

بررسی تطبیقی مرگ‌اندیشی از دیدگاه آگوستین قدیس و ملاصدرا

قاسم کاکائی^۱

محبوبه جباره ناصرو^۲

چکیده

مرگ از مسائل مشترک همه‌ی انسان‌ها است. بررسی تطبیقی این مسأله از دیدگاه آگوستین (۳۵۴-۴۳۰م.) از بزرگان الهیات مسیحی در غرب و ملاصدرا (۱۵۷۱-۱۶۴۱م.) از متفکران فلسفه-ی اسلامی در شرق، گامی مؤثر در راستای فهم ما از مرگ‌اندیشی است. آگوستین با توجه به آموزه‌های مسیحی، به‌ویژه تعالیم پولس، مرگ را بر مبنای گناه نخستین و دیگر گناهان، تبیین کرده حتی گناه را علت مرگ می‌داند. در نگاه او آفرینش انسان به گونه‌ای بود که اگر گناه نمی‌کرد از زندگی جاودان برخوردار می‌شد؛ اما ملاصدرا تأثیر گناه نخستین را نمی‌پذیرد، هر چند با آگوستین هم‌عقیده است که گناهان ارادی انسان می‌تواند باعث مرگ نفس شود. علاوه بر این ملاصدرا با توجه به نظریه حرکت جوهری، مرگ طبیعی را نیز مرحله‌ای از کمال وجودی انسان می‌داند؛ و اما این دو، به‌رغم اختلافات، بر ویژگی‌های مشترک مرگ طبیعی تأکید دارند. همچنین بر مرگ ارادی به معنی تزکیه‌ی نفس و ریشه‌کن کردن هواهای نفسانی.

واژگان کلیدی: مرگ، مرگ‌اندیشی، گناه، گناه نخستین، آگوستین، ملاصدرا.

❖ تاریخ دریافت: ۹۷/۱/۱۶ ؛ تاریخ پذیرش: ۹۷/۴/۲۶

۱. استاد فلسفه دانشگاه شیراز (نویسنده مسئول)، ghkakaie@yahoo.com.

۲. مدرس دانشگاه شیراز، z.sarkarpour@gmail.com.

مقدمه

مرگ یکی از بزرگ‌ترین پدیده‌های وجودی حیات بشر است که در طول تاریخ همواره مورد توجه اندیشمندان بوده است. اهمیت و شناخت این مسأله به حدی است که امروزه محققان، رشته‌ای با عنوان مرگ‌شناسی یا تاناتولوژی (Tanatology) ایجاد کرده‌اند. البته، بدیهی و مسلم است که این امر، برای تمام موجودات عالم هستی مقدر شده و انسان نیز از این قاعده‌ی کلی مستثنا نیست، «ولی از میان مخلوقات بسیاری که در این کره‌ی خاک می‌میرند، تنها انسان‌ها هستند که نزد آن‌ها مرگ یک مسأله است. آن‌ها در تولد، بیماری، جوانی، بلوغ، سالخوردگی و مرگ، با حیوانات سهیم‌اند. ولی از میان همه‌ی جانوران، تنها آن‌ها می‌دانند که خواهند مرد؛ تنها آن‌ها قادرند پایان کار خویش را انتظار کشند و از این نکته آگاه‌اند که بالأخره زمانش فرا خواهد رسید و تدابیر و دوراندیشی‌های خاصی - در قالب فرد یا گروه - به خرج می‌دهند تا خود را در برابر خطر نابودی حفظ کنند...» (الیاس، ۱۳۸۹: ۲۹-۳۰) بنابراین، نه خود مرگ، بلکه آگاهی از مرگ است که برای آدمیان مسأله ساز است. نباید فریب بخوریم: مگسی که میان انگشتان کسی گیر افتاده به شیوه‌ای همان اندازه غیرارادی برای خلاص شدن دست‌وپا می‌زند که انسانی در چنگال یک قاتل، گویی با خطری که در دام آن افتاده، آشناست؛ اما حرکات تدافعی مگس، وقتی خطری مرگبار متوجه اوست، چیزی نیست جز موهبت غریزی غیر اکتسابی گونه‌ی او. میمونِ مادر پیش از آن که بچه‌ی مرده‌ی خود را در گوشه‌ای بیندازد و از دستش بدهد تا مدتی او را در آغوش می‌گیرد. او چیزی از مرگ نمی‌داند، نه از مرگ بچه‌اش و نه از مرگ خودش. آدمیان اما از مرگ خویش آگاه‌اند، از این‌روست که مرگ برایشان به یک مسأله بدل می‌شود ((الیاس، ۱۳۸۹: ۳۱)). همین آگاهی از مرگ است که انسان را به مرگ‌اندیشی می‌کشاند. با این تفاوت که مرگ آگاهی همگانی و ویژگی نوع انسان است ولی مرگ‌اندیشی در تمام آدمیان وجود ندارد. نقطه‌ی شروع مشکل انسان با آگاهی از مرگ و اندیشه به آن آغاز می‌شود. اینجاست که با توجه به نگرش افراد به مرگ عدّه‌ای آن را انکار می‌کنند، عدّه‌ای

می‌ستایند و عده‌ای آن را واقع‌بینانه می‌پذیرند. آنچه مسلم است، تأمل در این پدیده‌ی منحصر به فرد که مطمئناً به سراغ هر یک از ما خواهد آمد، هم عبرت آموز و معرفت بخش است و هم گونه‌ای گرامی‌داشت زندگی و ارج گذاردن به هستی محدود آدمی. با توجه به اهمیت فوق‌العاده‌ی این موضوع، به بررسی آن از دیدگاه آگوستین و ملاصدرا، به عنوان دو متفکر تأثیرگذار، پرداخته می‌شود؛ اما نخست به مبانی مشترک هر دو دیدگاه اشاره می‌شود.

۱. مبانی هستی‌شناختی

۱-۱. خداشناسی (خدامحوری)

بحث خدا جایگاه ویژه‌ای نزد هر دو اندیشمند دارد، به گونه‌ای که موضوعات دیگر، در نسبت با موضوع خدا اهمیت و معنا می‌یابند. یکی بسیار دقیق از راه فلسفه، شرع و عرفان به کنجکاوای بشر در مورد خدا پاسخ می‌دهد و دیگری هم خدا را بسیار نامحدود و غیرقابل تعریف عنوان می‌کند و هم او را آن قدر نزدیک می‌بیند که چون روح تجلی یافته در صورت انسان است. مطلب اخیر و مسئله‌ی تثلیث از موارد اختلاف دیدگاه ملاصدرا و آگوستین درباره خدا است. با وجود تلاشی که آگوستین در نوشته‌های مختلف خود برای معقول ساختن تثلیث انجام می‌دهد، اما در آثار او نیز مانند تمام آثار کلامی مسیحی، این موضوع نهایتاً به عنوان سرّ باقی مانده و تعبدی تلقی می‌شود (آگوستین، ۱۳۹۰: ۴۶۲-۴۶۳ و ۴۸۰-۴۸۱). در هر حال، این مهم است که علی‌رغم تفاوت چشمگیر در خداشناسی ملاصدرا و آگوستین، هر دو به خدای یگانه که حد و حصر ندارد، معتقدند و مبنای سعادت بشری را در تقرب و حرکت به سمت او می‌دانند.

۱-۲. جهان‌شناسی و انسان‌شناسی

آگوستین فیلسوفی افلاطونی با جهان‌شناسی‌ای دوگانه، بخشی روحانی و اصیل و بخشی مادی و غیر اصیل است. به همین ترتیب، او در انسان‌شناسی‌اش نیز دوگانه گراست: انسان

موجودی است که بخشی از آن، روح، غیرمادی و مهاجر و بخشی دیگر مادی و مأوا یا قالب روح است. در نگاه افلاطونی آگوستین، انسان جوهری عقلانی تعریف می‌شود که برای حکومت بر بدن تعییه شده است، یا نفسی عقلانی که بدنی فانی را به کار می‌گیرد (آگوستین، ۱۳۹۰: ۵۶، آگوستین، ۱۳۸۷: ۲۹۹)؛ اما آگوستین علی‌رغم نظر دوگانه‌انگاران‌هی خاص افلاطونی‌اش در مورد انسان، بر وحدت اساسی و جوهری انسان، نیز تأکید دارد. انسان هرچند مرکب از روح و جسم است، اگر هر یک از این اجزاء را نداشته باشد، انسان نخواهد بود، با اینکه در نهایت انسان را با جزء واحد مسلط، یعنی نفس یکی می‌داند (آگوستین، ۱۳۸۷: ۲۹۹). حاصل کلام او این است که نفسی را می‌توان نفس نامید که بدنی را به کار گیرد و بدنی را می‌توان بدن دانست که در خدمت نفس باشد. از این رو، ارتباط نفس و بدن از دیدگاه آگوستین به صورت مبهم باقی مانده و وی تبیین دقیقی از نحوه‌ی ارتباط این دو ارائه نمی‌دهد. طبق آنچه گفته شد، روشن است که باید مرگ اندیشی آگوستین را در ذیل این پارادایم در نظر گرفت. مرگ در واقع، قالب تهی کردن، قالب شکستن، پرواز روح از قفس تن و اموری نظیر این‌هاست.

