



---

## چیستی و انواع مرگ از دیدگاه ابن سینا و ملاصدرا

نویسندگان: فرامرز قراملکی، احد؛ همتی، حیدر

فلسفه و کلام :: رهنمون :: تابستان و پاییز 1388 - شماره 27 و 28

از 19 تا 40

آدرس ثابت : <http://www.noormags.com/view/fa/articlepage/751238>

دانلود شده توسط : زهرا سادات مدرسی

تاریخ دانلود : 1393/01/18 11:49:49

---

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) جهت ارائه مجلات عرضه شده در پایگاه، مجوز لازم را از صاحبان مجلات، دریافت نموده است، بر این اساس همه حقوق مادی برآمده از ورود اطلاعات مقالات، مجلات و تألیفات موجود در پایگاه، متعلق به "مرکز نور" می باشد. بنابر این، هرگونه نشر و عرضه مقالات در قالب نوشتار و تصویر به صورت کاغذی و مانند آن، یا به صورت دیجیتالی که حاصل و بر گرفته از این پایگاه باشد، نیازمند کسب مجوز لازم، از صاحبان مجلات و مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) می باشد و تخلف از آن موجب پیگرد قانونی است. به منظور کسب اطلاعات بیشتر به صفحه [قوانین و مقررات](#) استفاده از پایگاه مجلات تخصصی نور مراجعه فرمائید.



پایگاه مجلات تخصصی نور

## چیستی و انواع مرگ از دیدگاه ابن سینا و ملاصدرا

دکتر احد فرامرزی قراملکی\* و حیدر همتی\*\*

### چکیده

ابن سینا و ملاصدرا هر دو به بیان چیستی مرگ و انواع آن پرداخته‌اند. ابن سینا به اقتضای پیشینیان بحث از مرگ را در طبیعات آورده است در حالی که ملاصدرا بحث از آن را در سفر نفس مطرح کرده است. هر دو هر چند قائل به تجرد نفس‌اند اما در چگونگی و نوع شکل‌گیری آن اختلاف نظر مبنایی دارند. ابن‌سینا در چیستی مرگ نوآوری خاصی نداشته و در فضای فکری فیلسوفان یونانی باقی مانده و مرگ را به جدایی نفس ناطقه از بدن تعریف کرده است. اما ملاصدرا با طرح مبنایی جدید مانند حرکت جوهری و استکمال نفس انسانی تعریف دیگری از مرگ ارائه نموده است. وی مرگ را امری وجودی و لازمی استکمال نفس در فرایند حرکت جوهری و اشتدادی می‌داند. در بیان انوان مرگ، ابن سینا به شکل پراکنده در آثار مختلف و ملاصدرا به شکل صریح بین سه نوع مرگ تمایز نهاده‌اند؛ مرگ طبیعی، مرگ اخترامی و مرگ ارادی. اختلاف دیدگاه آن‌ها در تعریف مرگ در بیان هر یک از این انواع نیز نموده یافته است.

### کلید واژه‌ها

\* استاد دانشگاه تهران

\*\* دانش آموخته‌ی کارشناسی ارشد مدرسه عالی شهید مطهری

دریافت مقاله: ۸۷/۱۱/۲۵؛ پذیرش نهایی: ۸۸/۱/۲۰



مرگ، نفس، مرگ طبیعی، مرگ اختزائی، مرگ ارادی، ابن سینا، ملاصدرا

## ۱. چیستی مرگ از دیدگاه ابن سینا و ملاصدرا

### ۱.۱. چیستی مرگ از دیدگاه ابن سینا

ابن سینا رابطه‌ی میان مرگ و حیات را تضاد می‌داند (ابن سینا، ۱۴۰۶ ق، ج ۴، ص ۲۶۰) و در باره‌ی چیستی و حقیقت مرگ می‌گوید: «مرگ چیزی جز این نیست که نفس آدمی در موقع مرگ آلات فعالیت خود را، که اعضای اوست و بدن نامیده می‌شود، رها می‌کند، چنان‌چه یک صنعت‌گر ابزار خود را رها می‌کند، زیرا نفس جوهری است غیر جسمانی و از مقوله‌ی عرض نیست. نفس قابل فساد و از بین‌رفتنی نمی‌باشد. هنگامی که این جوهر از بدن جدا شد، با بقایی که مختص ذاتی اوست راهی برای فنا و عدم او نیست، زیرا جوهر از آن جهت که جوهر است فانی نمی‌شود و ذات او باطل نمی‌گردد، و جز این نیست که اعراض و خواص و روابط و اضافاتی که مابین نفس و اجسام با اضداد آن‌ها وجود دارد باطل می‌شود. اما جوهر دارای ضد نیست و هر چیزی که فاسد شود از ناحیه ضدش فاسد می‌گردد و تو هنگامی که در باره‌ی جوهر جسمانی تأمل نمودی که پست‌تر است از آن جوهر شریف «نفس»، خواهی دید که از آن جهت که جوهر است متلاشی نمی‌گردد بلکه بعضی از آن بر بعضی دیگر تحول می‌یابد و در نتیجه خواص و اعراض از آن جوهر جسمانی باطل می‌گردد. اما خود ذات جوهر، هیچ راهی بر نیستی و بطلان آن وجود ندارد. اما آن جوهر روحانی، که در ذات خود هیچ‌گونه تغییری و تحولی را نمی‌پذیرد بلکه فقط کمالات و تمامیت صورت (فعلیت) خود را می‌پذیرد، نیستی و متلاشی شدن چگونه در آن قابل تصور می‌باشد» (ابن سینا، ۱۳۶۲، ص ۷۵).

بی‌شک نظریه‌ی ابن سینا در ادامه‌ی نظریات فلاسفه‌ی یونان است؛ یعنی، تفکر در همان فضای فکری یونانی، لذا همانند سنت یونانی - افلاطونی می‌گوید که مرگ همان جدایی نفس از بدن است. بوعلی در تحلیل و بیان چیستی ماهیت مرگ

تنها به این بیان اکتفا نموده است. حقیقت مرگ از نظر ابن سینا همان مفارقت نفس از بدن است و در این مفارقت نفس فاسد نمی‌شود، بلکه اگر فسادی هست فساد ترکیب اجزای بدن است، اما جوهر نفس، که همانا ذات انسان می‌باشد، باقی و پایدار است (ابن سینا، ۱۳۷۰ ق، ص ۲۹۴) ابن سینا مرگ و چیستی را همچون افلاطون تعریف می‌کند، یعنی جدایی نفس از بدن و در همین مرحله مانده و چیزی بر تعریف اضافه ننموده است.

