. همچنین «مردن» نیز با عناوینی چون «موت»، «قتل»، «هلاکت» و «توفی» آمده است. با اندکی تأمل می‌توان دانست که در هر یک از عناوین یادشده، اعتبار معنایی خاصی وجود دارد که آن را از دیگری جدا می‌سازد.

در گام دوم، با مبنا قرار دادن یکسانی و این‌همانی ماهیت «مرگ» و «خواب» که از آموزه‌های دینی به دست آمده بود، تلاش گردید تا چگونگی وقوع مرگ در فرشتگان مجرد مورد تحلیل فلسفی قرار گیرد. در پایان، این نتیجۀ به دست آمد که اگر فرشتگان از سنخ مجردات مثالی باشند، مرگ در آنها به صورت قطع ارتباط وجودی و ادراکی با جسم مثالی خواهد بود که لازمه آن، انتقال از یک مرتبۀ هستی به مرتبۀ بالاتر می‌باشد. مؤید این تفسیر، انتقال انسان از عالم برزخ به عالم آخرت می‌باشد که در آیات قرآن از آن با عنوان «إماتة» و «موت» یاد شده است. همچنین اگر موجودی مجرد عقلی باشد، «بدن» برای او به منزله سالبه به إنتفاء موضوع خواهد بود. یعنی بدنی وجود ندارد تا «ارتباط ادراکی و وجودی» با آن قطع شود. به عبارت دیگر، در موجود عقلی تنها با ذات بسیط و مجرد تامّ روبه‌رو هستیم. پس باید گفت ویژگی نخست، یعنی «قطع ارتباط وجودی مجرد تامّ» با ذاتش محال است؛ زیرا لازمه آن، سلب شیء از خود است که امتناع آن بدیهی است. پس ویژگی دوم باقی می‌ماند که همان «قطع شدن ارتباط ادراکی» مجرد تامّ از خود است و این چیزی جز فناء نیست.

کتابنامه

- قرآن کریم
- نهج البلاغه
۱. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۰۳ق). معانی الأخبار. به تحقیق و تصحیح علی اکبر غفاری. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
 ۲. حویزی. عبد علی بن جمعه (۱۴۱۵ق). تفسیر نور الثقلین. به تحقیق و تصحیح هاشم رسولی محلاتی. قم: انتشارات اسماعیلیان.
 ۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق). الهیات الشفاء. به تصحیح سعید زاید. قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
 ۴. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی (۱۴۰۴ق). تحف العقول. قم: مؤسسه انتشارات اسلامی.
 ۵. ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ق). معجم مقاییس اللغة. به تحقیق هارون عبدالسلام محمد. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
 ۶. ابن فهید حلّی، احمد بن محمد (۱۴۰۷ق). عدة الداعي و نجاح الساعي. به تحقیق و تصحیح احمد موحدی قمی. تهران: دار الکتب الإسلامی.
 ۷. ابن قولویه، جعفر بن محمد (۱۳۵۶). کامل الزیارات. به تحقیق و تصحیح عبدالحسین امینی. نجف اشرف: دار المرتضویة.
 ۸. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق). لسان العرب. بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع - دار صادر.
 ۹. بحرانی، سید هاشم بن سلیمان (۱۳۷۸). الإنصاف فی النصّ علی الأئمة الإثنی عشر علیهم السلام. ترجمه سید هاشم رسولی محلاتی. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
 ۱۰. _____ (۱۳۷۴). البرهان فی تفسیر القرآن. محقق و مصحح: قسم الدراسات الإسلامیة مؤسسة البعثة. قم: مؤسسه بعثه.
 ۱۱. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۳۶۶). تصنیف غرر الحکم و درر الکلم. به تحقیق و تصحیح مصطفی درایتی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
 ۱۲. جعفر بن محمد علیه السلام (۱۴۰۰ق). مصباح الشریعة. بیروت: انتشارات اعلمی.
 ۱۳. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۹۵۶). تاج اللغة و صحاح العربیة. به تحقیق احمد عبدالغفور عطار. بیروت: دار العلم.

۱۴. حلی، حسن بن یوسف (۱۴۰۲ق). الرجال. به تصحیح محمدصادق بحر العلوم. قم: الشریف الرضی.
۱۵. خوئی، سید ابوالقاسم (۱۴۰۹ق). معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرواة. قم: دفتر آیت الله العظمی خوئی.
۱۶. _____ (۱۴۰۰ق). منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة. ترجمه حسن حسن زاده آملی و محمدباقر كمره‌ای. به تحقیق و تصحیح ابراهیم میانجی. تهران: انتشارات مكتبة الإسلامية.
۱۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). المفردات في غريب القرآن. به تحقیق صفوان عدنان داودی. دمشق: دارالعلم الدار الشامیة.
۱۸. رضی، محمد بن حسین (۱۴۱۴ق). شرح نهج البلاغة. به تحقیق صبحی صالح. قم: مؤسسه دارالهجرة.
۱۹. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶). تفسیر القرآن الکریم. قم: انتشارات بيدار.
۲۰. _____ (۱۳۶۳). مفاتيح الغيب. به تصحیح محمد خواجه‌جوى. تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگى.
۲۱. _____ (۱۳۶۰). اسرار الآيات و أنوار البینات. به تصحیح محمد خواجه‌جوى. تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
۲۲. _____ (۱۳۵۴). المبدأ و المعاد. به تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۲۳. _____ (۱۳۰۲ق). مجموعة الرسائل التسعة. قم: مكتبة المصطفوي.
۲۴. طباطبایى، سید محمد حسین (۱۴۱۹ق). الرسائل التوحيدية. بیروت: مؤسسة النعمان.
۲۵. _____ (۱۴۱۷ق). الميزان في تفسير القرآن. قم: دفتر انتشارات اسلامى جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۲۶. طبرسى، فضل بن حسن (۱۳۸۴). نثر اللآلی. به ترجمه حمیدرضا شیخی و تحقیق و تصحیح محمد حسن زبری قائنی. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامى.
۲۷. _____ (۱۴۱۲ق). مكارم الأخلاق. قم: انتشارات شریف رضی.
۲۸. طوسى، محمد بن حسن (۱۴۲۷ق). الرجال. به تحقیق جواد قیومی اصفهانی. قم: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية مؤسسة النشر الإسلامی.
۲۹. _____ (۱۴۲۰ق). الفهرست. به تحقیق عبدالعزیز طباطبایى. قم: مكتبة المحقق الطباطبایى.

۳۰. _____ (۱۴۱۴ق). الأمالی. مصحح: مؤسسة البعثة. قم: دار الثقافة.
۳۱. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق). العین. به گردآوری محسن آل عصفور و تحقیق مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی. قم: انتشارات هجرت.
۳۲. فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۵). کرسی حرکت در مجردات. مجمع عالی حکمت اسلامی.
۳۳. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (۱۴۱۷ق). المحجة البيضاء. قم: جماعة المدرسين بقم مؤسسة النشر الاسلامی.
۳۴. قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا (۱۳۶۸). تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب. به تحقیق حسین درگاهی. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
۳۵. کامرائی، سمیه و دیگران (۱۳۹۲). امکان حرکت در مجردات از منظر ملاصدرا. نشریه ذهن. شماره ۵۶. ص ۵-۳۰.
۳۶. کشی، محمد بن عمر (۱۴۰۴ق). اختیار معرفة الرجال. به تصحیح محمد باقر بن محمد میرداماد، تلخیص محمد بن حسن طوسی و تحقیق مهدی رجایی. قم: مؤسسة آل البيت علیه لإحياء التراث.
۳۷. کاشانی، عبدالرزاق (۱۳۷۰). شرح فصوص الحکم. قم: انتشارات بیدار.
۳۸. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق). بحار الانوار. با تعلیقات سید محمد حسین طباطبائی. بیروت: مؤسسة العرفا.
۳۹. مصطفوی، حسن (۱۳۶۰). التحقيق في كلمات القرآن الكريم. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۴۰. معلّمی، حسن (۱۳۸۹). نفس انسان متغیری ثابت و مجردی سیال. نشریه فلسفه دین. شماره ۷. ص ۱۰۱-۱۱۸.