

«مرگ» در اندیشه ابوالحسن عامری (با نگاهی به جایگاه تاریخی آن)

عین‌الله خادمی*

چکیده

«مرگ» بعنوان یکی از قطعیت‌ترین وقایع و یقینیت‌ترین امور در زندگی انسان، همواره مورد توجه اندیشمندان مختلف بوده و بویژه فیلسوفان جدید در بحث معنای زندگی، بدان توجهی خاص نشان داده‌اند. ابوالحسن عامری از جمله اندیشمندان در سنت اسلامی است که دیدگاهش درباره مرگ از حیث تاریخی اهمیت بسیار دارد. توجه عمده عامری درباره مرگ به «روح حسی» معطوف است و مرگ را به زوال روح حسی از بدن تعریف می‌کند. او روح حسی را حلقه واسط میان نفس (بعنوان امر مجرد) و بدن (بعنوان امر مادی) میدانند که هنگام مرگ به همراه بدن زائل می‌شود، اما نفس ناطقه از بین نمی‌رود. میتوان گفت او در مجموع رویکردی طبی به مسئله مرگ داشته و در عین حال، از متون دینی نیز تأثیر پذیرفته است. عامری از حیث فلسفی و دینی، با دیدگاه معتزله درباره مرگ مخالفت کرده و برای فهم عمیقتر مرگ، از تنظیم و واژه «نزع» بهره برده است. او دلایلی نیز برای نامیرایی نفس ارائه کرده و در کنار آن، از «رؤیت» و انواعی که برای آن قائل است، برای فهم عمیقتر مرگ بهره

۳۹

* استاد گروه الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی، تهران، ایران؛ e_khademi@sru.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۶/۹ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۳/۲ نوع مقاله: پژوهشی

این پژوهش با حمایت مالی دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی تهران، طبق ابلاغ گزنت شماره ۴۹۳۲ مورخ ۱۴۰۲/۳/۶ انجام شده است.



DOR: 20.1001.1.20089589.1402.13.4.2.5

سال ۱۳، شماره ۴
بهار ۱۴۰۲
صفحات ۵۸ - ۳۹

میگیرد. عامری ترس از مرگ را یکی از موانع فهم عمیق مرگ دانسته و برای مواجهه دقیقتر با این مسئله، توجه به لذا اید در حد ضرورت، عنایت به عالم نورانی و تغییر نگرش نسبت به مرگ را ضروری می‌شمارد. عدم ورود به بحث انواع مرگ و بویژه مرگ ارادی را میتوان از نقاط ضعف بحث عامری درباره مرگ دانست.

کلیدواژگان: مرگ، روح حسی، بدن، نفس، ابوالحسن عامری.

* * *

بیان مسئله

مسئله مرگ یکی از مسائل بسیار مهمی است که فکر بشر را به خود معطوف داشته و اندیشمندان مختلفی درباره آن به بحث و گفتگو پرداخته‌اند. در چین قدیم، در آیین کنفوسیوس، با تأکید بر بُعد رئالیستی زندگی و مسئله جاودانگی، به مرگ توجه میشد. در هند، ادیان مختلف از حیثیات مختلف به مرگ نگریسته‌اند. در مصر باستان بحث مقبره‌ها و مومیایی کردن اجساد، مبین اهمیت مرگ از دیدگاه آنهاست. در یونان باستان، سقراط با اعتماد به بقای نفس و حیات بعد از مرگ، وظیفه فیلسوفان را تفکر درباره چگونه مردن دانسته و این مسئله بصورت جدی از سوی افلاطون پیگیری شده است. در ایران قدیم، در ادیان مختلف از جمله زرتشت، توجه جدی به مسئله مرگ شده است. فیلسوفان مسلمان در سایه توجه دین مقدس اسلام به بحث مرگ، بصورت قوی یا ضعیف، به مسئله مرگ پرداخته‌اند.

البته توجه فیلسوفان و اندیشمندان بعد از ابوالحسن عامری، مثل ابن سینا (۱۴۰۳: ۳/ ۳۸۷-۳۸۰ و ۴۱۴-۴۱۸)، سهروردی (۱۳۷۳ الف: ۶۵-۶۶؛ همو، ۱۳۷۳ ب: ۱۰۶-۱۰۵)، فخر رازی (۱۴۰۷: ۲۲۵-۲۴۱؛ همو، ۱۳۹۶: ۳۰۳-۳۰۱)، خواجه نصیرالدین طوسی (۱۴۰۵ الف: ۴۶۴-۴۶۵؛ همو، ۱۴۰۵ ج: ۵۲۴-۵۲۵؛ همو، ۱۴۰۵ ب: ۱۵۴-۱۵۲)، ابن عربی (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۳۵-۱۳۰، ۲۵۰، ۲۵۶-۲۵۷، ۵۳۴) و آشتیانی (۱۳۷۹: ۱۸۵-۱۹۲) به مسئله مرگ بیشتر از عامری بوده، یا دست کم بر اساس آثار موجود و در دسترس از ابوالحسن عامری، درمی‌یابیم که وی توجه کمرنگتری به مسئله مرگ داشته است. ناگفته نماند که در سایه بحث معنای زندگی، توجه به بحث مرگ در فلسفه‌های جدید بسیار بیشتر از گذشته است. مسئله اصلی پژوهش حاضر اینست که دیدگاه ابوالحسن عامری درباره مرگ چیست؟

۴۰



برای رسیدن به جواب این پرسش اساسی، پاسخگویی به پرسشهای ذیل بعنوان پرسشهای فرعی، ضروری است. مراد عامری از روح حسی و مرگ بدن چیست؟ تلقی او از نفس انسان چیست؟ نسبت مرگ با نفس چیست؟ مراد از رویکرد طبی عامری به مسئله مرگ و تأثر او از متون دینی چیست؟ مراد وی از نزع چیست؟ او فناپذیری نفس را چگونه توجیه میکند؟ و راههای مواجهه یا ترس از مرگ از نظر عامری چیست؟

پیشتر نیز مقالاتی با موضوع مرگ پژوهی منتشر شده‌اند (بعنوان نمونه، اکبری و فاضلی، ۱۳۸۶؛ رامین، ۱۳۹۸؛ شه‌گلی، ۱۳۹۱؛ حاجی منفرد و حیدری، ۱۳۹۳؛ خادمی و همکاران، ۱۳۹۷؛ خادمی و همکاران، ۱۳۹۸؛ پورا اکبری و خادمی، ۱۳۹۸؛ کوکرم و همکاران، ۱۴۰۰ الف؛ کوکرم و همکاران، ۱۴۰۰ ب) اما با تأمل در این مقالات درمی‌یابیم که هیچکدام دیدگاه ابوالحسن عامری را مورد بحث قرار نداده‌اند و تا آنجا که نگارنده تفحص کرده است، هیچ مقاله‌یی در اینباره وجود ندارد. بهمین دلیل بحث مقاله پیش رو، علاوه بر نداشتن پیشینه، مبین اهمیت و ضرورت این مسئله از حیث تاریخ فلسفه است.

تبیین مرگ

عامری در الامد علی الابد، مرگ را اینگونه تفسیر میکند: مرگ حیوانی در حقیقت همان زوال روح حسی از بدن است. دلیل این مدعا آنست که اگر کسی مدعی باشد که روح حسی بعد از مرگ با غیر بدن (نفس ناطقه) به حیاتش ادامه میدهد، در این صورت وجود روح حسی امری عبث و بیهوده خواهد بود و روح حسی صلاحیت پذیرش هیچ فعلی را نخواهد داشت. در این صورت شایسته است که با مرگ روح حسی، بدن با استحاله مواجه شود و با زوال روح حسی، دیگر روح حسی، صلاحیت اخذ هیچ فعلی را نداشته باشد (عامری، ۲۰۱۵: ۲۲۸).