تاریخچه و منشأ فلسفه‌ی ابن سینا را باید به گونه‌ای در فکر فلسفی یونان، مخصوصاً در اندیشه‌ی افلاطون و ارسطو جویا شد. اساساً بحث «جدایی» در لابه‌لای بحث‌های فیلسوفان قبل از افلاطون، هم‌چون آناکسمیندر، شاگرد تالس، (تئودور گمپرس، ۱۳۷۵، ص ۷۴-۷۵) هراکلیت (همان، ج ۱، ص ۸۵) آناکساگوراس (محمد علی فروغی، ۱۳۸۱، ص ۱۸-۱۹)، و سنقراط (آلفونس دولا مارتین، ۱۳۸۷، ص ۳۰-۳۴). مطرح بوده است. یکی از نظریه‌های پُرطرفدار در باب چیستی مرگ نظریه‌ی افلاطون است. او در آثار خود «جدایی» نفس از تن را مورد تأکید قرار می‌دهد و نوع جدایی‌هایی را که در فلسفه‌های ماقبل در باب انسان وجود داشته به «جدایی نفس مجرد از بدن مادی» تعبیر می‌کند. وی معتقد است صرفاً بخشی از نفس انسان که مجرد است از بدن مادی جدا شده و این جدایی موجب مرگ انسان می‌شود (سید محسن رضازاده، ۱۳۸۰، ص ۱۱۸). ارسطو نیز نفس را صورت بدن و بدن را ماده‌ی آن می‌داند، و در عین حال به تلازم ماده و صورت حکم می‌کند. بدین ترتیب با مرگ بدن انسان نفس او هم نابود خواهد شد (همان). البته ارسطو عالی‌ترین عنصر نفس انسانی، یعنی عقل فعال یا فاعل، را از این قاعده مستثنا می‌کند، چرا که عقل فعال چون از خارج می‌آید می‌تواند پس از مرگ بدن نیز وجود داشته باشد (لبر ویلیام، دیوید راس، ۱۳۸۱، ص ۲۰۷).

به نظر ارسطو عقل فعال عقلی نیست که از عدم بیافریند، بلکه بر روی ماده‌ای که به او داده می‌شود کار می‌کند و آن را از حالت بالقوه به حالت بالفعل در می‌آورد، لذا عقل فعال چون مدتی با عقل منفعل متحد می‌شود و نیز کاملاً





مستقل از بدن است و هیچ جنبه‌ی بالقوه ندارد، می‌تواند به هنگام مرگ از بدن و عقل منفعل جدا گردد. این سخن آشکارا اشاره‌ای است به انهدام عقل منفعل و بدن مادی و بقای عقل فعال به هنگام مرگ (همان، ص ۲۳۰). نکته‌ی خاص قابل ذکر در این باب این‌که ابن سینا هنگام تبیین مرگ، نگاه طبیعی و طبی به آن دارد. ابن سینا به مرگ اختیاری نیز در بحث عرفانی پرداخته است به این صورت که می‌نویسد:

«ان للعارفین مقامات و درجات، یخسون بها و هم فی حیاتهم الدنیا، دون غیرهم، فکانهم و هم فی جلابیب من ابدانهم، قد نضوها و تجردوا عنها، الی عالم القدس و لهم امور خفیه فیهم و امور ظاهره عنهم...» عارفان و اهل معنا در همین دنیا و در پوشش‌های جسمانی خویش چنانند که گویی جان از تشنان جدا شده و به عالم بالا رفته‌اند (ابن سینا، ۱۳۸۲، ص ۳۹۴).

با توجه به این‌که قرآن کریم به جای موت کلمه‌ی توفی را به معنای گرفتن شیء به طور کامل و تمام استعمال کرده بیان‌گر این است که مرگ نقطه پایان زندگی نیست و آنچه در وجود انسان اصالت دارد روح است. ابن سینا نیز با اصالت دادن به روح و نفس می‌گوید: نفس با مرگ بدن نمی‌میرد و قبول فساد نیز نمی‌کند (ابن سینا، ۱۳۶۴، ص ۳۷۸). همچنین ایشان با اثبات تجرد نفس و بقای آن در مقابل متکلمانی واقع شد که با مادی دانستن روح مرگ را به معنای عدم انسان تلقی می‌کردند. هم‌چنان که گذشت در برخی آیات قرآن (زمر: ۴۲) ماهیت مرگ به خواب تشبیه شده است. ابن سینا نیز می‌گوید: انسان به هنگام خواب حواس و ادراکات از او باطل شده همانند میت می‌گردد، لذا بدن انسان خواب در حالتی شبیه به حالت مردگان است. ایشان با نقل حدیثی از پیامبر (ص) در تأیید نظر خود می‌گوید کما قال رسول الله (ص): «النوم اخ الموت» (ابن سینا، ۲۰۰۷، ص ۱۸۶).

#### ۲.۱. چیستی مرگ از دیدگاه ملاصدرا

مرگ در دیدگاه ملاصدرا تعریف خاص خود را دارد و نگاه او، به مسئله‌ی





مرگ، متفاوت از نگاه پیشینیان است. عنصر اصلی‌ای که تعریف ملاصدرا از مرگ را متفاوت نموده است، موضوع حرکت جوهری نفس و عالم طبیعت است. با نگاهی به مبانی ملاصدرا، مخصوصاً ابتکار حرکت جوهری در عالم، متوجه می‌شویم که او به تبیین و تعریف سه نوع مرگ می‌پردازد؛ مرگ در ارتباط با عالم هستی، مرگ انسان به صورت طبیعی، اخترامی و اختیاری. بر اساس حرکت جوهری همه‌ی اشیای عالم در حال حرکت به سوی غایت هستند. این حرکت ذاتی و جبری، طبیعی آن‌هاست. در نتیجه غایت اشیای عالم به فعلیت رسیدن قوه‌ی آن‌هاست. خروج از قوه به فعل در ناحیه‌ی عالم هستی برای همه‌ی موجودات است، به گونه‌ای که آن به آن، از قوه به فعل در می‌آیند و در هر لحظه مرگ و حیات را تجربه می‌کنند. در نفس انسان نیز این حرکت و انتقال به فعلیت رسیدن قواست. نفس انسانی بر اثر به فعلیت رسیدن قوا و مستقل شدن از بدن جدا می‌شود و بدن دیگر نمی‌تواند به علت ابزار بودن آن را تحمل نماید. نفس انسانی ابتدا به صورت ماده است که جوهری تبدیل به مجرد شدن را دارد، لذا بر اثر حرکت جوهری به طرف مجرد حرکت می‌کند. وقتی نفس بر اثر حرکت به مجرد و تکامل رسید این بدن را رها می‌کند که این رها کردن و جدایی از بدن بر اثر استکمال، همان مرگ است. پس نفس انسانی دو مرگ را تجربه می‌کند. یکی آن به آن و لحظه به لحظه و دوم بعد از استکمال نفس و خروج او از این جسم و از این دنیا. وقتی نفس به تکامل رسید و از این دنیا خارج شد، این خروج و حرکت، حرکتی جبری و تکاملی و تحول از نقصان به کمال است. این تعریف برای مرگ طبیعی است. تعاریف دیگری نیز از آن شده است؛ از جمله این‌که، تجاوز طبیعت انسانیه از مراتب استکمالات حیوانیه، که مناسب اوست در این دنیا، که همان عالم شهادت است، به سوی اولین نشئه‌ای که تکون پیدا کرده در آن در دار آخرت و عالم غیب «نهایه السفر الی الاخره و بدایه السفر فیها و هو عباره عن الولاده فی دار الاخره» (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ص ۲۷۰).