اما ملاصدرا به سنت نوافلاطونی نزدیک است و ضمن آن جهانی یکپارچه و البته سلسله‌مراتبی را به تصویر می‌کشد. جهانی که بخش مهم آن تحت قانون منسجم و گریزناپذیر حرکت جوهری هر لحظه در حال شدن و دگرگونی است. ناگزیر انسان‌شناسی او نیز موجودی یکپارچه را به تصویر می‌کشد که سفری مطابق حرکت جوهری از ماده آغاز می‌کند و او نیز به تبع جهان طبیعت هر آن در حال صیورورت و تحول است و البته این تحول بی‌وقفه در سیر خود محصولی چون نفس و روح را در بردارد. در این انسان‌شناسی میان نفس و بدن تفاوت جوهری وجود ندارد. تعامل نفس و بدن تعاملی جوهری و درهم‌تنیده است. لذا نمی‌توان گفت که نفس در حد ذات خود جوهری است، مجرد از ماده و از عالم قدس نزول و هبوط کرده تا به بدن تعلق گیرد و به تدبیر و تصرف در بدن پردازد، بلکه جسم بر نفس تقدم زمانی دارد و این جوهر مجرد از بستر ماده برخاسته و بعد از یک حرکت استکمالی و گذراندن مراتب مادی به مرتبه‌ای

مجرد و غیرمادی رسیده است. به تعبیر کامل‌تر، ملاصدرا بر پایه «حرکت جوهری» و «تشکیک در وجود» معتقد است که نفس در ابتدای پیدایش خود جوهری جسمانی است اما در خلال حرکت جوهری پیوسته سیر تکامل خود را ادامه می‌دهد و با حفظ «وحدت شخصی» خود، در نهایت به مرتبه تجرد راه می‌یابد. روح موجود خاصی است که در پیدایش نیازمند زمینه‌ی مادی است اما در بقاء مستقل از ماده است؛ بنابراین، نفس از نظر مقامات، نشأت و درجاتی که ممکن است در طول سال‌ها بدن نائل گردد، چنان مراحل را از سر می‌گذراند. لذا نفس که نخست به صورت جسم ظاهر می‌شود، از طریق حرکت جوهری به نفس نباتی، نفس حیوانی و سرانجام به نفس ناطقه انسانی تبدیل می‌شود؛ بنابراین، ملاصدرا برخلاف آگوستین نشان می‌دهد که بین نفس و بدن، پیوندی ذاتی و طبیعی برقرار است، نه یک پیوند عرضی و مصنوعی. مرگ در این دیدگاه، برخلاف اندیشه‌ی آگوستینی، نه قالب تهی کردن یا آزادی روح از قفس تن، بلکه طی یکی از مراحل تکامل و تحول جوهری خود است. سپری کردن یکی از مراحل کمالی کجا و گریختن نفس از قفس کجا!

در باب مسئله‌ی نفس و بدن، آگوستین و ملاصدرا نقاط اشتراکی نیز دارند از جمله: هر دو نفس را حادث می‌دانند نه قدیم و ازلی. هر دو حقیقت وجود آدمی را نفس می‌دانند و بدن را ابزاری برای آن. هر دو قائل به ساحت دوگانه‌ی تجردی و مادی در انسان هستند. هر دو قائل به بقای روحانی نفس هستند. هر دو معتقدند که نفس حتی پس از مرگ هم از بدن بی‌نیاز نمی‌شود.

۲. چیستی و اقسام مرگ

حقیقت مرگ چیست؟ مرگ به چه چیزی نسبت داده می‌شود؟ بدن یا نفس؟ اگر به بدن نسبت داده می‌شود، آیا به معنای حذف فعالیت بدن است یا نابودی آن؟ و اگر به نفس نسبت داده می‌شود، آیا به معنای نیستی و نابودی نفس است یا به معنای رحلت و کوچ آن از یک نشئه به نشئه‌ی دیگر؟ آیا انسان می‌تواند خودش زمان این کوچ را انتخاب

کند؟ آیا مرگ از ویژگی‌های انسان است یا موجودات دیگر نیز می‌میرند؟ چه ارتباطی بین مرگ و خواب وجود دارد؟ چرا که خواب نیز رحلت از نشئه‌ای به نشئه‌ی دیگر است، هر چند که این رحلت موقت باشد. هر دو فیلسوف، با توجه به اقسامی که برای مرگ قائل هستند، به تعریف، تبیین و تحلیل این مقوله پرداخته و سؤالات مطرح شده در این باب را پاسخ داده‌اند.

۲-۱. مرگ جسم، مرگ نفس و مرگ ابدی

در یک نگاه کلی، آگوستین با توجه به این که مرگ به چه چیزی تعلق بگیرد، تقسیم‌بندی سه‌گانه‌ای از آن ارائه می‌دهد که عبارت است از: مرگ جسم، مرگ نفس و مرگ ابدی. این نوع تقسیم‌بندی، در آثار ملاصدرا نیز، با تفاوت‌هایی قابل ملاحظه، دیده می‌شود.

۲-۱-۱. مرگ طبیعی یا مرگ جسم

هر دو اندیشمند گاهی مرگ را به بدن نسبت می‌دهند و معتقدند که در این قسم مرگ، نفس از بدن جدا می‌شود، با این تفاوت که با توجه به پیش‌فرض‌های متفاوت آن دو، تبیین و تحلیل آن‌ها از چگونگی این جدایی، متفاوت است. تبیین آگوستین از این قسم مرگ بر دو امر استوار است: اول، سنت افلاطونی؛ که بر اساس آن حقیقت انسان را نفسی می‌داند که به بدن تعلق گرفته است. مرگ نیز فراق بین نفس و بدن است؛ بنابراین، در جایی که این ثنویت وجود نداشته باشد، چنین مرگی سالبه به انتفای موضوع است. از دیدگاه وی، در این جدایی جوهر نفس که همانا ذات و حقیقت انسان است، باقی است و اجزای بدن فاسد و پراکنده می‌شود. ولی در روز قیامت این اجزای پراکنده به طرز معجزه‌آسایی توسط قدرت مطلق خداوند، جمع شده و نفس و بدن دوباره به هم می‌رسند، البته بدنی که جاودانی و ابدی شده است (Augustine, 1995: 629; Vessy, 2012: 362). دوم، کتاب مقدس و بخصوص نامه‌های پولس رسول؛ این امر نشان می‌دهد که وی در بیان چیستی و چرایی این قسم مرگ به بیان افلاطون اکتفا

نموده، به همین سبب این قسم مرگ را مجازات عادلانه‌ی گناه نخستین دانسته و معتقد است اگر نخستین انسان‌ها گناه نمی‌کردند، چنین مرگی وجود نمی‌داشت (آگوستین، ۱۳۹۲: ۳۵۳). به همین سبب آن را طبیعی و لازمه‌ی قانون طبیعت نمی‌داند. تبیین آگوستین از این قسم مرگ، تبیینی اخلاقی و کلامی است؛ اما ملاصدرا پایه نظریه حرکت جوهری، جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء بودن نفس و ابزار انگاری بدن، تبیینی مابعدالطبیعی از آن ارائه می‌دهد. طبق این تحلیل، مرگ طبیعی عبارت است از انزجار تدریجی نفس از بدن و اعراض آرام‌آرام از عالم حس و اقبال به عالم ملکوت تا جایی که نفس بر اثر تحول جوهری با رسیدن به غایت حقیقی و کمال ویژه‌ی خود از عالم ماده و بدن بی‌نیاز شده، در چنین حالتی به‌طور کلی تصرف در بدن را رها می‌کند و به دنبال استقلال نفس، مرگ طبیعی تحقق می‌یابد (شیرازی، ۱۳۸۲ الف، ج ۹: ۳۳۲-۳۳۳؛ شیرازی، ۱۳۶۱: ۷۰-۷۱)؛ بنابراین، ملاصدرا برخلاف آگوستین که به ثنویت نفس و بدن معتقد است، انسان را عبارت از حقیقت واحدی می‌داند که بدنش مرتبه‌ی نازله‌ی او است (شیرازی، ۱۳۸۲ ب: ۸۹ و ۲۱۵-۲۱۶؛ شیرازی، ۱۳۶۱: ۵۲۶؛ شیرازی، ۱۳۶۶ الف، ج ۲: ۲۷۰؛ شیرازی، ۱۳۶۶ الف، ج ۳: ۵۷؛ شیرازی، ۱۳۸۲ الف، ج ۹: ۳۳۲-۳۳۵؛ شیرازی، ۱۳۸۲ الف، ج ۸: ۷۶-۷۷؛ شیرازی، ۱۳۵۴: ۴۵۴-۴۵۶؛ شیرازی، ۱۳۶۶ ب، ج ۲: ۱۰۵). از این رو، ملاصدرا برخلاف آگوستین این قسم مرگ را مرحله‌ای از تکامل و ضروری عالم ماده و در نتیجه کاملاً طبیعی دانسته و علت آن را، به فعلیت و تکامل رسیدن نفس معرفی می‌کند، نه گناه نخستین. تفاوت دیگر این دو دیدگاه این است که از نظر آگوستین آدمی تنها یک‌بار در دنیا می‌میرد و آن هنگامی است که نفس از بدن مادی و محسوس جدا می‌شود، اما از منظر ملاصدرا و بر مبنای حرکت تدریجی نفس از قوه به فعلیت، آدمی لحظه‌به‌لحظه در سیر تکاملی خویش مرگ را تجربه می‌کند. در مورد بدن نیز ملاصدرا برخلاف دیدگاه آگوستین معتقد است این بدن مادی نابود می‌شود و بر اساس تجسم اعمال، بدنی متناسب با اعمال انسان در آنجا ساخته می‌شود.

علی‌رغم اختلاف نظری که هر دو اندیشمند با توجه به مبانی متفاوت، در تبیین

نحوه‌ی وقوع این قسم مرگ با یکدیگر دارند، ولی هر دو آن را امری وجودی می‌دانند؛ چراکه از نظر آن‌ها مرگ انتقال از عالمی به عالم دیگر و از منزلی به منزل دیگر است. نفس این انتقال، یک امر وجودی است و دو طرف انتقال - دنیا و آخرت- نیز اموری وجودی هستند؛ بنابراین، به واسطه مرگ، آدمی در هیچ‌یک از موقعیت‌هایش یعنی در هنگام مرگ و پس از مرگ، در عدم قرار نمی‌گیرد، بلکه نحوه هستی و حیات او تغییر می‌پذیرد و نه بیشتر. علاوه بر این، هیچ‌کدام تبیینی طبی و فیزیولوژیکی از آن ارائه نمی‌دهند.

