

تحلیل فلسفی معنای مرگ ارادی از دیدگاه ملاصدرا

عین اله خادمی* عبدالله صلواتی** لیلا پورا کبر***

چکیده

مسأله‌ی محوری مقاله‌ی حاضر، معنا و ماهیت مرگ ارادی از دیدگاه ملاصدراست. از نظر ملاصدرا مرگ ارادی به معنای دست‌کشیدن نفس از به‌کاربردن حواس ظاهری است. او معتقد است ادراک حسی صلاحیت ادراک امور آخرت را ندارد؛ لذا انسان قبل از مرگ طبیعی قادر است با استفاده از حواس باطنی به امور آخرت آگاهی پیدا کند. در میان ادراکات باطنی، ادراک خیالی در فلسفه‌ی ملاصدرا اهمیت فراوانی دارد و به اثبات عالم آخرت و عالم برزخ منجر می‌شود. در مرگ ارادی ادراک خیالی قادر است فارغ از تعلقات دنیوی و مزاحمت‌های ادراک حسی، با تأثر از صورت‌های عقلی، به صورت‌نگری پرداخته، حقایق جهان ملکوت و عالم غیب را تمثیل دهد. این مهم در اثر تعالی وجودی نفس و تبدیل نشئه‌ی دنیوی انسان به نشئه‌ی اخروی و ارتقای مرتبه‌ی ادراکی صورت می‌گیرد. ملاصدرا مرگ ارادی را به گونه‌های مختلف تقسیم می‌کند که در این جستار سعی شده با تأکید بر نگرش وجودی ملاصدرا، کثرت نوعی انسان، و عقل عملی، گونه‌های مرگ ارادی تحلیل فلسفی شود. تحلیل فلسفی مرگ ارادی، براساس سه‌گانه‌ی یادشده، در پژوهش دیگری سابقه نداشته است.

واژگان کلیدی: ۱. ملاصدرا، ۲. مرگ، ۳. مرگ ارادی، ۴. عقل عملی، ۵. کثرت نوعی.

۱. بیان مسأله

مرگ ارادی یا خودآگاهانه، از اصطلاحات رایج میان عرفاست که با تعبیر مرگ پیش از مرگ، فنای عارفانه یا ولادت معنوی و تولد ثانی است که با دو بار معنایی سلبی و ایجابی و

e_khademi@ymail.com

salavati2010@gmail.com

l.purakbar@rocketmail.com

تاریخ پذیرش: ۹۷/۹/۲۵

* استاد دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی

** دانشیار دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی

*** دانشجوی دکتری دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی

تاریخ دریافت: ۹۷/۷/۱۴

به عبارتی، به معنای نیستی همراه هستی، در میان آن‌ها کاربرد دارد. موت ارادی در بحث‌های عرفانی و اخلاقی جایگاهی رفیع دارد. توجه به مرگ و ابعاد آن، بخش مهمی از آرای فلاسفه‌ی مسلمان را به خود اختصاص داده است. آن‌ها در ذیل بحث مرگ، به بحث مرگ ارادی نیز توجه کرده‌اند. باتوجه‌به اینکه در نظر فلاسفه‌ی مسلمان مرگ طبیعی راه جدایی از عالم طبیعت و متعلقات آن، و راه ورود به عوالم ماوراءطبیعت است، این سؤال به ذهن متبادر می‌شود که آیا انسان در عین حیات مادی داشتن، می‌تواند به عوالم مجرد از ماده نیز راه یابد؟ و باتوجه‌به اینکه در نظر آنان مرگ به معنای نیستی و نابودی نیست، بلکه وجود زندگی در مراتب هستی در قوس صعود است، آیا ممکن است در این دنیا نیز از رهگذر مرگ ارادی دم‌به‌دم و در آنات زمانی، حیات بر انسان گرفتار در بند طبیعت تجلی یابد و با وجود حضور در عالم ماده و تعلق به بدن جسمانی، در مسیر بازگشت به مبدأ آفرینش، در قوس صعود، با حیات‌های متمدادی و پیوسته‌ی در مراتب هستی مواجهه شود؟

صدرالمآلهین شیرازی نیز به‌سان سایر فلاسفه و باتوجه‌به ماهیت فلسفه‌اش، با تأثیرپذیری بیشتری از عرفا، به‌صورت غیرمنسجم و پراکنده، در آثارش به این نوع مرگ پرداخته و آن را یکی از اقسام مرگ شمرده است. او صرفاً در کتاب *ایقاظ النائمین* مستقلاً بخشی را به این عنوان اختصاص داده است. در این مقاله، نگارندگان درصددند با استمداد از مبانی فلسفه‌ی ملاصدرا و باتوجه‌به ظرفیت‌های نظام صدرایی، به تحلیل مرگ ارادی از دیدگاه او بپردازند.

مسأله اصلی پژوهش این است که ماهیت مرگ ارادی از دیدگاه ملاصدرا چیست؟ همچنین برای واکاوی این پرسش اصلی، بررسی این سؤالات نیز ضروری است: در دیدگاه ملاصدرا مرگ به چه معناست؟ از نظر ملاصدرا معنای مرگ ارادی چیست؟ اقسام مرگ ارادی از نظر او کدام است؟ چگونه می‌توان اقسام مرگ ارادی را بر مراتب عقل عملی تطبیق داد؟

۲. پیشینه‌ی تاریخی

مرگ ارادی یا اختیاری از موضوعات عرفانی است که عرفا در آثار خود به آن پرداخته‌اند. برخی از فیلسوفان مسلمان نیز متأثر از عرفا، التفات ویژه‌ای به مسائل عرفانی داشته‌اند، از جمله سه فیلسوف برجسته‌ی جهان اسلام، یعنی ابن‌سینا، شیخ اشراق و ملاصدرا نیز آشکارا به این مباحث پرداخته‌اند. برای روشن‌شدن نوع مواجهه‌ی ملاصدرا به مسأله‌ی مرگ ارادی، لازم است سیر تاریخی بحث واکاوی شود. از آنجاکه ملاصدرا تحت تأثیر فیلسوفان بزرگی چون ابن‌سینا و شیخ اشراق و عارفان نامداری همچون ابن‌عربی، بنیان‌گذار مکتب عرفان نظری و سید حیدر آملی، نماینده‌ی عرفان شیعی است، لذا به بررسی اجمالی نوع تبیین

آن‌ها از مسأله‌ی مرگ ارادی می‌پردازیم.

ابن‌سینا با تقسیم مرگ به دو نوع طبیعی و ارادی، در تعریف مرگ ارادی می‌گوید: مقصود از مرگ ارادی، میراندن شهوات و ترک اقبال به آن است (۸، ص: ۳۴۲) او در نمط نهم /شارات، در مبحث مقامات العارفین، به موضوع مرگ ارادی پرداخته است: «عارفان و اهل معنا در همین دنیا و در پوشش‌های جسمانی خویش چنان‌اند که گویی جان از تنشان جدا شده و به عالم بالا رفته‌اند» (۷، ص: ۳۵۵).

ابن‌سینا در کتاب مذکور، ریاضت شرعی را برای شخصی که در مسیر سلوک الی الله قرار دارد و درصدد دستیابی به مرگ ارادی است، ضروری می‌داند. او معتقد است ریاضت برای سه هدف است: اول، دورساختن غیرحق و رحجان دادن خدا بر همه‌چیز؛ دوم، مطیع‌ساختن نفس اماره برای نفس مطمئنه تا قوای تخیل و وهم در خدمت توهمات سازگار با عالم قدسی درآید و از توهمات سازگار با عالم دنیا منصرف شود. در صورتی که وهم و تخیل، تحت تسلط انسان درآید، به تبع قوه‌ی عاقله، با عالم قدس هماهنگ می‌شود و تمثلاتی برای انسان پیش می‌آید؛ سوم، لطیف‌ساختن روح و باطن برای قبول کردن آگاهی و تنبه (۱۰، ص: ۱۳۷). از نظر ابن‌سینا هدف اصلی ریاضت، رسیدن به کمال حقیقی است و کمال حقیقی یعنی رسیدن به لقاءالله (همان، ص: ۱۵۱).

او مراتب و درجات ریاضت را که زمینه‌ساز مرگ ارادی است، در نه مرحله توضیح می‌دهد؛ این مراتب عبارت است از جذب، توغل، استیفاز، انقلاب، تغلغل، مشیت، تعریج، تردد، وصول و فنا (همان، صص: ۱۷۱-۲۲۳). مرگ ارادی متناسب با مراتب ریاضت، درجات مختلفی دارد که با ترک شهوات و تسلط بر قوای حیوانی آغاز می‌شود و در ادامه، فرد با طی مراتب ریاضت و سلوک، نهایتاً به مقام فنای فی الله دست می‌یابد.

علاوه‌بر ابن‌سینا، شیخ اشراق نیز از فیلسوفان تأثیرگذاری بوده که ملاصدرا در مواضع مختلفی از آثارش، از او یاد می‌کند (۲۲، ص: ۷۱؛ ۲۳، ج ۱، صص: ۴۳۴ و ۲۲۹ و ۳۹ و ۶، ص: ۱۸۲؛ ۲۶، ص: ۱۱۴).