این مسلم است که موت بر بدن واقع می‌شود و بر روح حاکم نمی‌باشد و





نفس فنا نمی‌پذیرد و عارض شدن موت بر نفس چیزی جز انتقال آن از نشئات دنیا به آخرت و قبول فعلیت نیست، لذا در کلمات اهل عصمت، از موت به انتقال از عالمی به عالم دیگر تعبیر شده است (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ص ۲۵۶).

معنای مرگ در حقیقت بستگی دارد به این‌که نفس به کارگیری جسد را ترک کند و قبل از خرابی بدن باز گردد (ملاصدرا، ۱۴۱۱، ق، ج ۷، ص ۲۱۵). حال اگر این خروج نفس از بدن به علت استقلال نفس نباشد، بلکه به دلیلی خراب شدن بدن بر اثر اتفاقات باشد و این حرکت ناقص بماند، این نوع خروج نفس از بدن را مرگ اختزایی می‌گویند. ملاصدرا مرگ سومی را هم مطرح می‌کند و آن مرگ ارادی است که نقطه‌ی مشترک آن با دو مرگ بالا در خروج نفس از بدن است. اما در مرگ اختزایی شخص به اختیار خود، بر اثر مجاهدت نفسانی و تقویت روح خویش، این حرکت را زودتر طی می‌کند و دیگر این‌که بر خروج نفس خود از بدن با اراده‌ی خود عمل می‌کند.

در واقع ملاصدرا متأثر از نظریات ماقبل خود و مجتمع آن نظریات است؛ از جمله این‌که متکلمان قائل به مادی بودن روح بودند و حیات را عرض می‌دانستند و این با مبنای جسمانیة الحدوث بودن نفس سازگار است، و با قاعده‌ی «العرض لایبقی زمانین» با حرکت جوهری سازگاری دارد.

نظریه‌ی حرکت جوهری ملاصدرا، از طرف دیگر متأثر از تجلی آن به آن و تبدیل امثال عرفا است، که در حرکت جوهری متکامل‌تر مطرح شده است. هم‌چنین متأثر از مرگ اختزایی صوفیه است، که ترک هوای نفس و مؤانست با مرگ ملاک آن است و از طرفی تحت تأثیر تعریف مرگ از نظر فلاسفه، مخصوصاً ابن سینا به جدایی نفس از بدن، است. اما او فرآیند این جدایی را به نحو خاص دیگری تبیین نمود که وجه مشترک آن جدایی از هر دو تفکر است، اما علت این جدایی و تبیین اختلاف آن را به فصل خود واگذار می‌کنیم. پس چپستی و تفسیر مرگ همان «انتقال انسان از جهانی به جهان دیگر» (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ص ۲۴۷) یا «تحول انسان از نقصان به درجه‌ای از کمال» است؛ انتقال از عالم محسوس به عالم نامحسوس (ملاصدرا، ۱۴۱۱، ق، ج ۷، ص ۴۲۰). ملاصدرا در بیانی دیگر به



تعریف لوازم مرگ می‌پردازد به این صورت که مرگ، ملاک تقسیم دنیا و آخرت است. می‌نویسد:

دنیای تو حالت تو قبل از مرگ است؛ از جهت به کارگیری آلت حس و حرکت در به دست آوردن منافع بدنیه و دفع مضرات جسمانیه با قوت شهوت و غضب، و آخرت نیست مگر حالت تو بعد از مرگ و قطع علاقه‌ی تو از این بدن مظلوم از جهت به کارگیری مشاعر اخرویه از سمع و بصر و غیر آن به حسب آنچه که مناسب اعمال و افعال است (همان، ج ۷، ص ۳۹۴).

اما در باره‌ی مرگ مجردات، موت به معنایی بر همه‌ی ما سوی الله جاری است، و این معنا همان فنای هر سافل در عالی‌اش، و توجه هر سافل به عالی خود و رجوع هر شیء به اصلش و عود هر صورت به حقیقتش است.<sup>۱</sup> «موت» به عبارت دیگر بر همه‌ی ما سوی الله جاری است، این معنا همان فنای هر موجود فرو مرتبه در موجودی که در مرتبه‌ی عالی آن قرار دارد، است و به عبارت دیگر، توجه و رجوع سافل به عالی است. مرگ فرشتگان مقرب و حاملان عرش و ملک الموت پس از نفخ صور، که در برخی روایات آمده، به همین معنا است (حسن حسن زاده آملی، ۱۳۸۰، ص ۶۶۰-۶۶۲). «به مفهومی در میان مجردات هم حرکت و موت است، چون صدرالمتالهین خروج از امکان ذاتی به ضرورت بالغیر را یک نوع حرکت می‌داند. حتی برای خود موت هم موت حاصل می‌شود» (عبدالله جوادی آملی، ۱۳۶۴، ج ۹).

در شناخت پیشینه‌ی نظریه‌ی صدرایی می‌توان به اشاعره اشاره کرد. آن‌ها اعراض را متجدد و متغیری می‌دانستند که در دو زمان باقی نیستند و در باره‌ی روح انسان می‌گفتند روح انسان عرضی است دائماً در حال تغییر و این تغییر تا بی‌نهایت ادامه دارد، به گونه‌ای که هزاران روح در یک ساعت به وجود آمده و از بین می‌رود و وقتی انسان می‌میرد، روحی نیست که به آسمان برود و بخواهد به قبر بیاید یا ملائکه بخواهند قبض کنند و ابواب مختلفی را به روی او باز کنند. نه نعمتی است و نه عذابی و نعمت و عذاب تنها برای جسد است. هر وقت خداوند بخواهد نعمت دهد یا عذاب کند حیات را به او بر می‌گرداند، در غیر این صورت روحی در این جا نیست که قائم به نفس باشد. صدرالمتالهین هنگامی که





سخن ابن عربی در باب حدوث عالم و تفسیر آیه‌ی کریمه‌ی «ما عندکم ینفد و ما عند الله باق» را توضیح می‌دهد، مفاد این قاعده را به یک معنای خاص پذیرفته و آن را غیر قابل انکار می‌داند (غلام حسین ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۳، ص ۲۸۵). صدرالمتلهین می‌نویسد:

و هو تجدد للجواهر الامثال او الاضداد دائماً من هذه الخزائن و هذا معنی قول المتکلمین العرض لایبقی زمانین و هو قول صحیح حر لا شبهه فیہ لانه بعث الممكنات (ملاصدرا، ۱۳۷۹ ق، ج ۵، ص ۲۴۷).