۲-۱-۲. مرگ نفس

برای آن‌که مرگ نفس از نظر آگوستین و ملاصدرا روشن شود، باید معنای حیات نفس را از دیدگاه آن‌ها واکاوی نمود. غور و تأمل در آثار هر دو اندیشمند بیانگر این است که نفس دو جنبه دارد: جنبه‌ی رو به خدا و جنبه‌ی رو به عالم دنیا. حیات نیز دو ویژگی دارد: ادراک و اراده. اگر متعلق ادراک و اراده‌ی نفس، خداوند باشد، خدا در آن نفس حضور دارد و آن نفس در خدا حیات دارد. علم و حکمت او خدایی است و محبت و خواست او نیز خدا است و اگر چنین نباشد، خدا آن نفس را ترک کرده است و آن نفس مرده است؛ بنابراین، زندگی و مرگ نفس در ارتباط و عدم ارتباط، نفس با خدا تعریف می‌شود. از این رو، آگوستین معتقد است مرگ نفس هنگامی اتفاق می‌افتد که محبت انسان از خداوند به مخلوقات منحرف شود، در این صورت نفس با وجود این‌که به ظاهر زنده است، ولی چون بدون خداست، مرده به حساب می‌آید (آگوستین، ۱۳۹۲: ۵۳۳، Schaff, 1890:113; O'Daly, 1987:45-46). ملاصدرا علاوه بر تعبیر مرگ نفس، تعبیرهای دیگری نیز مانند مرگ قلب، دل و روح نیز برای آن به کار می‌برد و معتقد است همان‌طور که بدن دچار بیماری و مرگ می‌شود، نفس نیز از این حالت مبرا نیست، حتی مرگ و بیماری درونی خیلی شدیدتر و بدتر از مرگ و بیماری جسمانی است، ولی افراد به آن توجه ندارند (شیرازی، ۱۳۶۱: ۵۲۰ و ۱۹۶-۱۹۷؛ شیرازی، ۱۳۶۶ب، ج ۱: ۳۹۷؛ شیرازی، ۱۳۶۶الف، ج ۶: ۱۸۴، ج ۱: ۲۹۱).

بنابراین، طبق آنچه گفته شد هر دو اندیشمند دوری از خدا و اهتمام به دنیا و لذت‌های آن را عامل این قسم مرگ، معرفی می‌کنند. بر این اساس، افرادی که در این دنیا با دوری از خدا و گناه زندگی می‌کنند مرده به حساب می‌آیند؛ هر چند که به ظاهر زنده هستند. ولی افراد مؤمنی که از نظر عرفی مرده‌اند، از لحاظ نفسی زنده و فقط بر اساس بدن، مرده به حساب می‌آیند. چون ملائک قلب و دل است نه کالبد. این قسم مرگ برخلاف مرگ جسم و مرگ طبیعی همگانی نیست و هرگز برای انسان‌های نیک اتفاق نمی‌افتد؛ اما در این نقطه که در هر دو جدایی اتفاق می‌افتد با هم مشترک‌اند، به طوری که در یکی جدایی نفس از بدن و در دیگری جدایی نفس از خدا در اثر گناه است. به تصریح ملاصدرا مرگ جسم آسان‌تر از مرگ نفس است، چرا که درد و رنج آن یک لحظه بیشتر نیست، ولی عذاب مرگ نفس، ابدالآباد است.

۲-۱-۳. مرگ ابدی

مرگ ابدی به این معناست که فردی که در این دنیا نفسش به واسطه‌ی گناه مرده است آن را احیا نکند و با همین حالت دوری از خداوند، بمیرد. هر دو اندیشمند به این قسم مرگ معتقدند و آن را مربوط به بدی حال بدکاران در جهان آخرت دانسته و این مرگ را برای چنین نفسی جاودانه می‌دانند و آن را بدترین و سخت‌ترین نوع مرگ تعریف می‌کنند، چرا که دیگر با هیچ مرگی نمی‌توان از آن خلاصی یافت. پیش‌فرض آن‌ها در این مورد این است که نفس جاودانه است اما چون در این بقاء و جاودانگی جز رنج هیچ لذت و سروری نیست، مرگ ابدی است. آگوستین چنین فردی را در رستاخیز گرفتار تن دانسته و معتقد است در آنجا بودن با تن برای نفس دورافتاده از مبدأ خویش، لذتی ندارد، بلکه باعث رنج و شر است. در اینجا ممکن است نفسی که از خدا دور افتاده است، برخوردار از لذت تن باشد، ولی با رستاخیز این لذت هم تمام می‌شود و تن در آنجا باعث رنج بیشتر او خواهد بود؛ و چنین فردی مجبور به تحمل دو رنج هم‌زمان خواهد شد: یکی درد روانی که سبب آن دوری از خداوند است و دیگری درد فیزیکی

ناشی از آتش ابدی (Augustine, 1963: 162). به سبب همین رنج، بین نفس و بدن دشمنی‌ای ایجاد می‌شود که با پیروزی یک طرف به پایان نمی‌رسد و تا ابد این وضعیت ادامه دارد (آگوستین، ۱۳۹۲: ۹۱۱-۹۱۲). ملاصدرا در توضیح بیشتر این قسم مرگ با توجه به آیه‌ی «لایموت فیها و لا یحیی»، وضعیت فرد را به کسی تشبیه می‌کند که اعضاء و دست و پای او بریده باشد، در این وضعیت حیات جسمانی او قرار و ثبوتی ندارد و کسی که حالش در دنیا این گونه باشد، می‌گویند بین مرگ و زندگی است که نه می‌میرد و نه زندگی می‌کند. به همین نحو کسی که بد زیستن را در این دنیا انتخاب کرده است، در آن جهان، میان مرگ و زندگی دست و پا زده و طلب مرگ خواهد کرد، اما هیچ راه نجات و رهایی از این عذاب ندارد (شیرازی، ۱۳۸۲ الف: ۴۸۷-۴۸۹). آنچه دیدگاه ملاصدرا و آگوستین را در این قسم مرگ از هم جدا می‌کند، راه نجات از این مرگ است؛ آگوستین بر مبنای سخنان پولس شرط نجات از این مرگ را، ایمان به مرگ فدی‌وار عیسی مسیح و فیض نجات‌بخش وی می‌داند (آگوستین، ۱۳۸۷: ۲۸۶؛ آگوستین، شهر خدا: ۵۳۹، مک گراث، ۱۳۹۲، ج ۱: ۶۴-۶۵؛ یاسپرس، ۱۳۶۳: ۸۷ و ۹۱؛ ای. وان. وورست، ۱۳۸۴: ۱۷۷)؛ اما ملاصدرا راه نجات از آن را ایمان و عمل صالح و پیروی از شرع می‌داند. تفاوت دیگر این دو دیدگاه این است که برخلاف آگوستین که بدن اخروی را همین بدنی می‌داند که در یک چشم به هم زدن، به بدن فسادناپذیر و نامیرا تبدیل می‌شود و وی حتی فرایند این تبدیل را نمی‌داند، ملاصدرا با اثبات قوه‌ی خیال، عالم مثال منفصل و همچنین تجسم اعمال، شکل‌گیری بدن اخروی توسط نفس را توضیح می‌دهد. همچنین، آگوستین مرگ ابدی را فقط شامل حال انسان‌ها نمی‌داند، فرشتگان عاصی را نیز مشمول این مرگ دانسته و معتقد است این فرشتگان نیز بعد از داوری نهایی به همراه انسان‌های محکوم، به سوی مرگ دوم رانده خواهند شد. در آثار ملاصدرا چیزی در مورد گناهکار بودن فرشتگان و در نتیجه معذب شدن آن‌ها وجود ندارد. نهایتاً، آگوستین این قسم مرگ را نیز متأثر از گناه نخستین می‌داند.

۲-۲. مرگ طبیعی و اختراعی (ناگهانی)

هر دو اندیشمند مرگ اضطراری را به مرگ طبیعی و اخترامی تقسیم می‌کنند. توضیح مرگ طبیعی گذشت؛ اما مرگ اخترامی از دیدگاه ملاصدرا عبارت است از خروج نفس از بدن، نه از جهت فعلیت یافتن نفس، بلکه از آن جهت که بدن به واسطه‌ی عامل ناگهانی و خارجی به گونه‌ای فاسد می‌شود که قابلیت تدبیر و تعلق نفس را از دست می‌دهد و مجبور به ترک بدن می‌شود (شیرازی، ۱۳۸۲ الف، ج ۹: ۵۱-۵۲ و ۲۳۷-۲۴۱). آگوستین نیز به این قسم مرگ تصریح کرده و از آن تحت عنوان مرگ ناگهانی یاد می‌کند و چون مرگ را قطع علاقه‌ی نفس از بدن می‌داند، معتقد است گاهی این قطع علاقه به تدریج اتفاق می‌افتد و گاهی ناگهانی. ولی به علت درهم تنیدگی نفس و بدن و علاقه‌ای که این دو در طول عمر به هم یافته‌اند، قطع تعلق ناگهانی دشوارتر و سخت‌تر از قطع تدریجی است (آگوستین، ۱۳۹۲: ۵۳۸-۵۳۹). از نظر ملاصدرا مرگ اخترامی به علت به کمال نرسیدن نفس، ممکن است دردناک باشد، هر چند که مرگ طبیعی دردی ندارد (شیرازی، ۱۳۸۲، ج ۹: ۲۴۲). تفاوت این دو تلقی روشن است. ملاصدرا به علت به کمال نرسیدن نفس و آگوستین با توجه به کندن و جدا شدن ناگهانی، آن را دردناک می‌داند.

۳-۲. مرگ طبیعی و ارادی

هر دو اندیشمند در یک تقسیم‌بندی دیگر مرگ را با توجه به حضور و عدم حضور عنصر اراده به دو قسم طبیعی و ارادی تقسیم می‌کنند:

۳-۲-۱. مرگ طبیعی

مرگ طبیعی همان مرگ جسم از دیدگاه آگوستین و مرگ طبیعی با تعبیر ملاصدرا است که در بخش قبل توضیح داده شد. ولی در توضیح بیشتر این قسم مرگ در مقایسه با مرگ ارادی باید گفت مرگ طبیعی حادثه یا رویدادی است که در یک آن در پایان زندگی رخ می‌دهد و به زندگی این جهانی پایان می‌بخشد. این مرگ دیدنی و محسوس است، مانند مرگ انسان‌ها و از بین رفتن موجودات و آمد و شد فصول و سال‌ها. اکثر

قریب به اتفاق انسان‌ها همین قسم مرگ را می‌شناسند و مرگ را به همین معنا به کار می‌برند. این قسم از مرگ را که اجباری و ناخواسته است، همه‌ی موجودات از سر می‌گذرانند. همین مرگ است که باعث انقلاب درونی آگوستین و در نتیجه جستجوی بیشتر وی برای کشف و رسیدن به حقیقت شد. آگوستین در آن برهه‌ی زمانی مرگ طبیعی را بدترین دشمن می‌پندارد و حتی در واکنش به آن تا حد جنون پیش می‌رود (آگوستین، ۱۳۸۷: ۱۲۱-۱۲۴)؛ اما بعد از تحول درونی و پذیرش مسیحیت آن را سهم انسانی دانسته و شکوه سر دادن بر این سهم انسانی را سفاهت می‌داند؛ و حتی از آن بالاتر مرگ طبیعی و آمدن و رفتن موجودات را برای ایجاد گونه‌ای تناسب و زیبایی در عالم لازم و ضروری دانسته و آن را عامل بقا و برپایی کائنات می‌داند (کاپلستون، ۱۳۹۰: ۹۷)؛ اما در مورد ملاصدرا چنین تأثیر و تأثری گزارش نشده است و آنچه مسلم است هر دو اندیشمند به این قسم مرگ قائل هستند؛ و برای آن ویژگی‌هایی نیز ذکر می‌کنند که در برخی از آن‌ها با هم مشترک هستند.

۲-۳-۱-۱. ویژگی‌های مرگ طبیعی

وسيله‌ی رهایی و بازگشت به سمت خدا: در آثار هر دو اندیشمند از مرگ طبیعی چونان راهی به سمت رهایی، دری به دنیای دیگر و آغاز بازگشت به سوی خداوند ستایش می‌شود، چراکه در هر دو دیدگاه، دنیا مانند زندان است و مرگ راه رهایی از این زندان. آگوستین در یک نگاه درون‌دینی این مرگ را بد و مجازات گناه می‌داند، ولی چون سالک عارف است گاه نیز آن را راهی برای وصال معشوق و رهایی جان از بند و قفس تن می‌داند (کاپلستون، ۱۳۹۰: ۳۸۴-۳۹۸) و معتقد است ساکنان شهر خدا طوری در این سرای فانی زندگی می‌کنند که گویی اسیرند، ولی چون وعده‌ی خدا مبنی بر نجات از این تنگنای زمینی را دریافت کرده‌اند، از نعمت‌های زمینی که در اختیارشان گذاشته شده، به‌عنوان وسیله‌ای که برای این حیات ناپایدار ضرورت دارد و راهی برای نجات یافتن از این زندان خاکی، استفاده می‌کنند؛ و دنیا برای آن‌ها حکم وسیله را دارد نه هدف (فاستر، ۱۳۶۱: ۴۳۵-۴۳۶). ملاصدرا نیز مرگ را از آن جهت رهایی می‌داند که

انسان را از صورت‌های حسی، خیالی، وهمی و عقلی رهایی می‌بخشد و به تمامی وجودش را در وجود الهی محو و نابود می‌گرداند؛ و از مرگ به حیات و زنده شدنی بی‌پایان می‌رساند (شیرازی، ۱۳۶۳: ۴۱۲). هر چند که معتقد است در همین دنیا هم می‌توان از وجود مجازی حسی خارج شد و به وجود عقلی متحقق گشت، ولی باز مرگ را رها شدن کامل از عالم دنیا می‌داند. دلیل زندان دیدن دنیا هم از آن جهت است که مانع مشاهده‌ی محبوب می‌شود (شیرازی، ۱۳۶۶ الف. ج ۶: ۱۰۳)؛ بنابراین طبق هر دو دیدگاه مرگ فقط واقعه‌ای کوچک در مقابل حیات ابدی است و می‌توان آن را نوعی دگرگونی رهایی‌بخش دانست که از طریق آن نفس با محبوب متحد می‌گردد.

لطف الهی: هر دو اندیشمند مرگ را از آن جهت که باعث نجات انسان از این جسم محدود و رنج‌های آن می‌شود، لطف می‌دانند. ملاصدرا بر اساس حرکت جوهری و کمال دانستن مرگ، لطف بودن آن را برای انسان، توضیح می‌دهد؛ و معتقد است با کمال یافتن نفس، روح از این بدن تاریک که ترکیب یافته‌ی از اضداد و محل ورود رنج‌هاست، مجرد و رها شده و به جهان ابدی سفر می‌کند (شیرازی، ۱۳۶۶ ب، ج ۲: ۳۲۲). آگوستین نیز هر چند که گرفتار شدن انسان را به جسم از توابع گناه نخستین می‌داند، ولی داشتن جسم فانی در این دنیا را از الطاف خدای پدر دانسته که باعث می‌شود انسان به موجب داشتن جسمی فانی تا ابد در بیچارگی این زندگی محصور نماند؛ و دست‌کم هر وقت به درجه‌ای از پارسایی رسید، با مرگ از رنج‌هایش آزاد شود (آگوستین، ۱۳۹۲: ۳۸۰-۳۸۱). لازم به ذکر است که مرگ برای نفوسی که به خدا پیوسته‌اند، لطف است و برای نفوسی که از خدا بریده‌اند، نه تنها لطف نیست، بلکه گرفتار شدن به عذاب و رنج ابدی است. آنچه هر دو اندیشمند را از هم متمایز می‌کند، انسان‌شناسی متفاوت آن‌هاست؛ که یکی در مورد انسان گناهکار هبوط و نزول کرده و در نتیجه گرفتار جسم شده، سخن می‌گوید و دیگری چنین مبنایی ندارد بلکه به خاطر محدودیت‌ها و نقایص جسم است که به دنبال رهایی از آن است.

همگانی بودن: ویژگی دیگر مرگ طبیعی از دیدگاه هر دو متفکر، همگانی دانستن

آن است. آگوستین پایان زندگی را برای تمام انسان‌ها یکسان می‌داند، چه افرادی که عمری کوتاه دارند و چه افرادی که عمری دراز. چون در هر حال هر دو محکوم به مرگ‌اند و مرگ را برای یک‌بار بیشتر تجربه نمی‌کنند. به همین سبب معتقد است این که چه نوع مرگی به این زندگی پایان می‌بخشد، هیچ اهمیتی ندارد (آگوستین، ۱۳۹۲: ۴۱) برخلاف آگوستین، ملاصدرا معتقد است حد مرگ طبیعی که عبارت است از بی‌نیازی از ماده‌ی بدنی و خارج شدن از این نشئه، بین مؤمن و کافر و موحد، مشترک است. چرا که هیچ منافاتی بین این کمال وجودی (بی‌نیازی از ماده‌ی بدنی) و بین شقاوت و شکنجه به آتش دوزخ و ادراک عذاب دردناک نیست. اتفاقاً با کنار رفتن حجاب بدن، ادراک عذاب و پاداش شدت بیشتری دارد (شیرازی، ۱۳۸۲ الف، ج ۹: ۲۷۲-۲۷۴). این دیدگاه بر مبنای اصل حرکت جوهری است که بر اساس آن عالم از آنجا که حادث زمانی است، هر چه در آن است خواه فلک باشد یا عنصر، بسیط باشد یا مرکب، جوهر باشد یا عرض، وجودش به وجهی از وجوه به ماده تعلق دارد، بنابراین هویتی متجدد است که از حیث وجود و شخصیت غیر ثابت و در نتیجه محکوم به مرگ است. طبق این دیدگاه هر حرکت و دگرگونی ناچار است که برایش نهایت و پایانی و برای آن نهایت هم نهایت و پایانی دیگر باشد تا به غایتی منتهی شود که تمام غایات و نهایت‌ها در آن جمع‌اند. ملاصدرا همچنین با الهام از قرآن کریم و حدیثی از پیامبر که مراحل مرگ تمامی موجودات و حتی ملک‌الموت را توضیح می‌دهد، تمامی موجودات، حتی فرشتگان و ملک‌الموت و عقول و هر چه غیر خداست را پذیرای مرگ و هلاکت می‌داند (شیرازی، ۱۳۷۸: ۴-۵؛ شیرازی، ۱۳۶۳: ۴۳۸)؛ و علت همگانی بودن این امر را، به پایان رسیدن شوق‌ها (در موجودات غیرمادی) و به نهایت رسیدن حرکات (در موجودات مادی) می‌داند. البته ملاصدرا این قیامت و مرگ همگانی را شامل سالکان و عارفان کامل نمی‌داند، چرا که معتقد است این افراد قبل از وقوع قیامت، قیامتشان برپا شده و در خدا فانی شده‌اند (شیرازی، ۱۳۶۳: ۶۳۵). وی در پاسخ به این سؤال که «آیا مرگ از ویژگی‌های انسان است یا موجودات دیگر نیز می‌میرند؟» قائل به تفصیل می‌شود و بر

اساس مبانی خویش می‌گوید: اگر مرگ تنها بر اساس متحرک بودن نفس و تبدیل شدن نفس از قوه به فعلیت و پیمودن مسافت میان مبدأ حرکت و پایان حرکت تعریف شود، مرگ ویژه انسان نخواهد بود و موجودات دیگر همچون حیوانات نیز می‌رند؛ زیرا حیوان نیز مرحله نباتی و حیوانی را باید طی کند؛ اما اگر مرگ، تنها طی کردن مسافت میان مبدأ و انتها نباشد، بلکه از ویژگی‌های این مسافت، آن باشد که حتماً نفس به نوعی مجرد عقلی برسد، می‌رند بودن، از ویژگی‌های وجودی انسان می‌شود؛ زیرا در عالم طبیعت، موجود دیگری نیست که بتواند به مجرد عقلی برسد. نه جمادات و گیاهان و نه حیوانات، مجرد عقلی ندارند؛ گرچه حیوانات بر مبنای صدرایی دارای نوعی مجرد مثالی و خیالی هستند. با این مبنا علاوه بر این که در مسئله‌ی مرگ، طی مسافت میان مبدأ و انتها شرط لازم تحقق مرگ است، ولی شرط کافی نیست؛ یعنی افزون بر این که تمام حدود این مسافت باید طی شود تا مرگ عارض شود، خود مسافت نیز باید دارای حدودی باشد که حد مجرد عقلی، فرجام آن است. به این ترتیب، نباتات و حیوانات چون این حد را ندارند، نمی‌میرند، بلکه نابود می‌شوند و تنها انسان است که می‌میرد؛ یعنی نفس او پس از مرگ به عالمی دیگر منتقل می‌شود (شیرازی، ۱۳۸۲: ۳۸۹-۳۹۰). طبق آنچه گذشت، ملاصدرا، همگانی بودن مرگ را هم برای انسان‌ها و هم برای تمام موجودات عالم هستی به تفصیل اثبات می‌کند؛ اما آگوستین فقط بر همگانی بودن این مرگ برای انسان‌ها تأکید دارد و به همین حد که همه‌ی انسان‌ها مردنی و فانی هستند، اکتفا می‌کند.

موارد مذکور را می‌توان با تفاوت‌هایی که بیان شد، در آثار هر دو اندیشمند مشاهده کرد؛ اما موارد دیگری وجود دارد که در آثار ملاصدرا به تفصیل بیان شده، اما در آثار آگوستین به آن توجه نشده است. از جمله این که ملاصدرا مرگ طبیعی را بالعرض برای نفس، وسیله‌ی آشکار شدن حقایق، وسیله‌ی تکامل، حق، ضروری و مقدر می‌داند؛ که این موارد را می‌توان مکمل دیدگاه آگوستین دانست. آگوستین نیز بر اساس باور به گناه نخستین و عواقب آن، آن را آخرین دشمن به برکت عیسی (ع)، به شمار می‌آورد که در

آثار ملاصدرا سخنی از آن به میان نیامده است.

۲-۳-۱-۲. تشبیه مرگ طبیعی به خواب

در آثار آگوستین هیچ مطلبی راجع به تشبیه خواب به مرگ ملاحظه نمی‌شود، اما ملاصدرا برای توضیح بیشتر چیستی مرگ طبیعی، آن را به خواب تشبیه کرده و با توجه به حدیث «النُّومُ أَخُ الْمَوْتِ»، خواب را برادر مرگ دانسته، به این معنی که می‌توان یکی را با دیگری شناخت (شیرازی، ۱۳۶۶ الف، ج ۷: ۳۴۴، شیرازی، ۱۳۶۶ اب، ج ۱: ۵۴۹، ج ۳: ۲۰۷ و ج ۴: ۳۵۸). از این رو، مقایسه‌ای میان آن دو انجام می‌دهد و معتقد است مرگ و خواب هر دو، در ترک حواس ظاهری شبیه به هم می‌باشند، با این تفاوت که در خواب، هنوز استعداد به‌کارگیری حواس وجود دارد و ترک آن‌ها به سبب امر خارجی بر نفس عارض می‌شود، ولی در مرگ، با باقی ماندن حقیقت فرد، این استعداد کاملاً باطل می‌شود (شیرازی، ۱۳۶۶ الف، ج ۴: ۱۰۰-۱۰۳، ج ۲: ۲۷۰). تفاوت دیگری که حالت خواب با مرگ دارد این است که در این حالت بدن فاسد نمی‌شود و حتی قوای طبیعی در بدن به حال خودشان باقی‌مانند و اعمالی مانند جذب و دفع و هضم و غیر آن را انجام می‌دهند (شیرازی، ۱۳۶۶ الف، ج ۴: ۱۶۰). خواب و مرگ در باقی بودن مدرکات باطنی نفس ناطقه مانند «عقل»، «وهم» و «خیال» مشترک هستند (شیرازی، ۱۳۶۶ الف، ج ۳: ۱۰۳). انسان در حالت خواب به دلیل فتوری که عارض بر وی می‌شود، نمی‌تواند از حواس ظاهری خود استفاده نماید ولی در عین حال در آن هنگام هم می‌بیند، هم می‌شنود و هم سایر مدرکات را داراست، ولی این امر به واسطه اعضای محسوس و جوارح خارجی او نیست، بلکه نفس انسان بذاته حیات دارد و سمیع و بصیر است و سایر ادراکات را داراست و این حواس ظاهری حجاب و مانع استعمال مشاعر درونی نفس می‌شوند. به همین دلیل است که هنگام جدا شدن از حواس ظاهری به علت مرگ طبیعی یا ارادی، نفس می‌تواند به ادراکات باطنی راه یابد (شیرازی، ۱۳۶۶ الف، ج ۴: ۹۴، ج ۶: ۱۹۳). با این تفاوت که مرگ از خواب به دلیل جدا شدن کامل از دنیا و حجاب‌های آن، بیشتر کاشف حقیقت است (شیرازی، ۱۳۶۶ الف، ج ۴: ۱۷۲). طبق آنچه گفته شد،

ملاصدرا معتقد است خواب از آن جهت که روح از بدن خارج می‌شود، نوعی مرگ به شمار می‌رود، با این تفاوت که در مرگ، روح به‌طور کامل از بدن خارج می‌شود، اما در هنگام خواب به‌طور ناقص. خواب مرگی است ناقص؛ و مرگ خوابی کامل. در این مورد، با توجه به مبانی ملاصدرا می‌توان به تشکیک و اختلاف مرتبه به کمال و نقص قائل شد؛ و گفت خواب رقیقه‌ی مرگ است.

۲-۳-۲. مرگ ارادی

مراد از مرگ ارادی، آن نوع مردنی است که اراده و اختیار آدمی در آن مدخلیت دارد. این نوع مرگ را می‌توان از دیدگاه آگوستین به سه قسم: مرگ عرفانی، مرگ مقدس و خودکشی تقسیم کرد، ملاصدرا نیز در دو قسم اول با آگوستین هم‌رأی است، ولی در مورد خودکشی هیچ سخنی به میان نیاورده، درحالی که آگوستین آن را با جزئیات توضیح می‌دهد.

مرگ عرفانی: منظور از این قسم مرگ، تسلط بر نفس و گذشتن از خود است. عرفا از آن تحت عنوان مرگ ارادی و اختیاری یاد می‌کنند؛ بنابراین، اگر مرگ اختیاری را به مرگ خواسته‌ها و جدایی از تعلقات، قبل از مرگ طبیعی معنا کنیم، می‌توان گفت لبّ لبابِ تعالی آگوستین و ملاصدرا، توجه به این قسم مرگ و لوازم آن است. هرچند که آگوستین این اصطلاح را در مقام نظر در آثار خویش به کار نبرده است، ولی در مقام عمل، زندگی زیسته‌ی وی پر از نمودهای مرگ ارادی است. حتی کتاب اعترافات وی که مناجات‌نامه‌ای خالصانه و پرسوزوگداز از زبان عاشقی دردمند و جدا افتاده از معشوق، است، سراسر وصف بریدن از دنیا و دل‌کندن از زیبایی‌های آن است که خود مرگ ارادی است. وی جرم بزرگ زندگی خویش را، با عشق واقعی زیستن می‌داند. به همین سبب شجاعانه به همه چیز اعتراف می‌کند و بارها علیه نفس خویش اقامه‌ی دعوا می‌کند و در این راه از رسوایی این جهانی ذره‌ای بیم ندارد. وی که از لحظه‌ی پذیرش مسیحیت، تمایلات و هدف‌گیری‌هایش نیز در راهی تازه قرار گرفته است، گام‌به‌گام

مراحل سلوک و ترک تعلقات را طی می‌کند. از همه‌ی لذت‌های دنیوی می‌گذرد، همه‌ی کامیابی‌های جسمی و جنسی را بر خود منع می‌کند. حتی لذت‌های حواس پنج‌گانه را. حتی معشوقه‌ی خویش را که ده سال با او زندگی کرده بود، رها می‌کند و بعد از او تن به ازدواج نمی‌دهد؛ که این نیز نوعی میراندن دنیا است. آگوستین در مسیر گذر از دنیا و لوازم آن، شغل و حرفه‌ی خویش را نیز ترک می‌گوید. در آخر، ارثیه‌ی مختصر خویش را نیز می‌فروشد و به فقیران می‌دهد. آنگاه با چند تن از دوستانش یک جامعه‌ی مذهبی تشکیل می‌دهد و در تاگاسته با فقر و تجرد، به عبادت و تحصیل می‌پردازند (دورانت، ۱۳۷۳: ۸۳-۸۵). بنا بر گزارش‌هایی که از نحوه‌ی مرگ او داده شده، او آن‌چنان فقیر و بی‌چیز بوده که نیازی برای نوشتن وصیت‌نامه در خود ندیده است؛ اما برای سنگ‌گور خود چنین عبارتی نوشته بود: «چه چیز قلب یک مسیحی را از غم سنگین می‌کند؟ این حقیقت که او زائر است و در آرزوی میهن خود بیتاب.» (Chadwick, 2009: 39).

ملاصدرا نیز هم در مقام نظر و هم در مقام عمل به این قسم مرگ توجه دارد، از این‌رو، به تفصیل در باب حدود و ثغور آن صحبت می‌کند و دیگران را نیز به آن دعوت می‌کند (شیرازی، ۱۳۶۳: ۵۳-۵۴؛ شیرازی، ۱۳۶۶، الف. ج ۴: ۴۱۷-۴۱۸ و ۱۶۸ و ج ۶: ۱۳۳). وی مال و مقام را دو مانع کمال و حجاب راه می‌داند. از این‌رو، در مقدمه‌ی کتاب اسفارِ خویش، یک زندگی‌نامه‌ی خودنوشت فکری می‌آورد و در آن به چهار سفر یا چهار مرحله در سیر و سلوک اشاره می‌کند و خود نیز در زندگی عملی خویش، این چهار سفر را می‌پیماید.

بنابراین، می‌توان گفت که هر دو اندیشمند معتقدند کمال انقطاع از بدن صرفاً با مرگ طبیعی حاصل نشده، بلکه با مرگ اختیاری و بدون این که نفس به آخرت انتقال یابد، حاصل می‌شود.

مرگ مقدس: یکی دیگر از اقسام مرگ ارادی که می‌توان گفت در تمام دوران‌ها و ادیان وجود داشته و مربوط به زمان خاصی نیست و مورد توجه هر دو اندیشمند نیز قرار

گرفته است، مرگ مقدس یا همان شهادت است. هر دو شاخص عمده‌ی این نوع مرگ را اراده و اختیار و طالب قرب خداوند بودن، می‌دانند؛ و بر آن‌اند که وقتی انسان به مرحله‌ای می‌رسد که بدون التفات به دنیا، جان خود را در راه حق و حقیقت فدا می‌کند، به مرگی مقدس می‌میرد. در هر دو دیدگاه شهدا به خاطر این ایثار و از خود گذشتگی، گرامی داشته می‌شوند. در اینجا به تعبیر آگوستین انسان برای حفظ و تحصیل امری مطلوب، شکوهمندانه مرگ را می‌پذیرد (آگوستین، ۱۳۹۲: ۳۵۰). ملاصدرا ویژگی این مرگ را دادن جان، درحالی که در قلب به جز دوستی خدا باقی نمانده، می‌داند (شیرازی، ۱۳۶۶ الف، ج ۶: ۲۳۲). به همین دلیل، شرط شهید به حساب آمدن این افراد را به دنبال غنیمت و شهرت طلبی نبودن می‌داند (شیرازی، ۱۳۶۶ الف، ج ۶: ۲۳۳). آگوستین با توجه به مبنای خویش که مرگ را مجازات گناه می‌داند، معتقد است شهدا از مرگ که به عنوان چیزی وحشتناک و تهدیدی مطرح شد تا از گناه جلوگیری کند، برای کمال پارسایی استفاده کردند، به همین سبب اگر در ابتدای خلقت، خداوند به آدم و حوا گفت: «اگر گناه کنی، خواهی مرد»، اکنون به شهدا گفته می‌شود: «اگر از مرگ امتناع کنی، از فرمان‌ها تجاوز کرده‌ای.» در واقع کیفر گناه کاران به پاداش پارسایان تبدیل شده است؛ زیرا در آن زمان گناه مرگ را تحمیل می‌کرد، ولی اکنون مرگ پارسایی را به کمال می‌رساند و جایزه‌ای می‌شود که به کسی تعلق گیرد که پیروزی‌اش وی را شایسته‌ی آن ساخته است (آگوستین، ۱۳۹۲: ۵۳۹-۵۴۰).

۳. لوازم و آثار مرگ اندیشی

مرگ اندیشی به این معنی که شخص همیشه توجه دارد که زندگی تا بی‌نهایت ادامه ندارد و در نهایت مرگ فرامی‌رسد، باعث معنادار شدن زندگی، ترس از مرگ، توجه به ناتوانی و عجز بشر در مقابل مرگ، اشتیاق به مرگ و ... می‌شود.

۳-۱. معنادار شدن زندگی

منظور از معنای زندگی در دیدگاه هر دو اندیشمند، هدف و غایت زندگی است. گفتنی

است که سه عنصر بنیادی در ادیان ابراهیمی، یعنی خدا، آخرت و نفس، به خوبی فرآیند معناداری زندگی مردم را تأمین کرده و مانع وجود و بروز هرگونه پوچی و بی‌معنایی در زندگی انسان شده است. آگوستین و ملاصدرا نیز که هر دو پایبند به ادیان ابراهیمی هستند، با توجه به هدف واقعی انسان که تنها خداست و با پذیرش نفس جاودانه و حیات پس از مرگ و رستگاری ابدی به این موضوع پرداخته‌اند. طبق این دیدگاه مرگ زمانی می‌تواند چالشی عظیم در مسیر معناداری تلقی شود که مانع ادامه‌ی حیات باشد و حب بقا که حسی در درون انسان و نیاز فطری بشر است را تهدید کند؛ اما هر دو چون معتقد به زندگی پس از مرگ و در نتیجه جاودانگی انسان هستند، مرگ را بخشی از زندگی انسان می‌دانند که نگرش و فهم درست از آن می‌تواند به زندگی بی‌نهایت معنی ببخشد. وجه اختلاف دو دیدگاه در این باب، همان وجه اختلاف آن دو در تعریف مرگ است.

۳-۲. پی بردن به ناتوانی بشر در حذف مرگ از زندگی

هر دو اندیشمند مرگ طبیعی را یک محدودیت و امکان دائمی می‌دانند که برای هر کس چه بخواهد و چه نخواهد، در هر زمان و مکانی، اتفاق می‌افتد و بشر نمی‌تواند آن را انتخاب کند؛ بنابراین بشر را در مقابل آن، به دلیل اجباری و اضطراری بودن آن عاجز می‌دانند. آگوستین توضیح زیادی در این باب ارائه نمی‌دهد، به جز این که از آن تحت عنوان ضرورتی که در اختیار ما نیست و بدون اراده‌ی ما تأثیر خویش را می‌گذارد، یاد می‌کند (آگوستین، ۱۳۹۲، ص. ۲۱۷)؛ اما ملاصدرا به‌طور مفصل و با بیان جزئیات این ناتوانی و عدم اختیار بشر را توضیح می‌دهد. به نظر او بشر به دلیل جهل و عدم شناخت خویشتن، مغرور می‌شود و انواع ضعف‌های خویشتن را از جمله انواع باری، گرسنگی، تشنگی، مرگ و ... که هیچ کدام هم خوشایندش نیست، نمی‌بیند. ملاصدرا این عجز را به شکل ملموس تری در قالب تجزیه‌ی جسد انسان به زیبایی به تصویر می‌کشد (شیرازی، ۱۳۶۶ب، ج ۱: ۴۴۵-۴۴۶). همچنین با الهام از قرآن کریم، فرار نمودن از این مرگ را بی‌فایده دانسته و تأکید می‌کند چه بسا نفس فرار از سبب‌های مرگ باشد (شیرازی، ۱۳۶۶الف، ج ۷: ۲۰۷-۲۰۸ و ۲۱۱-۲۱۲)؛ شیرازی، ۱۳۶۳: ۶۷۹-۶۸۰؛ شیرازی، ۱۳۶۱:

۲۵۶ و ۲۸۶-۲۸۷؛ شیرازی، ۱۳۶۰: ۲۲۹؛ شیرازی، ۱۳۵۴: ۳۸۰).

۴. نقد و ارزیابی

درباره مباحث گفته شده، به چند مورد از انتقادهای وارد بر دیدگاه هر دو اندیشمند اشاره می‌شود: آنچه بر کل اندیشه‌ی آگوستین و نظر ورزی وی سیطره دارد، اعتقاد به گناه نخستین و پیامدهای آن است. وی معتقد است در هنگام ارتکاب این گناه همه‌ی سلاله‌ی آدم در صلب او بودند و به طرز راز آمیز در این گناه دست داشتند و بدین ترتیب کیفر گناه او را به ارث بردند. از پیامدهای این گناه، در معرض مرگ و زوال قرار گرفتن همه‌ی فرزندان آدم است. بر پایه‌ی این رویکرد، فرزندان آدم تاوان گناهی را می‌پردازند که هیچ نقشی در آن نداشتند. درحالی که:

۱- هیچ کس نمی‌تواند به خاطر گناهان دیگری گناهکار باشد مگر این که ملزم به بازداشتن فرد از آن کار بوده، اما در انجام آن کوتاهی کرده باشد. از آنجایی که هیچ شخص زنده‌ای امروز نمی‌تواند ملزم به منع آدم و حوا از ارتکاب به گناه باشد؛ بنابراین، ما نمی‌توانیم به خاطر گناهان نخستین آن‌ها گناهکار باشیم.

۲- آیا معنی دارد گناه که از مقوله‌ی اخلاقی است موروثی باشد؟ گناه ویژگی فیزیکی نیست که به توارث از کسی به دیگری منتقل شود.

۳- مرگ برای انسان طبیعی است و مجازات گناه آدم نیست؛ خلقت آدم به گونه‌ای است که بنا بود بمیرد، چه گناه می‌کرد چه گناه نمی‌کرد. البته هرچند که مرگ به طور کلی کیفر مجازات نیست، ولی این دیدگاه نافی این اندیشه نیست که برخی از مرگ‌ها در زندگی انسان ممکن است حاصل عصیان آن فرد یا خطاهای مکرر او باشد. در سنت دینی اسلامی اشارات روشنی هست که گناه و خطای عمدی عمر انسان را کوتاه می‌کند.

۴- از سویی دیگر، همان گونه که ما در آدم وجود داشته‌ایم به همین معنا در سایر آباء و احفاد خود هم وجود داشته‌ایم؛ اگر وجود در آدم سبب می‌شود ما مسئول گناهی

گردیم که او مرتکب شده است، وجود در اجداد بعدی هم بایستی ما را مسئول گناهان آنان کند.

۵- آموزه‌ی گناه اولیه، خداوند را خشن‌ترین و نامعقول‌ترین موجود جهان جلوه می‌دهد. میلیون‌ها نفر با ماهیتی گناه‌آلود به دنیا می‌آیند، زندگی می‌کنند و بی‌آنکه هرگز پیام انجیل را بشنوند از دنیا می‌روند، این‌ها فقط به خاطر ماهیت گناه‌آلود خویش مستحق جهنم‌اند، این آموزه با رحمت و اسعوی خداوند ناسازگار است.

بنابراین، اصل این سخن که آدم گناه کرد و گناه لازمی وجود او شد، سخنی نادرست و نامعقول است؛ زیرا خداوند آدم (ع) را بعد از خوردن از آن درخت و بیرون شدن از بهشت برگزید و به دیده‌ی رحمت در او نگریست: «ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَ هَدَاهُ». و نیز «فَتَلَقَىٰ آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ».

در آخر این که برخلاف دیدگاه آگوستین، ملاصدرا بر این باور است که می‌توان ماجرای هبوط را به سیر تکاملی بشر بر روی زمین تفسیر کرد. به عبارت دیگر، از ابتدای آفرینش آدم تا اخراج از باغ عدن و درنهایت قرار گرفتنش بر روی زمین، همه مراحل است که باید طی می‌شد تا خلقت آدم به منزله‌ی رمز نوع بشر کامل شود.

در مورد دیدگاه ملاصدرا در مورد مرگ طبیعی نیز طبق آنچه گفته شد، روشن می‌شود که وی، برای بدن در وقوع مرگ نقشی قائل نیست و دیدگاهی خلاف عقیده رایج تا عصر خویش را برمی‌گزیند و علت حقیقی مرگ را کمال نفس و یا فعلیت شیطانی آن می‌داند. وی بدن را ابزاری می‌داند که نفس آن را اختیار کرده است و در راستای هدف خویش از آن بهره می‌گیرد؛ اما این بهره‌گیری نفس از بدن تا زمانی است که نفس به کمال لایق خویش برسد و آنگاه آن را ترک کند و مرگ تحقق یابد. بر دیدگاه ملاصدرا اشکالاتی وارد است که به‌طور مختصر به آن‌ها اشاره می‌شود:

۱- با توجه به دیدگاه صدرالمتألهین نفس از همان آغاز حدوثش به تدریج در دو جهت سعادت و شقاوت مسیر فعلیت را می‌پیماید و هرچه به فعلیت نزدیک‌تر می‌شود، تعلقش به بدن کم‌تر می‌شود. این دیدگاه اگر فرضاً در مسیر سعادت صحت داشته باشد،

در جهت شقاوت ناپذیرفتنی است؛ زیرا صدرالمتألهین بارها شقاوت را به گرفتاری نفس در دام بدن تعریف می‌کند؛ یعنی به هر میزانی که نفس مشغول مادیات باشد، شقی‌تر می‌شود (شیرازی، اسفار، ج ۴: ۱۲۲-۱۴۴).

۲- ملاصدرا معتقد است سستی و ضعفی که در پایان عمر بر بدن عارض می‌شود، به دلیل عدم توجه نفس به بدن و گرایش او به عالم مجردات است. اگر این‌گونه است پس چرا در اواخر عمر، افراد انسان عموماً دچار ضعف در قوه تفکر و اختلال در قوه حافظه می‌شوند؛ درحالی‌که اگر در اواخر عمر نفس توجه چندانی به بدن نداشته باشد، باید در امور عقلی‌ای که به آن‌ها گراییده، از ذکاوت و قدرت بیشتری برخوردار باشد، نه این‌که سست شود.

۳- اگر علت مرگ را رسیدن نفس به کمال لایق آن بدانیم و نه کمال ممکن، پرسشی پیش می‌آید که ملائک کمال لایق چیست؟ به عبارتی دیگر، چه چیزی تعیین می‌کند که نفس ناطقه انسانی به کمال لایق خود رسیده است؟ اگر ملائک تعیین، خود نفس انسان باشد، باید گفت که نفوس ناطقه انسان‌ها بالذات هیچ تفاوتی در کسب کمالات با هم ندارند و همگی لیاقت این را دارند که کمالاتی را کسب کنند و از لحاظ ذاتی مانعی بر سر راه آن‌ها نیست که یکی کمال بیشتر و دیگری کمالی کمتر کسب کند. لذا نفوس در کمال لایق خود با هم فرقی ندارند. پس چرا افراد با کمالات نفسانی مختلف دچار مرگ می‌شوند، درحالی‌که لیاقت همه یکسان است؟ بنابراین، مرگ باید در سطحی ویژه از کمال تحقق می‌یافت. می‌توان میان کمال لایق نفس ناطقه با نفس حساسه و یا متخیله تفاوت قائل شد؛ اما تفاوت میان کمال لایق بین نفوس ناطقه از عدالت خداوند به دور است؛ اگرچه خود انسان‌ها با اعمال خود هر کدام کمالات کم‌وبیشی را کسب می‌کنند و این ناقص‌گفتار بررسی شده نیست؛ زیرا این بحث، درباره نفس ناطقه من حیث هی است. برای نمونه افرادی که معلول ذهنی‌اند، اگرچه نفسشان ابزار تعقل را از دست داده و قادر به کسب کمالات عقلی نیستند، این دلیل نمی‌شود که بگوییم نفس انسان معلول، ذاتاً لیاقت کسب کمالات را ندارد. بنابراین، نمی‌توان گفت که علت مرگ

انسان حصول کمال لایق نفس اوست و اگر گفته شود کمال لایق هر نفسی متناسب با شرایط بدنی اوست، روشن می‌شود که علت اصلی مرگ ناتوانی بدن در حفظ نفس است نه کمال یافتن نفس و این خلاف ادعای مزبور است.

۳- بر اساس دیدگاه ملاصدرا وقتی نفس به استکمال وجودی می‌رسد تعلق نفس به بدن قطع می‌شود. مثال نقض این معیار اولیای الهی (پیامبران و ائمه علیه السلام) است که پیش از سن بلوغ معنوی به استکمال رسیدند. نفس این افراد در نهایت شدت و قوت وجودی است، با این حال این افراد مشمول قاعده تعاکس نفس و بدن نمی‌شود و سستی و ضعف ناشی از استکمال روح در بدن آنها ظاهر نمی‌شود. معمرین از اولیای الهی باینکه به کمال رسیده‌اند با این حال مرگ طبیعی بر آنها عارض نمی‌شود. ملاصدرا به این اشکال توجه داشته و در جواب می‌گوید: علت عدم ترک بدن از جانب نفوس تکامل یافته، اشتغال آنها به تربیت نفوس ناقصه است: «يقال: الحكمة فی ذلك كون تلك النفوس مشغولة بتدبير النفوس الناقصة المتجسده كيلا يتم هذه و تتخلص من النفس و يكمل تلك و تصير فوق التمام و بالغه إلى کمال بعد الكمال و إلى حال أشرف و أعلى من ذلك الحال و أن إلى ربك المنتهى.» (شیرازی، ۱۳۶۶ الف، ج ۷: ۲۱۶ و شیرازی، ۱۳۸۲ الف، ج ۷: ۱۰۳)؛ اما این پاسخ نیز اشکال را برطرف نمی‌کند، زیرا مسائل عقلی استثنای پذیر نیست و وجود یک مثال نقض، ادعای کلی را مخدوش می‌کند و اشتغال به تربیت نفوس ناقصه حد مشخصی ندارد. با دوام افراد بشر، نفوس ناقصه نیز وجود دارد. از طرف دیگر اگر حجت خدا به وسیله‌ی خصم با یک عامل بیرونی کشته شود، شکی نیست که مرگ این افراد اخترامی است اما آیا می‌توان ادعا کرد کسانی که به مرگ اخترامی مبتلا شده‌اند به استکمال نرسیده‌اند؟ درحالی که مقتضای اخترامی بودن، این است که حادثه‌ی بیرونی مانع از رسیدن انسان به کمال می‌شود. همان‌طور که خصوصیت مرگ طبیعی رسیدن به کمال است. راه حل دیگر در پاسخ به این مثال نقض این است که بگوییم چون درجات و مراتب کمال نامحدود است، لذا اولیای الهی نیز به کمال مذکور نرسیده و به همین علت قطع تعلق نمی‌کنند. به عبارت دیگر، اگر کسب کمال دارای

مراتب است اولیای الهی در این دنیا به بالاترین درجه‌ی کمال می‌رسند، اما این توجیه نیز صحیح نیست زیرا مقصود ملاصدرا از کمال، کمال لایق است نه کمال ممکن؛ و کمال ممکن انسان نامتناهی است لذا اگر مقصد را کمال ممکن قرار دهیم، همه مرگ‌های بشری بدون استثنا، اخترامی خواهد بود.

۴- اگر علت مرگ انسان، کمال نفس است، پس چرا عمر متوسط افراد در جوامع مختلف و در شرایط گوناگون، متفاوت و کم‌ویش می‌شود؟ طبق آماری که جامعه‌شناسان پزشکی ارائه می‌کنند، میزان امید به زندگی انسان در جوامع پیشرفته بیشتر از جوامعی است که فقیر یا در حال توسعه هستند. آن‌ها معتقدند که در قرن‌های ۱۹ و ۲۰ به سبب تحولات بنیادینی که در شرایط بهداشتی جمعیت به وجود آمده، عمر متوسط افراد نیز افزایش یافته است. برای مثال در کشور سوئد تا حدود سال ۱۸۵۰م عمر متوسط مردان ۴۱ سال بوده است؛ اما در همین کشور در حدود سال ۱۹۰۰م عمر متوسط به ۵۲ سال و در حدود سال ۱۹۶۰م به ۷۱ سال ارتقا می‌یابد (محسنی، ۱۳۵۷: ۱۵۳-۱۵۵). آنچه از این آمار برداشت می‌شود این است که در کشور سوئد از سال ۱۸۵۰م به بعد، به تناسب زمینه‌هایی که برای سلامتی بدن فراهم شده است، به همان میزان عمر طبیعی افراد نیز افزایش یافته و این شاهد بزرگی است بر این که علت اصلی مرگ انسان عدم قابلیت بدن است نه کمال نفسانی او.

۵- بر اساس دیدگاه ملاصدرا علت مرگ و پدیده‌ی پیری، «فعلیت نفس» است. «فکلال البدن منشئه فعلیه النفس». (شیرازی، ۱۳۸۲: ۲۱۶). اکنون اگر فرض کنیم افرادی در بعد خاصی مثلاً در بعد «سبعیت» فعلیت پیدا کنند لازمه‌ی این دیدگاه، بروز اختلالات بدنی یکسان در افراد با فعلیت سبعیت است، زیرا علت واحد، معلول مسانخ با همان علت را اقتضا دارد؛ اما اثبات این مسئله نیاز به شواهد تجربی دارد و تاکنون شاهدی بر این مسئله اقامه نشده است.

۶- پرسشی هم در مورد نفس پیش می‌آید. ملاصدرا به وضوح گفته است که نفس در ادامه‌ی تحولاتی که در این دنیا و همراه با بدن طبیعی می‌یابد، به این مرتبه از کمال

می‌رسد که پس از مرگ، اعم از این که سعید یا شقی باشد، با استفاده از تخیل خود مبدأ پیدایش بدن اخروی گردد. وی در این مقام افزوده است که مرگ لزوماً به معنی ناتوانی بدن نیست بلکه چه بسا به این جهت است که نفس به مرتبه‌ای از قوت رسیده که دیگر نیاز به ابزاری به نام بدن ندارد و از آن به بعد می‌تواند با سعی غریزی خود به کمک بدنی که بر اثر هیئت‌ها و ملکات مکتسب خودش می‌سازد راه دنیای دیگر را در پیش گیرد. پرسشی که می‌توان از ملاصدرا پرسید این است که آیا کلیه‌ی نفوس هنگام مرگ به چنین قدرتی می‌رسند که خالق بدن مثالی و تنعمات و عذاب‌های مثالی واقعی باشند یا فقط برخی از آن‌ها این چنین هستند؟ آیا تمام اقسام مرگ‌ها از این نظر یکسان‌اند؟ برای مثال آیا جوان بیست‌ساله‌ای که در اثر سانحه‌ی اتومبیل و ضربه‌ی مغزی قبل از رسیدن به کمالات میان‌سالی و پیری و کهن‌سالی می‌میرد و مرگش زودرس و ناگهانی است با انسان صدساله‌ای که پس از گذراندن عمر طبیعی خود به تدریج می‌میرد، یکسان است؟ و آیا این وظیفه‌ی سنگین اخروی را هر دو به‌طور یکسان انجام می‌دهند؟

۷- علاوه بر موارد مذکور، در تقسیم‌بندی مرگ، به طبیعی و اخترامی مرز دقیق میان این دو قسم مشخص نیست. بخصوص ملاصدرا که با دقت بیشتری این قسم مرگ را توضیح می‌دهد و می‌گوید مرگ طبیعی بر اثر استقلال نفس است که بدن انسانی به تدریج روبه‌اضمحلال می‌رود و مرگ اخترامی بر اثر تصادفات خارجی است. آیا حوادث و اتفاقات لزوماً بیرونی هستند، درحالی که گاهی اتفاقاتی که باعث از بین بردن بدن می‌شوند درونی هستند، همانند سگته کردن. کسی که سگته می‌کند، با چه معیاری می‌توان فهمید که مرگ او به علت استقلال نفس از تدبیر بدن بوده یا این که بدن خراب شده است و نفس کوچ کرده است؛ بنابراین اگرچه ملاصدرا در مقام تعریف بین مرگ طبیعی و مرگ اخترامی تمایز می‌نهد ولی هیچ معیاری برای مشخص کردن مصادیق آن دو ارائه نمی‌کند.

نتیجه‌گیری

طبق آنچه گذشت، هر دو نویسنده تقسیم‌بندی‌هایی از مرگ ارائه می‌دهند که تا حدی قابل تطبیق بر یکدیگر هستند. هر چند که مبنا و محور تقسیم‌بندی آن‌ها با یکدیگر متفاوت

است. تأکید آگوستین بر مقوله‌ی گناه نخستین و تأثیر و تأثر آن است، اما ملاصدرا بر کمال و عدم کمال نفس تأکید دارد. هر دو قائل به مرگ جسم هستند با این تفاوت که آگوستین آن را غیرطبیعی و تحمیلی گناه نخستین دانسته اما ملاصدرا آن را طبیعی می‌داند که در نتیجه‌ی تکامل تدریجی نفس اتفاق می‌افتد؛ بنابراین، ملاصدرا تبیینی وجودی و متافیزیکی و آگوستین تبیینی اخلاقی و کلامی از آن ارائه می‌دهد. مرگ جسم یا طبیعی از دیدگاه هر دو اندیشمند دارای ویژگی‌هایی است، از جمله: وسیله‌ی رهایی و بازگشت به سمت خدا، لطف الهی، همگانی بودن و مرگ اخترامی در آثار ملاصدرا که عبارت است از خروج نفس از بدن نه به علت کمال و استقلال نفس، بلکه به دلیل خراب شدن بدن بر اثر اتفاقات، با مرگ ناگهانی در آثار آگوستین قابل تطبیق است. مرگ دیگری که هر دو از آن یاد می‌کنند، مرگ نفس یعنی دوری از خدا در اثر گناه است؛ با این تفاوت که در آثار ملاصدرا تحت عنوان مرگ دل، قلب و روح از آن یاد می‌شود و فقط گناهان ارادی و اختیاری انسان می‌تواند بشر را به این مرحله برساند و گناه نخستین هیچ دخالتی در این امر ندارد. غور و بررسی در آثار این دو اندیشمند قسم دیگری از مرگ را به ما معرفی می‌کند که عبارت است از مرگ ارادی؛ به این معنی که اراده و اختیار آدمی در آن مدخلیت دارد. این قسم مرگ در آثار آگوستین به سه دسته‌ی عرفانی، مقدس و خودکشی تقسیم می‌شود؛ اما در آثار ملاصدرا با وجود توجه و تأکید بر دو قسم اول، صحبتی از خودکشی نمی‌شود.

منابع

- آشتیانی، سید جلال‌الدین. (۱۳۸۱). شرح بر زاد المسافر. قم: بوستان کتاب، چاپ اول.
- ادلی، جراد. (۱۳۸۵). معرفی و نقد کتاب شهر خدای آگوستین. ترجمه محمدرضا احمدی طباطبایی. دانش سیاسی. بهار و تابستان، شماره ۳: ۱۶۷-۱۷۶.
- آگوستین قدیس. (۱۳۹۲). شهر خدا. ترجمه حسین توفیقی. قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، چاپ دوم.
- آگوستین قدیس. (۱۳۸۷). اعترافات. ترجمه سایه میثمی. ویراسته‌ی مصطفی ملکیان. تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی، چاپ اول.
- الیاس، نوربرت. (۱۳۸۹). تنهایی دم مرگ. ترجمه‌ی امید مهرگان- صالح نجفی. تهران: گام نو، چاپ سوم.
- ای وان و ورست، رابرت. (۱۳۸۴). مسیحیت از لابه‌لای متون. ترجمه‌ی جواد باغبانی و عباس رسول‌زاده. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- دورانت، ویل. (۱۳۷۳). تاریخ تمدن (عصر ایمان، بخش اول). مترجمان: ابوطالب صارمی، ابوالقاسم پاینده، ابوالقاسم طاهری. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول.
- شیرازی، محمد ابن‌براهیم صدرالدین. (۱۳۸۲ الف). الحکمه المتعالیه فی الأسفار الأربعة. ۹ جلد، به ضمه تعلیقات سبزواری. با اشراف سید محمد خامنه‌ای. تصحیح، تحقیق و مقدمه دکتر رضا اکبریان. تهران: بنیاد انتشارات حکمت اسلامی صدرا، چاپ اول.
- ----- (۱۳۸۲ ب). الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه. تصحیح و تحقیق و مقدمه: دکتر سید مصطفی محقق داماد. با اشراف: استاد سید محمد خامنه‌ای. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، چاپ اول.
- ----- (۱۳۷۱). عرفان و عارف‌نمایان. ترجمه کتاب کسر اصنام الجاهلیه. ترجمه‌ی محسن بیدارفر. تهران: الزهراء (س)، چاپ سوم.

- (۱۳۷۸). سه رساله‌ی فلسفی (مشابهات القرآن-
المسائل القدسیه- اجوبه المسائل). ویرایش دوم، با مقدمه و تصحیح و تعلیق سید جلال-
الدین آشتیانی. قم: مرکز انتشارات و دفتر تبلیغات اسلامی حوزه‌ی علمیه‌ی قم، چاپ سوم.
----- (۱۳۶۶ الف). تفسیر القرآن الکریم. ۷ جلد. قم:
بیدار، چاپ دوم.
- (۱۳۸۶). مجموعه اشعار فیلسوف کبیر صدرالدین
شیرازی. مقدمه و تصحیح محمد خواجوی. تهران: مولی، چاپ سوم.
- ۱۴. (۱۳۷۸). رساله فی الحدوث. تصحیح و تحقیق
از دکتر سید حسین موسویان. تهران: بنیاد حکمت صدرایی، چاپ اول.
- (۱۳۶۱). العرشیه. تصحیح غلامحسین آهنی. تهران:
انتشارات مولا.
- (۱۳۸۷). المظاهر الالهیه فی أسرار العلوم الکمالیه.
تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، چاپ اول.
- (۱۳۶۰). اسرار آیات و انوار البینات. تهران: انجمن
اسلامی حکمت و فلسفه اسلامی، چاپ اول.
- (۱۳۸۱). کسر أصرام الجاهلیه. تهران: بنیاد حکمت
اسلامی صدرا، چاپ اول.
- (۱۳۵۸). الواردات القلبیه فی معرفه الربوبیه، تحقیق،
تصحیح و ترجمه احمد شفیعیها. تهران: انجمن فلسفه‌ی ایران.
- (۱۴۲۲). شرح الهدایه الأثریه. بیروت: مؤسسه التاریخ
العربی، چاپ اول. ۱۹-۲۱----- (بی تا). مجموعه رسائل فلسفی
صدرالمآلهین. یک جلد. مشتمل بر آثار ناشناخته و چاپ نشده. تهران: حکمت، چاپ
دوم.

- - (۱۳۶۶ب). شرح أصول الكافي لصدرالمتألهين. چهار جلد.
 به تصحيح محمد خواجهوى و تحقيق على عابدى شاهرودى. تهران: مؤسسه مطالعات و
 تحقيقات فرهنگى.
- - (۱۳۶۳). مفاتيح الغيب. تهران: وزارت فرهنگ و آموزش
 عالى. انجمن اسلامى حكمت و فلسفه ايران. مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگى.
- - (۱۳۵۴). المبدأ والمعاد. تهران: انجمن حكمت و فلسفه
 ايران، چاپ اول.
- - (۱۳۴۰). رساله سه اصل، به تصحيح و اهتمام سيد حسين
 نصر. تهران: دانشگاه علوم معقول و منقول.
- - فاستر، مايكل. (۱۳۶۱). خداوندان اندیشه‌ى سياسى. ترجمه‌ى دكتور جواد شيخ الإسلامى.
 تهران: انتشارات علمى و فرهنگى، چاپ دوم.
- - كاپلستون، فردريك چارلز. (۱۳۹۰). تاريخ فلسفه، ج دوم، از آوگوستينوس تا اسكوتوس.
 ترجمه ابراهيم دادجو. تهران: شركت انتشارات علمى و فرهنگى، چاپ سوم.
- - مصباح يزدى، محمد تقى. (۱۳۷۵). شرح جلد هشتم الأسفار الأربعة. جزء دوم. تحقيق و
 نگارش: محمد سعیدى مهر. قم: مؤسسه آموزشى و پژوهشى امام خمينى.
- - مصلح، جواد. (۱۳۵۲). علم النفس يا روانشناسى صدرالمتألهين، ترجمه و تفسير از سفر
 نفس كتاب اسفار، ج ۱. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- Saint Augustine. (1948). *on the Morals of the Catolic Church*.
 v. L, translated by R. Stothert. in Basic writings of Saint
 Augustine. ed. By Whitney J.Oates. New York: Random House
 publishers.
- _____ . (1963). *The Trinity, In The Fathers of the
 Church*. v.45. translated by Stephen Mekenna. C.SS.R,
 Washington: The Catholic University of America Press. 17, D.c.
- _____ . (1995). *On Christian doctrine*. Edited and
 Translated by R.P.H.Green. Clarendon press. Oxford.published
 in the United States.

- Chadwick, Henry. (2009). *Augustine of Hippo A life*. New York: Oxford. University Press.
- Fitzgerald, Allan D. (Ed). (1999). *Augustine through the age*. an Encyclopedia, O.S.A.
- Heidl, Gyorgy. (2009). *The Influence of Origen on the Young Augustine*. United States of America: gorgias Press.
- 36- M.Rist, John. (1994). *Augustine: Ancient thought baptized*. New York: University of Toronto.
- O'Daly, Gerard. (1987). *Augustine's Philosophy of Mind*. Duckworth. British Library Cataloguing in Publication Data. first published.
- Schaff Philip. (1890). NPNF 1- 04. Augustine: The Writings Against the Manichaeans and Against the Donatists. New York: Grand Rapids. MI: Christian Literature Publishing Co.
- Vessy, Mark. (2012). *A Companion to Augustine*. Wiley Blackwell. First publishing.