رسیدن به مرگ اختیاری، قبل از مرگ طبیعی، توصیه‌ی مکرر شیخ اشراق است. در مشی فلسفی وی، بخشی از علوم بحثی، در خدمت رسیدن به مرگ اختیاری است. او نفس‌شناسی را به‌منزله‌ی مقدمه رسیدن به مرگ اختیاری تقریر می‌کند. شناخت قوای نباتی و حیوانی (ادراکی و تحریکی) و نحوه‌ی ارتباط میان آن‌ها، اولین گام در فرایند رسیدن به مرگ اختیاری است (۱۴، ج ۳، ص: ۳۹۵-۳۹۳؛ ۱۹، ص: ۴۹). در آثار سهروردی، از چیرگی و تسلط بر قوای نفس، یعنی قوای شهوی، غضبی و خصوصاً حواس ده‌گانه‌ی ظاهری و باطنی و عبور از عالم طبیعت، به تجرید نفس، و رسیدن به مرگ ارادی تعبیر می‌شود (۲۰، ص: ۱۴۸).

شیخ اشراق با زبان نماد نیز به فرایند مرگ اختیاری، یعنی شناخت قوا و تجردیافتن از آن‌ها، توجه کرده است (۱۹، ص: ۴۹). نمادسازی تجرد از قوا، در پنج رساله به چشم می‌خورد: *ابراج، صغیر سیمرغ، فی حقیقه العشق، عقل سرخ و قصه‌ی غربت غربی* (۲۰، ص: ۱۴۷). در دیدگاه ابن‌عربی، مرگ انتقال از عالم ظهور به عالم بطون است. شخص با مرگ، خواه اختیاری یا اضطراری، به کلی از عالم ظهور به عالم بطون منتقل می‌شود (۱۶، ص: ۹۸۶)؛ زیرا اسم ظاهر، متکفل حقیقت دنیا و تمام شئون آن است و اسم باطن، مقتضی آخرت است. آنچه در این عالم ظاهر است، در عوالم دیگر به تدریج باطن می‌شود و به کمون می‌رود؛ از این رو آگاهی از حقایق عالم آخرت، یا از طریق مرگ طبیعی با انتقال به عالم آخرت محقق می‌شود، یا از طریق مرگ اختیاری، با تجلی اسم باطن در همین دنیا صورت می‌گیرد؛ زیرا انسان مظهر جامع اسمای الهی است (۶، ج ۱، ص: ۱۶۷).

ابن‌عربی با تقسیم مرگ به دو نوع طبیعی و ارادی، در تعریف مرگ ارادی می‌گوید: موت ارادی که برای عارفان حاصل می‌شود، لقای حق بر حسب تجلیات اسمائی یا صفاتی یا ذاتی را سبب می‌شود و این مقام، به میزان استعداد و سیر افراد در سلوک بستگی دارد. از نظر ابن‌عربی مقام دنیایی، مقام حجاب است. امکان ملاقات حق تعالی با وجود این حجاب محقق نمی‌شود؛ از این رو برای رفع حجاب دنیا و همچنین ملاقات حق تعالی، باید از مرگ ارادی یا طبیعی مدد گرفت (۱۶، ص: ۱۱۶۰).

به اعتقاد او با چشم‌فرو بستن از تعلقات دنیوی، حقایق عالم ملکوت به روی آدمی گشوده می‌شود: «هنگامی که انسان از صورت‌های دنیوی قطع تعلق کرد، متوجه صور برزخی می‌شود. همانند اینکه اگر انسان بمیرد، از این عالم به عالم برزخ منتقل می‌شود و حیات دنیایی او به حیات برزخی تبدیل می‌شود» (۵، ج ۲، ص: ۲۸۴).

از نظر او حق تعالی مشتاق بنده مؤمن خویش است و ملاقات بین بنده و پروردگارش، مترتب بر مرگ بنده است. این مرگ، یا طبیعی است، یا ارادی. مرگ ارادی به عارفان اختصاص دارد و سبب لقای حق می‌شود، اما بندگان مؤمن و زاهد و صالح خداوند که توان طی مراتب سلوک و منازل و مقامات عرفانی را ندارند، با مرگ طبیعی به لقای خداوند نائل می‌شوند (۱۶، صص: ۱۱۵۹-۱۱۶۰).

ابن‌عربی طی مراتب سلوک را شرط اصلی تحقق مرگ ارادی می‌داند. او در آثار خویش به انواع مکاشفه و مشاهده، کشف و مراتب آن، و شرح و تبیین آن‌ها می‌پردازد. از نظر او متعلق مکاشفه، معانی غیبی است و متعلق مشاهده، امور حقیقی، و کشف به معنای عام، جامع همه‌ی اقسام مکاشفه و مشاهده است (۱۵، ص: ۷۰).

از نظر او کشف عبارت است از آگاهی از معانی غیبی و امور حقیقی که پس پرده است؛

به‌نحو وجودی یا شهودی (۱۶، ص: ۱۰۷). انواع کشف تمثلاتی را برای عارف به دنبال دارد: نخستین مرحله‌ی وقوع آن برای سالک، در خیال مقید واقع می‌شود؛ سپس نفس وارد عالم مثال مطلق می‌شود. این سیر صعودی ادامه می‌یابد تا آنکه نفس با لوح محفوظ ارتباط می‌یابد و به‌نحو شهودی، از حقایق موجود در آن آگاه می‌شود؛ سپس با عقل اول ارتباط می‌یابد و پس از آن، به حضرت علم الهی منتقل و بر اعیان واقف می‌شود (۱۵، ص: ۷۴). مرگ ارادی نیز با تمثلاتی از عالم خیال شروع می‌شود و سالک در پایان مراتب سلوک عرفانی، به مقام فنای فی الله دست می‌یابد.

سید حیدر آملی از عرفای بزرگ شیعی قرن هشتم و از شاگردان بزرگ ابن عربی است. او نیز متأثر از ابن عربی، در فقره‌ی مرگ ارادی آرای قابل توجهی دارد و از عرفای تأثیرگذار بر ملاصدراست. سید حیدر در کتاب *اسرار الشریعه*، مرگ اختیاری را در ذیل مباحث مربوط به معاد و قیامت مطرح کرده است. مبنای اصلی کتاب *اسرار الشریعه* بیان مراتب شریعت، طریقت و حقیقت است (۳، صص: ۱۰-۱۱). او ابتدا قیامت را به صورتی، معنوی و آفاقی، انفسی تقسیم کرده، سپس هر یک را به صغرا، وسطا و کبرا تقسیم می‌کند و در ادامه، برای هر یک از اهل شریعت و طریقت و حقیقت، این اقسام را تبیین و تشریح می‌کند. او در ذیل قیامت صغرا، وسطا و کبرای انفسی معنوی اهل طریقت و حقیقت، به تعریف مرگ ارادی و مراتب آن می‌پردازد. در نظر او مرگ ارادی با قیامت صغرای انفسی معنوی اهل طریقت آغاز می‌شود و با طی مراتب آن در قیامت وسطا و کبرای معنوی اهل طریقت، فرد به مرتبه‌ی فنای فی الله و بقای او دست می‌یابد. پس از تحقق این مراتب، مرگ ارادی اهل حقیقت آغاز می‌شود و در قیامت صغرا، وسطا و کبرای معنوی، مراتب عالی آن طی می‌شود؛ این مراتب عبارت است از: فنای در توحید فعلی، فنای در توحید صفاتی و درنهایت، مشاهده‌ی بقای ذات موجودات به وسیله‌ی ذات حق تعالی، پس از فنای در آن (۳، صص: ۳۷۰-۳۳۱).

۳. معنای مرگ از دیدگاه ملاصدرا

در نظر ملاصدرا، مرگ به پایان‌رساننده‌ی زندگی دنیوی است و پیدایش مرگ برای بدن جزئی کالبدی، صرفاً یک انقطاع و جدایی از نفس است. از آنجاکه نفس حیات سرمدی دارد، بدن به دلیل ضعف و ناتوانی مرتبه‌ی وجودی، از همراهی با آن باز می‌ماند و این یعنی موت (۲۳، ج ۹، ص: ۵۱-۵۲).

نکته قابل توجه این است که ملاصدرا در آثار مختلف، مرگ را تعریف کرده است، اما در هسته‌ی مشترک همه‌ی تعاریفش، نوعی اعراض و انقطاع مشهود است و به‌صورتی عام، به این انقطاع و اعراض توجه کرده است، اعم از اینکه ارادی یا غیرارادی باشد (۲۳، ج ۹، صص: ۲۳-۲۴).

ملاصدرا همانند سایر فلاسفه، مرگ را به سه قسم طبیعی^۱ و اخترامی^۲ و ارادی تقسیم می‌کند. گفتنی است که عموم و همگان به حالت طبیعی و اخترامی مرگ توجه کرده‌اند، اما فیلسوف لایه‌های عمیق‌تری از آن را نشان می‌دهد؛ لذا فلاسفه‌ی مسلمان از مرگی صحبت می‌کنند که از آن به مرگ ارادی یاد می‌شود. ملاصدرا نیز در بحث از اقسام مرگ، به آن پرداخته است.