در کلمات عرفا نیز اصطلاحاتی همچون «لاتکرار فی التجلی» است که مدعای آن‌ها، خلق مدام اشیاء است. به نظر آنان، مخلوق در هیچ لحظه قائم به خود نیست. او فقط یک بار به آفرینش نیازمند نیست بلکه این نیاز دم به دم وجود دارد و خدا هر لحظه در کار خلق است.

موجودات مظهر اسمای حق‌اند و اسمای دایم فعال‌اند. اسم منشیء مدام در حال انشا و اسم مفنی دایم در حال افنا است (محمد فتائی اشکوری، ۱۳۸۵، ص ۱۲). مولوی بر اساس این مبنا عقیده دارد که هستی انسانی از آغاز تا انجام در معرض ولادت و مرگ قرار دارد. در نظر او مرگ چیزی است که هر دم در وجود واقع می‌گردد. در هستی‌شناسی عرفانی مولوی نموده‌های جهانی به مثابه مظاهر بروز و ظهور اسمای تجلیات الهی به عنوان «وجود مطلق» تلقی می‌شوند. «فیض مطلق» از «عالم بی انتها» و از فراسوی وجود دمام می‌رسد و در پیکر عالم جریان دارد.

هر نفس نو می‌شود دنیا و ما

بی خبر از نو شدن اندر بقا

عمر همچون جوی نو نو می‌رسد

مستمری می‌نماید در جسد

پس ترا هر لحظه مرگ و رجعتی است

مصطفی فرمود دنیا ساعتی است

از عدم هر لحظه صدها کاروان روانه‌ی صحنه وجود می‌شوند و باز صدها کاروان از وجود روانه عدم‌اند. آغاز وجود ما مرتبه‌ی جمادی بی‌حرکت و





بی ادراک و بی احساس است. پس از آن می‌میریم و ولادتی نو در ساحت زندگی حیوانی تجربه می‌کنیم. با مرگ از این مرحله، در ساحت حیوانی و درک غریزی پای می‌نهیم پس از آن، مرگ از حیوانیت، ما را در آستانه امکان آدمی بودن و خویش بودن قرار می‌دهد. هستی انسان در این مرتبه آمیزه‌ای از عوالم قبلی و مرتبه‌ی فعلی وجود است. این صیورورت در نگاه مولوی تداوم می‌یابد. هستی انسانی در مرگ‌ها و ولادت‌ها بود که رشد کرد و بالید و به پیش رفت. مرگ آستانه ولادت است. با مرگ از مرتبه‌ی بشری، آدمی در افقی فراتر ولادت می‌یابد، مرگ بدین سان گسترش و امتداد آدمی است و نه پایان او.

مولوی از محققان و حکمای معتقد به قاعده‌ی تجدد امثال و حرکت جوهری بوده است. البته با این ملاحظه که حرکت جوهری را نیز مشمول تجدد امثال قرار داده باشیم (پرویز عباسی داکانی، ۱۳۷۶، ص ۱۲۷). شیخ محمود شبستری می‌گوید:

جهان کل است و در هر طرفه العین

عدم گردد لایبقی زمانین

دگر باره شود پیدا جهانی

به هر لحظه زمین و آسمانی

یعنی در هر آن و زمان جهان به مقتضای عدمیت ذاتی خود نیست می‌گردد و به تجلی فیض رحمانی هست می‌شود (محمد لاهیجی، ۱۳۸۰، ص ۴۹۲). ابن عربی نیز در این باره عقیده دارد که واقعیت عالم و حقیقت جهان چیزی جز دگرگونی دائمی و تحول همیشگی نمی‌باشد، این دگرگونی‌ها و تحولات عبارت‌اند از صور تجلیات حق تبارک و تعالی که به طور بی‌نهایت و بدون هیچ‌گونه وقفه پی در پی آشکار می‌گردند. در نظر محی‌الدین این دگرگونی دائم و تجلی جاویدان معنای «خلق جدید» را آشکار می‌سازد. انسان نیز هماهنگ با جهان همواره در حال تحول و دگرگون شدن است. به علت توالی تجلیات و پی در پی بودن اشراقات، ممکن است انسان از این جریان جاویدان و تحول بی‌پایان آگاه نباشد (غلام حسین ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۳، ص ۱۴۹). با این مبنا ملاصدرا برهان حرکت جوهری را تأسیس کرد، که همان قاعده‌ی تجدد امثال و تبدل امثال است که در



بین عرفا و صوفیه معروف بوده است، اما در تجدد امثال قضیه‌ی وجود و عدم، «خلع و لبس» است اما در حرکت جوهری سیر استکمالی است به طور «لبس بعد لبس» و «ایس بعد ایس» که متکلمان اشعری آن را از مختصات اعراض می‌شمارند. در عین حال جمهور فلاسفه‌ی مشاء، از جمله ابن سینا، به هیچ قسم به تجدد امثال و حرکت جوهری معتقد نیستند (جلال الدین همائی، ۱۳۵۳، ص ۶۵).

## ۲. انواع مرگ از دیدگاه ابن سینا و ملاصدرا

### ۱.۱.۲. ابن سینا

ابن سینا با رویکردی طبی سبب مرگ و حیات را بیان می‌کند که نتیجه‌ی آن بدین صورت در آمده که با نسخه‌پیچی‌های خاص دواپی برای طول حیات تجویز می‌کند یا در باره‌ی مزاج‌های انسانی به نظریه پردازی‌های طبی می‌پردازد و با تقسیم‌بندی‌هایی که از انواع مزاج داده است، می‌گوید انسان‌هایی که دارای مزاج گرمی هستند از طول عمر بیشتری برخوردارند.

ابن سینا اجل انسان را به دو قسم تقسیم کرده است، اجل مسمی و اجل اخترامی. ایشان اجل مسمی را در روند طبیعی تحلیل می‌کند و می‌نویسد:

الموت الطبيعي المؤجل لكل شخص بحسب مزاجه الاول الذي تضمنه قوته في حفظ الرطوبة و لكل منهم اجل مسمی و هو مختلف في الاشخاص لاختلاف الامزجه. فهذه هي الأجل الطبيعيه و هاهنا آجال اختراميه غيرها و هي اخري و كل بقدر (ابن سینا، ۱۴۰۶ ق، ج ۳، ص ۲۰۴).

