

**A Comparative Examination of Theological and Historical
Approaches in Teaching Religious Beliefs: A Case Study of
Prophetic Infallibility**

Seyedeh Akram Ashabi¹

Abstract

Among the key issues in theological education are pedagogical methods and their impact on learning, of which the theological and historical approaches are the most prominent. The theological approach is grounded in deductive reasoning, while the historical approach relies on inductive reasoning. Drawing upon primary sources and employing qualitative content analysis within a descriptive–analytical framework, this study examines the doctrine of prophetic infallibility (‘iṣma) through both lenses and evaluates their respective strengths and limitations in doctrinal instruction. The findings indicate that the theological approach exhibits greater logical rigour but addresses a more limited audience. Rational theology pays insufficient attention to empirical reality, and its concepts are organised within subjective constructs, making it difficult for learners lacking strong abstract reasoning. Transmitted (naqlī) theology presupposes the authority of religious

1. Assistant Professor of Philosophy, Babol Branch of Islamic Azad University, Babol, Iran.

Email: ashabiakram@gmail.com Orcid: 0000-0001-7475-4604

texts, rendering it ineffective for those who reject these premises. Conversely, the historical approach engages a broader audience, yet lacks the rigour of theological reasoning, and the uncertainty of historical reports often impedes certitude (yaqīn). Moreover, certain doctrines—such as theology proper (tawḥīd) and eschatology (ma‘ād)—are fundamentally non-historical. The study concludes that an integrated pedagogical model proves most effective, beginning with the historical approach to engage learners, followed by rational and transmitted theological methods to deepen understanding.

Keywords: Religious education, teaching theology, historical approach, theological approach, prophetic infallibility (‘iṣma).

دراسة مقارنة لمقولة الموت من منظور الدين والفلسفة والعرفان



سيده اكرم اصحابي^١

الملخص

يُعَدُّ الموتُ من أكثر المسائل جوهريَّة حيثُ يحتلُّ مكانةً محوريَّةً في النصوص الدينيَّة والفلسفَةِ الإسلاميَّة والعرفان الإسلامي على حدِّ سواء. يتناول البحثُ الحاضرُ لمنهجٍ مُقارِنٍ دراسةَ مفهومِ النَّفْسِ والعِلاقَةِ بَيْنَ النَّفْسِ والجَدَنِ وماهيَّةِ الموتِ وكيفيته والحياة ما بعدَ الموتِ في المجالاتِ الثلاثة: الدين، والفلسفَةِ والعرفان الإسلامي. تُظهِرُ النتائجُ أنَّه على الرُّغم من تأكيدِ الدينِ على الجانِبِ الإلهيِّ والأخلاقيِّ لِلنَّفْسِ والموتِ إلا أنَّ الفلسفَةَ تُفسِّرُهُ كظاهرةٍ وجوديَّةٍ وَمَنْطَقيَّةٍ. بَيْنَمَا يَعتَبِرُ العِرفانُ الموتَ مَسيراً مِنَ الكَثَرَةِ إلى الوَحْدَةِ. يَرى الجَمِيعُ الموتَ نوعاً مِنَ التَّحَوُّلِ الدَّاخِلِيِّ والنُّمُوِّ المعنويِّ واكتشافاً لِأَبْعَادِ الوجودِ الأكثرِ عمقاً. يَكْمُنُ الخِلافُ الجوهريُّ بَيْنَ هَذِهِ المِيقارِباتِ في الغائيَّةِ وكيفيَّةِ مُواجهَةِ الموتِ إذ يُؤكِّدُ الدينُ على النَّجاةِ الأُخرويَّةِ والفلسفَةِ على الفَهمِ العقلانيِّ بَيْنَمَا يُرَكِّزُ العِرفانُ على التَّجربةِ الشُّهُوديَّةِ والاتِّحادِ الوجوديِّ. والقاسِمُ المُشترِكُ بَيْنَ هَذِهِ المجالاتِ الثلاثةِ هُوَ أنَّ الموتَ لَيْسَ فَناءً لِلإنسانِ بَلْ يُعَدُّ جِسْراً إلى عَالَمٍ آخَرَ وَبِدَايَةً لِلحياةِ ما بَعْدَ الموتِ وَذلِكَ لِأَنَّ حَقِيقَةَ وجودِ الإنسانِ -وهي النَّفْسُ- لا تَفْنى.

الكلمات المفتاحية: الموت، النفس، الفلسفة الإسلامية، العرفان الإسلامي، الحياة

بعد الموت.

١. أستاذ مساعد، قسم الفلسفة، جامعة آزاد الإسلامية، فرع بابل، بابل، إيران

بررسی تطبیقی مقوله مرگ از منظر دین، فلسفه و عرفان

سیده اکرم اصحابی^۱



چکیده

مرگ یکی از بنیادی‌ترین مسائلی بنیادی است که هم در متون دینی، هم در فلسفه اسلامی و هم در عرفان اسلامی جایگاه محوری دارد. پژوهش حاضر با رویکردی تطبیقی به بررسی مفهوم نفس، نسبت نفس و بدن، چیستی و کیفیت مرگ و حیات پس از مرگ در سه حوزه دین، فلسفه و عرفان اسلامی می‌پردازد. یافته‌ها نشان می‌دهد که هرچند دین بر جنبه الهی و اخلاقی نفس و مرگ تأکید دارد، فلسفه آن را پدیده‌ای وجودی و منطقی تفسیر می‌کند و عرفان، مرگ را سیر از کثرت به وحدت می‌داند. همگی به نوعی مرگ را به مثابه تحولی درونی، رشدی معنوی و کشف ابعاد عمیق‌تر وجود تلقی می‌کنند. تفاوت اصلی در رویکردها و در غایت‌شناسی و چگونگی مواجهه با مرگ نهفته است. دین بر نجات اخروی، فلسفه بر فهم عقلانی و عرفان بر تجربه شهودی و اتحاد وجودی تأکید دارد. اشتراک این سه حوزه در این است که مرگ، فناي انسان نیست؛ بلکه پلی به جهان دیگر و آغاز حیات پس از مرگ تلقی می‌شود؛ زیرا حقیقت وجود انسان که همان نفس اوست از بین نمی‌رود.

واژه‌های کلیدی: مرگ، نفس، فلسفه‌ی اسلامی، عرفان اسلامی، حیات پس از مرگ.

۱. استادیار گروه فلسفه، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد بابل، بابل، ایران.

مقدمه

مفهوم «مرگ» از دیرباز همواره پدیده‌ای مبهم، تأمل‌برانگیز و در عین حال از اجتناب ناپذیرترین وقایع زندگی بشری بوده است. این پدیده نه تنها به منزله‌ی پایان حیات دنیوی، بلکه همچون دروازه‌ای به سوی ناشناخته‌ها، اندیشمندان و جوامع انسانی را در طول تاریخ به چالش کشیده و بستری برای شکل‌گیری مکاتب فکری و اعتقادی گوناگون فراهم آورده است. پرسش‌های بنیادینی چون «مرگ چیست؟»، «آیا پایانی مطلق است یا آغازی دیگر؟» و «چه نسبتی با هستی و نیستی دارد؟» همواره ذهن انسان را به خود مشغول داشته‌اند.

مسئله‌ی مرگ و حقیقت انسان از مباحث اصلی اندیشه‌ی اسلامی است. در قرآن و سنت، مرگ نه پایان، بلکه انتقالی آگاهانه از مرتبه‌ای از وجود به مرتبه‌ای دیگر شمرده می‌شود. فیلسوفان اسلامی، آن را کمال طبیعی نفس و رهایی از تعلقات مادی دانسته‌اند و عارفان از مرگ، به «فنا فی الله» و مقدمه‌ی «بقاء بالله» یاد کرده‌اند.

هدف این مقاله، بررسی تطبیقی مفهوم مرگ و مبادی آن در سه ساحت دین، فلسفه و عرفان اسلامی است تا تفاوت‌ها و اشتراکات اصلی میان این دیدگاه‌ها آشکار گردد. از آن‌جا که بحث مرگ و حیات پس از مرگ به طور مستقیم با حقیقت انسان مرتبط است، شناخت ماهیت انسان، یعنی نفس و تبیین رابطه‌ی نفس و بدن می‌تواند ما را به فهم موضوع جاودانگی نزدیک‌تر کند.

لازم به ذکر است که در برخی بخش‌های این پژوهش، واژگان «روح» و «جان» به جای «نفس» به کار رفته‌اند که در این جا همگی در یک معنا به کار می‌روند.

درک ماهیت نفس در اسلام، نقشی بنیادین در فهم انسان، هدف خلقت، معنای زندگی و البته ماهیت مرگ و معاد ایفا می‌کند. اثبات تجرد نفس برای بقای آن ضروری است و اگر بقای آن اثبات نشود، نمی‌توان معاد را که از ضروریات دین اسلام است، اثبات کرد. اسلام با رویکردی جامع و انسان‌محور، به تبیین جایگاه این حقیقت درونی انسان پرداخته است.

واژه نفس در زبان عربی، معانی متعددی را در بر می‌گیرد که از جمله آن‌ها می‌توان به خود، جان، روح، وجود و حیات اشاره کرد. با این حال، در متون دینی اسلام، نفس به طور خاص به ذات و حقیقت وجودی انسان اطلاق می‌شود؛ آن حقیقت غیرمادی و پایدار که منشأ ادراک، اراده، احساس و هویت فردی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۴۱۷/۸). از این منظر، نفس دارای هویت و مسئولیت و آگاهی در انسان است؛ موضوعی که نفس را منشأ تکلیف و پاسخ‌گویی در قیامت می‌داند.

قرآن کریم درباره منشأ نفس می‌فرماید: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ (ص: ۷۲). این آیه صریحاً منشأ الهی نفس انسان را نشان می‌دهد. مفسران بزرگی همچون طبری و امام فخر رازی، نفس را جوهری مجرد از ماده می‌دانند که به اراده الهی با بدن درهم آمیخته است (طبری، ۱۳۶۷: ۲۳ / ۱۴۵؛ فخر رازی، ۱۳۶۷: ۲۶ / ۹۰). در منابع حدیثی نیز آمده است که خداوند روح انسان را از امر خویش آفرید و در آن از صفات خود دمید (کلینی، ۱۳۶۲: ۱ / ۱۱۱). بنابراین این دیدگاه نفس را حقیقتی الهی و فناپذیر می‌شمارد.

در فلسفه اسلامی، نفس موضوعی کلیدی در مباحث هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی به شمار می‌رود. استدلال‌های عقلی و فلسفی نشان می‌دهند که انسان بعدی مجرد و غیرمادی، یعنی نفس، دارد و همین نفس، هویت اصلی او را تشکیل می‌دهد. این هویت به دلیل تجردش، همواره و پس از مرگ نیز باقی است. مسئله مرگ با تجرد نفس، معنا و تفسیری خاص پیدا می‌کند. بر این اساس که امر مجرد از بین نمی‌رود، می‌توان از مرگ به عنوان ورود نفس به عالمی دیگر و از سفر انسان در عوالم سخن گفت.

برای مثال، یعقوب بن اسحاق کندی در بیان طبیعت نفس می‌گوید: نفس جوهری بسیط، الهی و نورانی است؛ نه طول دارد و نه عمق؛ نوری است از انوار باری تعالی (فاخوری، ۱۳۶۷: ۳۸۴). در این بیان، کندی به صراحت به تجرد نفس و بقای آن در عالمی دیگر تصریح دارد.

در عرفان اسلامی، بررسی نفس نه صرفاً تحلیل فلسفی، بلکه رویکردی شهودی و مبتنی بر سیر و سلوک است.

ابن عربی (۱۹۴۶ [ب]) در «فصوص الحکم» انسان را صورت جامع اسماء الهی می‌داند که نفس او آینه‌ی تجلیات حق است (۸۷). نفس در ابتدا صورتی «گردو غبار گرفته» است که باید با ریاضت و ذکر صیقل یابد تا حقیقت خداوند را آشکار سازد. بر این اساس، تزکیه‌ی نفس در عرفان نه فقط اصلاح اخلاقی، بلکه تحقق وجودی است؛ یعنی از بین رفتن خودبینی و خودمحوری و باقی ماندن به حق تعالی (بقای بالله).

مولوی نیز در مثنوی معنوی (دفتر دوم، ابیات ۲۳۷۵ تا ۲۳۸۰) از مراتب نفس سخن می‌گوید و آن را راه سلوک از «خود» به «خدا» می‌داند:

«نفس چون آب است، اگر در گِل فتاد / کدر گردد، و گرنه صافی می‌فتاد».

در نگاه عارفان، شناخت نفس معادل شناخت خداست؛ چنانکه در حدیث نبوی آمده است: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» (هرکس خود را شناخت، پروردگارش را شناخت).

از نظر دین اسلام، بدن و روح رابطه‌ی تعاملی دارند. روح در دنیا بدون بدن امکان تجربه و آزمون ندارد و بدن بدون روح، آگاهی و حیات ندارد. بنابراین، نسبت میان این دو، نه صرفاً انفصالی، بلکه پیوندی در عین دوگانگی است. به بیان قرآن، خدا انسان را از «طین» و «روح» (امر الهی) آفرید تا تحقق مقام خلیفه‌اللهی در آن میسر شود. علمای کلامی نیز رابطه‌ی نفس و بدن را مبنای مسئولیت انسانی در اعمال و معاد دانسته‌اند؛ زیرا این رابطه است که پیوند میان زندگی دنیوی و اخروی را ممکن می‌سازد.

در فلسفه اسلامی، ماهیت ارتباط نفس بودن یکی از مباحث بنیادی است. فخر رازی معتقد است نفس به بدن خود علاقه دارد؛ اما این تعلق مانند تعلق عاشق به معشوق نیست. تا زمانی که بدن مستعد این تعلق باشد، این رابطه ادامه می‌یابد. او تعلق نفس به بدن را مانند تعلق صانع به ابزارش می‌داند که برای انجام افعال مختلف و کسب کمالات

به آن‌ها نیاز دارد. در نهایت، تعلق نفس به بدن را تعلق تدبیر و تصرف می‌داند که از تعلق عاشق و معشوقی قوی‌تر است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۸/۲۳۳).

ابن‌سینا (۱۳۸۸) این نسبت را مانند نسبت رئیس به رعیت یا صنعت‌گر به ابزار می‌داند. بدن ابزاری است که به واسطه آن نفس حرکت، اراده و ادراک را تحقق می‌بخشد. بدن در این نگاه، نقشی ابزاری دارد؛ اما چون ابزار ادراکی است، رابطه‌اش با نفس صرفاً مکانیکی نیست (۲۴۹). اما ملاصدرا در الاسفار الاربعه با طرح نظریه حرکت جوهری و وحدت تشکیکی وجود، قدمی فراتر می‌گذارد. او بر این باور است که بدن و نفس دو مرتبه از یک حقیقت‌اند؛ بدن مرتبه ضعیف‌تر و مادی‌تر وجود انسان و نفس مرتبه قوی‌تر و مجردتر آن است. در مسیر تکامل، بدن منشأ پیدایش نفس است و نفس با گسترش وجودی خود، بدن را در سیر به سوی تجرد کامل هدایت می‌کند. بدین ترتیب، انسان موجودی دوساحتی نیست؛ بلکه کلی واحد با مراتب متکثر وجودی است. این نگرش فلسفی سازگاری قابل‌توجهی با نگاه دینی درباره پیوند زندگی دنیایی و روحانی دارد و زمینه پذیرش معاد جسمانی را فراهم می‌آورد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۸/۳۴۵).

در عرفان اسلامی، رابطه نفس بودن نه تضاد بلکه تجلی است. عرفا بر این باورند که بدن صورت ظهور نفس است؛ همان‌گونه که عالم ملک، مظهر عالم ملکوت است. سهروردی (۱۳۵۵) در حکمه الاشراف بدن را نقش تصویری از نور نفس می‌داند که سایه مانند از مبدأ نوری خود تنزل یافته است (۱۲۸).

۱. ماهیت مرگ

مرگ به معنای ازدست رفتن قدرت و توان چیزی است. اگر مرگ را به بدن نسبت دهند، یعنی بدن هرگونه حرکت و جنبش را از دست داده است. اگر مرگ را به روح نسبت دهند، مراد این است که روح ابزار جسمانی خود را از دست داده و در واقع نیستی در کار نیست؛ بلکه انتقال از مرحله‌ای از زندگی به مرحله‌ای دیگر است. بنابراین کاربرد کلمه

مرگ برای انسان به معنای آن است که بدن او قابلیت ابزار بودن خود را برای روح از دست داده و آن‌ها از هم جدا شده‌اند (سبحانی و رضایی، ۱۳۹۶: ۱۸۴). اصلی‌ترین عامل ترس از مرگ آن است که انسان ماهیت مرگ را نمی‌شناسد یا اینکه آن را فناشدن می‌پندارد. اگر ماهیت مرگ را بشناسیم و بدانیم که مرگ نه تنها فانی شدن نیست، بلکه ورود به یک سرای ابدی و زندگی برتر و جهانی پهناورتر است، ریشه اصلی ترس از مرگ در انسان خشکانده می‌شود. این است که امام جواد در پاسخ کسی که گفته بود: «چرا مردم مرگ را ناخوشایند می‌دارند؟» فرمود: چون بدان جهل دارند و اگر بدان معرفت داشتند، بدان محبت می‌ورزیدند و می‌فهمیدند که آخرت بهتر از دنیا است» (صدوق، ۱۳۶۱: ۲۹۰).

آگاهی از مرگ می‌تواند تأثیرات عمیقی بر زندگی فرد بگذارد و نحوه نگرش و رفتار او را تغییر دهد. در مقابل، جهل نسبت به مرگ می‌تواند به غفلت و بی‌توجهی به ارزش‌های زندگی و عواقب آن منجر شود. اگر از مرگ آگاه بوده و به آن علم داشته باشیم:

الف) ارزش‌های واقعی زندگی را درک نموده و به جای تمرکز بر امور مادی، به دنبال معنا و هدف در زندگی خواهیم بود.

ب) پرداختن به موضوع مرگ می‌تواند اضطراب از مرگ را کاهش دهد.

ج) علم به فانی بودن می‌تواند موجب قدردانی انسان از داشته‌های خود شود و قدر لحظه‌های زندگی خود را بداند.

د) می‌تواند به عنوان یک محرک برای انجام کارهای نیک و سازنده در زندگی عمل کند.

ه) می‌تواند فرد را به سوی معنویات و مسائل فراتر از مادیات سوق دهد.

و) ممکن است فرد رفتارهای خود را تغییر دهد و به جای کارهای بی‌ارزش، به کارهای مفید و با ارزش بپردازد.

۱-۱. ماهیت مرگ در دین اسلام

در آموزه‌های دینی اسلام، مرگ پایان زندگی نیست، بلکه مرحله‌ای دیگر از سیر نفس محسوب می‌شود. قرآن کریم می‌فرماید: «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا» (زمر: ۴۲). برتوفی به معنای دریافت کامل نفس توسط خداوند دلالت دارد، نه نابودی آن. مفسران همچون زمخشری و طبری تأکید کرده‌اند که واژه توفی برخلاف فنا به معنای اخذ و انتقال است، نه نیستی (زمخشری، ۱۴۱۵: ۵۳/۴). از نظر قرآن، مرگ لحظه انتقال از عالم شهادت به عالم غیب است و نه سقوط آن. این معنا در ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ (ملک: ۲) نیز مشهود است. مرگ آفریده‌ای از سوی خداست و نقش آزمایشی دارد. ﴿إِلَىٰ رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمَسَاقُ﴾ در آن روز یعنی مرگ، بازگشت همگان به سوی پروردگار خواهد بود (قیامت: ۳۰). این آیه بعد عمیق‌تری از مرگ را نشان می‌دهد؛ روز مرگ را شتافتن به سوی او می‌داند. «وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» (قیامت: ۱۶) اشاره به نزدیکی خداوند به انسان در لحظه مرگ دارد.

در احادیث و منابع دینی نیز، مرگ دروازه انس با حق معرفی می‌شود. پیامبر اسلام ﷺ فرموده‌اند: «الموت تحفة المومن» یعنی مرگ هدیه مومن است (صدوق، ۱۳۶۱: ۲۸۳). امام علی علیه السلام مرگ را پیوستن به دوستان الهی می‌خواند و تأکید می‌کند که مرگ برای نیکان، عبور به سرای نور است. در این نگاه، مرگ جنبه‌ای تربیتی و ایمانی دارد؛ نحوه مواجهه انسان با آن، نتیجه درونی و اخلاقی اوست. جهان‌بینی قرآنی، مرگ را نه حادثه‌ای تصادفی، بلکه بخشی از نظم الهی می‌داند که نفس را از قفس بدن رها ساخته و به نشئه‌ای لطیف‌تر می‌برد (نهج البلاغه: خطبه ۱۸۸).

۲-۱. ماهیت مرگ در فلسفه

در فلسفه اسلامی، مرگ مسئله‌ای بنیادین و مرتبط با ماهیت تجردنفس است. در این ارتباط، سه دیدگاه عمده در باب حقیقت مرگ ارائه شده است که می‌توان آن‌ها را

«دیدگاه سینوی، اشراقی و صدرایی» نامید. این سه دیدگاه پس از قبول دوساحتی بودن حقیقت انسان (نفس مجرد و بدن مادی)، حقیقت مرگ را جدایی نفس مجرد از بدن مادی معرفی می‌کنند. هرچند پیروان این سه نظریه در تعریف خود از بدن مادی اختلاف عمده‌ای ندارند، اما در باب چیستی این حقیقت مجرد که آن را نفس می‌نامند، بین آن‌ها اختلاف به چشم می‌خورد. هریک از این سه دیدگاه، مولفه‌های مفهومی خاص خود دارند که براساس آن‌ها چیستی حقیقت مرگ تفسیر می‌شود. ابن سینا (۱۳۸۸) در فصل دهم از کتاب النفس در الشفا می‌نویسد که مرگ مفارقت جوهری نفس از بدن است؛ زیرا نفس در ذات خود قائم به خود است و در بدن فقط به منزله تدبیرگر حضور دارد (۲/ ۲۶۲). به باور او، انسان در هنگام مرگ آگاهی از بدن را از دست می‌دهد؛ اما آگاهی از خویشتن باقی می‌ماند؛ بنابراین مرگ، بقای آگاهانه روح است. براین اساس، مرگ در فلسفه ابن سینایی مساوی با نابودی نیست؛ بلکه «انتقال از قوه به فعلیت کامل است». منظور سینیان از جدایی نفس از بدن، بیشتر جدایی نفس ناطقه یا مرتبه ناطقه نفس از بدن است، نه همه مراتب نفس.

پیروان نظریه اشراقی، تمام قوای نفس را از ابتدا مجرد می‌دانند و مرگ، جدایی نفس مجرد (باتمام قوای خود) از بدن مادی است. ملاصدرا دیدگاهی بهتر و کامل‌تر ارائه می‌دهد. نظریه صدرایی نوآوری‌هایی درباره مبانی، همچون اصالت وجود، تشکیک وجود، اشتداد وجودی دارد و عامل اصلی مرگ را قوت یافتن نفس در مسیر حرکت جوهری خود می‌داند. او در الاسفار الاربعه می‌گوید: «النفوس كلها سائره من النقص الى الكمال، وان الموت تمام سيرها الوجودی» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۹/ ۱۲۰-۱۲۵).

به عبارت دیگر، مرگ اوج حرکت جوهری انسان است. نفس در این مرحله از قید بدن آزاد می‌شود و در مرتبه عقلانی تثبیت می‌شود. مرگ از دیدگاه صدرایی مرحله‌ای از تکامل وجودی است که در آن روح به مرتبه شدیدتر وجود ارتقا می‌یابد. او حتی تعبیر «تولد ثانی» را برای مرگ به کار می‌برد؛ بدین معنا که مرگ ولادت روح در عالم عقل است.

۳-۱. ماهیت مرگ در عرفان

در عرفان اسلامی، مرگ مفهومی عارفانه و شهودی دارد. ابن عربی (۱۹۴۶ [الف])، این عارف بزرگ، با استناد به حدیث «مردم در خوابند و چون بمیرند، برمی خیزند»، بیان می کند که آنچه در این دنیا درک می کنیم، مانند رؤیاست و مرگ، بیداری از این رؤیاست. در الفتوحات المکیه، میان مرگ طبیعی و مرگ اختیاری تمایز قائل می شود. مرگ طبیعی، جدایی قهری نفس از بدن است؛ اما مرگ اختیاری، فنا از خود و بقا بالله در حیات انسان است (۲۴۷/۳). سالک کامل، پیش از مرگ جسمانی، با فنا در حق، مرگ را تجربه می کند و از قید انانیت رها می شود. مرگ در این معنا دیگر تهدید نیست، بلکه وصال است؛ چنان که ابن عربی می گوید: «یموت المیت نفسه فیحیی بربه». در آثار مولوی (۱۳۹۰)، مرگ تمثیلی از سیر عشق و بازگشت به اصل است. او در مثنوی معنوی بارها مرگ را «نقله به سوی حیات برتر» می خواند. در دفتر سوم، می گوید:

مرگ اگر مرد است آید پیش من / تا کشم خوش در کنارش تنگ تنگ (غزل ۱۳۲۶)

در تفسیر عرفانی این بیت، مرگ نه فقدان بلکه ملاقات است. انسان عاشق از مرگ نمی هراسد؛ زیرا آن را درک وصال حق می داند. مولوی مراتب مرگ را سه گانه معرفی می کند: مرگ طبیعی، مرگ عرفانی (فناي اراده در اراده الهی) و مرگ نوری (بقا بالله). این تلقی نشان می دهد که عرفان اسلامی با تحویل مرگ به تجربه شهودی، مرز زندگی و مرگ را درنور دیده است.

خواجه شمس الدین حافظ شیرازی، روح انسان را گرفتار در تن خاکی می دانست و رهایی واقعی را پس از گسستن روح از این قفس امکان پذیر می دانست. او در اشعار خود به این مفهوم اشاره کرده است: «چگونه طواف کنم در فضای عالم قدس / که در سراجیه ترکیب، تخته بند تنم» (دادبه، ۱۳۹۶: ۱۹۹). عطار نیز مرگ را «پرواز از قفس تن» می خواند. او در «تذکره الاولیا» ضمن شرح حال یحیی بن معاذ رازی، مرگ را پلی می داند که انسان را به دوست (خداوند) می رساند و نبود آن را بی ارزش کننده دنیا می شمارد (عطار نیشابوری، ۱۳۸۵: ۲۹۳).

۴-۱. تطبیق دیدگاه‌ها

از منظر تطبیقی، دین اسلام بر جنبه الهی، اخلاقی و تربیتی مرگ تأکید دارد. فلسفه اسلامی آن را از بعد وجودی و تجردی تبیین می‌کند و عرفان اسلامی مرگ را نه نقطه جدایی، بلکه نهایت سیروسلوک عاشقانه انسان معرفی می‌نماید. در هر سه روایت، مرگ مرحله‌ای از کمال نفس است و نه نیستی.

در مجموع نگاه توحیدی اسلام به مرگ، نگاه آگاهانه و با عشق است. در دین، مرگ مسیر لقای خداوند است؛ در فلسفه، مرحله‌ای از حرکت جوهری و نجات از قید ماده و در عرفان، فنا در محبوب و آغاز بقای حقیقی. همه این دیدگاه‌ها بر یک محور استوارند: مرگ پیوستگی دارد نه انفصال؛ و انسان با آن از عالم نقصان به عالم بقا منتقل می‌شود. مرگ، نه پایان انسان، بلکه استمرار و تعالی اوست؛ حد فاصل دنیا و آخرت.

۲. کیفیت وقوع مرگ

۲-۱. کیفیت وقوع مرگ در دین اسلام

قرآن کریم اشاره می‌کند که مرگ هنگام قبض روح توسط فرشتگان صورت می‌گیرد: ﴿قُلْ إِنَّ الْمَوْتَ الَّذِي تَفِرُّونَ مِنْهُ فَإِنَّهُ مُلَاقِيكُمْ ثُمَّ تُرَدُّونَ إِلَىٰ عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (جناب: ۳۳).

در روایتی آمده است: «هنگامی که مؤمن قبض روح می‌شود، فرشتگان رحمت، او را با پارچه‌ای از بهشت کفن می‌کنند و او را در تابوتی از نور می‌گذارند و آن را به سوی بهشت می‌برند.» (کلینی، ۱۳۶۲: ۳/۲۴۶). این روایت بر ماهیت غیرمادی و لطیف نفس در هنگام مرگ اشاره دارد. نویسنده «احیاء علوم الدین» مرگ را به معنای جدایی نفس از بدن تعریف می‌کند که به فرمان خدا و توسط ملائکه انجام می‌شود. او سپس تصریح می‌کند که کیفیت این جدایی ممکن است با درد ورنج همراه باشد یا آسان و آرام، بستگی به حال نفس دارد (غزالی، ۱۳۶۸: ۲۸۹).

کیفیت مرگ از نظر دین به وضعیت معنوی فرد نیز مرتبط است. اگر فرد با تقوا و ایمان بمیرد، قبض روح او آسان‌تر است و بالعکس. دین، انسان را موجودی فناپذیر معرفی می‌کند و وجود میل به جاودانگی و حب به بقا را در انسان بی‌علت نمی‌داند و به انسان یادآور می‌شود که مرگ نه‌تنها پایان زندگی نیست، بلکه سرآغاز یک زندگی ابدی و دروازه ورود به عالم بقاست. قرآن کریم در توصیف مرگ مومنان می‌فرماید: ﴿الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ طَيِّبِينَ يَقُولُونَ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ ادْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (نحل: ۳۲)، در حالی که درباره مرگ کافران می‌گوید: «الذين تتوفاهم الملائكة ظالمی انفسهم فالفوا السلم ماكننا نعمل من سوء» (نحل: ۲۸). این دو آیه نشان می‌دهد که مرگ، صرفاً یک حادثه طبیعی نیست؛ بلکه تجربه‌ای در ادراک و آگاهی روح است که کیفیت آن براساس مرتبه ایمان و عمل شکل می‌گیرد.

در روایات اسلامی نیز بر تفاوت حالات مرگ تأکید شده است. امام صادق (ع) می‌فرمایند: «الموت للمومن كالنوم، وللفاجر كالسلخ من الجلد» برای مومن، مرگ همچون خوابی آرام است و برای گناهکار، مانند پوست‌کنده شدن از بدن (مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۵۵/۶). این تفاوت نشان می‌دهد که نحوه جدایی نفس از بدن نه یکسان، بلکه کاملاً متناسب با تطهیر یا آلودگی درونی انسان است. مرگ در نگاه دینی، حادثه‌ای اخلاقی و معنوی است که در آن، کیفیت تجربه درونی جان در لحظه مفارقت، تجسم نظام عدل الهی است.

۲-۲. کیفیت وقوع مرگ در فلسفه

از دیدگاه فلسفه اسلامی، کیفیت مرگ با درجه تجرد نفس آن و میزان وابستگی آن به بدن ارتباط مستقیم دارد. ابن‌سینا مرگ را انفصال تدریجی نفس از بدن می‌داند (۳۸۰) و توضیح می‌دهد که هرچه نفس بیشتر از تعلقات مادی آزاد شده باشد، جدایی‌اش آسان‌تر خواهد بود. ملاصدرا این فرایند را تکوینی و وجودی می‌داند (صدرالدین شیرازی،

۱۳۸۲: ۱۳۴-۱۳۶/۹). مرگ لحظه‌ای نیست؛ بلکه نتیجه تدریجی حرکت نفس از ماده به مجرد است. او می‌نویسد: «الموت انقطاع التعلق لانعدام الذات». نفس تازمانی که در مرحله تدبیر بدن قرار دارد، همراه آن است؛ اما با استکمال علمی و عینی، این پیوند سست می‌شود و به صورت طبیعی از بدن جدا می‌شود. بنابراین، کیفیت مرگ در نگاه فیلسوفان، نه تصادفی، بلکه تابع رشد وجودی و تعادل هستی‌شناختی نفس است. در پژوهش ملاصدرا، حتی تفاوت حالات مرگ با مراتب وجودی انسان توضیح داده می‌شود. شخصی که در حیات دنیوی در مرتبه حس و خیال باقی مانده، مرگش با نوعی تاریکی و اضطراب همراه است؛ ولی آنکه به مرتبه عقل و ایمان نائل شده، هنگام مرگ با انوار علم و آرامش مواجه می‌شود. در نتیجه، مرگ در فلسفه صدرایی نوعی تولد لطیف است که در آن بدن مادی، چون پوسته‌ای کنار می‌رود تا جوهره انسان در عالم نورانی ظهور یابد.

۲-۳. کیفیت وقوع مرگ در عرفان

در عرفان اسلامی نیز کیفیت مرگ به میزان بقا و فنا سالک وابسته است و مسیر سلوک عارف را تعیین می‌کند. عرفان به حالات مختلفی که در لحظه مرگ رخ می‌دهد، اشاره دارد؛ از جمله مشاهده نور الهی، تجربه وحدت وجود و عبور از عوالم غیرمادی. اگر نفس در مرتبه مطمئن باشد، مرگ با آرامش و شادمانی همراه است؛ زیرا نفس در اوج قرب الهی قرار دارد. اما نفس لوازم ممکن است مرگ را با سختی و درد تجربه کند. ابن عربی (۱۹۴۶ [الف]) در الفتوحات المکیه بیان می‌کند که مرگ هرکس آینه زندگی اوست: «فمن مات علی حب احیاء الله بحبه، ومن مات علی غفله احیاء الله بها» (۳/ ۲۶۰).

یعنی آنکه با محبت حق زندگی کرده است، در لحظه مرگ، عشق او را احاطه می‌کند و آنکه در غفلت زیسته، مرگی تاریک و ناآگاه خواهد داشت. صوفیه براین باورند که

انسان می‌تواند با تجربه مرگ اختیاری در حیات دنیوی، کیفیت مرگ حقیقی خود را متعالی سازد. این مرگ اختیاری همان فنا فی الله است که سالک در آن از خویشتن رها می‌شود و پیش از مرگ طبیعی، طعم جدایی و حضور در نزد حق را می‌چشد.

مولوی در مثنوی معنوی این معنا را چنین بیان می‌کند هرکه پیش از مرگ مرده است مرگ برای او آب حیات گردد (دفترششم). در نظر او مرگ مومن، نه غفلت که بیداری است؛ چراکه جان او پیش‌تر با یاد حق زنده شده و در لحظه مرگ، تنها به عالم آشناتری گام می‌گذارد. در همین راستا، عطار نیشابوری (۱۳۶۶) نیز در منطق الطیر، مرگ را «جامی از عشق» می‌نامد که تنها سالک عاشق می‌تواند آن را با طیب خاطر بنوشد. این نگرش عارفانه، کیفیت مرگ را به سلوک پیشین انسان پیوند می‌زند.

مولوی در جای دیگر، مرگ را حالتی روحی و روانی توصیف می‌کند. او معتقد است اگر روح در کمال و قرب الهی باشد، مرگ شیرین و آسان است؛ در غیر این صورت سخت و دشوار خواهد بود. مولانا مرگ را نه هراسناک، بلکه بازتاب کیفیت زندگی فرد می‌داند. مرگ هم‌رنگ زندگی است. اگر زندگی زیبا بوده، مرگ نیز زیباست و اگر زندگی تیره بوده، مرگ نیز تیره خواهد بود. مرگ آینه‌ای است که چهره حقیقی درون را منعکس می‌کند:

مرگ هر کس ای پسر هم‌رنگ اوست / پیش دشمن دشمن و بر دوست دوست
پیش ترک آینه را خوش‌رنگی است / پیش زنگی آینه هم زنگی است
آنکه می‌ترسی زمرگ اندر فرار / آن زخود ترسانی ای جان، هوش دار (دفتر سوم)
(۳۴۴۳-۳۴۴۱)

تبیین عرفانی مرگ در واقع همسان با نگرش دینی در بعد کیفی است؛ ولی با تأکید بر درون‌نگری، تجربه‌ای شخصی و شهودی بدان می‌بخشد. در هر دو، مرگ عنصر آگاهانه عبور است، نه خاموشی. از سوی دیگر، فلسفه اسلامی با ترسیم نظام علی-وجودی، این تجربه عرفانی را با بن‌مایه عقلانی توجیه می‌کند و از تضاد میان مرگ طبیعی و مرگ

معنوی رفع ابهام می‌کند.

۲-۴. تطبیق دیدگاه‌ها

در دین اسلام، کیفیت مرگ بازتاب ایمان و اخلاق و نیت انسان است. در فلسفه اسلامی، انعکاس میزان تجرد و تکامل وجودی نفس و در عرفان اسلامی، حاصل مرتبه فنا یا بقا سالک در حق. هر سه دیدگاه بر این اصل مشترک‌اند که مرگ فرایندی آگاهانه و تکوینی است. آنکه در حیات دنیوی به نور علم، ایمان و عشق آراسته شده باشد، مرگی آرام و نوری خواهد داشت و آنکه در تاریکی ماده و غفلت زیسته باشد، مرگی دردناک. بنابراین، کیفیت مرگ راهنمای حقیقت زندگی انسان است؛ آینه‌ای که در آن جوهر وجود او آشکار می‌شود.

۳. حیات پس از مرگ

۳-۱. حیات پس از مرگ در دین اسلام

در آموزه‌های قرانی، حیات پس از مرگ حقیقتی، یقینی و بنیادی‌ترین مولفه ایمان به غیب است. حیات پس از مرگ، موضوعی است که در ژرفای وجود انسان ریشه دارد؛ اما در عین حال، کاملاً از دسترس حواس و تجربه‌های مستقیم ما دور است. شناخت این حقیقت، نیازمند پیمودن مسیری فراتر از داده‌های حسی است و ما را به دامان عقل، وحی الهی و شهود درونی فرامی‌خواند. این فصل بر آن است تا با تکیه بر این ابزارها، پرده از رازهای این سفر نهایی بردارد. در دین مبین اسلام، از باور به حیات پس از مرگ به معاد تعبیر می‌شود. همان‌طور که ملاصدرا، فیلسوف بزرگ، اشاره کرده است، معاد یکی از علوم دشوار الهی است که فهم عمیق آن، نیازمند بصیرت قلبی و نورانیتی است که از شناخت صرف فراتر می‌رود. عالم هستی، منحصر به آنچه با چشم می‌بینیم و با دست لمس می‌کنیم، نیست. جهانی غیبی و لاهوتی نیز در کنار عالم محسوس و مادی ما

وجود دارد. معاد نه تنها یکی از اصول اعتقادی، بلکه ستون فقرات باورهای دینی است؛ هم سنگ و هم تراز با اصول بنیادین دیگری چون توحید (یگانگی خداوند) و نبوت. این موضوع آن قدر حیاتی است که زندگی دنیوی ما را جهت می بخشد و معیاری برای سنجش اعمال و رفتارمان فراهم می آورد (مطهری، ۱۳۷۴: ۴۷).

شاید در نگاه اول، بازگشت به زندگی پس از آنکه بدن از هم گسیخته و به خاکستر بدل شده، امری بعید و دور از ذهن به نظر برسد. اما قرآن کریم که معجزه ای جاویدان است، بخش قابل توجهی از آیات خود را (حدود یک سوم) به تشریح و تبیین همین موضوع اختصاص داده است. این آیات نه تنها به ما اطمینان می بخشد، بلکه با استدلال های منطقی و شواهد عبرت آموز، هرگونه شک و تردید را برطرف می کنند. چرا معاد را باور کنیم؟

۳-۱-۱. دلایل قرآنی و عقلی

قرآن کریم، ادله متعددی برای اثبات معاد ارائه می دهد که می توان آن ها را در چند دسته کلیدی خلاصه کرد:

۳-۱-۱-۱. رد استبعاد؛ تنها دستاویز منکران

قرآن به صراحت بیان می کند که منکران معاد، دلیل منطقی و مستند محکمی برای انکار خود ندارند؛ تنها دلیلشان، استبعاد یا همان دشواری باور کردن بازگشت جسم متلاشی شده است. گویی چون حس و عقل محدود ما قادر به درک کامل این پدیده نیست، آن را ناممکن می دانند. قرآن در آیاتی چون ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا هَلْ نَدُلُّكُمْ عَلَىٰ رَجُلٍ يُنْبِئُكُمْ إِذَا مُرِّقْتُمْ كُلَّ مُمَرِّقٍ إِنَّكُمْ لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ أَفْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَمْ بِهِ جِنَّةٌ بَلِ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ فِي عَذَابٍ وَضَلَالٍ بَعِيدٍ﴾ (سبأ: ۷-۸) و ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا هَلْ نَدُلُّكُمْ عَلَىٰ رَجُلٍ يُنْبِئُكُمْ إِذَا مُرِّقْتُمْ كُلَّ مُمَرِّقٍ لَقَدْ ظَلَمْتُمْ بِمِثْلِهِ حَدِيثًا﴾ (مؤمنون: ۳۵-۳۶) به این نکته اشاره دارد.

نکته: همان گونه که جنینی که در رحم مادر است، قادر به درک جهان خارج نیست،

عقل محدود ما نیز در برابر حقایق ماورایی معاد، دچار استبعاد می‌شود. این بدان معنا نیست که معاد غیرممکن است، بلکه نشان‌دهنده محدودیت ادراک ماست.

۳-۱-۱-۲. طبیعت، آینه قدرت خدا

قرآن برای اثبات امکان معاد، به پدیده‌های طبیعی و نمونه‌های تاریخی استناد می‌کند که نشان‌دهنده قدرت خداوند بر احیای مردگان است. رویش گیاهان از دانه‌های خشکیده، زنده شدن عزیز پس از صد سال مردن، سرگذشت اصحاب کهف و داستان شگفت‌انگیز پرندگان در محضر حضرت ابراهیم علیه السلام همه و همه، مثال‌هایی ملموس از توانایی خداوند بر احیای مردگان هستند. (مانند آیات سوره حج: ۵ و بقره: ۲۶۰).

۳-۱-۱-۳. وعده قطعی الهی

معاد، صرفاً یک احتمال یا امکان نیست، بلکه یک وعده حتمی الهی است. خداوند در قرآن کریم، این وعده را تخلف‌ناپذیر اعلام کرده است (حجر: ۸۵). این اطمینان، از آنجا ناشی می‌شود که آفرینش ابتدایی انسان، خود دلیلی بر توانایی آفرینش دوباره اوست.

۳-۱-۱-۴. عدالت و حکمت پروردگار

عدالت و حکمت خداوند ایجاب می‌کند که عالمی دیگر برای پاداش نیکوکاران و کیفر بدکاران وجود داشته باشد. اگر قرار بود زندگی انسان در همین دنیا خلاصه شود، بسیاری از مظاهر عدالت و حکمت الهی بی‌معنا می‌شد (اشاره به آیات مؤمنون: ۱۷ و جائیه: ۲۲).

با این شواهد قرآنی و استدلال‌های عقلی، روشن می‌شود که انکار معاد، نه بر پایه منطق، بلکه براساس محدودیت‌های ادراکی و عدم پذیرش قدرت ماورایی خداوند استوار است. باور به معاد، نه تنها یک اصل دینی، بلکه ضرورت عقلانی برای درک کامل

هدفمندی آفرینش و اجرای عدالت الهی است. آیات متعددی بر استمرار حیات روح پس از مفارقت از بدن تأکید دارند؛ از جمله آیه ﴿وَمَنْ وَرَائِهِم بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾ (مومنون: ۱۰۰) که وجود مرحله‌ای میانی به نام برزخ را میان مرگ و قیامت بیان می‌کند. قرآن در آیه دیگری می‌فرماید: «وَلَا تَحْسِبَنَّ الَّذِينَ قَتَلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ» (آل عمران: ۱۶۹) که نشان می‌دهد ارواح مومنان پس از مرگ در حضور حق تعالی زنده‌اند و از نوعی رزق روحانی بهره‌مند می‌شوند. براین اساس، مرگ نه پایان وجود، بلکه گذار از نشئه دنیا به نشئه برزخ و سپس قیامت است.

احادیث اسلامی نیز این معنا را تأیید می‌کنند. پیامبر اسلام ﷺ فرمودند: «القبراما روضه من رياض الجنة او حفرة من حفر النار» (مجلسی، ۱۳۶۳: ۶/۲۶۸)؛ یعنی عالم پس از مرگ ادامه‌آگاهی و تجربه است که کیفیت آن بسته به اعمال انسان در دنیا تفاوت دارد. از نگاه متکلمان اسلامی، حیات پس از مرگ هم روحانی است و هم جسمانی؛ زیرا خداوند قادر است بدن انسان را در قیامت بازآفرینی کند. بنابراین باور به معاد جسمانی، بقای هویت انسانی را تضمین می‌کند. بدن و نفس اگرچه در دنیا جدا می‌شوند، اما در آخرت به‌گونه‌ای لطیف و متناسب با آن عالم متحد می‌گردند.

۲-۳. حیات پس از مرگ در فلسفه

در فلسفه اسلامی، مسئله بقا نفس پس از مرگ از لوازم نظریه تجرد نفس است. ابن‌سینا در الاشارات والتنبیها (۱۳۶۲: نمط ۹/۳۱۵) بر این اصل تکیه دارد که «النفس جوهر مجرد عن المادة، والمجرد لا يفنى بفناء المادة». او می‌گوید بقای نفس پس از مرگ نه از طریق نقل دینی، بلکه از راه ضرورت عقلی قابل اثبات است، زیرا جوهر مجرد، غیر زمانی و فنا ناپذیر است. ابن‌سینا حیات اخروی را حیات علم و ادراک می‌داند؛ جایی که نفس از قیود بدن رها یافته و به مشاهده حقایق عقلی نائل می‌شود. در نظر او، بهشت و دوزخ حالاتی روحانی از سرور یا اندوه‌اند که منشأ آن‌ها در کیفیت ادراکات و اعمال

نفسانی انسان در دنیا نهفته است.

در دستگاه حکمت متعالیه ملاصدرا، مفهوم بقا پس از مرگ را از سطح انتزاعی به ساحت وجودی ارتقا می‌دهد. او در الاسفار الاربعه (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۹/۱۵۷) براین باور است که مرگ پایان حرکت جوهری نیست؛ بلکه مرحله‌ای است که وجود انسان به مرتبه‌ی شدیدتر و عاری از ماده وارد می‌شود. به اعتقاد وی، حیات اخروی عین تداوم حیات دنیوی است؛ منتها در نشئه‌ای لطیف‌تر؛ یعنی هر انسان در قیامت به همان صورتی موجود می‌شود که خودش در دنیا با اعمال و عقاید و نیاتش ساخته است. او این اصل را با اصطلاح تجسم اعمال توضیح می‌دهد؛ بدین معنا که صورت‌های معنوی رفتار و اخلاق انسان در جهان دیگر، عین واقعیت وجودی او را تشکیل می‌دهند. این دیدگاه پیوندی عمیق میان اخلاق عملی و هستی‌شناسی برقرار می‌کند و نشان می‌دهد که مرگ بقای وجود است، نه جدایی.

۳-۳. حیات پس از مرگ در عرفان

در عرفان اسلامی، مسئله حیات بعد از مرگ با مفاهیم فنا و بقا تفسیر می‌شود. ابن عربی (۱۹۴۶ [ب]) می‌گوید حیات حقیقی همان بقا بالله است (۱۴۸)؛ یعنی عارف پس از فنا خود، در ذات الهی باقی می‌ماند. از این منظر، مرگ برای انسان کامل، تنها دگرگونی مرتبه ظهور است، نه انقطاع وجودی. روح در هر مرحله از سیر نزولی و صعودی‌اش در تجلیات مختلف ظاهر می‌شود و پس از مرگ جسمانی به مرتبه‌ای لطیف‌تر از وجود درمی‌آید. عارفان منظور قرآن از ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾ (بقره: ۱۵۶) را همین بازگشت وجودی می‌دانند؛ یعنی رجوع از ظهور به باطن، از کثرت به وحدت. مولوی در مثنوی معنوی، دفتر ششم (۱۴۴۰-۱۴۳۰) مراتب حیات پس از مرگ را به زیبایی ترسیم می‌کند:

ازجمادی مردم و نامی شدم / وز نما مردم ز حیوان سرزدم

مردم از حیوانی و آدم شدم / پس چه ترسم؟ کی زمردن کم شدم؟
این ابیات سلسله تکامل تدریجی روح انسان را نشان می دهد. روح در هر مرحله با مردنی مواجه می شود؛ اما در حقیقت زنده تر و کامل تر می شود. عرفای مسلمان، این مرگ های پی درپی را پله های صعود روح به سوی خدا می دانند. مرگ نهایی، وصال مطلق و بقا در حضور الهی است. بر همین اصل است که برای عارف، مرگ آغازی دوباره و حیات حقیقی است نه نیستی.

از منظر تطبیقی، هر سه حوزه بر بقا و تعالی حیات پس از مرگ متفق اند؛ اما در بیان آن تفاوت دارند: دین، معاد را به آیات، وعده الهی و جنبه عدلی و اخلاقی وابسته می سازد؛ فلسفه اسلامی بر عقل و تجرد نفس تکیه دارد و بقا را از راه برهان اثبات می کند و عرفان اسلامی با تکیه بر شهود و سیر باطنی، حیات پس از مرگ را تجربه ای وحدانی از بقا بالله می بیند. با این حال، جوهر مشترک همه رویکردها، باور به جاودانگی روح و پیوستگی مراتب وجود انسان است.

۳-۴. تطبیق دیدگاه ها

در تلقی اسلامی، زندگی پس از مرگ ادامه همان سیر وجودی انسان است که در دنیا آغاز می شود. دین آن را تجلی عدل و رحمت الهی معرفی می کند؛ فلسفه آن را برهانی بر تجرد و استمرار نفس می داند و عرفان آن را نهایت سیر و سلوک و بقا بالله تفسیر می کند. هر سه حوزه در این نکته متحدند که مرگ نقطه پایان حیات نیست، بلکه دری است به حیات برین. در نتیجه، انسان در منظر الهی موجودی جاودانه است که مرگ، او را از محدودیت ماده به گستره بی پایان معنا رهنمون می سازد.

نتیجه گیری

مرگ در چشم انداز دین، فلسفه و عرفان اسلامی، پدیده ای بی معنا و یکسویه نیست، بلکه مرحله ای تکاملی ازسیر وجودی انسان بشمار می آید. در دین اسلام، مرگ جزء نظام آفرینش الهی است و نقش تربیتی و هدفمند دارد؛ در واقع، مرگ در متن ایمان معنا می یابد و بالله پیوند می خورد. قرآن کریم مرگ را توفی می نامد، یعنی دریافت کامل نفس، و بدین سان آن را نه نابودی بلکه بازگشت به منشأ وجود معرفی می کند. در روایات نیز کیفیت مرگ بر میزان ایمان، عمل صالح و صفای درونی انسان مبتنی است؛ پس میان سلوک اخلاقی و تجربه مرگ رابطه ای مستقیم برقرار است. در فلسفه اسلامی، از ابن سینا تا ملاصدرا، انسان موجودی ذو مراتب دانسته می شود که از ماده آغاز کرده و در مرگ به اوج تجرد می رسد. مرگ در این فرایند، جدایی نیست بلکه تداوم حرکت جوهری است. فیلسوف مسلمان با تحلیل عقلی نشان می دهد که چون نفس جوهری مجرد است، فناپذیر نیست و پس از جدایی از بدن، حیات آگاهانه تری را تجربه می کند. حتی کیفیت درد ورنج یا آرامش در مرگ از منظر فلسفی، تابع میزان وابستگی یا رهایی نفس از عالم مادی دانسته شده است. در عرفان اسلامی، مرگ کلید بقای حقیقی و تجلی مفاهیم فنا و بقا است. عارف مرگ را نه جدایی، بلکه وصال محبوب می داند و کشتی را که در فنا از خود و بقا بالله حاصل می شود، ماهیت اصلی حیات پس از مرگ می شمارد. مرگ در این معنا، پیش از آنکه واقعه ای جسمانی باشد، تجربه ای وجودی و عاشقانه است که با مرگ اختیاری در سلوک عرفانی آغاز می شود. سالک در هر مرتبه ای ازسیر، صورت پیشین خود را می میراند تا به مرتبه ای عالی تر از حیات الهی دست یابد. نکته مهم در تطبیق سه رویکرد، وحدت در غایت است؛ هرچند زبان بیان متفاوت است. دین با زبان وحی، فلسفه با برهان و عرفان با شهود به یک حقیقت اشاره می کنند: انسان موجودی است جاودانه، مجرد و در حرکت از کثرت به وحدت. از این منظر، مرگ جزئی از مسیر تکامل وجودی است که انسان را از عالم حس به عالم معنا منتقل می کند. مرگ پایان زندگی

نیست، بلکه ظهور مرتبه‌ای عمیق‌تر از بودن است. چنین نگرشی نه تنها معنابخش حیات است، بلکه ترس از مرگ را به آگاهی از پیوستگی با وجود مطلق تبدیل می‌کند. بنابراین، نتیجه نهایی این پژوهش آن است که در دین، فلسفه و عرفان اسلامی، مرگ، نفس و حیات پس از آن، سه حلقه از یک زنجیره‌اند؛ هر سه جلوه‌ای از سیر واحد روح انسانی‌اند از منشأ جسمانی تا غایت الهی. انسان باشناخت این حقیقت درمی‌یابد که مرگ نه پایان راه، بلکه آغاز هستی کامل‌تر و بازگشت آگاهانه به اصل خویش است.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه، ترجمه: محمد دشتی.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۸)، الشفاء، قاهره: دارالفکر العربی.
۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۷)، مجموعه رسائل، ترجمه: هفده رساله، تحقیق: سید محمود طاهری، قم: آیت اشراق.
۵. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۴)، النجاة، قم: منشورات المكتبة المرعشیه.
۶. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۲)، الإشارات و التنبيهات، تهران: الحکمة.
۷. ابن عربی، محیی الدین (۱۹۴۶م [الف])، الفتوحات المکیة، بیروت: دار صادر.
۸. ابن عربی، محیی الدین (۱۹۴۶م [ب])، فصوص الحکم، تحقیق: ابوالعلاء عفیفی، قاهره: بی ناشر.
۹. فاخوری، حنا (۱۳۶۷)، تاریخ فلسفه در جهان اسلام، ترجمه: عبدالمحمد آیتی، تهران: بی ناشر.
۱۰. دادبه، اصغر (۱۳۹۶)، حافظ و عرفان، تهران: انتشارات سخن.
۱۱. زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۱۵ق)، الکشاف عن حقائق التنزیل، بیروت: دارالکتب العربی.
۱۲. سبحانی، جعفر؛ محمدرضایی، محمد (۱۳۹۶)، اندیشه اسلامی ۱، قم: نشر معارف.
۱۳. سهروردی، شهاب الدین یحیی (۱۳۵۵)، حکمة الإشراق، تصحیح: هانری کربن، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۲)، الأسفار الأربعة، قم: دار احیاء التراث العربی.
۱۵. صدوق، محمد بن علی (۱۳۶۱)، معانی الأخبار، تحقیق: علی اکبر غفاری، تهران: انتشارات اسلامی.

۱۶. طبری، محمد بن جریر (۱۳۶۷)، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دارالمعرفة.
۱۷. عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۳۶۶)، منطق الطیر، تصحیح: محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: انتشارات سخن.
۱۸. عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۳۸۵)، تذکرة الأولیاء، تصحیح: محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: انتشارات سخن.
۱۹. غزالی، ابوحامد محمد (۱۳۶۸)، مدارج القدس فی مدارج معرفة النفس، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۲۰. غزالی، ابوحامد محمد (۱۳۶۸)، إحياء علوم الدین، بیروت: دارالکتب العربیة.
۲۱. فخررازی، محمد بن عمر (۱۳۶۷)، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، بیروت: دارالفکر.
۲۲. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۲)، الکافی، تحقیق: علی اکبر غفاری، تهران: دارالکتب الإسلامیة.
۲۳. مجلسی، محمدباقر (۱۳۶۳)، بحار الأنوار، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۲۴. مطهری، مرتضی (۱۳۷۴)، معاد، تهران: انتشارات صدرا.
۲۵. مسلم، بن حجاج (۱۳۷۲)، الصحيح (صحيح مسلم)، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۲۶. مولوی، جلال الدین محمد بلخی (۱۳۷۵)، دیوان شمس تبریزی، تصحیح: بدیع الزمان فروزانفر، تهران: دانشگاه تهران.
۲۷. مولوی، جلال الدین محمد بلخی (۱۳۹۰)، مثنوی معنوی، ترجمه: عبدالحسین زرین کوب، تهران: انتشارات علمی.