عامری با اعتقاد به روح حسی که کارکرد آن برقراری ارتباط بین بدن و نفس است، مرگ را زوال این روح حسی میداند، زیرا اگر مرگ اتفاق بیفتد و روح حسی بتواند مستقل از بدن به حیات خود ادامه دهد، واسطه بودن آن امری بیهوده خواهد بود. همچنین روح حسی در صورتی صلاحیت پذیرش فعل را دارد که ماهیت واسطه‌یی برقرار باشد، پس اگر روح حسی از بدن زائل شود، صلاحیت اخذ فعل را نیز ندارد. عامری در موضعی دیگر از مرگ حیوانی سخن میگوید: مرگ حیوانی در حقیقت همان زوال روح حسی از بدن است. وقتی مرگ عارض روح حسی شود، دیگر روح حسی صلاحیت برای انجام هیچ فعلی را

۴۱



عین‌الله خادمی؛ «مرگ» در اندیشه ابوالحسن عامری (با نگاهی به جایگاه تاریخی آن)

نخواهد داشت؛ بنابراین روح حسی از بین می‌رود. او در ادامه می‌افزاید: در سایه از بین رفتن روح حسی و دگرگونی بدن، گرچه نفس ناطقه برخی از افعالی که با کمک بدن انجام میداد را دیگر نمیتواند انجام دهد، اما مرگ سبب متلاشی شدن بالذات نفس ناطقه نمیشود (همانجا).

عامری گاه تنها از مرگ بدن سخن میراند و نفس ناطقه را از این میرایی مبرا میسازد. بیان وی چنین است: حکمای الهی و گروه بسیاری از اهل شریعت، با این عقیده علمای طبیعی درباره نفس ناطقه مخالفت کردند و بر این باورند که نفس ناطقه در حقیقت، سلاله این جسد انسانی (بدن) است و اگر ملکی از ملائکه مرگ را به‌سراغ فرد بفرستد و بدن بمیرد، گرچه بدن متلاشی میشود، اما ملائکه نفس ناطقه را میگیرند (همان: ۲۴۲)؛ اینکه نفس مضمول این حکم نمیشود، یعنی حکم مرگ شامل نفس نمیشود (همان: ۱۹۸)، اما عامری از علت و چگونگی مرگ سخنی نگفته است. او در ادامه میگوید: «ما یقین داریم که مرگ انسان در حقیقت چیزی جز این نیست که نفس انسان قالب یعنی بدن را رها میکند (همان: ۲۰۰).

برای فهم دقیقتر بیان عامری توجه به چند نکته ذیل ضروری است.

نکته اول، مرگ بمعنای زوال روح حسی

گروهی از اندیشمندان یونان و بتبع آنها، برخی از اندیشمندان مسلمان بر این باور بوده‌اند که بدن انسان امری مادی است و نفس ناطقه امری مجرد. پس جای پرسش است که آیا یک امر مادی محض مانند بدن، میتواند با یک امر مجرد محض مانند نفس ناطقه، ارتباط برقرار کند؟ عموماً اندیشمندان به این پرسش پاسخ منفی داده‌اند و بهمین دلیل، بدنبال یک رابط میان امر مجرد و امر مادی محض بوده‌اند و نام آن را روح حسی گذاشته‌اند.

پرسش دیگر اینست که در هنگام مرگ، چه تغییری در انسان رخ میدهد؟ عامری در پاسخ میگوید: روح حسی حلقه واسط میان نفس و بدن است، با از بین رفتن حلقه واسط میان امر مادی محض (بدن) و امر مجرد صرف (نفس)، مرگ رخ میدهد.

نکته دوم، دلیل زوال روح حسی

ممکن است از عامری سؤال شود، این ادعا را که هنگام مرگ، رابطه میان نفس (امر

مجرد) و بدن (امر مادی) از میان می‌رود، چگونه اثبات می‌کند؟ عامری می‌گوید: ما برخلاف ادعای خود، اینکه هنگام مرگ روح حسی از بین نمی‌رود را می‌پذیریم، نتیجه پذیرش این ادعا آنست که وجود روح حسی امر عبث و بیهوده خواهد بود. البته ممکن است برخی با این استدلال عامری موافق نباشند و بگویند: ما با اصل وجود روح حسی یا وجود نفس ناطقه موافق نیستیم، یا بر فرض موافقت با پذیرش این سه امر، مرگ را در زوال بدن، یا در زوال نفس ناطقه، یا هر دو یا هر سه میدانیم. بنابراین ادعای شما براحتمی اثبات نخواهد شد.

نکته سوم، ترکیب انسان از سه امر

در انسان‌شناسی عامری، انسان موجودی مرکب است که از سه چیز تشکیل شده است: اول، بدن که امری مادی است؛ دوم، روح حسی که حلقه‌ی واصل است؛ سوم، نفس ناطقه که امری است مجرد. البته روح حسی که حلقه‌ی واصل میان روح مادی و روح مجرد است، نه ویژگی‌های امور مادی را بصورت صددرصد دارد و نه ویژگی‌های امر مجرد را؛ بهمین دلیل می‌تواند حلقه‌ی وصل میان دو امر مختلف باشد، ولی در نهایت می‌توان روح حسی را امر مادی، منتهی مادی لطیف دانست.

نکته چهارم، مرگ زوال بدن است نه زوال نفس

گرچه با مرگ، روح حسی از بین می‌رود و در سایه‌ی زوال این روح حسی، حیات از بدن انسان رخت برمی‌بندد، اما عامری در مواضع متعدد و بتبعیت از فیلسوفان پیشین که قائل به تجرد روح هستند (افلاطون، ۱۳۸۰: ۶۴ و ۵۲۴)، یادآور می‌شود که هنگام مرگ، طومار حیات نفس برچیده نمی‌شود، بلکه نفس انسان به حیات خویش ادامه می‌دهد و تنها بخش مادی انسان از بین می‌رود.

نکته پنجم، ابهام در روح حسی

علمای طبیعی و طب سنتی بر این باور بودند که انسان دارای سه عضو رئیسه است - قلب، مغز و کبد - که نقش کلیدی در بدن ایفا می‌کنند. آنها برای هر سه عضو، قائل به یک روح غیر مجرد بودند. در مجموع این ارواح حلقه‌ی واصل میان بدن که امری مادی است و نفس ناطقه که امری مجرد است هستند. با مرگ، همه‌ی اعضای رئیسه نیز می‌میرند. اما در بیان عامری دقیقاً مشخص نیست، آیا مراد او از روح حسی همان روح غیرمادی

است که به قلب مربوط است و به همه اعضای بدن انسان میرسد، یا منظور هر سه عضو رئیسه است؟

نکته ششم، رویکرد طبی بصورت مبهم

همانطور که میدانید از زمان قدیم تاکنون، رویکردهایی مختلف درباره مرگ وجود داشته است؛ یکی از این رویکردهای معروف، رویکرد طبی است. دو رویکرد دیگر، یعنی رویکرد کلامی و رویکرد فلسفی به مقاله ما مربوط نیست (شه‌گلی، ۱۳۹۱: ۱۱۲-۱۰۱). رویکرد طبی خود به چند گرایش تقسیم میشود:

۱. یکی از رویکردهای طبی، نگاهی صرفاً مادی به انسان دارد، یعنی انسان را تنها موجودی مادی می‌پندارد و بر این باور است که انسان تنها از بدن تشکیل شده است. بیانی دیگر، آنها قائل به تک‌انگاری انسان هستند. اگر حیات انسان تنها به بدن وابسته باشد، بطریق اولی مرگ او را نیز باید تنها در بدنش جستجو کنیم. بعنوان مثال، اتمیان در دوره قدیم چنین دیدگاهی داشتند. آنها با توجه به اعتقاد به حرکت ازلی و ابدی اتمها و دیدگاه مادی، انسان را فقط و فقط، بدن میدانستند. گرچه درباره علت مرگ بدن تبیینی دقیق از آنها سراغ نداریم ولی میتوان گفت آنها مرگ را فناى بدن میدانستند (کاپلستون، ۱۳۶۲: ۱/۱۰۷-۱۰۳).

در طب جدید این دیدگاه دنبال شد. بر اساس طب جدید، قطع اکسیژن‌رسانی توسط خون و از کار افتادن جریان خون، نبض، فشار خون و تنفس در انسان، از علائم اصلی مرگند؛ یعنی همه عواملی که در مرگ مدخلیت دارند، بر اساس طب جدید تنها در بدن هستند (شه‌گلی، ۱۳۹۱: ۱۰۰-۹۹).

۲. دیدگاه دیگر، گرچه انسان را تنها حقیقت مادی نمیداند و به دوگانه‌انگاری انسان قائل است و معتقد است در انسان علاوه بر بدن، حقیقتی دیگر بنام نفس نیز هست، اما در تحلیلی که درباره مرگ ارائه داده، تنها بدن را مدخلیت میدهد. بعنوان مثال، ابن‌سینا در قانون (۲۰۰۵: ۳۲) و در الاشارات و التنبيهات (همو، ۱۴۰۳: ۲/۳۰۶)، یا قطب‌الدین رازی در فی بیان الحاجة الی الطب و الاحباء و وصایاهم از چنین دیدگاهی تبعیت میکنند. در طب قدیم چنین دیدگاهی درباره مرگ رواج داشت و آنها بر این باور بودند که ما چهار کیفیت مهم در بدن انسان داریم که عبارتند از: حرارت، رطوبت، سردی و ییوست. در طب قدیم حیات بر پایه حرارت و رطوبت غریزی و مرگ بر اساس سردی و ییوست،

تیین میشد. اطباء قدیم بر این باور بودند که از زمان انعقاد نطفه فرد، حرارت و رطوبت از عالم بالا افزایه میشود و در طول زمان کم کم تحلیل میرود. بر همین اساس، مزاج فرد از کودکی گرم و تر است، اما در دوره سالمندی مزاجش تغییر کرده سرد و خشک میشود. آنها بدن را به چراغ تشبیه میکردند و میگفتند: همانطور که چراغ برای روشن شدن و روشن ماندن به روغن نیاز دارد، انسان برای حیات نیازمند حرارت غریزی و رطوبت است و همانگونه که چراغ پس از اتمام روغن خاموش میشود، بدن انسان نیز بعد از اتمام حرارت و رطوبت غریزی و پیش رفتن بسمت سردی و بیبوست، بسوی مرگ میرود (حاجی منفرد و حیدری، ۱۳۹۳: ۱۷۳-۱۷۲؛ شه‌گلی، ۱۳۹۱: ۱۰۱-۹۸).

با تأمل در دیدگاه و آثار ابوالحسن عامری درمی‌یابیم که وی به رویکرد دوم طبی تمایل داشته، یعنی قائل به دوگانگانگاری بوده است و انسان را حقیقتی مرکب از بُعد مادی (بدن) و بُعد مجرد (نفس) میدانست، اما در تحلیل مرگ، تنها به بدن متوسل شده است. ببیان دیگر، مرگ را تنها بر اساس بدن تفسیر کرده و ساحت نفس را منزله از مرگ میداند و یادآور میشود که نفس پس از مرگ به حیات خویش ادامه میدهد، اما بر اساس آثاری که از وی در دست است، عامری توضیح نداده که چگونه بدن در کیفیت مرگ دخالت دارد. او مانند اطباء قدیم، وارد مقوله مرگ نشده است؛ بهمین دلیل، ما تیینی دقیق از این دیدگاه در اختیار نداریم.

۳. دیدگاه سوم را شاید بتوان دیدگاه فلسفی نامید و شاید بتوان آغاز آن را در آیین فیثاغوری مشاهده کرد. میان آیین آرخبیی و آیین فیثاغوری زمینه‌یی مشترک وجود دارد، هرچند ما نمیتوانیم درجه تأثیر یکی بر دیگری را بصورت دقیق بیان کنیم، از آن حیث که در آیین آرخبیی اعتقاد به تناسخ وجود داشت و در تعلیم فیثاغوری نیز آشکار است. بر همین اساس میتوان گفت رویکرد آنها به مرگ بیشتر رویکردی فلسفی است؛ یعنی احتمالاً آنها مرگ را جدایی نفوس از ابدان میدانسته‌اند.

دیوگنس لائرتیوس در زندگی‌نامه فیثاغورس میگوید: فردی سگی را کتک میزند صدایی به او میگوید: او را نزن، من در این صدا صدای یکی از دوستانم را شناختم (کاپلستون، ۱۳۶۲: ۱/ ۴۹-۴۶). افلاطون یکی از بزرگترین فیلسوفان یونان قدیم است که بتعبیر برخی اندیشمندان، از جمله آلفرد نورث وایتهد، تمامی فلسفه غرب حاشیه آراء اوست (بلخاری، ۱۳۹۹). او در رسائل مختلف خویش - مثلاً مهمانی (۲۰۹-۲۰۶) و قوانین

۴۵



عین‌الله خادمی؛ «مرگ» در اندیشه ابوالحسن عامری (با نگاهی به جایگاه تاریخی آن)

(کتاب چهارم، ۷۲۲-۷۲۱) - درباره بقا سخن گفته (مطلق، ۱۴۰۱)، اما در رساله فایدون بطور اختصاصی درباره مرگ بحث کرده است. این رساله روایت آخرین ساعات زندگی سقراط است و از زبان سقراط میگوید: مرگ هنگامی رخ میدهد که روح از بدن جدا شود؛ با جدایی روح از نفس، انسان به حقیقت دست می‌یابد. پس چون آرزوی فیلسوف رسیدن به حقیقت است، نباید از مرگ ترسید (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱/ ۴۵۳-۵۴۱).

ارسطو معتقد است نفس اصل و مبدأ حیاتی در موجودات زنده است و بدن نمیتواند نفس باشد؛ زیرا بدن حیات نیست، بلکه چیزی است که حیات دارد. از دیدگاه ارسطو، نفس علت و مبدأ بدن زنده و منشأ حرکت بعنوان علت غایی و جوهر واقعی (علت صوری) اجسام جاندار است. او نفس را دارای مراتب (نباتی، حیوانی و انسانی) میدانند و معتقد است نفس انسانی دارای عقل است و همه قوای نفس به‌استثنای عقل (نوس)، از بدن جداشدنی و فناپذیرند؛ پس فقط عقل است که از مرگ رهایی می‌یابد. ارسطو گرچه در درباره نفس به دوگانه‌انگاری نفس و بدن افلاطونی باور ندارد، چون نفس را کمال بدن میدانند، اما مرگ را همان جدایی نفس از بدن قلمداد میکند (کاپلستون، ۱۳۶۲: ۴۴۵-۴۴۸).

از افراد شاخص حوزه رواقیان متأخر میتوان به آنائیوس سنکا اهل کوردو و مارکوس اورلیوس اشاره کرد که به دوگانه‌انگاری بین نفس و بدن اصرار داشته و مرگ را راهی برای رهایی نفس از بدن دانسته‌اند (همان: ۶۰۳-۵۹۱). حوزه فیثاغوری قدیم ظاهراً در قرن چهارم پیش از میلاد از میان رفت یا در صورت ادامه، ما مدرکی قاطع از آن در دست نداریم، اما در قرن اول میلادی مذهب نوفیثاغوری تجدید حیات یافت. این حوزه بدلیل احترام به بنیانگذارش (فیثاغورث) و همچنین تبعات علمی با حوزه قدیم ارتباط داشت. افلاطون بعنوان یکی از طرفداران حوزه جدید به ثنویت نفس و بدن اعتقاد داشت و مرگ را ناظر به بدن و نفس را مبری از مرگ میدانست (همان: ۶۲۱-۶۱۸). در اسکندریه تأثیر تفکر نظری یونانی بر ذهن یهودیان بیشتر نمایان شد. بعنوان مثال، فرقه انسیئیه که مشخصات آرخه‌یی فیثاغوری را نشان میدهد، به ثنویت صریح نفس و بدن و بقای نفس بعد از مرگ بدن اعتقاد داشتند.

یکی از مهمترین فلاسفه فلسفه یهودی-یونانی، فیلون اسکندرانی است که حدود ۲۵ ق. م. متولد شد و کمی بعد از چهل میلادی، درگذشت. فیلون شیفته فلاسفه یونانی بود و باور داشت که هم در فلسفه یونانی و هم در کتاب مقدس، میتوان حقیقتی واحد را یافت.

فیلون تحت تأثیر مذهب افلاطونی به ثنویت نفس و بدن یا ثنویت عناصر عقلی و حسی معتقد بود؛ بهمین دلیل میتوان گفت او مرگ را در بدن و جدایی نفس از بدن میدانست (همان: ۶۳۵-۶۴۱).

افلوپین بر این باور بود که ما یک نوس (عقل) داریم که عالم فوق محسوس است و یک عالم طبیعت (نوزیس) داریم که عالم حسی و مادی است و یک نفس داریم که واسطه بین دو عالم - نوس و نوزیس - است. او در مورد انسان میگوید: انسان از روح و تن تشکیل شده و تن امری مرکب و فناپذیر است. فناپذیری بدن را میتوان هم از طریق عقلی و هم از طریق تجربی و حسی، اثبات کرد. از دیدگاه افلوپین، مرگ همان جدایی روح از تن انسان است و این امری واضح است. بحث اصلی افلوپین بقای روح پس از مرگ است که دلایلی برای آن اقامه کرده است (فلوپین، ۱۳۸۹: ۶۱۵-۶۳۵).

نکته هفتم، تأثیرپذیری از متون دینی

عامری بر این نکته اصرار دارد که بسیاری از اهل شریعت، بر اساس متون دینی، به وجود نفس ناطقه قائلند. البته او در این مورد وارد جزئیات نشده که چگونه میتوان از طریق آیات قرآن یا احادیث وجود نفس ناطقه را اثبات کرد، بلکه تنها به نتیجه بحث اشاره کرده و میگوید گروه کثیری از اهل شریعت به وجود نفس ناطقه باور دارند. او در ادامه به وجود ملائکه و یک قسم از آنها یعنی ملائکه مرگ اشاره میکند. بیقین وی بحث ملائک و اقسام آن را از متون دینی وام گرفته و یادآور میشود که چیزی که ملائکه مرگ از انسان تحویل میگیرند، همان نفس ناطقه است؛ مرگ فقط شامل بدن که امری مادی است و فنا و نابودی در مورد نفس ناطقه که امری مجرد است، مصداق ندارد. عامری در بخشی دیگر میگوید: ما در عالم ماده (طبیعت) هستیم. با مرگ ارتباط مستقیم ما با عالم طبیعت قطع میشود. مرگ پلی است بین طبیعت و ماورای طبیعت و در سایه مرگ است که انسان میتواند به آرزوهای خود دست یابد و مرگ باعث تجلی شرافت، عفت صادقانه، فضیلت و امنیت میشود (عامری، ۲۰۱۵: ۲۹۲).

نکته هشتم، محدود بودن ظرفیت دنیا

با تعمق در این بیان عامری درمی یابیم که ظرفیت - دنیای مادی - محدود است؛ بدلیل همین ظرفیت محدود، امکان تحقق همه آرزوها و فضایل در این دنیا نیست.



بعنوان مثال، اگر کسی در راه احقاق حق خود، یا جامعه خویش جان خود را فدا کند، دیگر در دنیا نیست؛ ما چه چیزی را در دنیا می‌خواهیم به او عطا کنیم که پاداش این کارش باشد؟ بفرض، نامی نکو از او در میان مردم باقی بماند، آیا این موضوع میتواند پاداش کار او باشد؟ اگر ما قائل به حیات پس از مرگ نباشیم، ماندن نام نیک تنها یک امر تخیلی خواهد بود. یا بعنوان مثال، فردی را در نظر بگیرید که با کار خلاف خود موجب کشتن ده‌ها یا صدها یا هزاران انسان بیگناه میشود، چه مجازاتی باید در دنیا به او داد که شایسته وی باشد؟ با اندکی تأمل درمی‌یابیم که دنیا اصلاً ظرفیت اجرای عدالت در مورد چنین فردی را ندارد. اما اگر قائل به حیات پس از مرگ باشیم و بویژه آن را حیاتی جاودان و ازلی بدانیم، در آن صورت امکان تحقق آرزوها و فضایی مثل عدالت، عفت و... بنحو آتم در آن دنیا وجود دارد.

عامری یادآور میشود که مرگ بمعنای مردن و جدایی اجزاء بدن است، اما سبب از بین رفتن حیات نمیشود. او بر این باور است که اگر انسان به سعادت حکمت نایل شود، نه‌تنها حیاتش از بین نمیرود، بلکه با از بین رفتن قوای جسمانی بر اثر مرگ، بر میزان قوت قوای نفسانی آدمی افزوده میگردد (همان: ۱۹۸).

نکته نهم، تصحیح و تکمیل تصور از مرگ

تصور عموم مردم از مرگ، نشان میدهد که به این پدیده بعنوان عامل فنا و هلاکت نگریسته میشود. عامری معتقد است چنین تصویری، تصویری باطل و عبث است؛ اگرچه با مرگ اجزاء بدن از یکدیگر جدا میشوند، ولی مرگ در نهایت عامل نابودی بدن انسان است و حیات حقیقی انسان به نفس ناطقه او وابسته است نه به بدن وی. بر همین اساس، نفس ناطقه انسان با مرگ از بین نمیرود، بلکه به حیاتش ادامه میدهد و حتی بعد از مرگ بر قوتش افزوده میشود. بیان دیگر، نفس ناطقه پس از مرگ همان مسیری را ادامه میدهد که انسان در دنیا طی کرده است؛ خواه مسیر تعالی و تکامل، خواه مسیر انحطاط و رذالت.

۴۸

یکی از تلقیهای نادرست درباره مرگ، دیدگاهی است که معتزله ابراز کرده‌اند. عامری دیدگاه معتزله درباره مرگ را اینگونه بیان میکند:

معتزله بر این باورند که نفوس ناطقه دارای وجود حقیقی نیستند. متفلسفین - که به قول عامه تکیه میکنند - معتقدند: انسان چیزی جز ترکیبی که ما



مشاهده میکنیم نیست. حیات عرضی است که با اراده الهی در جسد انسانی حلول میکند و مرگ ضد حیات است و عرضی است که بر بدن عارض میشود و حیات را از بین میبرد. هرگاه ترکیب بدن نقض شود، وصالش جدا شود و در این صورت دیگر صلاحیت داشتن حیات و مرگ را ندارد. پس بدن مضاف است که مرگ و حیات بصورت متعاقب بر آن وارد میشوند. وقتی ترکیب در حالت تعادل باشد، صلاحیت آن را دارد که حیات در آن حلول پیدا کند و صلاحیت ندارد که مرگ در آن حلول کند (همان: ۲۵۴-۲۵۳).

عامری ذیل بحث مثبتین معاد، یکی از دیدگاههای متعارض با نظریه خویش را بعنوان تلقی معتزله درباره مرگ و مقدمه معاد مطرح میکند. او درباره معتزله معتقد است اولاً، آنها فیلسوف واقعی نیستند؛ بلکه شبه فیلسوف یا متفلسف هستند و بجای تکیه بر روش عقل سلیم - که ممشای فلاسفه است - به عقول عامه مردم تکیه میکنند. ثانیاً، انسان ترکیبی از بدن و نفس ناطقه نیست. در انسان چیزی بنام نفس ناطقه وجود ندارد. حقیقت مهم اینست که ما در تحلیل مرگ نباید بسراغ نفس ناطقه برویم و جدایی آن از بدن را مرگ بدانیم. ثالثاً، انسان مرکبی است از جواهر و اعراض؛ بدن یک جوهر است که به دو قسم زنده و غیرزنده تقسیم میشود. زنده دارای امری بنام حیات است که امری عرضی است نه جوهری. رابعاً، انسان که حقیقتش همان بدن و اعراض عارض شده بر آن است، یا واجد صفت تعادل است یا فاقد آن. اگر واجد صفت تعادل باشد، حیات بر آن عارض میشود و تا زمانیکه این عروض ادامه داشته باشد، انسان به صفت زنده متصف است. اما اگر صفت تعادل در انسان از بین برود، دیگر بدن و اعراض عارض شده بر آن استمرار پیدا نمیکنند و اجزاء این مرکب از هم جدا میشوند. در آن صورت، مرگ که امر عرضی و ضدحیات است، بر این بدن عارض میگردد و انسان در این حالت میمیرد و دیگر واجد صفت زنده (حی) نیست.

۴۹

نکته دهم، استفاده از تنظیر برای فهم مرگ

مرگ پدیده‌ی بسیار پیچیده است و هیچ انسانی در زمان حیات مادی خود تجربه‌ی کامل از آن ندارد؛ حتی انسانهایی که ادعا میکنند مرگ را تجربه کرده‌اند، تنها با بخشی از واقعیت مرگ و نه با همه آن، در زمان حیات مادی خود آشنا میشوند؛ چون کسی که با



عین‌الله خادمی؛ «مرگ» در اندیشه ابوالحسن عامری (با نگاهی به جایگاه تاریخی آن)

تمام واقعیت مرگ آشنا شود، دیگر امکان برگشت برایش وجود نخواهد داشت، جز اینکه معجزه یا کرامتی رخ دهد. بهمین دلیل عامری برای تفهیم بهتر مرگ، آن را با پدیده‌های دیگر مقایسه میکند. او در این راستا، از بحث نزع (کندن) کمک گرفته و میگوید: بر اساس طبیعت و ذات انسان، درمی‌یابیم که انسان دارای سه نوع نزع است: (۱) نزع (کندن) نطفه خالص از نطفه زن و مردی که با هم آمیخته شده است؛ (۲) نزع جنین از رحمی که بچه در آن است؛ (۳) نزع روح از بدن کثیف (غیرلطیف). او در ادامه می‌افزاید: نزع نخستین همراه با لذت است، چون نطفه پس از لذت زن و مرد خارج میشود. نزع دوم همراه با رنج است، چون جدایی جنین از رحم مادر، همراه با درد فراوان مادر است. نزع سوم خود بر دو قسم است: الف) اگر روح صاف و بدون غل و غش باشد، جدا شدن آن از بدن همراه با لذت است؛ ب) اما اگر روح ناسالم و ناپاک باشد، فراق از بدن همراه با رنج و عذاب خواهد بود (همان: ۲۵۶).

اگر نگوییم همه انسانها در مورد نزع اول و دوم تجربه‌ی کامل دارند، دست‌کم اکثر انسانها تجربه‌ی ناقص از آن دارند، بهمین دلیل تصور نزع اول و دوم، زمینه‌ی در فرد ایجاد میکند تا با حقیقت مرگ در حد توان خویش، آشنا شود. مطلب دیگر ناظر به یکی از لوازم و متعلقات است. عامری یادآور میشود که یکی از متعلقات نزع نخستین، لذت است و یکی از متعلقات نزع دوم، رنج. مرگ پدیده‌ی است که در آن انسان با رنج و لذت، هر دو روبروست؛ افراد صالح و نیک‌اندیش در مواجهه با مرگ، لذت خواهند برد و انسانهای بدکار و بداندیش، در زمان مرگ با رنج و اندوه مواجه خواهند شد.

نکته یازدهم، فناپذیری نفس

یکی از ویژگیهای نفس از نظر عامری آنست که پس از مرگ به حیات خویش ادامه میدهد، برخلاف بدن که در معرض انواع دگرگونی و زوال است. او دلایلی برای این بقا ارائه کرده که عبارتند از:

۱. علاقه نفس به بقای ابدی، خود دال بر این مدعاست که نفس با مرگ طبیعی از بدن نمی‌رود. شاید بتوان دلیل عامری را چنین بازسازی کرد:
 - انسان آرزو و تمایل دارد که حیات جاودان داشته باشد.
 - از سویی با مرگ طبیعی، حیات طبیعی ما نیز به پایان میرسد.
 - از سوی دیگر ما بر این باوریم که همه افعال حکیمانانه‌اند.

۵۰



- یکی از افعال خدا آنست که انسان را آرزومند دستیابی به حیات جاویدان قرار داده است.

- اگر انسان به این آرزو دست نیابد در واقع حکمت خدا زیر سؤال میرود.
- چون خداوند حکیم است، حتماً همه انسانها از حیات جاودان برخوردار خواهند شد.
البته ناگفته پیداست که عامری استدلال را با این مقدمات بیان نکرده و برای حیات انسان پس از مرگ تنها از آرزوی حیات جاودان سخن گفته است (همان: ۱۹۸-۲۳۹).
۲. ترحم بر مردگان و خواندن نماز بر آنها. یکی دیگر از دلایل بقای نفس پس از مرگ از نظر عامری، آنست که خداوند انسانها را بر ترحم بر مردگان و خواندن نماز بر آنها موظف کرده است. خداوند از همه انسانها خواسته است که نسبت به مردگان با رحمت برخورد کنند و تا امکان دارد از نیکی آنها سخن بگویند. از طرفی، از پسر بزرگتر متوفی خواسته است که برای والدین خود، بویژه پدر، نماز بخواند. اگر انسان پس از مرگ کاملاً از بین میرفت و حتی نفس ناطقه او نیز مانند بدنش، نابود میشد، دیگر ترحم بر مردگان و انجام کارهای خیر برای آنها، از جمله نماز خواندن، معنایی نداشت. از طرف دیگر، میدانیم که با مرگ بدن، اجزاء بدن انسان متلاشی میشود و از بین میرود، اما جزء دیگر از او، بنام نفس ناطقه به حیات خویش ادامه میدهد.

نکته دوازدهم، انواع رؤیت

عامری در رساله القول فی الابصار والمبصر درباره انواع رؤیت میگوید: عوام با اقسام بصر آشنا نیستند، مراد آنها از رؤیت همان چیزی است که با حواسشان درک میکنند، اما خواص - حکما - برای رؤیت چهار قسم قائلند: (۱) رؤیت جسدانی، مراد همان رؤیتی است که عامه مردم میشناسند و حیوانات نیز در این رؤیت با انسان شریکند. (۲) رؤیت عقول، در سایه رؤیت عقول انسان میتواند با حقایق صحیح معانی کلیه آشنا شود؛ در این قسم رؤیت است که تفاوت میان انسان که خلیفه خدا در روی زمین است و سایر موجودات، آشکار میشود. (۳) رؤیت ارواح مقدسه، این قسم از رؤیت به رتبه رفیع برخی از انسانها، یعنی پیامبران اختصاص دارد. در سایه این رؤیت، پیامبران میتوانند با حقایق آشنا شوند که انسانهای دیگر توانایی درک آن را ندارند. (۴) رؤیت نفوس ناطقه، مراد رؤیتی است که در سایه قوه متخیله تحقق می‌یابد و انسان در خواب یا بیداری، با صورت طبیعی یا

۵۱



عین‌الله خادمی؛ «مرگ» در اندیشه ابوالحسن عامری (با نگاهی به جایگاه تاریخی آن)

صناعی پدیده‌ها آشنا میشود و در سایه این قسم رؤیت میتواند از برخی حقایق آگاه گردد. عامری در ادامه می‌افزاید: ما قسم دوم - رؤیت عقلی - را در برهان و رؤیت ارواح مقدسه یا رؤیت قدسی را در الارشاد لتصحيح الاعتقاد و رؤیت نفوس ناطقه یا رؤیت وهمی را در مقاله چهارم فی النسک العقلی والتصوف الملی توضیح داده‌ایم. سپس درباره رؤیت جسدانی از حیث معرفت‌شناسی توضیحاتی را عنوان کرده است (عامری، ۱۳۷۵: ۳۳۹). با تأمل در بیان او چند نکته برای ما مشخص میشود.

الف) تفاوت رؤیت حیوانی با رؤیت انسانی. با تأمل در بیان عامری درمی‌یابیم که بنظر او رؤیت در جمادات و نباتات اصلاً وجود ندارد و ما میتوانیم اولین بار رؤیت را در حیوانات ببینیم. او بر این باور است که پایینترین درجه رؤیت، یعنی رؤیت جسدانی، در حیوانات قابل مشاهده است و سه درجه دیگر رؤیت که بالاتر از قسم نخستین هستند، در انسانها بالاترین درجه رؤیت در انسانها ظاهراً رؤیت ارواح مقدسه یا رؤیت قدسی است که از آن پیامبران الهی است. آنها در سایه این رؤیت میتوانند حقایقی مربوط به عالم ماوراء را ببینند که سایر انسانها دارای این توانایی نیستند.

ب) اختصاص رؤیت جسدانی به عالم دنیا. با تأمل در چهار قسم رؤیت - جسدانی، عقول، ارواح مقدسه و نفوس ناطقه - میتوان گفت تنها رؤیت جسدانی، ناظر بر بدن است و ما در دنیای خاکی ما با آن مواجهیم، اما سه قسم دیگر رؤیت در بدن یافت نمیشوند، بلکه ناظر به نفس ناطقه‌اند. تناظر رؤیت قسمت دوم - رؤیت عقلی - با نفس ناطقه روشن است. تفاوت پیامبران با سایر انسانها تنها در بدن آنها نیست؛ آنها علاوه بر بدن، در نفوس ناطقه نیز با انسانها فرق دارند. از نظر عامری قسم چهارم رؤیت نفوس ناطقه در سایه قوه متخیله تحقق می‌یابد، قوه تخیل یکی از قوای نفس ناطقه انسانی است. علاوه بر این، غیر از رؤیت جسدانی، دیگر رؤیتها را میتوانیم در آخرت نیز شاهد باشیم، یعنی پس از مرگ انسان، او واجد سه قسم دیگر رؤیت - عقول، ارواح مقدسه و نفوس ناطقه - میگردد.

ج) تأمل در برخی بیانهای عامری. بنظر نگارنده بهتر این بود که عامری ابتدا از رؤیت جسدانی، در مرحله دوم از رؤیت نفوس ناطقه، در مرحله سوم از رؤیت عقول، و در آخرین مرحله از رؤیت ارواح مقدسه سخن میگفت. اما چنین طبقه‌بندی در بیان او مشاهده نمیشود؛ افزون بر این، بیان او در تفاوت رؤیت عقول و رؤیت نفوس ناطقه چندان رسا نیست، حتی نامگذاری او نیز جای تأمل است.

۵۲



ترس از مرگ

عامری دربارهٔ ترس از مرگ میگوید: انسان باید از مرگ بترسد و این واقعیت را بپذیرد که قطعاً مرگ او را درمی‌یابد و هیچ راه فراری از آن ندارد. از افراط در ترس، صاحب نرده شود و از افراط در شره، واجد عفت گردد. در این صورت نیازمند مراقبت افراد شجاع و زاهد نخواهد بود و واجد فضیلت نیز علی‌الاطلاق نخواهد شد (همان: ۱۹۲). او در موضع دیگر، بعنوان مقدمهٔ بحث مرگ، وارد بحث لذات بدنی شده و میگوید: مرد حکیم هیچگاه نسبت به لذات بدنی حریص نیست. او برخی از مصادیق لذات بدنی را بیان کرده و میگوید: انسان در برخورداری از لذایذ بدنی باید تنها به مقداری که ضروری است بسنده کند و اهتمام جدی به دستیابی به ریاست و مال نداشته باشد، چون خواسته‌های نفس ناطقه، مابین خواسته‌های بدن (جسد) است. اگر انسان از همهٔ لذایذ بدنی خود را نجات بدهد و به این حقیقت علم پیدا کند که پیگیری این لذایذ او را از مطلوب حقیقی و تحصیل کمال باز میدارد، در این صورت سعی میکند که در حد امکان و مقدرات نفس نورانی را از خواسته‌های ظلمانی دور نگه دارد و بسوی عالم نورانی ابدی ترقی کند و از مرگ نترسد (همان: ۱۹۱).

با تأمل در بیان عامری، میتوانیم چند راه‌حل برای رهایی از ترس از مرگ استنباط کنیم.

۱. پذیرش واقعیت مرگ. گاهی افراد در مبارزه با یک واقعیت، آن را نادیده گرفته و انکار میکنند تا از این طریق، از شر این واقعیت نجات یابند. امروزه بسیاری از روانشناسان بر این باورند که ما در مبارزه با یک واقعیت نباید آن را انکار کنیم، بلکه باید آن واقعیت را همانگونه که هست، بپذیریم. عامری میگوید: مرگ یک واقعیت نمایان در زندگی همهٔ افراد است. هر کسی در زندگی خویش با واقعیت تلخ و شیرین مرگ نزدیکان، دوستان و دشمنان خویش مواجه بوده و خواهد بود و هیچکس نمیتواند از این واقعیت فرار کند که روزی مرگ او نیز فرا خواهد رسید. ما میتوانیم عمر خود را کم یا زیاد کنیم، اما هرگز نمیتوانیم جلوی مرگ را بگیریم. بر این اساس، هیچ راهی برای انکار مرگ وجود ندارد. اگر مرگ را بعنوان یک واقعیت که قطعاً در آینده با آن روبرو خواهیم شد، بپذیریم و زندگی خویش را بر اساس این واقعیت بنا کنیم، در این صورت امکان مواجههٔ جدیتر و صائبتری با مرگ خواهیم داشت.

۵۳



عین‌الله خادمی؛ «مرگ» در اندیشهٔ ابوالحسن عامری (با نگاهی به جایگاه تاریخی آن)

۲. توجه به لذایذ در حد ضرورت. یکی از دلایل ترس از مرگ آنست که مرگ سبب انقطاع لذات بدنی و دنیوی از آدمی میشود. انسان در مدتی که در دنیا زندگی میکند با لذایذ دنیوی انس میگیرد؛ انس با این لذات باعث میشود همواره بترسد که روزی این لذات را از دست بدهد. انسان از هر عاملی که فکر میکند سبب جدایی از این لذات میشود، هراس دارد. عامری میگوید: نحوه مواجهه انسان با این لذات متفاوت است. برخی ممکن است، کلاً از این لذات دوری کنند، زیرا آنها را عامل بدبختی انسان میدانند. گروهی خود را کاملاً اسیر این لذات میکنند و همه هم‌وغمشان در زندگی اینست که از این لذات بیشتر بهره ببرند. از دیدگاه عامری هر دو شیوه مواجهه با لذات دنیوی نادرست است؛ شیوه اول تفریطی و شیوه دوم افراطی است، ما باید در مواجهه با این لذات از افراط و تفریط بپرهیزیم و حد اعتدال را رعایت کنیم. مراد از حد اعتدال اینست که در حد ضرورت از این لذات بهره ببریم. ما برای ادامه حیات نیاز به خوردن، نوشیدن، پوشیدن، مسکن و... داریم؛ تنها باید از این لذات بهره بگیریم، نه چیزی بیشتر و نه چیزی کمتر.

۳. توجه به عالم نورانی. عامری بر این باور است که انسان موجودی است که میتواند دو مسیر متضاد نورانی و ظلمانی را در زندگی خویش، بر اساس اراده خود برگزیند. اگر بر اساس اراده‌اش تنها به خواسته‌های بدن و لذایذ دنیوی توجه کند، در مسیر ظلمانی گام برمیدارد، اما اگر مسیر نورانی را انتخاب کند و از استعراق در لذایذ بدنی بپرهیزد، علاوه بر اینکه مسیر تعالی و کمال را طی میکند، از مرگ نیز هراسی نخواهد داشت، یا دست‌کم از دلهره او نسبت به مرگ کاسته میشود.

۴. تغییر نگرش نسبت به مرگ. اگر کسی مرگ را عامل هلاکت و نابودی انسان بداند، از مرگ هراس خواهد داشت، اما اگر بر این باور باشد که آدمی با مرگ به هلاکت و نابودی نمیرسد، بلکه از یک نحوه زندگی بنحوه دیگر حیات منتقل میشود، دیگر مرگ را عامل نابودی حیات تلقی نخواهد کرد. بر اساس آنچه در تحلیل چیستی مرگ از قول عامری نقل گردید، میتوان گفت او مرگ را تنها عامل هلاکت بدن دانسته و یادآور شده است که نفس انسان فانی نمیشود، بلکه پس از مرگ به حیات خویش ادامه میدهد. پس اگر مرگ را در قیاس با بدن بسنجیم، مرگ برای بدن هلاکت و فناست، اما اگر مرگ را با نفس بسنجیم، مرگ برای نفس نابودی و هلاکت نیست، بلکه نفس از نشئه‌یی به نشئه‌یی دیگر منتقل میشود و به حیات خود ادامه میدهد. منتهی حیات نفس بستگی

بنحوه زیست انسان در دنیا دارد؛ اگر انسان در دنیا مسیر صلاح و نیکی و تقوا را برگزیند، از حیات متعالی پس از مرگ کالبد جسمانی برخوردار خواهد بود، اما چنانچه مسیر فساد زشتی و ظلم را بپیماید، پس از مرگ حیاتی همراه با ذلت و انحطاط خواهد داشت. بر اساس ظرفیت درونی نظام فلسفی عامری باید این نکته را یادآور شویم که مرگ فی‌نفسه ترس‌آور نیست، بلکه نحوه زندگی ما در دنیاست که مرگ را برای ما هراس‌انگیز یا شغف‌انگیز میکند.

عدم ورود به بحث انواع مرگ بویژه مرگ ارادی

فیلسوفان پیش از عامری، حتی فیلسوفان یونان، به مسئله مرگ توجهی جدی داشته‌اند. بعنوان نمونه، افلاطون در رساله‌هایی مثل فایدون و گزگیاس به مسئله مرگ پرداخته است و در سنت اسلامی نیز فیلسوفان نزدیک به عامری، مثل ابن‌سینا (۲۰۰۵: ۳۲؛ همو، ۱۴۰۳: ۳۰۶/۲)، به بحث مرگ توجه داشته‌اند و فیلسوفان پس از وی، مانند ملاصدرا (آشتیانی، ۱۳۷۹: ۲۵۵) و بویژه عرفا، به بحث مرگ ارادی التفاتی ویژه داشته‌اند (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۵۲-۱۵۱). آنها گاهی مرگ را به دو قسم اضطراری و ارادی (فارابی، ۱۹۹۵: ۱۶۰؛ طوسی، ۱۳۷۴: ۱۶؛ آشتیانی، ۱۳۷۹: ۲۵۵) و گاه به سه قسم طبیعی، اضطراری و ارادی تقسیم کرده‌اند. مراد آنها از مرگ اضطراری مرگی است در مقابل مرگ ارادی، که بر اثر اضطرار و اجبار، تعلق نفس به بدن قطع می‌شود. منشأ این اضطرار، تصادف و آفات ناگهانی است که به آن اجل معلق نیز گفته می‌شود. منظور از مرگ ارادی، مرگی است که بر اثر تصفیه و تزکیه باطن و ریشه‌کن کردن هوای نفس و اعراض از متاع دنیا حاصل می‌شود (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۵۷-۱۵۲). اما در مورد موت طبیعی، بدلیل اختلاف دیدگاهها تعاریف مختلفی ارائه شده است.

عامری از انواع مرگ بحث نکرده و این شاید نقطه ضعف او نسبت به دیگر فلاسفه باشد. البته مباحثی که مطرح می‌شود تنها دآوری آثار موجود است؛ ما میدانیم که بسیاری از آثاری که حتی خود عامری در کتابهای خود از آنها نام برده، اکنون در دست نیست.

دلیل عدم استناد به کتاب السعادة والاسعاد

ممکن است برای خوانندگان محترم این پرسش پیش آید که چرا ما به یکی از کتبی که اسنادش به عامری مشهور است، یعنی السعادة والاسعاد، هیچ استنادی نکرده‌ایم؟ البته به



برخی مواضع این کتاب میتوان استناد نمود و مطالبی درباره مرگ مطرح کرد (عامری، ۱۳۳۶: ۴۶-۴۱ و ۵۷-۵۶)، اما در این مقاله آگاهانه به کتاب مذکور اتکا نکرده‌ایم، زیرا نتیجه پژوهش یکی از محققین بزرگ، نصرالله حکمت (۱۳۹۰: ۲۵-۸۶) نشان میدهد که این کتاب از آن ابوالحسن عامری نیست و به نویسنده‌ی دیگر تعلق دارد.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

در نگاه تاریخی به مسئله مرگ، دیدگاه ابوالحسن عامری در اینباره شایسته توجه است. وی گرچه رویکرد طبی درباره مرگ را پذیرفته است، اما آثار باقیمانده از او تبیینی رسا از این رویکرد مرگ را بنمایش نمیگذارد. البته عامری با رویکرد طبی قسم دوم موافق است؛ یعنی قائل به دوگانه‌انگاری است و بر این باور است که انسان علاوه بر بدن، حقیقت دیگری بنام نفس دارد، اما در تحلیل خویش درباره مرگ، تنها بدن را دخالت میدهد. از جمله دلایل وی در محدود کردن مرگ به بدن و اعتقاد به بقای نفس میتوان تأثیرپذیری او از متون دینی را برشمرد؛ استناد او به ملائکه مرگ نیز شاهدی بر تأثیرپذیری وی از متون دینی است. گرچه بر اساس تصور عامه مردم، مرگ عامل فنا و هلاکت انسان است، اما عامری مرگ را تنها عامل نابودی بدن میدانند و نفس را از فنا مبرا میسازد و ادله‌ی برای آن بیان میکند. او توجه به لذاپذی دنیوی را یکی از علل مهم ترس از مرگ شمرده و برای حل این مشکل، پذیرش واقعیت مرگ، توجه به لذاپذی در حد ضرورت و تغییر نگرش به مرگ را تجویز میکند.

منابع

- آشتیانی، سیدجلال‌الدین (۱۳۷۹) شرح بر زاد المسافر ملاصدرا؛ معاد جسمانی، تهران: امیرکبیر.
- ابن سینا (۱۴۰۳ق) الاشارات و التنبیهات، تهران: دفتر نشر کتاب.
- _____ (۲۰۰۵م) القانون فی الطب، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- افلاطون (۱۳۸۰) دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، تهران: خوارزمی.
- اکبری، رضا؛ فاضلی، علیرضا (۱۳۸۶) «چیستی مرگ از دیدگاه افلاطون و ملاصدرا»، قبسات، سال ۱۲، شماره ۱، ص ۴۹-۷۰.
- بلخاری، حسن (۱۳۹۹) «تخیل مرگ از منظر فلسفه»، وب سایت مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی؛ <https://www.cgie.org/fa/news/262966>
- حاجی منفرد، مهدیه؛ حیدری، مجتبی (۱۳۹۳) «مرگ از دیدگاه طب سنتی ایران با تأکید بر آثار علامه قطب‌الدین شیرازی»، فصلنامه تاریخ پزشکی، شماره ۱۹، ص ۱۸۴-۱۶۷.

- حکمت، نصرالله (۱۳۹۰) زندگی و آثار ابوالحسن عامری، تهران: نشر علمی.
- خادمی، عین‌الله؛ صلواتی، عبدالله؛ پوراکبری، لیلا؛ دولت‌آبادی، مروه (۱۳۹۷) «مواجهه فلسفی و عرفانی ملاصدرا با مسئله مرگ»، حکمت معاصر، دوره ۹، شماره ۱، ص ۱۵۳-۱۳۷.
- خادمی، عین‌الله؛ صلواتی، عبدالله؛ پوراکبری، لیلا (۱۳۹۸) «تحلیل فلسفی معنای مرگ ارادی از دیدگاه ملاصدرا»، اندیشه دینی، شماره ۷۰، ص ۲۷-۴۶.
- پوراکبری، لیلا؛ خادمی، عین‌الله (۱۳۹۸) «تحلیل قیامت و ارتباط آن با مرگ ارادی از دیدگاه ملاصدرا»، خردنامه صدر، شماره ۹۶، ص ۴۱-۵۸.
- رامین، فرخ (۱۳۹۸) «تأملی بر چیستی مرگ در فلسفه شوپنهاور و ملاصدرا»، حکمت معاصر، سال ۱۰، شماره ۱، ص ۱۱۱-۱۳۶.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۷۳ الف) مجموعه مصنفات شیخ اشراق؛ پرتونامه، تصحیح و تحقیق سیدحسین نصر، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- _____ (۱۳۷۳ ب) مجموعه مصنفات شیخ اشراق؛ هیاکل نور، تصحیح و تحقیق سیدحسین نصر، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- شه‌گلی، احمد (۱۳۹۱) «علت مرگ از دیدگاه ابن‌سینا و ملاصدرا»، آینه معرفت، شماره ۳۱، ص ۹۵-۱۱۸.
- طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۷۴) آغاز و انجام، تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- _____ (۱۴۰۵ ق/ الف) تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل رساله قواعد العقائد، به همراه تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل، بیروت: دار الاضواء.
- _____ (۱۴۰۵ ق/ ب) تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل، بیروت: دار الاضواء.
- _____ (۱۴۰۵ ق/ ج) رساله فواید ثمانیة حکمیة، بیروت: دار الاضواء.
- عامری، ابوالحسن (۱۳۳۶) السعادة و الاسعاد، کتابت و مباحثرت مجتبی مینوی، تهران: دانشگاه تهران.
- _____ (۱۳۷۵) رسائل ابوالحسن عامری؛ رساله القول فی الابصار والمبصر، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- _____ (۲۰۱۵ م) اربع رسائل فلسفیة، رساله الامد علی الأبد، حققها و قدّم لها سعید الغانمی، بیروت: دار التنویر.
- فارابی، ابونصر (۱۹۹۵ م) آراء اهل المدينة الفاضلة، تحقیق علی بوملحم، بیروت: مكتبة الهلال.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۳۹۶ ق) شرح الاسماء الحسنی، مقدمه و تعلیق طه عبدالرئوف سعد، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهریة.

_____ (۱۴۰۷ق) المطالب العالیة من العلم الهی، تحقیق احمد حجازی، بیروت: دار الکتاب العربی.

فلوطین (۱۳۸۹) دوره آثار فلوطین، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.

قیصری، محمدداود (۱۳۷۵) شرح فصوص الحکم، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: علمی و فرهنگی.

کاپلستون، فردریک (۱۳۶۲) تاریخ فلسفه، ج ۱: یونان و روم، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبیوی، تهران: علمی و فرهنگی.

کوکرم، فاطمه؛ صلواتی، عبدالله؛ خادمی، عین‌الله (۱۴۰۰الف) «تحلیل هستی‌شناختی انواع قیامت و رابطه مرگ با آنها نزد سیدحیدر آملی»، تاریخ فلسفه، شماره ۴۴، ص ۱۶۲-۱۴۳.

_____ (۱۴۰۰ب) «انواع مرگ از دیدگاه سیدحیدر آملی و تحلیل عرفانی و روان‌شناختی آن»، خردنامه صدرا، شماره ۱۰۶، ص ۸۹-۱۰۴.

مطلق، ایمان (۱۴۰۱/۷/۲۰) «مرگ و جاودانگی در اندیشه افلاطون»، وب سایت صدانت؛

[./https://3danet.ir](https://3danet.ir)