ایشان در بحث از حرکت با تقسیم آن به طبیعی و قسری می‌گوید: فساد هم یا طبیعی است؛ همانند مرگی که به اجل می‌آید و یا قسری است همانند کسی که بر اثر مرض و یا کشتن بمیرد (ابوعلی بن سینا، ۱۴۰۶ ق، ج ۱، ص ۳۰۱). مرگ دیگری که در عبارات‌های صوفیه مشاهده می‌شود همان مرگ ارادی است که یکی از اثرات و جلوه‌های آن این است که شخص در عین حال که در پوششی جسمانی است، اما از آن رهایی یافته و مقید نشده است. این نوع مرگ در نمط نهم در موضوع بحث مقامات العارفين ابن سینا مشاهده می‌شود. او می‌گوید: «عارفان و





اهل معنا در همین دنیا و در پوشش‌های جسمانی خویش چنانند که گویی جان از تنشان جدا شده و به عالم بالا رفته‌اند» (ابن سینا، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۴۲۵).

ابن سینا در کتاب رساله‌ی شفاء از خوف موت که منتسب به اوست، انواع مرگ را تقسیم‌بندی نموده است که همانند همین تقسیم‌بندی از مسکویه وجود دارد. ابن سینا می‌گوید: مرگ دو قسم است؛ مرگ ارادی و مرگ طبیعی. هم‌چنین زندگی بر دو قسم است؛ ارادی و طبیعی. مقصود از مرگ ارادی میراندن شهوات و ترک اقبال به آن و منظور از زندگی ارادی آن‌که انسان در زندگی دنیوی به دنبال آن‌ها می‌دود؛ مانند خوردنی‌ها و آشامیدنی‌ها و شهوات، و مقصود از حیات طبیعی بقای جاودانی نفس است در سعادت ابدی، که ناشی از علوم و معارف است. و به همین جهت افلاطون به جوینده‌ی حکمت چنین توصیه کرده است که «مت بالاراده تحیی بالطبع / شهوات و هوس‌هایت را با اراده بمیران تا به حیات طبیعی جاودان بمانی» (ابن سینا، ۱۳۶۲، ص ۷۷).

## ۲.۲. انواع مرگ نزد ملاصدرا

یکی از مبانی‌ای که می‌توان گفت ملاصدرا در بیان انواع مرگ متأثر از آن بوده، عرفان است. شیخ محمود شبستری می‌گوید:

سه گونه نوع انسان را ممات است

یکی هر لحظه و آن بر حسب ذات است

دوم زآن‌ها ممات اختیاری است

سوم مردن مر او را اضطراری است

وی سه نوع مرگ را برای انسان بیان می‌کند، مرگ آن به آن و لحظه به لحظه و دیگری مرگ اختیاری که مخصوص انسان است و هم‌چنین مرگ اضطراری که بر اثر آن تعلق به بدن منتفی می‌شود و نفس با ورود به عالمی دیگر هیچ‌گونه تصرف و تدبیری در بدن و قوای آن ندارد. از این‌رو بدن به حالت جمادی، یعنی حالت اصلی و اولیه‌ی خود، باز می‌گردد (گل بابا سعیدی، ۱۳۸۳، ص ۲۲۰). با توجه به این بیان و پیشینه، یکی از انواع مرگ‌هایی که ملاصدرا از آن یاد می‌کند، مرگ طبیعی است. در تحلیل آن می‌گوید: علت نام‌گذاری این نوع مرگ به مرگ طبیعی این است که منشأ آن انقطاع نفس از بدن به سبب استقلال



نفس در وجود و منقطع شدن آن و انتقال از نشئه‌ی طبیعی به سوی نشئه‌ی ثانیه است. این امر طبیعی برای نفس است، در مرگ طبیعی نفس بر اثر تحول جوهری با رسیدن به غایت حقیقی و کمال ویژه‌ی خود از عالم ماده بی‌نیاز شده و تصرف در بدن را رها می‌کند و از آن‌جا که هر نفس ذاتاً به سوی غایت اصلی خود توجه دارد، مرگ حقیقتی ثابت و حق است که با رسیدن نفس به مقصد خود روی می‌دهد. پس نفوس انسانی تا وقتی به غایات حقیقی خود نرسیده‌اند، به تدبیر بدن مشغول‌اند، اما پس از وصال به غایات، رابطه‌ی خود را با بدن قطع می‌کنند. البته مرگ طبیعی به اختلاف نفوس انسانی در مراتب سعادت و شقاوت، یعنی به اختلاف در غایات، متفاوت است (ملاصدرا، ۱۳۷۹ ق، ج ۹، ص ۵۰).

در مرگ طبیعی تا اندازه‌ای که ماده استعداد قبول فیض دارد افزایش می‌دهد و آن می‌شود. وقتی از ناحیه‌ی مفاض آن‌چه امکان داشت عطا شد و قابل به اندازه‌ای که مستعد قبول بود، دریافت فیض کرد و قوه‌هایش به فعلیت رسید نفس مستقل می‌شود، به گونه‌ای که امکان بقای آن در بدن وجود ندارد، لذا خروج نفس از بدن امر دل‌خواهی نیست، بلکه استقلال کامل نفس عین خروجش از بدن می‌باشد. و این استقلال به اختیار نیست، بلکه بر طبق حرکت جبری جوهری موجود است.

حرکت جوهری امری است که حقیقت و هویت آن متصرم و مستدرج است و معنای جدایی و بریدن نفس از طبیعت به معنای به آخر رسیدن حرکت در جوهر است. ذات نفس عین حرکت است و نمی‌شود حرکت جوهری کمالی نداشته باشد و الا انقلاب در ذات پیش می‌آید.

حقیقت جوهری نفس وقتی به مرحله‌ای برسد که بر طبق حرکت جوهری باید برسد، مستقل شده و جدایی از طبیعت واقع می‌گردد. ممکن نیست این جدایی، لحظه‌ای این طرف و آن طرف شود. «لایستأخرون ساعه و لایستقدمون» (اعراف: ۳۴) و این آیه همان اجل طبیعی (حتمی) است که در اخبار گفته شده است.<sup>۲</sup>

اما مرگ اخترامی که در متون دینی و اخبار از آن به موت معلق و اجل معلق تعبیر شده است. از ابی جعفر (ع) سؤال شد از قول خداوند عزّ و جلّ: «قضی اجلاً و اجل مسمی عنده»، «قال: هما اجلان؛ اجل محتوم و اجل موقوف» (کلینی،





۱۳۸۸ ق، ج ۱، ص ۱۴۷). این اجل به گونه‌ای است که تقدیم و تأخیر در آن ممکن است. این مرگ از اتفاقات خارجی حاصل می‌شود؛ یعنی با وجود این‌که در ماده استعداد قبول صورت باقی مانده و صورت و نفس قابلیت تکامل یافتن در ماده را دارند و حرکت جوهری نفس تمام نشده و استعداد ماده هم به آخر نرسیده است، ولی از خارج خللی بر بدن وارد می‌شود؛ مثلاً، شخص از پشت بام می‌افتد یا تصادف می‌کند. این جاست که خانه فرو می‌ریزد و نفس هم ناچار می‌شود بیرون برود. حال اگر این خلل را شکسته‌بند یا طبیب رفع نمود یا توسط نبی یا کرامتی شفا گرفت، نفس باقی می‌ماند و الا نه. سعدی می‌گوید:

گفتم به کجا می‌روی ای جان من

گفتا چه کنم خانه فرو می‌آید

خانه فرو می‌آید؛ یعنی نفس می‌رود و اگر کسی نگذاشت که خانه‌ی بدن فروآید نفس هم نمی‌رود (تقریرات اسفار، ۱۳۷۸، ص ۱۶۱).