۴. مرگ ارادی

مرگ ارادی به معنای دست‌شستن از خواسته‌ها و جدایی از قیود و تعلقات دنیوی و کشتن هوای نفس است. ملاصدرا در تعریف این نوع مرگ می‌گوید: «مرگ ارادی عبارت است از دست‌کشیدن نفس از به‌کاربردن حواس» (۲۶، ص: ۴۶۸). او می‌گوید برخی از حکیمان به این معنا اشاره کرده‌اند و گفته‌اند: مردم می‌گویند چشمت را باز کن تا ببینی، اما من می‌گویم چشمت را ببند تا ببینی، و برخی دیگر از آنان به صورت رمزی به این مطلب اشاره داشته‌اند و گفته‌اند: هر که می‌خواهد خانه‌ی دلش نورانی شود، باید تمام روزنه‌های پنج‌گانه‌ی حسی را ببندد (همان، ص: ۴۲۲).

۴.۱. تحلیل

مرگ ارادی که از اصطلاحات رایج میان عرفاست، در مقابل مرگ طبیعی و اخترامی قرار می‌گیرد و در آثار عرفا از آن با عباراتی چون قرب نوافل، مقام فنا و بقا، قیامت صغرا و کبرا، ولادت معنوی یا تولد ثانی یاد می‌شود (۳۴، ص: ۱۵۴؛ ۲، ص: ۹۸؛ ۲۳، ج ۹، ص: ۲۷۸؛ ۱، ص: ۷۷۰؛ ۱۲، ص: ۶۷۱) ملاصدرا با تأثیرپذیری از عرفا، در آثارش از اصطلاح مرگ ارادی یاد می‌کند.

از مؤلفه‌های مهمی که ملاصدرا در تعریف مرگ ارادی به کار می‌برد، تعطیل کردن ارادی حواس ظاهری است. در بررسی این مدعا، باید دید فلسفه‌ی تعطیلی حواس در مرگ ارادی چیست؟ بنابر تحلیل ملاصدرا ادراک حسی صلاحیت درک امور آخرت را ندارد و مادامی که انسان در دنیا است، احاطه‌ی وی بر امور اخروی متصور نیست. از نظر او حواس و مشاعری که امور آخرت با آن‌ها ادراک می‌شود، این حواس ظاهری جسمانی‌ای نیست که پوشیده به حجاب‌های ظلمانی است، بلکه حواس دنیایی، حجاب حواس اخروی است و مدرکات حواس ظاهری، پوشش و حجابی برای مدرکات حواس اخروی است (۳۱، ص: ۶۲۰؛ ۲۳، ج ۹، صص: ۲۱۸-۲۱۷).

در توضیح باید گفت مبنای ادراکات انسان در عالم مادی، حواس پنج‌گانه است و برای

شناخت جهان پیرامون، استفاده از حواس امری اجتناب‌ناپذیر است. اما ملاصدرا بر این باور است که آدمی تا زمانی که در دنیا است، می‌تواند در خصوص احوال آخرت آگاهی‌های عینی پیدا کند، اما اطلاع از امور آخرت، با ادراک حسی امکان‌پذیر نیست، به این دلیل که عالم آخرت از جنس دنیا نیست؛ لذا برای ادراک امور آخرت به ابزار ادراکی خاص آن عالم نیازمند هستیم. ملاصدرا در تحلیل این حدیث پیامبر (ص) که می‌فرمایند «موتوا قبل أن تموتوا»، می‌گوید حواس و مشاعر خود را از اشتغال به امور حسی و طبیعی بازدارید تا قبل از موت طبیعی، درهای مشاعر ادراک امور آخرت بر روی شما گشوده شود (۲۶، ص: ۴۲۲). او واژه‌ی «موتوا» را به معنای مرگ حواس و ادراک حسی به کار برده است که نتیجه‌ی آن، گشایش روزنه‌های حیات اخروی است.

با دقت در آثار ملاصدرا می‌توان دریافت که ملاک او برای ادراک امور آخرت، استفاده از حواس باطنی است (۳۱، ص: ۶۲۰). او در توضیح ادراک اخروی می‌گوید: «در عوالم مثالی اخروی، ادراک از طریق حس باطنی اخروی صورت می‌گیرد و حس باطنی اخروی، اصل حواس دنیایی است» (۲۳، ج ۹، صص: ۳۳۵-۳۳۶ و ۳۳۳-۳۳۲؛ ۲۸، ج ۴، ص: ۲۸۰). ملاصدرا معتقد است اگر فرد در زندگی مادی، حواس اخروی پیدا کند، می‌تواند آخرت را در همین دنیا مشاهده کند (۲۸، ج ۴، ص: ۳۰۳ و ج ۷، ص: ۲۲۶)؛ بدین صورت که نشئه‌ی دنیوی انسان به نشئه‌ی اخروی تبدیل می‌یابد و اگر نشئه‌ی آدمی تبدیل پیدا کند، ادراک حسی‌اش به ادراک دیگری تبدیل می‌شود و در نتیجه، تمام موجوداتی که در آسمان و زمین است، برای او تبدیل پیدا می‌کند و چون هر حسی با محسوسش از یک نوع است، بنابراین حواس این نشئه، محسوسات این نشئه را ادراک می‌کند و با حواس نشئه‌ی آخرت، محسوسات نشئه‌ی آخرت ادراک می‌شود و این به سبب تبدیل در وجود است (۲۳، ج ۹، صص: ۲۸۲-۲۸۳).

چنان‌که بیان شد، حواس ظاهری با شناخت نشئه‌ی آخرت متناسب نیست؛ لذا منظور صدرا از حواس اخروی، حواس درونی نفس انسان در همین نشئه است. در میان قوای باطنی انسان، قدرت خیال قادر به درک امور آخرت و متناسب با آن نشئه است؛ زیرا تخیلات، راه‌های باطنی نفس به عالم ملکوت‌اند. قوه خیال در تفکر صدرا برای اهمیت فراوانی دارد. از نظر او نفس انسان سه مرتبه‌ی ادراک دارد: حسی، خیالی و عقلی؛ متناظر با این مراتب ادراکی، سه مرتبه‌ی وجودی دنیا، عالم مثال و عالم آخرت وجود دارد.

در نظر ملاصدرا اثبات مرتبه‌ی مثالی نفس، به اثبات عالم آخرت و عالم برزخ منجر خواهد شد؛ زیرا نشئه‌ی آخرت، متوسط بین مجردات عقلی و جسمانیات مادی است. صور محسوس، مدرک به قوه‌ی نفسانی است که در این عالم، خیال‌اند و در آن عالم، حس (۲۳، ج ۹، صص: ۲۲-۲۱ و ۳۳۵) از طرفی اعمال، باطنی ملکوتی دارند و آخرت ظرف ظهور آن است، اما توجه

به این نکته هم اهمیت دارد که میان اعمال انسان در دنیا و آخرت تفاوتی وجود ندارد، مگر از جهت خفا و ظهور (۲۸، ج ۷، صص: ۴۳۵-۴۳۶ و ۲۲۵-۲۲۶) و آخرت از هم‌اکنون محیط بر عوالم دیگر است و صورت اعمال، در باطن هر انسانی موجود است، اما حجاب‌های زندگی دنیوی از درک حقایق عالم آخرت و کشف باطن اعمال مانع می‌شود؛ ولی کسانی که به مرتبه‌ی مرگ ارادی رسیده‌اند، از این حقیقت آگاه‌اند و این به مرتبه‌ی ادراکی و سعه‌ی وجودی آن‌ها بازمی‌گردد.

توضیح آنکه نشئه‌ی وجودی نفس به عالم طبیعت منحصر نیست؛ بلکه با تصرف در بدن، به تدریج استکمال می‌یابد و در مسیر تکاملی خود، مسیری از جسمانیة الحدوث تا روحانیة البقا را می‌پیماید؛ یعنی براساس حرکت جوهری اشتدادی، ابتدا به مرحله‌ی تجرد برزخی می‌رسد. بعضی از نفوس به تجرد برزخی بسنده نمی‌کنند و پس از طی مراتب کمالی نشئه‌ی مثالی، به نشئه‌ی عقلی وارد می‌شوند. اینجاست که نفوس متکثر جزئی، با عقل فعال متحد می‌شوند، تبدیل وجودی می‌یابند و نحوه‌ی وجودشان تجردی و عقلی می‌شود (۲۳، ج ۳، صص: ۳۳۰-۳۳۱) و این به نگرش وجودی ملاصدرا بازمی‌گردد؛ چراکه از نظر او، علم امری وجودی است (همان، ص: ۴۱۶) و بر مبنای اتحاد عاقل به معقول، انسان با اندیشه‌های خود متحد شده و حقیقت آن‌ها به همان شکل درمی‌آید (همان، ص: ۳۴۷ و ۳۳۹)؛ بنابراین نفس در هر مرتبه‌ای از ادراکات خود، با صور حسی، خیالی و عقلی متحد و در مرتبه‌ی آن حاضر است و با این صور استکمال می‌یابد (همان، ص: ۳۱۶).

از این رو اگرچه انسان از حیث کالبد دنیوی و نفسش که به آن تعلق دارد، نوع واحدی است، اما نفس مانند ماده‌ای، با پذیرفتن صورت‌های ادراکی دگرگون می‌شود، به گونه‌ای که وجود نفس با همان صورتی که درمی‌یابد، متحد می‌شود. بدین ترتیب در هر مرحله‌ی ادراک، تحولی جوهری در نفس پدید می‌آید. تحولات جوهری سبب پیدایش صورت‌های متفاوتی در نفس می‌شود؛ از جمله صورت‌های اخروی که برحسب هیئات و ملکات نفسانی، بر نفس افزوده می‌شود و همین امر موجب می‌شود در آخرت انواع متعدد انسانی تشکیل شود (۲۸، ج ۷، ص: ۴۳۰ و ج ۴، ص: ۲۸۱؛ ۲۵، صص: ۴۳-۴۴).

اما در دنیا این صورت‌ها بر انسان‌های معمولی پوشیده است و این به ضعف مرتبه‌ی وجودی و ادراک خیالی آن‌ها بازمی‌گردد؛ زیرا خیال، از یک طرف، معقولات را به صورت جسمانی و از طرف دیگر، محسوسات را به صورت مجرد درمی‌آورد (۲۸، ج ۳، صص: ۴۸-۴۹). اما شأن خیال صورتگری و تمثیل دادن و شکل دادن به حقایق عقلانی است، در غیر این صورت، قوه‌ی خیال از صورت‌های حسی‌ای متأثر خواهد شد که از نیازهای جسمانی و حیوانی برگرفته شده‌اند؛ یعنی وقتی فرد در مرتبه‌ی نفس حیوانی به سر می‌برد، ادراک خیالی او تنها از

مرتبه‌ی ادراک حسی تأثیر می‌پذیرد که متناسب با زندگی مادی است، لذا صورت‌های خیالی‌ای که نفس ایجاد کرده است، صورت‌های شهوانی و غضبی خواهد بود.

اما قوه‌ی خیال انسان‌هایی که به مرتبه‌ی مرگ ارادی رسیده‌اند، به دلیل توانایی‌شان در پرهیز از درافتادن حواس در لذات دنیوی و گناهان، در این دنیا قدرتمند می‌شود و بسیاری از حقایقی که در این دنیا از دید انسان‌های عادی پنهان است، برای آن‌ها مکشوف می‌شود. این ویژگی‌ها حاصل تکامل قوه‌ی متخیله و هماهنگی آن با عقل است؛ عقلی که از احکام دنیا منزله است. از جمله ویژگی‌های چنین متخیله‌ای، قدرت بر اتصال به عالم غیب و بی‌میلی به زخارف دنیوی است و قوی‌ترین حالت تکامل آن، مختص پیامبران الهی است؛ به نحوی که قوه‌ی متخیله آن‌ها آن قدر نیرومند است که در حال بیداری، جهان غیب را مشاهده می‌کنند و چیزهایی را می‌بینند و صداهایی را می‌شنوند که در حال خواب می‌بینند و می‌شنوند (۲۴، ص: ۳۴۲). در این حالت، قوه‌ی متخیله چنان قوی می‌شود که در بیداری عالم غیب را می‌بیند و صور و اصوات زیبا را احساس و مشاهده می‌کند و نفس حکایتگر آن چیزی می‌شود که در عوالم جواهر مجرد عقلی مشاهده می‌کند (۲۶، ص: ۴۸۱). در مراحل بالاتر می‌توانند با قدرت خالقیت خیال، صورت‌های خیالی را در عالم خارج ایجاد کنند (۲۴، صص: ۳۴۲-۳۴۳؛ ۲۳، ج ۹، ص: ۳۳۷؛ ۳۱، ص: ۵۹۸)

درواقع در این افراد، خلاقیت خیال به همراه کنارزدن حجاب‌های مادی، سبب صدور و شهود حقایق غیبی می‌شود. از آنجاکه در نظر صدرا قیام صور خیالی به نفس، قیام صدور است و این صورت‌ها آفریده‌ی خود نفس‌اند، هرچه قوه‌ی خیال توانا تر باشد، صورت‌های آن قوی‌تر خواهد بود؛ یعنی هرچه نفس از جهان ماده برکنارتر باشد و از عالم حس دوری گزیند، می‌تواند صورت‌های خیالی کامل‌تری بیافریند (۲۵، ص: ۲۳۸). لذا توانایی انسان‌های کامل در درک حقایق عالم غیب، به توانایی نفس آن‌ها در انشای صورت‌های خیال برمی‌گردد. یعنی قوت نفس پیامبر و انسان‌های کامل و انسان‌هایی که به مرتبه‌ی مرگ ارادی رسیده‌اند، سبب اتحاد با مبادی عقلانی شده، قوه‌ی خیال این افراد، با تأثیرپذیری از دریافت‌های عقلانی، آن‌ها را به صورت‌های گوناگون متمثل می‌کند و این به سعه‌ی وجودی نفس آن‌ها و رهایی از مزاحمت‌های ادراک حسی و تأثیرنپذیرفتن از صورت‌های حسی بازمی‌گردد.

۵. گونه‌های مرگ ارادی و تحلیل فلسفی آن‌ها

عرفا مرگ ارادی را به چهار قسم تقسیم کرده‌اند. با دقت در آثار ملاصدرا می‌توان دریافت که او در آثارش صراحتاً و با اصطلاحات عرفا، به این تقسیم‌بندی اشاره نکرده است و تنها بحث‌هایی در خصوص برخی از این اصطلاحات داشته است، اما با توجه به ظرفیت‌های این نظام

حکمی و مبانی فلسفی‌اش و همچنین با استفاده از تحلیل‌های شارحان آثار ملاصدرا، می‌توان به تبیین این مبحث پرداخت.

تقسیم‌بندی پیش رو، براساس آثار حسن‌زاده‌ی آملی که یکی از عرفای معاصر و از شارحان بزرگ آثار ملاصدراست، ارائه می‌شود. گفتنی است که در آثار ملاصدرا و شارحان او و همچنین عرفا، اقسام مرگ ارادی، چیستی و کارکرد آن‌ها به تفکیک بیان نشده است، اما نگارندگان با تفکیک این دو بخش، به توضیح هریک از اقسام مرگ ارادی پرداخته‌اند.

۵.۱. مرگ سرخ

نخستین نوع مرگ، مرگ سرخ است که از آن تعبیر به جهاد اکبر می‌شود. مرگ سرخ، جنگ با نفس است، پیامبر (ص) در روایتی به این نوع مرگ اشاره فرموده‌اند: «المجاهد من جاهد نفسه، فمن مات عن هواه فقد حیی بهدها عن الضلالة و بمعرفته عن الجهالة»؛ مجاهد آن است که با خود مبارزه کند. هرکس هوای نفسش را بمیراند، با هدایتش، ضلالت را میرانده و با معرفتش، نادانی را میرانده است (۱۱، ج ۲، ص: ۴۸۳). به این نوع موت، موت جامع نیز می‌گویند؛ زیرا مشتمل بر همه‌ی انواع مرگ‌هاست. این مرگ را از آن نظر مرگ سرخ می‌نامند که در آن نفس ذبح می‌شود و چون ذبح با خون همراه است، لذا قتل نفس را موت احمر می‌نامند (۵، ج ۴، ص: ۱۴۶). درباره‌ی کارکرد مرگ سرخ می‌توان گفت جهاد با نفس و پیکار با هواها و امیال نفسانی، اساسی‌ترین عامل صعود و عروج روح انسان است. پیکار با نفس و قتل او به یک‌باره ممکن نیست، باید هر روز و هر لحظه او را با تیغ مجاهدت و ریاضت سرکوب کرد. قتل نفس به جهت ضربت‌های پی‌درپی که در خفا بر نفس زده می‌شود، بسی صعب‌تر از قتل یک‌باره در میدان جنگ و در انظار است (۳۲، ج ۴، صص: ۶۱-۶۵؛ ۱۸، ص: ۲۸۳).

۵.۱.۱. تحلیل: یکی از مباحثی که به‌نحو مفصل، در آثار متعدد ملاصدرا از آن بحث شده، مراتب عقل عملی است. نگارندگان بر این باورند که چون هریک از اقسام مرگ ارادی، نوعی سلوک عملی محسوب می‌شود و در فلسفه‌ی ملاصدرا، در مراتب عقل عملی نیز به‌نوعی با سلوک و تهذیب نفس مواجه هستیم، می‌شود اقسام مرگ ارادی را با مراتب عقل عملی تطبیق داد؛ مثلاً مرگ سرخ با دومین مرتبه از مراتب عقل عملی مطابقت دارد؛ دومین مرتبه‌ی عقل عملی، تهذیب باطن و تطهیر قلب از رذیلت‌های اخلاق و ملکات پست ظلمانی و خواطر شیطانی است (۳۱، ص: ۵۲۳)، به‌همین دلیل عرفا این مرتبه را تخلیه نیز می‌نامند.

بنابر مبانی فلسفه‌ی صدرا، همان‌طور که وجود امری اشتدادی و ذومراتب است، صفات اخلاقی، اعم از فضایل و رذایل اخلاقی نیز عین وجود و در نتیجه، ذومراتب‌اند؛ زیرا در نظر صدرا، صفات انسان عارضی نیست، بلکه وجودی است، ملاصدرا در خصوص ایمان، به این حقیقت اشاره می‌کند؛ از این‌رو با اشتداد مرتبه‌ی وجودی در جهت سعادت یا شقاوت، صفات

اخلاقی فرد نیز اشتداد می‌یابد (۲۱، صص: ۱۹۱-۱۹۳)؛ به این صورت که وجود اصیل انسانی در سیر تکاملی خود، مسیری از جسمانیة‌الحدوث تا روحانیة‌البقاء را می‌پیماید و این سیر تکاملی، صعودی یا نزولی است؛ یعنی نفس با کسب فضایل اخلاقی، به نفسی ملکوتی مبدل می‌شود و در غیر این صورت، با کسب رذایل اخلاقی، به نفس شیطانی تبدیل می‌شود. همچنین تحول نفس و انتقالش یا به مافوق خود است، مانند انتقال صورت طبیعی انسان از جمادی به نباتی و سپس حیوانی و انسانی و درنهایت عقلانی، یا به صورت نزولی است و حرکت نفس و خارج شدن از قوه به فعلیت، در مراتب کمالات حیوانی است که سبب شقاوت و بدبختی انسان می‌شود (۲۱، ص: ۱۴۹).

بنابراین براساس حرکت جوهری اشتدادی، نفس به تدریج مسیر تکامل را می‌پیماید؛ از این رو غالب شدن صفات رذیله و تحقق کمالات حیوانی نیز تدریجی است، لذا جهاد با نفس نیز که سبب زدودن صفات رذیله‌ی حیوانی می‌شود، در پی یک حرکت اشتدادی وجودی تدریجی صورت می‌گیرد تا نفس انسان از مرتبه‌ی حیوانی خارج شود و به مرتبه‌ی نفس انسانی تعالی پیدا کند. جهاد با نیروهای غضبی و شهوی و بهیمی نفس زمینه‌ی تکامل وجودی نفس را فراهم می‌کند و سبب تقویت بُعد انسانی و تحقق صفات و فضایل ملکوتی در انسان می‌شود و این مبارزه‌ی با نفس همیشگی است؛ زیرا نفس انسان تا زمانی که در دنیاست و به بدن نیازمند است، از به کارگیری قوای جسمانی ناگزیر است؛ به همین دلیل انسان ناگزیر از طی مراتب عقل عملی است تا به مرحله‌ی اعتدال در قوای جسمانی برسد؛ زیرا خارج شدن از مسیر اعتدال، سبب سقوط انسان در وادی شقاوت است.

بنابراین برای رسیدن به مرتبه‌ی کمال انسانی، گذر از مراتب عقل عملی اجتناب‌ناپذیر است. از نظر ملاصدرا استکمال نفس در مرتبه‌ی عملی این است که میان سه قوه‌ی علم (قوه‌ی تشخیص مصالح و مفاسد در امور دنیوی)، غضب (قوه‌ی دفع امور زیان‌بخش) و شهوت (قوه‌ی جلب امور سودمند) اعتدال ایجاد کند و تا زمانی که هریک از این قوای حیوانی در حالت افراط یا تفریط قرار داشته باشد، نفس انسان مقهور این قواست و با ایجاد اعتدال می‌تواند زمینه‌ی استکمال عقل عملی خود را فراهم سازد (۲۸، ج ۶، صص: ۲۸۳-۲۸۴). حالت اعتدال این قوا، ملکه‌ی عدالت نفسانی نامیده می‌شود و عبارت است از اعتدال نفس در شهوت و غضب و قوای ادراکی. وقتی اعتدال ثبات یابد، به سبب آن، نفس مستعد کمال عملی می‌شود و حالت افراط و تفریط این قوا منشأ رذیلت‌های اخلاقی است. در واقع این اعتدال سبب می‌شود نفس هیئت استعلایی و برتری خود نسبت به این قوا را حفظ کند و تحت تأثیر آنها قرار نگیرد. نحوه‌ی تأثیرگذاری قوای حیوانی بر عقل عملی به این صورت است. چون حوزه‌ی عقل عملی مربوط به عمل انسان است، با حیطة‌ی تمایلات و احساسات او یکی است و این

امور اگر از حد اعتدال خارج شوند و انسان تسلط و مدیریت خود بر آنها را از دست بدهد، بر نفس انسان حاکم می‌شوند و جهت افکار و اعمال او را تعیین می‌کنند. درواقع عقل عملی به جای تسلط و حاکمیت بر احساسات و تمایلات، محکوم آنها می‌شود و دیگر نمی‌تواند براساس فهم عقل نظری و انطباق با قواعد و اصول عقلی حکم کند. در این هنگام، توازن و ظرفیت عقل نظری برای شناخت پدیده‌ها و کسب معرفت استفاده نمی‌شود و عقل به رشد و شکوفایی مطلوب نمی‌رسد؛ در نتیجه، چنین انسانی نمی‌تواند از جهان پیرامون خودش معرفت صحیح و دقیق کسب کند (۴، ص: ۲۰۲؛ ۱۳، ص: ۶۶).

بنابراین استعلای نفس بر بدن سبب می‌شود که نفس به بدن میل نکند و بدن نتواند نفس را سرگرم خود کند و آن را از شوقی که مختص آن است و از طلب کمالی که برای اوست و از آگاهی به لذت کمال یا الم نقصان بازدارد (۹، ص: ۵۰)؛ از این رو حفظ اعتدال این قوا و پرهیز از افراط و تفریط در آنها و استمرار در مراقبت از آنها به وسیله‌ی جهاد با نفس، این صفات را از حالت رذیلت خارج می‌کند و به صفات پسندیده‌ای تبدیل می‌کند که از ملکات نفس‌اند. درواقع استکمال عقل عملی، به نوعی کسب صفات پسندیده است. در مراتب مرگ ارادی نیز این نوع استکمال را شاهدیم.

۵.۲. مرگ سفید

دومین قسم از اقسام مرگ، مرگ سفید یا گرسنگی است؛ از نظر ملاصدرا گرسنگی، باطن را منور می‌کند و چهره‌ی دل را سفید می‌کند. شکم‌بارگی زیرکی را از بین می‌برد، گرسنگی به دلیل پاک‌سازی خون قلب و سفیدکردن آن است که به باطنی نورانی منجر می‌شود (۳۰، ص: ۲۲۴). ملاصدرا در بیان چیستی مرگ سفید، از مؤیدات روایی هم کمک می‌گیرد. او در کتاب *مفاتیح‌الغیب* به این روایت پیامبر (ص) استناد می‌کند که فرمودند: «شیطان در وجود فرزندان آدم همانند خون در بدن آنها جریان دارد. پس مجاری او را با گرسنگی تنگ کنید؛ زیرا گرسنگی شهوت را می‌شکند و گذرگاه شیطان شهوت است و شهوت‌ها جوانب و اطراف دل را گرفته‌اند» (۳۱، ص: ۱۷۸).

درباره‌ی کارکرد و آثار گرسنگی می‌توان گفت این نوع مرگ، کلید مکاشفه است (۳۰، ص: ۲۲۴)؛ زیرا تحمل جوع، باطن را تابناک می‌کند و قلب را روشن می‌سازد (۵، ج ۴، ص: ۱۴۵)، همچنین موجب از بین رفتن بسیاری از خواهش‌ها و هوس‌های نفسانی و شهوانی است (۲۱، ص: ۱۵۹) و از این طریق، در نفس انسانی برای پذیرش حقایق و معارف جاری از عالم ملکوت، آمادگی تصورناپذیری حاصل می‌شود؛ بنابراین گرسنگی ابری است که جز حکمت نمی‌بارد (۳۱، ص: ۴۷۴).

۵.۲.۱. تحلیل: چنان‌که بیان شد، انسان معجونی از قوای بهیمی، سبعی، شیطانی و

ملکی است. اصول جمیع اخلاقیات از همین چهار صفت نشئت می‌گیرد. از نظر ملاصدرا ابتدا بهیمنیت در نفس حادث شده و شر و شهوت در آن غلبه دارد، سپس صفت سبعیت حادث می‌شود که عداوت و مناقشه در آن غلبه دارد و پس از آن، صفت شیطننت، با غلبه‌ی مکر و نیرنگ پدید می‌آید؛ زیرا بهیمنیت و سبعیت را در راه کیاست خود به استعمار می‌گیرد و بعد از این، صفات و آثار عقل ظاهر می‌شود (۲۳، ج ۹، ص: ۹۳). راه‌هایی از صفات رذیله‌ی قوای بهیمی، سبعی و شیطنانی، تزکیه است.

ملاصدرا مراد از تزکیه را زدودن رذایل سه قوه‌ی شهوت، غضب و عقل دانسته است که امهات آن رذایل عبارت است از حرص، کبر و حسد (۳۱، صص: ۶۸۹-۶۹۱). چنان‌که بیان شد، شهوت از صفات و آثار قوه‌ی حیوانی نفس است. گرسنگی مهم‌ترین نوع تزکیه برای زدودن شهوت است، به‌همین دلیل عرفا این نوع مرگ را تزکیه نامیده‌اند. می‌توان این نوع مرگ ارادی را به مرتبه‌ی دوم و سوم عقل عملی نزدیک دانست. انسان سالک پس از زدودن رذایل نفسانی در مرتبه‌ی دوم از مراتب عقل عملی، در مرتبه‌ی سوم، نفس ناطقه‌ی خویش را با صورت‌های علمی قدسی و معارف حقه‌ی ایمانی می‌آراید و نورانی می‌کند (۳۱، ص: ۵۲۳؛ ۲۶، ص: ۲۷۵). بدین ترتیب گرسنگی زمینه را برای گشوده‌شدن درهای حکمت به روی انسان مهیا می‌کند. ملاصدرا بر همراهی تفکر و تزکیه‌ی نفس تأکید می‌کند و معتقد است اگر تزکیه و تهذیب در کار نباشد، تفکر انسان نتیجه‌بخش نخواهد بود (۲۳، ج ۹، صص: ۸۸-۸۷؛ ۳۰، صص: ۵۳-۵۴).

براین اساس، شکم‌بارگی از خواهش‌های نفسانی است که در مراتب سلوک عرفانی تأکید بسیاری شده است که در این زمینه، از نفس مراقبت شود؛ زیرا این عامل سبب تقویت قوای شهوانی می‌شود و مرگ نفس ناطقه را به دنبال دارد، لذا میراندن این خواهش نفسانی سبب بازشدن درهای حکمت و معرفت به روی انسان می‌شود و درواقع سبب رهایی عقل از بند شهوات و خواسته‌های حیوانی می‌شود و نوعی سعه‌ی وجودی و واردشدن به مرتبه‌ی حیات عقلانی را به دنبال دارد؛ زیرا اشتغال نفس به شهوت و غضب، او را از اشتغال به قوه‌ی عقل باز می‌دارد، بدین ترتیب که آثار این قوا، در ذات نفس اثر می‌گذارد، نوعی تحول در نفس ایجاد می‌کند و سبب حرکت نزولی آن می‌شود و نفس را از مرتبه‌ی انسانیت دور می‌کند و مانع دریافت حقایق عقلی می‌شود.

به‌همین دلیل در حکمت متعالیه فرد ابتدا باید به تزکیه‌ی نفس خویش پردازد و درونش را از هواهای نفسانی پاک کند. همان‌گونه که طهارت نفس موجب سنخیت روح با انوار معارف الهی و حضور حقایق قدسی ماورای طبیعی نفس می‌شود، تبعیت از هواهای نفسانی موجب می‌شود انسان از معارف الهی محروم شود؛ چون همان‌گونه که نور و ظلمت جمع نمی‌شوند،

علم و شهوت نیز جمع نمی‌شوند (۲۸، ج ۴، صص: ۲۹۰-۲۹۲ و ۲۶۸-۲۶۹؛ ۳۵، ص: ۴۰)؛ به‌همین دلیل ملاصدرا معتقد است بیشتر مردم به دلیل انجام اعمال زشت و ارتکاب رذایل اخلاقی، از اکتساب معارف عقلی و صید حقایق عقلی محروم شده‌اند (۲۸، ج ۷، ص: ۳۹۴). در این دیدگاه، تزکیه شرط رسیدن به کمال عقلانی است. ملاصدرا دوری از شهوت و غضب و پابندی آن دو به ادراکات قوه‌ی عاقله را یکی از شروط مهم دریافت نور معرفت و ایمان به خدا و درک و فهم حقایق جهان ملکوت و رسیدن به مرتبه‌ی عقل فعال که بالاترین حد فعلیت مقام انسانی است، دانسته است (۲۸، ج ۴، ص: ۲۹۹؛ ۲۴، ص: ۲۵۰؛ ۲۳، ج ۷، ص: ۲۴؛ ۲۶، ص: ۴۸۰)؛ دلیل این امر آن است که با ظهور صورت حیوانی در نفس انسان، قوه‌ی صورت انسانی و ملکی در او باطل می‌شود و موجب می‌شود شأنیت درک حقایق علمی را از دست بدهد (۲۸، ج ۱، ص: ۳۹۳ و ج ۴، ص: ۱۹۱ و ج ۶، صص: ۱۸۹-۱۹۰).

گفتنی است در این نظریه، ملاصدرا کمال عقل عملی را مقدمه‌ی کمال عقل نظری می‌داند. کمال عقل عملی سبب تسلط نفس بر قوای حیوانی است، لذا زمینه را برای اکتساب کمالات عقل نظری آماده می‌کند. در این نگرش، غایت کمال انسان در قوه‌ی نظری، اتصال به عقل فعال است و غایت قوه‌ی عملی حصول ملکات اخلاقی و در مراتب بالاتر، فنای فی الله. اما این نظر ابتدایی صدراست، او در نظر نهایی‌اش معتقد است نفس برای خارج شدن از مرتبه‌ی نفس حیوانی، دستیابی به مرتبه‌ی نفس انسانی و مقام عقلانیت و توحید، به کسب کمالات علمی و عملی توأمان نیازمند است و عقل عملی و عقل نظری مکمل یکدیگرند و این دو در مراتب استکمالی خود با یکدیگر متحد می‌شوند و غایت هر دو فنای فی الله است (۱۷، ص: ۴۶).

۵.۳. مرگ سبز

قسم سوم، مرگ سبز یعنی پوشیدن لباس پینه‌زده است، پس وقتی از لباس‌های زیبا به همین قانع شد، به مرگ سبز مرده است. کارکرد این نوع مرگ این است که موجب سبزشدن زندگی و گسترش آن با قناعت می‌شود و روی او با شادابی زیبایی ذاتی که به آن حیات پیدا کرده، شاداب می‌شود و از تجمل عارضی بی‌نیاز می‌شود؛ زیرا پوشش فاخر سبب غفلت و فخر فروشی می‌شود. ساده‌پوشی نوعی قناعت است و قناعت خرسندی به همراه دارد؛ به‌عبارت‌دیگر، مرگ سبز زهدورزی و ساده‌پوشی است تا زندگی به آن سبز شود و با قناعت امکان پیدا کند (۵، ج ۴، ص: ۱۴۵). عرفا این مرگ را خلع نامیده‌اند.

۵.۳.۱. تحلیل: چنان‌که گذشت، حالت افراط و تفریط سه قوه‌ی شهوت، غضب و علم منشأ رذیلت‌های اخلاقی است؛ مثلاً حرص، طمع، بخل و آرزوهای طولانی، از جمله ملکات رذیله‌ای است که بر شهوت و حسد مبتنی است و عجب، کبر و خشم، از جمله ملکات رذیله‌ی

مبتنی بر غضب است (۲۳، ج ۹، صص: ۹۰-۹۱).

تکبر را خطرناک‌ترین رذیلت اخلاقی نفس نامیده‌اند که علاج آن، با ضد آن، یعنی ذلت و خواری نفس میسر است. پرهیز از پوشیدن لباس‌های فاخر و ساده‌پوشی و قناعت، گامی در مسیر زدودن تکبر است. تکبر همچون سدی بزرگ است که قوای ادراکی فرد را تحت سیطره خود قرار می‌دهد؛ به این صورت که معرفت‌هایی که با خودبزرگ‌بینی فرد متکبر معارض است، اجازه‌ی ورود به ذهن و روح او را پیدا نمی‌کنند (۳۳، ص: ۷۴).

از نظر ملاصدرا غرور از امراض نفسانی و از مهلکات جهنم است (۲۹، ص: ۵۷). قرآن اصطلاح مختال یعنی خیال‌زده را برای چنین افرادی به کار می‌برد؛ یعنی کسی که دستخوش خیالات شده و خیالش او را در نظرش شخصی بسیار بزرگ جلوه می‌دهد و بر مبنای تفکرات صدارایی، کسی است که خیالش تابع قوای شهوی و غضبی است و از عقل فرمان نمی‌برد. تکبر و غرور از حجاب‌های نفسانی است که فرد را از دیدن حقایق محروم می‌کند. ملاصدرا علم علمای ظاهری را که همراه با عجب و غرور است، حجاب نفس می‌داند (همان، صص: ۶۰-۶۱) و کبر و نخوت را از قوای شهوانی و غضبی ناشی می‌داند که سبب می‌شود آن چنان صفحه‌ی دل سیاه شود که جای هیچ اندیشه‌ی صحیحی در آن باقی نماند و چراغ عقل رو به خاموشی گراید (همان، صص: ۶۰-۶۱). از نظر ملاصدرا تکبر با آثاری چون لجاجت و عناد و بی‌توجهی و علو شأن و کثرت افتخار همراه است.

راه رفع این حجاب، خودشناسی و بازگشت به مرز اعتدال است؛ چون تکبر از صفات رذیله‌ای است که منشأ آن، خارج‌شدن نفس از مرز اعتدال است، لذا راه گریز از آن، همانند سایر رذیلت‌های اخلاقی، تزکیه است. از این‌رو فرد برای رهایی از آن باید به مرز اعتدال بازگردد؛ یعنی تکبر را که محصول افراط در قوه‌ی غضب است، با تکرار صفت مقابل آن، یعنی تواضع و فروتنی، از نفس زائل کند و ملکه‌ی تواضع را جایگزین آن کند. ساده‌پوشی نیز نوعی تواضع است. در این صورت نفس با حفظ تعادل قوا که شرط ورود به مرتبه‌ی انسانیت است، آماده‌ی دریافت معارف الهی می‌شود.

ملاصدرا معتقد است اگر این صفات در نفس به صورت ملکه‌ای راسخ درآید، فرد را از فطرت اصلی خود دور می‌کند، به طوری که ممکن است بازگشتش به آن امری محال شود (۲۹، ص: ۱۰۷)؛ زیرا فطرت اولیه که در همه‌ی انسان‌ها قدرت درک حقایق و امکان راهیابی به معارف الهی را دارد، با این موانع از بین می‌رود (۲۶، ص: ۳۸۶)؛ دلیل آن این است که اعمال زشت استعدادها‌ی فطری انسان را باطل و مسخ می‌کند (۲۹، صص: ۸۸-۸۹) و منظور از مسخ باطن، همان مسخ حیوانیت است؛ یعنی انسان در اثر صفات زشت، باطنش متحول می‌شود و به سمت طبیعت جمادی بازمی‌گردد (همان، ص ۸۹). بنابراین تکبر نیز همانند

سایر رذایل اخلاقی، فرد را از مرتبه‌ی انسانی تنزل داده و او را در مسیر شقاوت قرار می‌دهد. براین اساس می‌شود مرگ سبز را با مرتبه‌ی دوم عقل عملی مقایسه کرد؛ چون با قناعت و ساده‌پوشی می‌توان نفس را از این رذیلت نفسانی تزکیه داد تا فرد برای مرتبه‌ی سوم عقل عملی، یعنی تجلیه مهیا شود.

۵.۴. مرگ سیاه

درنهایت، آخرین قسم مرگ، مرگ سیاه یعنی به دوش کشیدن رنج و ملامت مردم است (۱۱، ج ۲، صص: ۳۶۳-۳۶۴ و ۴۸۲-۴۸۴). علت اینکه آن را مرگ سیاه نامیده‌اند این است که در اثر این مرگ، نفس غمگین می‌شود و غم با ظلمت و تاریکی مناسبت دارد (۵، ج ۴، ص: ۱۴۵). آثار این نوع مرگ این است که چون آدمی حق تعالی را دوست دارد، «لایخافون لومه لائم» (مائده: ۵۴). در چنین مرتبه‌ای، در نفس خود حرجی از اذیت مردم نمی‌بیند و نه تنها نفس وی به درد نمی‌آید، بلکه از آن لذت نیز می‌برد؛ زیرا آن‌ها را نیز از محبوب می‌بیند. پس چنین شخصی به مرگ سیاه مرده است و این نوع مرگ، همان مقام فنای فی الله است؛ زیرا آزار را از حق تعالی می‌بیند، به این معنا که افعال را در فعل محبوب، فانی می‌بیند، همچنین خود و دیگران را فانی در محبوب می‌بیند، در این هنگام، به وجود حق تعالی حیات می‌یابد (۱۱، ج ۲، صص: ۳۶۳-۳۶۴ و ۴۸۲-۴۸۴).

۵.۴.۱. تحلیل: این نوع مرگ را نیز می‌شود با مرتبه‌ی چهارم از مراتب عقل عملی تطبیق داد. چهارمین مرتبه‌ی عقل عملی، مرتبه‌ی فناست که انسان خود را کنار می‌گذارد و همه چیز را صادر از خداوند و راجع به او می‌بیند (۲۶، ص: ۲۷۷). به همین دلیل عرفا این نوع مرگ را فنا نامیده‌اند. به نظر می‌رسد در مراتب سه‌گانه‌ی قبل، با از بین رفتن رذایل نفسانی و آراسته شدن به کمالات، به تدریج انانیت نفس از بین می‌رود و در آخرین مرتبه از مراتب تکامل، نفس، در حق تعالی فانی می‌شود.

چنان که گذشت، اقسام چهارگانه‌ی مرگ ارادی عرفا، به مراتب سلوک عقل عملی نزدیک است و در هر نوع از انواع مرگ ارادی، رذیلتی نفسانی از انسان زایل می‌شود. بدین ترتیب، نفس از تحول وجودی در مسیر شقاوت برمی‌گردد و حرکتی روبه‌کمال را آغاز می‌کند. بر مبنای حرکت جوهری و کثرت نوعی، نفس انسانی مرتبه‌ی واحدی ندارد. طبق این دیدگاه، نفس از فضایل یا رذایل اخلاقی تأثیر می‌پذیرد و به حرکت خود در مسیر سعادت یا شقاوت ادامه می‌دهد؛ از این رو فرد این توانایی را دارد که با دوری از رذایل اخلاقی، حرکت اشتدادی صعودی را در پیش گیرد و در مسیر کمال پیش رود؛ به طوری که در پایان سلوک عملی، به فضایل اخلاقی آراسته شود و درنهایت، به مرتبه‌ی فنای فی الله برسد؛ یعنی نفسی که تحت انقیاد قوانین الهی و شریعت حقه باشد و از ملکات رذیله دوری گزیند و فضایل

اخلاقی را کسب کند و در مرحله‌ی اخیر، درهای حکمت به رویش گشوده شود و در جان سالکش عجین شود، برای رسیدن به مقام فنای الهی آمادگی می‌یابد؛ به عبارت دیگر نفس با طی مراتب عقل عملی، به مرتبه‌ای از کمال وجودی دست می‌یابد که آمادگی اتحاد با مبادی عقلی را پیدا می‌کند؛ بنابراین در تحلیل فلسفی، طی مراتب عقل عملی، لازمه‌ی ارتقای نفس از مرتبه‌ی نفس حیوانی و رهایی از اخلاق حیوانی و نهادینه‌شدن اخلاق الهی است که در انواع مرگ ارادی نیز فرد به این هدف نایل می‌شود.

۶. نتیجه‌گیری

۱. ملاصدرا در آثار مختلف، تعریف مشترکی از مرگ ارائه می‌دهد و هسته‌ی مشترک همه‌ی تعاریف او از مرگ، انقطاع و جدایی نفس است و در همه‌ی اقسام مرگ، به این انقطاع توجه کرده است، اعم از اینکه ارادی یا غیرارادی باشد؛

۲. مرگ ارادی از نظر ملاصدرا به معنای دست‌کشیدن نفس از به‌کارگیری حواس ظاهری است. او معتقد است انسان سه مرتبه‌ی ادراکی حسی، خیالی و عقلانی دارد و متناظر با این سه مرتبه، سه عالم ماده، خیال و عقل وجود دارد. در نظر ملاصدرا ادراک امور اخروی به‌مدد حواس باطنی، خصوصاً ادراک خیالی صورت می‌گیرد؛ بنابراین لازم است انسان در مسیر تکاملی خود در مراتب ادراکی، به مرحله‌ی تجرد برزخی نایل شود و از آنجایی که بر مبنای اتحاد عاقل و معقول، انسان با صور ادراکی خود در مراتب مختلف متحد می‌شود و با این صور استکمال می‌یابد، در هر مرحله‌ی ادراکی، تحولی جوهری در نفس پدید می‌آید. تحولات جوهری سبب پیدایش صورتهای متفاوتی در نفس می‌شود، از جمله این صورتهای، صورتهای اخروی است که برحسب هیئات و ملکات نفسانی بر نفس افاضه می‌شود و همین امر موجب تشکیل انواع متعدد انسانی در آخرت می‌شود. تعالی نفس انسان‌هایی که به مرتبه‌ی مرگ ارادی رسیده‌اند، سبب می‌شود قوه‌ی خیالشان از مزاحمت‌های ادراک حسی و قوای جسمانی و هماهنگ با عقل آزاد از احکام دنیا رها شود و به صورت‌گیری حقایق عقلانی برگرفته از عوالم ملکوت و غیب بپردازد.

۳. ملاصدرا و شارحانش با تأثیرپذیری از عرفا، مرگ ارادی را به چهار قسم مرگ سرخ، مرگ سفید، مرگ سبز و مرگ سیاه تقسیم کرده‌اند. با توجه به اینکه مراتب عقل عملی و اقسام مرگ ارادی، هر دو نوعی سلوک نفس است، لذا می‌شود این دو را با یکدیگر مقایسه کرد؛ از این‌رو، در این جستار به تطبیق این دو پرداختیم و سعی کردیم بر نگرش وجودی ملاصدرا، کثرت نوعی انسان، و عقل عملی تأکید کنیم و از گونه‌های مرگ ارادی، تحلیل فلسفی ارائه کنیم.

بدین ترتیب، می‌شود قسم اول و دوم و سوم مرگ ارادی را با مرتبه‌ی دوم و سوم عقل عملی تطبیق داد. نوع اول مرگ ارادی، جهاد با نفس، قسم دوم، گرسنگی و قسم سوم آن، پوشیدن لباس مندرس و وصله‌دار است. همه‌ی این مراحل، نوعی تزکیه و تهذیب نفس برای زدودن رذیلت‌های اخلاقی است. براساس مبانی فلسفی ملاصدرا، نفس انسانی مرتبه‌ی واحدی ندارد. طبق این دیدگاه، نفس از فضایل یا رذایل اخلاقی تأثیر می‌پذیرد و به حرکت خود در مسیر سعادت یا شقاوت ادامه می‌دهد.

بدین ترتیب نفس در مسیر تکامل خود ممکن است سیری صعودی یا نزولی را در پیش گیرد؛ در صورت کسب فضایل اخلاقی، به نفسی ملکوتی مبدل شود و با کسب رذایل اخلاقی، به نفسی شیطانی تبدیل شود. در واقع در انواع مرگ ارادی، زمینه‌ی بازگشت نفس فراهم می‌شود؛ یعنی نفس انسانی که با رذایل اخلاقی از مرز اعتدال خارج شده بود، با جهاد اکبر و تزکیه و تهذیب و با زدودن صفات رذیله و جایگزین کردن صفات پسندیده، مسیر کمال را در پیش می‌گیرد و در این صورت، نفسی که مقهور قوای حیوانی و شیطانی بود، حالت استعلایی خود نسبت به این قوا را بازمی‌یابد و تحت انقیاد فهم عقل نظری قرار می‌گیرد.

از طرف دیگر تزکیه شرط رسیدن به کمال عقل نظری است؛ بدین ترتیب عقل عملی با مهار نیروهای شهوی و غضبی و بهیمی، نفس ناطقه را برای دریافت حقایق ملکوتی و صورت‌های علمی قدسی آماده می‌کند. با طی این مراتب، نفس به اخلاق الهی متخلق می‌شود و در نوع چهارم مرگ ارادی و مرتبه‌ی چهارم عقل عملی، به مرتبه‌ی فنای فی‌الله دست می‌یابد.

یادداشت‌ها

۱. ملاصدرا در توضیح مرگ طبیعی می‌گوید: «چنان‌که همه‌ی پزشکان و طبیعیان می‌پندارند، علت مرگ، تباهی بدن و فساد مزاج نیست، بلکه حقیقت این است که نفس به دلیل تکامل وجودی و استقلال در وجود، به تدریج از بدن جدا شده و به نشئه‌ی آخرت رهسپار می‌شود. براساس حرکت جوهری، نفس مراتب و اطوار وجودی را پشت سر می‌گذارد و در مراتب هستی، اشتداد وجودی می‌یابد. پس هرگاه نفس قوی شد، توجهش به بدن کم می‌شود، بدن و قوای آن ضعیف می‌شود و نقص و پژمردگی پیدا می‌کند، تا آنکه نفس به غایت کمال وجودی خود برسد؛ در این زمان، تعلقش از بدن و تدبیر و افاضه‌اش بر آن، به کلی قطع می‌شود. در این هنگام، مرگ بر بدن عارض می‌شود. این همان مرگ طبیعی است» (۲۳، ج ۹، صص: ۵۰-۵۲؛ ۲۵، ص: ۲۵۹).

۲. از نظر ملاصدرا در مرگ اخترامی که در اثر سوانح و تصادف یا بیماری‌های گوناگون اتفاق می‌افتد، ارتباط نفس با بدن قطع می‌شود و زمینه‌ی استکمال نفس از بین می‌رود. این نوع مرگ به دلیل فعلیت نفس نیست، بلکه علتش آن است که بدن به دلیل حادثه‌ای منهدم می‌شود و نفس دیگر نمی‌تواند در آن استقرار یابد، لذا مجبور می‌شود بدن را ترک کند (۲۳، ج ۹، صص: ۵۲، ۵۵، ۳۵۴).

منابع

۱. آشتیانی، سید جلال‌الدین، (۱۳۸۰)، شرح مقدمه قیصری بر فصوص‌الحکم، چاپ پنجم، قم: بوستان کتاب.
۲. آملی سیدحیدر، (۱۳۶۸)، جامع‌الأسرار و منبع‌الانوار، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۳. _____، (۱۳۸۲)، انوار الحقیقه و أطوار الطریقه و أسرار الشریعه، تصحیح سید محسن موسوی، قم: نور علی نور.
۴. ابراهیمیان، سیدحسین، (۱۳۷۸)، معرفت‌شناسی از دیدگاه برخی فلاسفه اسلامی و غربی، قم: انتشارات حوزه علمیه.
۵. ابن‌عربی، محی‌الدین، (۱۹۹۴)، الفتوحات‌المکیه، تحقیق و تصحیح عثمان یحیی، چاپ دوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۶. _____، (۱۹۴۶)، فصوص‌الحکم، قاهره: دار احیاء الکتب العربیه.
۷. ابن‌سینا، شیخ‌الرئیس، (۱۳۸۱)، الاشارات و التنبیها، تحقیق مجتبی‌الزارعی، قم: بوستان کتاب.
۸. _____، (۱۴۰۰)، رسائل، قم: انتشارات بیدار.
۹. اکبریان، رضا (۱۳۸۰)، «فلسفه عملی در حکمت متعالیه»، خردنامه صدرا، ش. ۲۶، صص: ۴۴-۵۴.
۱۰. حسن‌زاده آملی، حسن، (۱۳۸۷)، دروس شرح اشارات و تنبیها، ابن‌سینا، نمط نهم «مقامات عارفین»، قم: آیت اشراق.
۱۱. _____، (۱۳۸۸)، عیون مسائل نفس و شرح آن، ترجمه‌ی محمدحسین نائیجی، قم: انتشارات قائم آل محمد.
۱۲. _____، (۱۳۷۸)، ممد‌الهمم در شرح فصوص‌الحکم، تهران: وزارت ارشاد.
۱۳. سلیمانی، فاطمه، (۱۳۸۹)، «نقش تهذیب نفس در کسب معرفت از نگاه ملاصدرا»، خردنامه صدرا، شماره ۶۱، صص: ۶۵-۸۰.
۱۴. سهروردی شهاب‌الدین، (۱۳۷۵)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تهران: مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۵. شیروانی، علی، (۱۳۸۱)، «چیستی و انواع تجربه‌ی عرفانی از نگاه ابن‌عربی»، قیاسات، شماره ۲۶، صص: ۶۶-۸۰.
۱۶. قیصری، داود، (۱۳۷۵)، شرح فصوص‌الحکم، تحقیق سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۷. گرجیان، محمدمهدی و اسماعیلی، معصومه، (۱۳۹۵)، «منازل وجودی انسان در حرکت استکمالی عقل از منظر ملاصدرا»، پژوهش‌های هستی‌شناختی، سال پنجم، شماره ۹، صص: ۳۵-۴۹.
۱۸. محمدپور، محمد؛ بازرگان، نوید؛ ماحوزی، امیرحسین، (۱۳۹۴)، «تولد آسمانی با مرگ نفسانی

۴۶ فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز

- (مرگ اختیاری)، به روایت مثنوی معنوی، ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، شماره ۳۹، صص: ۳۰۱-۲۶۳.
۱۹. مفتونی، نادیا، (۱۳۹۶)، «فلسفه به‌مثابه مشی زندگی نزد شیخ اشراق»، پژوهشنامه اخلاق، سال دهم، شماره ۳۷، صص: ۴۳-۶۰.
۲۰. _____؛ نوری، محمود، (۱۳۹۳)، «حرکت استکمالی انسان نزد شیخ اشراق»، پژوهشنامه اخلاق، سال هفتم، شماره ۲۵، صص: ۱۳۳-۱۵۰.
۲۱. ملاصدرا، (۱۳۶۰)، اسرارالآیات، تصحیح محمد خواجه‌جو، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
۲۲. _____، (بی‌تا)، الحاشیه علی‌الهیات الشفاء، قم: انتشارات بیدار.
۲۳. _____، (۱۹۸۱)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه، بیروت: دار احیاء التراث.
۲۴. _____، (۱۳۶۰)، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تصحیح و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی، مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
۲۵. _____، (۱۳۶۱)، العرشیه، تهران: انتشارات مولی.
۲۶. _____، (۱۳۵۴)، المبدأ و المعاد، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۲۷. _____، (بی‌تا)، ایقاظ النائمین، مقدمه و تصحیح محسن مؤیدی، تهران: انجمن حکمت فلسفه ایران.
۲۸. _____، (۱۳۶۶)، تفسیر القرآن الکریم، ج ۱-۷، تحقیق محمد خواجه‌جو، قم: انتشارات بیدار.
۲۹. _____، (۱۳۸۱)، رساله سه اصل، تصحیح و تحقیق و مقدمه سید حسین نصر، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۳۰. _____، (۱۳۸۱)، کسر الاصنام الجاهلیه، مقدمه و تصحیح و تعلیق دکتر جهانگیری، تهران: بنیاد حکمت صدرا.
۳۱. _____، (۱۳۶۶)، مفاتیح الغیب، مقدمه و تصحیح محمد خواجه‌جو، تهران: مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۳۲. میبیدی، ابوالفضل رشیدالدین، (۱۳۷۱)، کشف الأسرار و عده الأبرار، به کوشش علی‌اصغر حکمت، چاپ پنجم، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۳۳. میری (حسینی)، سید محسن، (۱۳۸۹)، «تأثیر ویژگی‌های روانی انسان در شکل‌گیری باور از منظر قرآن کریم با تأکید بر خودبتریبینی»، حکمت‌اسرا، دوره ۲، شماره ۴، صص: ۸۰-۶۵.
۳۴. نسفی، عزیزالدین، (۱۳۸۸)، انسان کامل، با تصحیح و مقدمه ماریژان موله، ترجمه و مقدمه از ضیاءالدین دهشیری، تهران: انتشارات طهوری.
۳۵. یزدانی، نجف؛ سعیدی‌مهر، محمد؛ ذهبی، سیدعباس، (۱۳۹۲)، «رابطه‌ی عواطف و معرفت از منظر ملاصدرا»، جستارهای فلسفی، دوره ۹، شماره ۲۳، صص: ۵۲-۲۷.