### ۳،۲. تمثیل برای تمایز مرگ اخترامی و طبیعی

ملاصدرا برای بیان فرق بین این دو مرگ، در مثالی بدن انسان را به کشتی و نفس انسانی را به باد تشبیه می‌کند و می‌گوید:

گاهی هلاکت این کشتی و از هم‌پاشیدن اجزای آن به خاطر قوت تندبادی است که بر کشتی وارد می‌شود که کشتی تحمل این باد را ندارد و این باد آلات کشتی را ضعیف کرده و می‌کشد. این مثال برای مرگ طبیعی است که بر اثر استقلال نفس از بدن، بدن دیگر تحمل نفس را ندارد. پس کسانی که در آن سفینه می‌باشند، اگر از جمله‌ی عارفین به موجب تقدیر الهی‌اند و نفوس ایشان مطمئن است و امر پروردگار را تسلیم نموده‌اند و بعضی، بعضی دیگر را به صبر و قلت جزع و شوق ارتحال به سوی معاد موعظه کرده‌اند. از غم و اندوه به راحت می‌افتند و به نعیم دائم واصل می‌شوند و اگر عارف به موجب تقدیر الهی نباشند، جزای ایشان جحیم خواهد بود.

از این‌جا روشن می‌شود که مرگ طبیعی در دیدگاه طبی غیر از مرگ طبیعی در نگاه فیلسوفان است و ملازمتی با یک‌دیگر ندارند.





اما قسم ثانی خراب شدن کشتی گاهی به جهت فساد جرم و انحلال ترکیب آن است و آب به این سبب داخل در آن می‌شود، و آن را با اهلش غرق می‌کند. اگر از آن غافل شوند و به اصلاح آن نپردازند. چنان‌که هلاک جسم و قوای آن به اعتبار غلبه یکی از طبایع با تهاون و غفلت صاحبش از آن است، پس در صورتی که مزاجش فاسد و نظامش معطل و نسبتش معوج و آلتش ضعیف گردد، نفس با آن باقی نمی‌ماند، چنان‌که ریح با آن سفینه باقی نمی‌ماند. اگرچه ریح موجود است به همان وضع که پیش از هلاک سفینه بوده. پس نفس نیز باقی است در معادش چنان‌که ریح باقی است در افق خودش. این مرگ اخترامی است (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ص ۴۰۸).

#### ۴.۲. مرگ ارادی «جهش پیشاپیش به مرگ»

هیچ موجودی جز آدمی دارای «مرگ آگاهی» نیست. وجودات غیر انسانی صرفاً نابود می‌شوند. این آدمی است که آگاه به فتنای خویش است و به مرگ خویشتن شعور دارد، لذا می‌تواند مرگ خویشتن را به دست خویش برگزیند. شبستری می‌گوید:

جهان را نیست مرگ اختیاری

(محمد لاهیجی، ۱۳۸۰، ص ۵۰۴).

بدیهی است که این مرگ آگاهی و جهش پیشاپیش به معنای دست شستن از زندگی و خودکشی نیست بلکه مرگ خواسته‌ها و جدایی از قیود و تعلقات است. در احادیث قدسی در وصف نیکان آمده است: «یמות الناس مره و یموت احدهم فی کل یوم سبعین مره من مجاهده انفسهم و مخالفه اهوائهم» (عباس قمی، ۱۳۶۱، ج ۱، ص ۱۹۵).

در میان صوفیه مرگ به معنای کشتن هوای نفس، همان مرگ اختیاری است و تعبیراتی که در تفسیر آیه «قتوبوا الی بارئکم فاقتلوا انفسکم» (بقره: ۳۶) آورده‌اند و حدیث «موتوا قبل ان تموتوا» به همین مطلب اشاره دارد. در نظر صوفیه مرگ عبارت از قمع هوای نفس و اعراض از لذات جسمانی و مشتهیات نفسانی و مقتضیات طبیعت و شهوات است، زیرا حیات نفس به هواهای نفسانی





است و به واسطه‌ی آن‌ها امیال شهوانی و لذایذ خود را درمی‌یابد و کسی که بمیرد از هوای نفسانی خود، زنده شود به هدایت حق (سید جعفر سجادی، ۱۳۷۵، ص ۳۹۸).

در نگاه مولوی ولادت دو گونه است: صوری و معنوی. ولادت صوری ارواح بشری از مشیمه‌ی عالم غیب و ورود به فضای عالم شهادت است و ولادت معنوی، بر عکس آن، خروج ارواح انسانی است از عالم شهادت به غیب. ابتدای این ولادت آن هنگام است که روح از تعلقات دنیوی و نظر محبت به دنیا و اهل آن رهایی می‌یابد و مطالعه‌ی عالم آخرت و صور غیبی نصب العین او می‌گردد. این ولادت مورد نظر است وقتی که عیسی مسیح (ع) می‌فرماید: «لن یلج ملکوت السماء من لم یولد مرتین». اوج این نوزادان‌های تکاملی در تعبیری از مولوی بیان مطلوب خود را می‌یابد.

من نیام موقوف نفع صور هم‌چون مردگان

هر زمانم عشق جانی می‌دهد ز افسون خویش

(غلام حسین معتمدی، ۱۳۷۲، ص ۴۸).

سهرودی می‌نویسد:

«چون ما خود را از شواغل بدن پاک کنیم، و در کبریای حق تعالی و انوار وی، که بر موجودات ریزان است، در خیال آریم، بیابیم در نفوس، انوار لامع هم‌چون برق خاطر که تشریق کند نفس با عالم خویش و از آن‌جا لذت‌ها بیابیم روحانی که در عالم شبیه ندارد. چون که حال ما چنین است، چه ظن است تو را به اشخاص کریم ربانی صورتی ثابت و جرمی ایمن از فساد، نسبت به بعد از عالم تضاد، محرم از شواغل که از ایشان هرگز شروق انوار رب الارباب منقطع نشود و امداد لطایف الهی از ایشان بریده نشود. و ایشان را مقصودی و معشوقی هست از عالم اعلی که او نور قاهر و سبب و مدد اوست به نور خود. و واسطه‌ای هست میان او و حق تعالی تا مشاهدات انوار جلال الهی کند. به واسطه‌ی تأثیر هر اشراقی موجب حرکتی شود، و هر حرکتی موجب اشراقی» (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۲۹).

حکیم سهروردی در تعریف حکیم، به معنای کسی که به حقیقت اشیا کما







هی علم پیدا کرده است، می‌گوید ما حکیم را حکیم نمی‌دانیم، مگر وقتی بتواند به اختیار خود روح خویش را از بدن جدا سازد. میرداماد نیز می‌گوید: ما حکیم را حکیم نمی‌دانیم مگر وقتی که خلج بدن برای او کار ساده و عادی باشد و ملکه‌ی او شده باشد (مرتضی مطهری، ۱۳۷۱، ص ۲۲۰). منظور از مرگ ارادی که مخصوص انسان است، این است که انسان بر اثر تزکیه‌ی نفس در دو عرصه‌ی علم و عمل از تعینات مادی و مقتضیات نفسانی و ردایل اخلاقی رهایی یابد، از مخلوق به خالق رو کند و در توحید فعلی و صفاتی و ذاتی فانی شود، زیرا تا وقتی انسان به عالم طبیعت تمایل داشته باشد، از عالم نور و حیات باز می‌ماند. آنچه در متون عرفانی تحت عنوان مرگ سفید، سبز و سیاه آمده برای نیل انسان به مرگ ارادی و رهایی از همه‌ی تقیدات و نیل به مقام اطلاق است (دیوید چایدستر، پیشین، ص ۴۰). ملاصدرا در بیان مرگ ارادی، که قبل از ایشان در کلمات عرفا و صوفیه نیز آمده است، با نقل قول عرفا که مرگ اثر تجلی حق بر موسای نفس ناطقه است، می‌گوید:

جبل بدن (کوه بدن) به این خاطر که از عالم ملک است بر اثر تجلی خداوند بر نفس ناطقه، که از عالم ملکوت است مندرک می‌شود. چون نسبت آن عالم (ملکوت) با این عالم (ملک) قوی است و هنگامی که چیزی از جهت روحانیه و ملکوتیه قوی شد از جهت جسمانیه و ملکیه مضمحل می‌شود. به خاطر این‌که این دو ضد هم هستند؛ «الدنیا و الاخره ضررتان (هو) لایجتماع».

همچنین مرگ، بالعرض بر نفوس واقع می‌شود. رحلت نفوس از این عالم به عالم دیگر ولادت دیگری است. لذا اهل حکمت گویند موت، بر ابدان بالذات و بر نفوس بالعرض عارض می‌شود. مرگ، چیزی نیست جز خارج شدن نفس از غبار و پوشش‌هایی که همراه با ابدان و جلایبب لازم عالم ماده است. لذا صاحبان ولایت کلی که به وجود حقانی متلبس شده‌اند، به واسطه‌ی قبول موت اختیاری، بارها طعم مرگ را چشیده و با آن انس حاصل نموده‌اند. مرگ برای آن‌ها زندگی در زندگی است و به واسطه‌ی تخریب عالم مادی ازلی در همین عالم دنیا، از موت استقبال می‌نمایند و لسان آنان به این کلام «انی آنس بالموت من الطفل بثدی امه» مترجم است (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ص ۲۵۰). با توجه به این‌که مرگ اختیاری نزد عرفا



ملهه از حدیث پیامبر (ص) است که: «موتوا قبل ان تموتوا» لذا ملاصدرا، در بیانی از این حدیث که ناظر به مرگ اختیاری است، می‌گوید: جنس آخرت از جنس دنیا نیست، لذا شعور و حواس دنیایی صلاحیت فهم امور آخرت را ندارند، اما این فهم در این دنیا برای انبیا و اولیا به واسطه‌ی غلبه‌ی سلطان آخرت بر قلوبشان و به خاطر کنارگذاشتن و مانع شدن از استعمال این مشاعر و حواس و لذات آن از زخارف این حیات دنیا برای رسیدن به حیات اخروی کشف می‌شود. لذا پیامبر (ص) فرمودند: «موتوا قبل ان تموتوا»؛ یعنی تعطیل کنید این حواس را از احساس کردن تا باز و منفتح شود از شما فهم و ادراک امور آخرت قبل از موت طبیعی. بعضی از حکماء گفته‌اند که مردم می‌گویند باز کن چشمت را تا ببینی و من می‌گویم چشم خود را بپوشان تا ببینی. و بعضی، به صورت رمزی این مفهوم را گفته‌اند که هر کسی می‌خواهد قلبش منور شود پس ببندد روزه‌های پنج‌گانه را (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۴۲۲).

## ۵.۲. مرگ و حیات قلب

از نظر قرآن، آن انسانی که از نظر تفکر و تعقل، در درجه‌ی بسیار پایین باشد، مرده‌ی زنده نما است؛ «انک لاتسمع الموتی و لاتسمع الدعاء اذنا ولوا مدبرین»؛ (نمل: ۸۰) تو ای پیامبر، مردگان و کران را نمی‌توانی بشنوانی، آن‌گاه که بر تو پشت کنند (و از پذیرش حق سرباز زنند).

«او من کان میتاً فاحییناه و جعلنا له نوراً یمشی به فی الناس کم من مثله فی الظلمات لیس بخارج منها کذلک زین للکافرین ما کانوا یعلمون»؛ (انعام: ۱۲۲) آیا آن کس که مرده (دل) بود و او را زنده کردیم و برای او نوری را آفریدیم که در پرتو آن با بینایی در میان مردم راه می‌رود، بسان کسی است که در تاریکی‌ها فرو رفته و از آن بیرون نمی‌آید! از تنشانش جدا شده و به عالم بالا رفته‌اند. مرگ غیر از این‌که در معنای جدایی روح از تن به کار می‌رود، معنای قلب و نفس هم می‌دهد، هر چند غالباً مرگ را به جسم و تن نسبت می‌دهند، آن‌گاه که رابطه‌ی روح از آن گسسته شود. ملاصدرا در تفسیر آیه‌ی «لینذر من کان حیا و یحقّ القول علی الکافرین» (یس: ۷۰) می‌نویسد:

ان الحیوه حیاتان: حیات جسد و حیات نفس؛ در حیات جسد، به واسطه‌ی نفس



است که حس، تغذیه و رشد می‌کند، اما حیات نفس قوه‌ی نوریه‌ای است که به واسطه‌ی آن نفس هدایت پیدا می‌کند به سوی درک معارف حقه‌ی الهیه. هر یک از این دو حیات برای خارج شدن از قوه به فعل و از نقص به کمال به اغذیه و ادویه‌ی معینه نیاز دارند. غذای حیوانات دنیویه معلوم است، اما غذای ارواح اخرویه معارف قرآنیه و علوم ربانیه، آداب دینیه و اعمال شرعیه است و مهلکات او جهل به معارف ایمانیه و کسب اخلاق مذمومه است.

ملاصدرا با توجه به این معنا و مفهوم می‌گوید:

در اصطلاح قرآن و احادیث «ایمان» و «حیات قلبیه» با هم مترادف هستند و «موت قلبی» با «کفر» مترادف است. اطلاق حی بر مؤمن و میت بر کافر به گونه‌ای است که اشاره می‌کند به دو جهت حیات و موت که همان ایمان و کفر و معرفت و جهل است (ملاصدرا، ۱۴۱۱ ق، ج ۵، ص ۲۰۲).

### ۶،۲. نقد نظر ملاصدرا در انواع مرگ

سؤالی که از ملاصدرا می‌شود این است که مرز دقیق میان مرگ طبیعی و اخترامی کجاست؟ ملاصدرا می‌گوید مرگ طبیعی بر اثر استقلال نفس است که بدن انسانی به تدریج رو به اضمحلال می‌رود و مرگ اخترامی بر اثر تصادفات خارجی است. آیا حوادث و اتفاقات لزوماً بیرونی هستند، در حالی که گاهی اتفاقاتی که باعث از بین بردن بدن می‌شود 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 این‌که بدن خراب شده است و نفس کوچ کرده است. بنابراین اگر چه ملاصدرا در مقام تعریف بین مرگ طبیعی و اخترامی تمایز می‌نهد ولی هیچ معیاری برای مشخص کردن مصادیق آن دو ارائه نمی‌کند.

پی‌نوشت:

۱. رجوع شود به فصل شانزدهم، باب یازدهم نفس اسفار؛ وافی فیض، باب ذکر الموت و انه لابد منه؛ فصل دوم تذکره آغاز و انجام محقق طوسی؛ فصل یازدهم مقدمات شرح





قیصری بر فصوص الحکم در عود روح و مظاهر آن به حق تعالی به هنگام قیامت کبری.

### فهرست منابع:

۱. ابراهیمی دینانی، غلام حسین، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۳ چاپ سوم.
۲. -----، وجود رابط و مستقل در فلسفه اسلامی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۳ چاپ اول.
۳. ابو علی سینا، رساله احوال النفس، پاریس: دار بیلون، ۲۰۰۷ م.
۴. -----، الاشارات و التنبيهات، قم: مؤسسه مطبوعات دینی، ۱۳۸۳، چاپ سوم.
۵. -----، رسائل شیخ الرئیس بوعلی سینا، قم: انتشارات بیدار، ۱۳۶۲، چاپ اول.
۶. -----، الشفاء، قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۶ ق، چاپ اول.
۷. -----، النجاه، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۴، چاپ اول.
۸. -----، الهیات نجات، ترجمه‌ی سید یحیی یثربی، تهران: فکر روز، ۱۳۷۰ ق.
۹. تقریرات اسفار به نقل از، معاد از دیدگاه امام خمینی، تهران: تبیان، ۱۳۷۸، چاپ دوم، دفتر سوم.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله، ده مقاله پیرامون مبدا و معاد، قم: انتشارات الزهراء، ۱۳۶۴، چاپ دوم.
۱۱. حسن زاده آملی، حسن، عیون مسائل نفس و شرح آن، ترجمه‌ی محمد حسین نائینی، قم: انتشارات قیام، ۱۳۸۰، چاپ اول.
۱۲. چایدستر، دیوید، شور جاودانگی، ترجمه‌ی غلام حسین توکلی، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۰، چاپ اول.
۱۳. دولامارتین، آلفونس، مرگ سقراط، ترجمه‌ی دکتر ذبیح الله صفا، تهران: خوارزمی، ۱۳۸۷، چاپ اول.
۱۴. رضازاده، سید محسن، مرگ و جاودانگی مقالاتی از هیوم، راسل ... افلاطون، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۸۰ ش، چاپ اول.
۱۵. ژیلسون، اتین، روح فلسفه در قرون وسطی، ترجمه‌ی علی مراد داوودی، تهران:



- انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۶۶ ش، چاپ اول.
۱۶. سجادی، سید جعفر، فرهنگ مصطلحات عرفا، تهران: طهوری، ۱۳۷۵، چاپ اول.
۱۷. سعیدی، گل بابا، فرهنگ اصطلاحات عرفانی ابن عربی، تهران: انتشارات شفيعی، ۱۳۸۲، چاپ اول.
۱۸. سهروردی، شهاب الدين يحيى، مجموعه مصنفات، تصحيح سيد حسين نصر، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲، چاپ دوم.
۱۹. صدرالدين شيرازى، محمد بن ابراهيم، الحكمة المتعاليه فى الاسفار الاربعه العقليه، تهران: شرکت دارالمعارف الاسلاميه، ۱۳۷۹ ق، الطبعة الثانية.
۲۰. -----، تفسير القرآن الكريم، تصحيح محمد خواجهوى، قم: انتشارات بيدار، ۱۴۱۱ ق، الطبعة الثانية.
۲۱. -----، زاد المسافر، تحقيق سيد جلال الدين آشتياني، قم: بوستان كتاب، ۱۳۸۱، چاپ سوم.
۲۲. -----، المبداء و المعاد، تصحيح سيد جلال الدين آشتياني، قم: انتشارات دفتر تبليغات اسلامى، ۱۳۸۳، چاپ دوم.
۲۳. عباسى داکانى، پرويز، مقدمه‌اى بى مرگ انديشى در حکمت دوره اسلامى، نامه فلسفى، پاییز ۱۳۷۶، شماره اول.
۲۴. فروغى، محمد على، سير حکمت در اروپا، تهران: زوار، ۱۳۸۱ ش، چاپ دوم.
۲۵. فنائى اشکورى، محمد، حرکت جوهرى و تجدد امثال، معرفت فلسفى، تابستان ۱۳۸۵، شماره چهارم.
۲۶. قمى، عباس، سفينه البحار، قم: انتشارات سنایى، ۱۳۶۱، چاپ اول، ج ۱.
۲۷. کلینى، محمد بن يعقوب، الاصول من الكافى، تهران: دارالکتب الاسلاميه، ۱۳۸۸، چاپ سوم، ج ۱.
۲۸. گمپرس، تئودور، متفكران يونانى، ترجمه‌ى محمد حسن لطفى، تهران: نوبهار، ۱۳۷۵، چاپ اول.
۲۹. لاهیجى، محمد، شرح گلشن راز، تصحيح كيوان سمیعی، تهران: انتشارات محمودى،



۱۳۸۰، چاپ دوم.

۳۰. مطهری، مرتضی، *عدل الهی*، تهران: صدرا، ۱۳۷۱، چاپ بیست و دوم.

۳۱. معتمدی، غلام حسین، *انسان و مرگ*، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۲، چاپ اول.

۳۲. همائی، جلال الدین، *رساله در فلسفه اسلامی، تجدد و امثال و حرکت جوهری*، تهران:

انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۳.

۳۳. ویلیام، لبر و راس، دیوید، *ارسطو، ترجمه‌ی مهدی قوام صفری*، تهران: هرمس،

۱۳۸۱، چاپ اول.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی





مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی