

مرگ به مثابه تولد ثانی: واکاوی تطور معنای مرگ در آثار ملاصدرا

چکیده

این پژوهش به بررسی چیستی و اقسام مرگ در فلسفه صدرالمآلهین و تحلیل و تبیین وی از تحول معنای آن می‌پردازد. ملاصدرا انسان را حقیقتی واحد و ذومراتب می‌داند که در پرتو حرکت جوهری، پیوسته در مسیر اشتداد و تکامل وجودی قرار دارد. مرگ در نظام فلسفی او تنها پدیده‌ای زیستی نیست، بلکه مرحله‌ای از سیر وجودی نفس و گذار آن از نشئه طبیعت به مرتبه‌ای برتر از هستی است. بررسی آثار ملاصدرا نشان می‌دهد که هرچند مبانی اصلی تبیین مرگ، همچون مجرد نفس، حرکت جوهری و استمرار حیات پس از مفارقت، در سراسر اندیشه او ثابت باقی مانده است؛ اما در آثار متأخر وی، به‌ویژه مفاتیح الغیب، ابعاد عرفانی و سلوکی مرگ برجستگی بیشتری یافته و مرگ بیش از پیش به مثابه فرایند رجوع به حق و گسستن از تعلقات دنیوی تفسیر شده است. براساس تحلیل کاربردهای مفهوم مرگ در آثار وی، مرگ در سه قسم اصلی طبیعی، اخترامی و ارادی قابل تبیین است. مرگ طبیعی نتیجه وصول نفس به کمال لایق و مرتبه‌ای از استقلال وجودی است که بقای تعلق آن به بدن مادی را غیرضروری می‌سازد. در مقابل، مرگ اخترامی در اثر عوامل بیرونی یا نابودی ناگهانی بدن رخ می‌دهد و نفس پیش از دستیابی به کمال نهایی، از بدن جدا می‌شود. همچنین مرگ ارادی به عنوان مرتبه‌ای سلوکی معرفی می‌شود که در آن سالک با تهذیب نفس و مجاهده معنوی، پیش از مرگ طبیعی، از وابستگی‌های دنیوی رهایی می‌یابد. این مقاله ضمن تبیین نسبت اقسام مرگ با مبانی وجودشناختی و انسان‌شناختی صدرایی، ارتباط آن را با مباحثی همچون بدن اخروی، احوال برزخی و معاد مثالی بررسی کرده و برخی چالش‌های تفسیری مربوط به معیار کمال نفس، تمایز مرگ طبیعی و اخترامی و نسبت معاد مثالی با معاد عنصری را مورد ارزیابی قرار می‌دهد. روش تحقیق در این پژوهش توصیفی-تحلیلی و مبتنی بر مطالعه کتابخانه‌ای آثار ملاصدرا است.

کلیدواژه‌ها: مرگ طبیعی، مرگ اخترامی، مرگ ارادی، نفس، حرکت جوهری، معاد، ملاصدرا.

۱. مقدمه

مرگ از بنیادی‌ترین مسائل وجودی بشر است که همواره توجه اندیشمندان را به خود جلب کرده و امروزه در قالب رشته‌ای مستقل با عنوان «تاناتولوژی»^۱ مطالعه می‌شود. اهمیت این پدیده از آنجاست که برخلاف دیگر موجودات، انسان نه تنها دستخوش مرگ است (معمدی، ۱۳۷۲ش، ص ۱۲۲)، بلکه از آن آگاهی نیز دارد و همین آگاهی آن را به مسئله‌ای پیچیده و هویت‌ساز تبدیل می‌کند (کاپلان و بنیامین، ۱۳۷۹ش، ص ۱۲۳). تاریخ اندیشه نشان می‌دهد که انسان از آغاز حیات خود با پرسش از مرگ مواجه بوده و برای پاسخ به آن، از منابع گوناگونی چون دین، عرفان و فلسفه بهره گرفته است؛ زیرا حدود شناخت تجربی او اجازه فهم کامل این پدیده را نمی‌دهد. تفاوت اساسی انسان با سایر موجودات در این است که دیگر حیوانات صرفاً واکنش‌های غریزی نسبت به خطر نشان می‌دهند؛ اما انسان پایان‌پذیری خود را درک کرده و براساس آن، ساختارهای اجتماعی، آیینی و فرهنگی پدید آورده است (الیاس، ۱۳۸۹ش، صص ۲۹-۳۰). این آگاهی زمینه‌ساز مرگ‌اندیشی می‌شود. درحالی‌که مرگ آگاهی جمعی است، اما مرگ‌اندیشی انتخابی و وابسته به نگرش و ظرفیت فردی است. انسان در مواجهه با مرگ رویکردهای متفاوتی نظیر انکار، ستایش یا پذیرش واقع‌بینانه اتخاذ می‌کند. با وجود این تفاوت‌ها، اندیشیدن به مرگ نقشی تربیتی و معرفتی دارد و می‌تواند به تعمیق فهم انسان از هستی بینجامد. اهمیت ویژه این مفهوم، موجب شده است فیلسوفانی چون ملاصدرا تحلیل‌های بنیانی درباره آن ارائه دهند. برای فهم دیدگاه وی باید نخست به مبانی انسان‌شناختی و نفس‌شناسی او توجه کرد؛ زیرا در حکمت متعالیه، حقیقت مرگ بدون تحلیل ماهیت و سیر وجودی نفس قابل فهم نیست.

با وجود توجه فراوان پژوهشگران به مباحث نفس، معاد و حرکت جوهری، مرگ در حکمت متعالیه هنوز از منظر نظام‌مند و مبتنی بر مبانی وجودشناختی و انسان‌شناختی ملاصدرا کمتر واکاوی شده است. بسیاری از مطالعات موجود به شرح یا تقریر اقسام مرگ در آثار وی بسنده کرده و آن را جدا از پیوندهای عمیقش با مباحثی چون حدوث جسمانی نفس، حرکت اشتدادی، بدن اخروی و معاد مثالی بررسی کرده‌اند. همچنین در این آثار، تفکیک روش‌مند میان مرگ طبیعی، اخترامی و ارادی و نسبت آن‌ها با مسیر تکامل نفس، کمتر محل تحلیل قرار گرفته است؛ درحالی‌که تفسیر این اقسام، بدون توجه به نظام وجودشناختی ملاصدرا ناقص می‌ماند. چنین خلأیی، ضرورت پژوهشی را آشکار می‌کند که بتواند تفسیر مرگ را از سطح گزارش مفهومی به سطح تحلیل مبنایی و مسئله‌محور ارتقا دهد و جایگاه این بحث را در منظومه فلسفی ملاصدرا بازسازی کند.

نوآوری این پژوهش در آن است که مفهوم مرگ را نه تنها به مثابه یک واقعه زیستی یا انفصال نفس از بدن، بلکه به عنوان حلقه‌ای از زنجیره حرکت اشتدادی نفس و تجلی نسبت وجودی انسان با مراتب هستی، بازخوانی می‌کند و با تلفیق مبانی بنیادین حکمت متعالیه، از جمله وحدت تشکیکی وجود، حدوث جسمانی نفس و پیوستار حرکت جوهری، خوانشی یکپارچه از اقسام سه‌گانه مرگ ارائه می‌دهد و نشان می‌دهد که فهم مرگ طبیعی بدون تحلیل استقلال تدریجی نفس، و فهم مرگ ارادی بدون توجه به مراتب سلوکی‌رهایی از تعلقات، ناممکن است. افزون بر این، با طرح و تحلیل انتقادی ابهامات نظری ملاصدرا، از جمله معیار کمال لایق، مرزبندی مرگ طبیعی و اخترامی، کیفیت تداوم حرکت در برزخ و نسبت بدن مثالی با معاد عنصری، تلاشی در جهت بازنگری و نظام‌مند کردن این حوزه انجام می‌دهد که در تحقیقات پیشین کمتر دیده می‌شود. بدین‌سان، نوآوری مقاله در ارائه چارچوبی تحلیلی-انتقادی است که ضمن وفاداری به اصول حکمت متعالیه، امکان بازتفسیر و گسترش نظریه مرگ در افق‌های جدید فلسفی و انسان‌شناختی را فراهم می‌آورد.

۲. مبانی فکری ملاصدرا و مسأله مرگ

۲-۱. مبانی هستی‌شناختی

ملاصدرا تحلیل مرگ را بر بنیان‌های هستی‌شناختی ابتکاری خود استوار می‌کند. نخستین پایه این منظومه، اصالت وجود و وحدت تشکیکی آن است (ملاصدرا، ۱۳۶۱ش، صص ۹-۱۵ و ۳۸-۳۹). در حکمت متعالیه، وجود حقیقت عینی و اصیل، و ماهیت اعتباری و تبعی است. بدین‌سان همه آثار در نهایت به وجود بازمی‌گردد. ملاصدرا با پذیرش تشکیک خاصی، مراتب وجود را دارای شدت و ضعف می‌داند که در آن مابه‌الاشتراک با مابه‌الاختلاف متحد است. بنابراین، تحولات وجودی انسان که شامل مرگ هم می‌شود، تنها در زمینه چنین هستی‌شناسی پیوسته و سیال، قابل فهم است. پایه دوم، نظریه اشتداد و تضعیف وجود (ملاصدرا، ۱۳۶۱ش، ص ۶۸) و اثبات حرکت جوهری است. برخلاف فلسفه مشاء که حرکت را به اعراض نسبت می‌داد، ملاصدرا براساس دلایل عقلی، نشان می‌دهد که جوهر نیز در معرض حرکت و دگرگونی تدریجی است. حقیقت وجود، قابلیت شدت گرفتن و ارتقای وجودی دارد. از این‌رو، موجود مادی در مسیر تکامل، هر لحظه مرتبه‌ای را پشت سر گذاشته و مرتبه‌ای بالاتر را تحصیل می‌کند. واقعیت واحدی که در آغاز نطفه است و سپس انسان می‌شود، هویتی سیال است که در امتداد زمان، مراتب را یکی پس از دیگری سپری می‌کند. این حرکت جوهری اشتدادی، بنیانی برای توضیح تکامل نفس و نسبت آن با مرگ فراهم می‌آورد.

۲-۲. مبانی انسان‌شناختی

در تحلیل ملاصدرا، حقیقت انسان مرکب از جسم و نفس است و نسبت این دو از حالت دوگانگی ایستا فراتر می‌رود. برخلاف دیدگاه‌های دوآلیستی، نفس انسانی از آغاز موجودی مجرد نیست؛ بلکه «جسمانیه‌الحدوث و روحانیه‌البقاء» است (ملاصدرا، ۱۳۶۱ش، ص ۱۳۴). به بیان دیگر، نفس ابتدا در بستر ماده ظهور می‌کند و سپس از طریق حرکت جوهری، مراتب نباتی، حیوانی و انسانی را طی کرده و به تجرد می‌رسد. این تحول تدریجی با حفظ وحدت شخصی نفس همراه است (ملاصدرا، ۱۳۶۱ش، ص ۲۲۱). با اینکه نفس در مراتب وجودی مختلف شدت می‌یابد، هویت فردی آن محفوظ می‌ماند (مصباح یزدی، ۱۳۷۵ش، صص ۵۹-۶۱). بدن در این مسیر نقش ابزاری دارد و واسطه‌ای برای فعلیت‌بخشیدن به استعدادهای نفس است. نفس در مرحله رشد معنوی نیازمند بدن است؛ اما وقتی قوا و کمالات لازم را تحصیل کرد، بی‌نیاز از بدن می‌شود. از این‌رو، در حکمت متعالیه، مرگ هنگامی رخ می‌دهد که نفس پس از طی مراتب مادی، بدن را رها می‌سازد. پس مرگ برخلاف تلقی رایج، حادثه‌ای زیستی صرف نیست؛ بلکه مرحله‌ای ضروری در تکامل وجودی انسان است.

۲-۳. مبانی جهان‌شناختی

صدرالمتألهین برای فهم وضعیت انسان پس از مرگ، به جهان‌شناسی سه‌گانه خود استناد می‌کند. انسان سه نشئه وجودی دارد: نشئه حسی (عالم دنیا)، نشئه مثالی (عالم برزخ) و نشئه عقلی (عالم ربوبی) (ملاصدرا، ۱۳۶۳ش، ص ۶۳۵). انتقال از یک نشئه به نشئه دیگر مستلزم تحول وجودی و عبور از مراتب است. بنابراین، مرگ نه قطع حیات، بلکه گذار از ساحت حسی به مرتبه‌ای لطیف‌تر است (فیاضی، ۱۳۹۰ش، ص ۲۵۸). یکی از عمیق‌ترین مبانی صدرایی در تحلیل مرگ، حرکت جوهری در پیوند با خلق مدام است. طبق این اصل، جهان در هر لحظه در حال تجدد و حدوث مستمر است (ملاصدرا، ۱۳۶۱ش، ص ۲۴۹؛ ۱۳۶۳ش، صص ۳۹۶-۳۹۷). این سیلان دائمی، از فقر ذاتی ممکنات و وابستگی کامل آن‌ها به فیض پیوسته الهی ناشی می‌شود. در چنین نگاهی، هیچ امر ثابتی در عالم ماده یافت نمی‌شود؛ بلکه لحظه‌به‌لحظه مرگ و تولد رخ می‌دهد و موجودات در جریان بی‌وقفه خلق و فنای الهی قرار دارند (ملاصدرا، ۱۳۶۱ش، صص ۴۱۹-۴۲۱). بدین‌ترتیب، مرگ و زندگی دو پدیده منفصل نیستند؛ بلکه در هم تنیده‌اند. هر لحظه زندگی، لحظه‌ای از مرگ نیز هست؛ زیرا موجود برای ورود به مرتبه وجودی جدید، باید مرتبه قبلی را وانهد. انسان گمان می‌برد که وجودش پیوسته و ثابت

است، اما خطای حس، تداوم فرضی عمر را بر او تحمیل می‌کند. در حقیقت، بقای شخصی موجودات در گرو تجدد دائمی آن‌هاست. از این منظر، مرگ تنها لحظه ترک بدن نیست، بلکه حقیقتی جاری در تار و پود هستی انسان است. بیان «إِنَّا إِلَیْهِ رَاجِعُونَ» (بقره: ۱۵۶)، تنها شعاری برای پایان زندگی نیست؛ بلکه وصف دائمی وضعیت وجودی انسان است.

۲-۴. قوس نزول و صعود

در نهایت، ملاصدرا مرگ را در چارچوب نظریه قوس نزول و صعود، تفسیر می‌کند. به‌باور او، وجود از مبدأ واحد آغاز می‌شود و در مسیر نزول، مراتب عقل، نفس، طبیعت و ماده را طی می‌کند. انسان در نشئه مادی حامل بالقوه همه کمالاتی است که در قوس نزول به او افزوده شده است (ملاصدرا، ۱۳۶۱ش، ص ۴۴۷). در مسیر صعود، همین کمالات را بالفعل می‌سازد و به مرتبه عقلانی و سپس فنای فی‌الله می‌رسد. مرگ مهم‌ترین مرحله این مسیر صعودی است؛ زیرا گذر از نشئه مادی و ورود به ساحت برتر را ممکن می‌سازد. در حقیقت، مرگ گسست نیست، بلکه حلقه پیوند میان سلوک انسان و مقصد نهایی اوست؛ جایی که وجود انسانی از تعلقات رها شده و به مرتبه ثبات و کمال می‌رسد (ملاصدرا، ۱۳۸۲ش/الف، صص ۳۷۷-۳۷۹).

۳. چیستی و اقسام مرگ در آثار ملاصدرا

۳-۱. چیستی و ماهیت مرگ

ملاصدرا تبیین مرگ را بر مبانی حرکت جوهری، تشکیک وجود و استکمال نفس بنا می‌کند. در حکمت متعالیه، مرگ یک امر وجودی و مرحله‌ای طبیعی در مسیر تکاملی انسان است. براساس حرکت جوهری، همه موجودات عالم در ذات خود در حال حرکت از قوه به فعل‌اند و در هر لحظه، مرگ مرتبه پیشین و پیدایش مرتبه جدید را تجربه می‌کنند. نفس انسانی نیز همین مسیر اشتدادی را طی می‌کند. نخست در مرتبه مادی پدید می‌آید، سپس در سیر تکاملی خود به مراتب نباتی، حیوانی و انسانی می‌رسد و در نهایت در مقام تجرد استکمال می‌یابد. هنگامی که نفس به مرتبه‌ای از استقلال می‌رسد که دیگر به ابزار جسمانی نیاز ندارد، بدن را رها می‌کند و این رهاشدگی همان مرگ طبیعی است. به بیان دیگر، انسان دو نوع مرگ را تجربه می‌کند. یکی مرگ تدریجی و لحظه‌به‌لحظه در جریان حرکت جوهری، و دیگری مرگ نهایی که خروج نفس مستکمل از بدن است. این مرگ امری جبری، تکاملی و نتیجه حرکت از نقصان به کمال است.

۳-۲. تشبیه مرگ به خواب

ملاصدرا برای توضیح ماهیت مرگ طبیعی، از تشبیه آن به خواب بهره می‌گیرد و خواب را برادر مرگ می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۶۱ش، ص ۳۴۴). خواب، ترک موقت استفاده از حواس ظاهری است. درحالی که نفس در ادراکات باطنی همچنان فعال است. از منظر صدرایی، خواب نوعی جدایی ناقص و موقت نفس از بدن است و مرگ جدایی کامل و دائمی آن است. هر دو حالت با باقی‌بودن ادراکات عقلی، وهمی و خیالی همراه‌اند؛ زیرا نفس ذاتاً سمیع، بصیر و مدرک است و حواس ظاهری تنها حجاب ادراکات باطنی‌اند. در خواب، تعلق نفس به بدن سست می‌شود، اما قوای طبیعی بدن همچنان فعال‌اند؛ اما در مرگ این تعلق به کلی منقطع می‌گردد. ملاصدرا خواب را رقیقه مرگ و یکی از مراحل نخستین نشئه آخرت می‌داند و آن را نمادی از مرگ و حشر معرفی می‌کند. خواب، مانند نفخه نخست، انقطاعی تدریجی از دنیاست و بیداری، مشابه نفخه دوم، بازگشت به ادراک است.

۳-۳. مرگ به مثابه امر بالعرض بر نفس

از دیدگاه ملاصدرا، مرگ بالذات به بدن نسبت داده می‌شود و بالعرض به نفس. بدن به دلیل ماهیت مادی خود که سراسر سیلان، دگرگونی و فسادپذیری است، در مسیر حرکت طبیعی ضعف می‌یابد و در نهایت فرو می‌ریزد. اما نفس، چون موجودی مجرد است، از کون و فساد مادی مصون می‌باشد. نفس در طول حیات دنیوی از طریق حرکت جوهری به تدریج

شدت وجودی می‌یابد؛ درحالی‌که بدن به موازات آن، رو به ضعف و زوال می‌رود (ملاصدرا، ۱۳۸۲ ش/ب، صص ۳۳۲-۳۳۵؛ ۱۳۵۴، صص ۴۵۴-۴۵۶؛ آشتیانی، ۱۳۴۰ ش، صص ۳۰۵-۳۰۶). بنابراین وقتی نفس به نهایت کمال خود رسید، بدن به‌طور طبیعی نابود می‌شود. مرگ در نهایت چیزی جز انتقال نفس از نشئه دنیا به نشئه آخرت و وصول به فعلیت نیست (ملاصدرا، ۱۳۸۲ ش/ب، صص ۷۷-۷۸).

ملاصدرا براساس مبانی انسان‌شناختی و هستی‌شناختی خود، برای مرگ چهارگونه ظهور قائل است: مرگ طبیعی، مرگ اخترامی، مرگ ارادی، و مرگ مقدس. هریک براساس نوع رابطه نفس و بدن، و نحوه قطع این تعلق، تمایز می‌یابند.

۳-۱-۳. مرگ طبیعی

مرگ طبیعی در حکمت متعالیه، مهم‌ترین و اصیل‌ترین نوع مرگ است؛ زیرا با حرکت جوهری نفس، پیوند مستقیم دارد. ازمنظر ملاصدرا، نفس انسان آغاز پیدایش خود را از ماده دارد و همزمان ظرفیت تجرد و تعالی در ذات او مستتر است. بدن در طول عمر دچار روند نزولی و فرسودگی می‌شود؛ اما نفس در مسیر اشتداد و فعلیت‌یافتگی، پیوسته به کمال نزدیک‌تر می‌گردد. همین حرکت صعودی نفس، سبب می‌شود که تدبیر بدن به‌تدریج تضعیف شود و سلطه نفس بر قوای بدنی کاهش یابد. در نتیجه، مرگ طبیعی زمانی رخ می‌دهد که نفس، پس از وصول به غایت وجودی خود، دیگر نیازی به بدن نداشته و از آن منصرف می‌شود. این انصراف سبب زوال قوای طبیعی بدن می‌گردد، نه برعکس. ملاصدرا تصریح می‌کند که مردم گمان می‌کنند ضعف بدن سبب جدایی نفس است؛ اما حقیقت آن است که استقلال نفس، علت ضعف و مرگ بدن است. ازاین‌رو، مرگ طبیعی نتیجه فساد مزاج یا نیروی طبیعی نیست؛ بلکه بی‌نیازی نفس مستکمل از ابزار جسمانی است. این مرگ از ابتدای حدوث آغاز می‌شود. یعنی نفس از همان آغاز پیدایش، به‌سوی عالم ملکوت در حرکت است و هرلحظه از بدن اعراض می‌کند تا سرانجام آخرین رشته تعلق قطع شود. ملاصدرا این حالت را همچون میوه رسیده می‌داند که تنها در زمان کمال از شاخه جدا می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۸۲ ش/ب، صص ۳۳۲-۳۳۳؛ ۱۳۶۱ ش، صص ۷۰-۷۱).

۳-۱-۱. پیری و مرگ طبیعی

در حکمت متعالیه، پیری و مرگ طبیعی، برخلاف فهم رایج پزشکی، پدیده‌هایی فیزیولوژیک یا معلول اختلالات مزاجی نیستند؛ بلکه اموری متافیزیکی و تابع احوال نفس‌اند. ملاصدرا تأکید می‌کند که جوانی و پیری برای نفس حد ثابت ندارند؛ بلکه به‌میزان نزدیکی انسان به مقام بی‌نیازی از بدن، تعیین می‌شوند. نفس ناطقه بر اثر حرکت جوهری، از عالم ماده فاصله می‌گیرد و به سمت تجرد میل می‌کند. در این سیر، توجه غریزی و طبیعی نفس به بدن به‌تدریج کاهش می‌یابد. ازاین‌رو، پیری نتیجه ضعف بدن نیست؛ بلکه ضعف بدن نتیجه کاهش تدبیر نفس است (ملاصدرا، ۱۳۶۳ ش، صص ۵۲۶؛ ۱۳۸۲ ش/الف، صص ۲۵۸-۲۵۹، مصباح یزدی، ۱۳۷۵ ش، صص ۱۵۱-۱۵۲). بدن ابزار طبیعت است و قوام آن به اشراف و تدبیر نفس است. وقتی نفس در مسیر اشتداد وجودی پیش می‌رود، این توجه طبیعی رو به زوال می‌رود و بدن دچار اختلالات تدریجی می‌شود؛ مانند ضعف قوا، سستی اندام، کاهش توان حواس و بیماری‌ها. این وضعیت تا جایی ادامه می‌یابد که نفس بهره کامل خود را از عالم حس می‌یابد و به جهان ملکوت اقبال کامل می‌کند و در این نقطه، مرگ طبیعی محقق می‌شود. به‌بیان ملاصدرا، نفس و بدن نسبت معکوس دارند. پس از چهل سالگی، نفس در اوج فعلیت‌یابی است؛ اما بدن در مسیر افول قرار می‌گیرد. لذا منشأ مرگ دوران پیری، فساد مزاج نیست؛ بلکه دگرگونی احوال نفس است. ملاصدرا از اینجا اختلاف بنیادی خود با طبیبان و طبیعیون را برجسته می‌کند. از نظر اطباء، مرگ نتیجه ناتوانی بدن در حفظ حرارت غریزی و قوای طبیعی است؛ اما در نگاه ملاصدرا، ضعف حرارت و قوای بدنی، معلول انصراف نفس است نه علت آن (مصباح یزدی، ۱۳۷۵ ش، صص ۱۵۱-۱۵۴). اگر مزاج سالم بماند، اطباء تصور می‌کنند حیات ادامه

می‌یابد؛ اما ملاصدرا تصریح می‌کند که نفس، پس از وصول به غایت وجودی خود، ناگزیر بدن را ترک می‌کند؛ هرچند مزاج ظاهر سالم باشد. بنابراین مرگ طبیعی، برخلاف مرگ اخترامی، مرگی جبری و ناشی از استقلال نفس است.

۳-۳-۱-۲. ضرورت مرگ

پس از نقد دیدگاه ابن‌سینا و طبیبان که مرگ طبیعی را براساس وقوف قوه‌ی غاذیه و نامیه تبیین می‌کردند و نیز نقد دیدگاه متکلمان که مرگ را از حیث غایات بالعرض و نتایج اخلاقی بررسی می‌کردند، ملاصدرا به تبیینی وجودشناختی و ذاتی از مرگ می‌رسد. او با تفکیک بین موجود مبدع و موجود کائن می‌گوید که موجودات کائن چون در پیدایششان حرکت و زمان دخیل است، ناگزیر به غایتی حرکت می‌کنند و با رسیدن علت به نهایت خود، معلول نیز به نهایت می‌رسد. بدن انسان نیز چون از مقوله‌ی کون و فساد است، محکوم به زوال است؛ اما وی علت حقیقی مرگ طبیعی را استكمال نفس و استقلال آن می‌داند. به محض اینکه نفس انسان از قوه به فعلیت می‌رسد، خواه به سعادت یا شقاوت، ناچار از نشئه‌ی دنیا به نشئه‌ی آخرت منتقل می‌شود. این انتقال، فطری و ضروری است (ملاصدرا، ۱۳۶۱ ش، ص ۲۵۹؛ مصلح، ۱۳۵۲ ش، صص ۱۰۴-۱۱۷)؛ زیرا نفس، دائم‌السیر است و توقف آن در میانه‌ی راه محال است. همان‌گونه که هیچ متحرکی نمی‌تواند از حرکت به سمت غایت خویش سر باز زند، نفس نیز ناگزیر از وصول به غایت است و مرگ یکی از مراحل لازمه‌ی این وصول است (شه‌گلی، ۱۳۹۱ ش، ص ۷). اهمیت این نظریه چنین است که مرگ را برای تمام انسان‌ها ضروری می‌سازد. غایت ذاتی، نفس را در تحلیل مرگ، محور قرار می‌دهد و آن را از سطح وقایع جسمانی به سطح سیر وجودی ارتقاء می‌دهد. بدین ترتیب، برخلاف ابن‌سینا که مرگ را ناشی از عدم قابلیت بدن می‌دانست، ملاصدرا بدن را در وقوع مرگ، نقش‌ناپذیر می‌سازد و علت حقیقی را تکامل نفس معرفی می‌کند.

۳-۳-۱-۳. ویژگی‌های مرگ طبیعی

(ا) وسیله‌ی بازگشت به خدا؛ صدرا مرگ را پایان دنیا و آغاز اقبال به جوار الهی می‌داند. بازگشت در مورد نفوس مطمئنه و قرب در مورد اصحاب یمین صادق است؛ اما در شقیان، مرگ موجب بروز صفات قهر الهی می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۸۲ ش/الف، ص ۵۸۶).

(ب) وسیله‌ی آشکارشدن حقایق: بدن و مشاغل حسی حجاب فهم عقلی‌اند. با مرگ، این حجاب برمی‌افتد و معقولات به‌نحو حضوری ادراک می‌شوند. انسان در دنیا ادراکات عقلانی را از دور می‌بیند؛ اما پس از مفارقت، حقایق نزد او حاضر می‌شوند. عارفانی که مرگ ارادی یافته‌اند، پیش از مرگ طبیعی نیز شاهد برخی مراتب اخروی‌اند (ملاصدرا، ۱۳۸۲ ش/الف، صص ۱۲۵-۱۲۳).

(ج) وسیله‌ی انتقال: مرگ نابودی نیست؛ بلکه انتقال از نشئه‌ی دنیوی به نشئه‌ی اخروی است. نفس پس از طی همه‌ی حدود وجودی خود، بدن را فرو می‌نهد. این انتقال، آخرین مرحله‌ی دنیا و نخستین مرحله‌ی آخرت است (اشتیانی، ۱۳۵۹ ش، صص ۲۸).

(د) وسیله‌ی رهایی: دنیا از نظر ملاصدرا زندان است و مرگ رهایی از حجاب‌های حسی و وصول به محبوب تلقی می‌شود. تنها صاحبان یقین مشتاق مرگ‌اند؛ زیرا از لذت دیدار الهی آگاه شده‌اند (ملاصدرا، ۱۳۶۳ ش، ص ۲۲).

(ه) وسیله‌ی تکامل: حرکت جوهری انسان مستلزم عبور از مراتب جماد، نبات، حیوان و انسان است. هر انتقالی همراه با نوعی مرگ مرتبه‌ی پیشین است. مرگ طبیعی نیز آخرین مرگ دنیایی و ورود به گستره‌ی تجرد است. با مرگ، تفرقه‌ی وجودی به وحدت بدل می‌شود و نفس در مرتبه‌ی عقلی تثبیت می‌گردد (فیاضی، ۱۳۹۰ ش، ص ۲۷۲).

(و) لطف بودن مرگ: مرگ نعمت است؛ زیرا نفس را از رنج‌های بدن و تاریکی ماده آزاد می‌کند و به حیات ابدی روانه می‌سازد. سعادت حقیقی در همین تجرد یافتن است (ملاصدرا، ۱۳۶۶ ش/الف، ص ۲۵۴).

ز) همگانی بودن: مرگ برای همه ممکنات ضرورت دارد، حتی برای فرشتگان و ملک الموت؛ زیرا هر متحرکی به نهایت خویش می‌رسد. اما ملاصدرا میان «می‌میرند» و «نابود می‌شوند»، فرق می‌گذارد و معتقد است نبات و حیوان مجرد عقلی ندارند (ملاصدرا، ۱۳۷۸ ش، صص ۴-۵؛ ۱۳۶۳ ش، ص ۴۳۸)، پس می‌میرند به معنای انتقال آخروی نیست؛ بلکه نابود می‌شوند. مگر برخی حیوانات که واجد تخیل بالفعل اند که به برخی مراتب برزخی ارتقاء می‌یابند. انسان تنها موجودی است که مرگ او انتقال به عالم آخرت است (ملاصدرا، ۱۳۶۳ ش، صص ۳۸۹-۳۹۰).

۳-۳-۲. مرگ اخترامی: مرگ اخترامی یا اجل معلّق، مرگی است که بر اثر عامل خارجی و ناگهانی رخ می‌دهد. در این نوع، بدن بر اثر حادثه‌ای، بیماری شدید، تصادف، ضربه و ... به نحوی آسیب می‌بیند که دیگر قابلیت تدبیر نفس را ندارد. بنابراین، نفس نه از سر فعلیت و کمال، بلکه از سر اجبار و بی‌اختیاری بدن را ترک می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۸۲ ش/الف، ص ۲۳۸). تفاوت اساسی آن با مرگ طبیعی این است که در مرگ اخترامی، انبساط و اشتداد وجودی نفس علت مرگ نیست؛ بلکه ناکارآمدی و اختلال ناگهانی بدن عامل اصلی است.

۳-۳-۳. مرگ ارادی: مرگ ارادی که در عرفان با عنوان خلع بدن شناخته می‌شود، نتیجه مجاهدت‌های نفسانی، تهذیب، تزکیه و ترک شهوات است. عارفان بر این باورند که حیات حقیقی نفس در کشتن نفس اماره است. ملاصدرا نیز تأیید می‌کند که انقطاع از بدن تنها با مرگ طبیعی حاصل نمی‌شود، بلکه مرگ اختیاری نیز نوعی خروج از تعلقات جسمانی است؛ هرچند بدون انتقال به آخرت باشد. در این معنا، انسان از زندگی دنیوی اعراض می‌کند و با «موتوا قبل أن تموتوا» همسو می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۳ ش، صص ۵۳-۵۴). سالک حقیقی، پیش از مرگ طبیعی، از خودیت و حجاب بشریت عبور می‌کند. او نفس را رام می‌سازد، تاجایی که بدن برای او همچون لباسی گردد که بتواند آن را بپوشد یا برکند. سالکان دارای این مرگ ارادی، شهدای حقیقی‌اند (ملاصدرا، ۱۳۸۲ ش/الف، ص ۱۲۳).

۳-۳-۴. جلوه‌های مرگ ارادی

(ا) گرسنگی: ملاصدرا گرسنگی را یکی از مهم‌ترین جلوه‌های مرگ ارادی می‌داند و خود نیز در پرهیز از غذای فراوان، سرمشق سلوک عملی است. او گرسنگی را نخستین صفت پویندگان راه سلوک الهی و ابدال حق معرفی کرده و با استناد به احادیث، آن را وسیله‌ای برای نجات از شیطان و زوال وسوسه‌ها می‌شمارد (ملاصدرا، ۱۳۶۳ ش، صص ۴۷۴ و ۱۷۸-۱۷۹؛ ۱۳۵۸ ش، صص ۱۶۹-۱۷۰). از نظر او، گرسنگی سبب نرم‌شدن دل و پیدایش مکاشفه است؛ زیرا لطافت قلب، موجب نزول ابرهای حکمت و مشاهده تدریجی خداوند می‌شود. شب‌بیداری نیز که سبب جلای قلب و سفیدی باطن، است، نتیجه همین گرسنگی به‌شمار می‌آید. بدین‌خاطر، آن را موت ایض نامیده است (ملاصدرا، ۱۳۸۱ ش، ص ۲۲۴).

(ب) فقر اختیاری: زندگی ملاصدرا تجسم روشن فقر اختیاری است. او نسبت به مظاهر دنیوی و شئون مادی بی‌اعتنا بود و در تألیفاتش نیز برخلاف رسم رایج، دیباچه‌ها را به نام پادشاهان یا وزیران مزین نکرده است. کثرت آثار او بدون ذکر نام هیچ صاحب قدرت، نشانی از تحقق عملی این فقر است. انتخاب کهک و فاصله‌گرفتن از پایتخت نیز نمونه‌ای دیگر از این دل‌کندگی و نوعی مرگ روحانی به سبب ترک تعلقات است (ملاصدرا، ۱۳۸۱ ش، ص ۱۹).

(ج) مرگ ارادی و تولد دوباره: ملاصدرا مرگ ارادی را شرط تولد دوباره و دگرگونی فطرت می‌داند؛ بدین‌معنا که وصول به حکمت، محتاج ایجاد فطرت ثانی است که جز با مردن از این حیات، تحقق نمی‌پذیرد (ملاصدرا، ۱۳۶۳ ش، ص ۸). کسانی که به این تولد دوباره می‌رسند، با آنکه از نطفه آفریده شده‌اند، ولی با علم، ایمان و عمل، شایستگی ورود به بهشت را می‌یابند و نشئه طبیعی آنان دچار تبدلی وجودی و حرکتی جوهری می‌شود. تا آنجا که قیامت آنان در همین دنیا برپا شده و امور آخرت را با دیده بصیرت مشاهده می‌کنند. با تبدیل نشئه، گوش و چشم و حواس نیز به حواسی دیگر تبدیل می‌شود و همه موجودات، نسبت به آنان تبدل می‌یابند. از این‌رو، مشاهده عالم آخرت، پیش از مرگ طبیعی و مطابق آیه «فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءُكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ» (ق: ۲۲)، ممکن می‌گردد. براین‌اساس، ملاصدرا تأکید می‌کند که

هیچ کس تا دوبار زاینده نشود، به ملکوت آسمان‌ها ورود نخواهد کرد. بنابراین، انسان می‌تواند پیش از مرگ، به شرط لیاقت حاصل از علم و سلوک، به خدا پیوندد (ملاصدرا، ۱۳۸۲ش/الف، ص ۳۰۲؛ ۱۳۸۲ش/ب، صص ۳۶۱-۳۶۲؛ ۱۳۵۸ش، صص ۱۶۹-۱۷۰؛ ۱۳۶۶ش/الف، ص ۴۱۶).

د) فناء: فناء فی الله و بقاء بالله، عالی‌ترین مرتبه مرگ ارادی و مرحله چهارم عقل عملی است. فناء عبارت است از فناى از رؤیت نفس و ندیدن هرچه غیر خداست (ملاصدرا، ۱۴۲۲ق، صص ۲۰۷-۲۰۸؛ ۱۳۵۴ش، ص ۳۲۴؛ ۱۳۸۲ش/ب، صص ۲۴۸-۲۴۹). مراتب فناء شامل مرال زیر است: محو در توحید افعالی (دیدن همه افعال به عنوان افعال الهی)، طمس یا توحید صفاتی (دیدن همه کمالات به عنوان کمالات خدا)، محق در توحید ذاتی (ندیدن هیچ موجودی جز حق). فناء به معنای زوال شعور سالک بر اثر استیلای ظهور حق و تبدیل صفات بشری به صفات الهی است تا حقیقت لا اله الا الله آشکار گردد (ملاصدرا، ۱۳۶۳ش، ص ۴۵۴). ملاصدرا حتی مراتب شکر، توکل و رضا را دارای نوعی شرک خفی می‌داند و مرتبه واصل را در فناء خالص و محو اثر معرفی می‌کند؛ جایی که سالک از ماسوی الله، حتی از نفس خویش، بریده است (ملاصدرا، ۱۳۸۷ش، ص ۵۷). باین حال، فناء پایان راه نیست. سالک کامل پس از فناء به صحو و سپس به جمع و تفصیل بازمی‌گردد و حق و خلق را در سینه خویش جمع می‌کند و به بالاترین مرتبه معرفت و بهجت معنوی می‌رسد (ملاصدرا، ۱۳۸۲ش/الف، صص ۵۳۲-۵۳۵).

۳-۳-۵. مرگ مقدس (شهادت): شهادت در حکمت متعالیه نوعی مرگ مقدس است که در آن، جان در راه حق و برای رضای الهی تقدیم می‌شود. ملاصدرا شهید را کسی می‌داند که در لحظه مرگ هیچ توجهی جز به خدا ندارد و جان را در معامله‌ای الهی عرضه می‌دارد. چنین شخصی تنها زمانی شهید شمرده می‌شود که انگیزه‌اش خالص و خالی از طلب غنیمت یا شهرت باشد. شهید به سبب رهایی از وابستگی‌های جسمانی و اقبال کامل به خدا، به نعمت ابدی بار می‌یابد (ملاصدرا، ۱۳۶۶ش/الف، ص ۲۳۳).

۴. مرگ اندیشی به معنای انتقال از این جهان به جهان دیگر (سرنوشت روح پس از مفارقت)

در تحلیل چستی مرگ، یکی از ابعاد بنیادین، تأمل در جهان پس از مرگ و سرنوشت نفس هنگام مفارقت از بدن است. ملاصدرا پس از نقد دیدگاه‌های مختلف درباره معاد، نظریه خاص خود، یعنی معاد جسمانی-روحانی را تبیین می‌کند. معادی که در آن هم حقیقت جسم و هم حقیقت روح با حفظ عینیت شخصی باز می‌گردند، اما نه در قالب ماده دنیوی، بلکه بر مبنای حرکت جوهری و تجرد خیال (ملاصدرا، ۱۳۸۲ش/الف، ص ۲۲۵؛ ۱۳۵۴ش، صص ۳۷۳-۳۷۷؛ ۱۳۸۲ش/ب، ص ۳۲۰؛ ۱۳۷۸ش، صص ۸۹-۹۳؛ آشتیانی، ۱۳۴۰ش، صص ۸۰-۸۵؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ص ۸۸).

ملاصدرا برای اثبات معاد جسمانی اصولی را در آثار گوناگون خود بر شمرده است: در مفاتیح الغیب، شش اصل (ملاصدرا، ۱۳۶۳ش، صص ۵۹۵-۵۹۸)، در المبدأ و المعاد (ملاصدرا، ۱۳۵۴ش، صص ۳۹۶-۳۸۲)، الشواهد الربوبیه (ملاصدرا، ۱۳۸۲ش/ب، صص ۳۱۱-۳۱۶)، عرشیه (ملاصدرا، ۱۳۶۱ش، صص ۳۴۵-۳۴۹) و تفسیر یاسین (ملاصدرا، ۱۳۶۶ش/الف، ج ۵، ص ۳۷۱)، هر کدام هفت اصل، در اسفار (ملاصدرا، ۱۳۸۲ش/الف، صص ۲۶۱-۲۷۲) و در زاد المسافر (ملاصدرا، ۱۳۸۱ش، صص ۵۹۴-۵۹۵) هر کدام دوازده اصل آورده است. اصل دوازدهم زاد المسافر آن است که مرگ طبیعی، نه از تناهی قوا و ضعف مبادی افعال جسمانی، بلکه از استكمال نفس و وصول به غایات و بی‌نیازی آن از بدن ناشی می‌شود (آشتیانی، ۱۳۴۰ش، ص ۱۸). ملاصدرا برای تبیین معاد جسمانی، مجموعه‌ای از اصول هستی‌شناختی و انسان‌شناختی را مبنا قرار می‌دهد که مهم‌ترین آن‌ها عبارت‌اند از: اصالت وجود، تشکیک وجود، حرکت جوهری، هویت‌بخشی صورت، وابستگی تشخص بدن به نفس، تجرد قوه خیال و تجرد صور خیالی، امکان ایجاد صور مقداری بدون ماده و مراتب سه‌گانه هستی (طبیعت، مثال و عقل). براساس این مبانی، حقیقت انسان همان نفس است که در

مسیر حرکت اشتدادی خویش مراتب گوناگون وجود را طی می‌کند و با وجود تحولات پیوسته جسمانی، وحدت و هویت شخصی خود را حفظ می‌نماید.

از منظر ملاصدرا، بدن نیز از هویت نفس جدا نیست و تشخص خود را از نفس می‌گیرد، نه از ماده و اجزای متغیر جسمانی. از این رو، تغییر ماده بدن یا دگرگونی اوصاف جسمانی، موجب از میان رفتن هویت شخصی انسان نمی‌شود. باین حال، مقصود از عینیت شخص در معاد آن نیست که همه ویژگی‌ها، مواد و اوصاف بدن دنیوی عیناً بازگردند؛ بلکه مراد آن است که نفس واحد با هویت شخصی محفوظ، در نشئه آخری، بدن متناسب با آن عالم را افاضه و تدبیر می‌کند. بدین ترتیب، پیوستگی هویت انسان در قیامت از طریق وحدت نفس و انتساب بدن آخری به همان نفس تحقق می‌یابد. براین اساس، ملاصدرا می‌کوشد ضمن حفظ عینیت شخص معاد، تبیینی فلسفی از معاد جسمانی ارائه دهد که در آن، بدن آخری هر چند از حیث مرتبه وجودی و برخی اوصاف با بدن دنیوی متفاوت است، به اعتبار انتساب به همان نفس و حفظ وحدت شخصی، بدن همان انسان محسوب می‌شود. از این رو، پاداش و کیفر آخری به همان شخصی تعلق می‌گیرد که در دنیا منشأ افعال اختیاری بوده است. تبیین وی از هنگامه رستاخیز چنین است:

(ا) اوضاع و احوال هنگام رستاخیز: ملاصدرا، مسأله معاد با تمام شئون آن، از حالات گور، برانگیخته شدن، حشر، پخش نامه‌های اعمال، حساب، کتاب، ترازو، منازل عرضه کالا، پل صراط، بهشت با طبقات و ابوابش و دوزخ با درکات و دره‌هایش را رکن عظیم ایمان و اصل کبیر حکمت و عرفان می‌داند و این مباحث را در آثار متعدد خود، گاه به تفصیل و گاه با تکرار، طرح می‌کند و معتقد است که این مسئله از پیچیده‌ترین و باریک‌ترین علوم، و نیز از شریف‌ترین و والاترین معارف است. راهی بس دقیق و ادله‌ای بس پنهان دارد و جز دل‌هایی منور به نور الهی، توان وصول به حقیقت آن را ندارند (ملاصدرا، ۱۳۸۲ش/الف، ص ۲۴۹).

(ب) گشوده شدن نامه‌های اعمال: ملاصدرا پخش و پراکنده شدن نامه‌های اعمال را یکی از حالات مهم رستاخیز می‌داند. هر عمل و سخنی که انسان در دنیا انجام می‌دهد، اثری در نفس ایجاد می‌کند که اگر تکرار شود، به صورت ملکه درمی‌آید. این ملکات نفسانی، موجوداتی جوهری و قائم به ذات‌اند و منشأ رفاه یا شکنجه برای انسان می‌شوند. اگر این ملکات ثبات نمی‌یافتند، نه خلود اهل بهشت در نعمت قابل توجیه بود و نه خلود اهل دوزخ در عذاب؛ زیرا کردار و گفتار که زمانمند و گذرا هستند، نمی‌توانند منشأ کیفر یا پاداش نامتناهی شوند. ملاصدرا تأکید می‌کند که فعل جسمانی محدود، علت کافی برای جزاء نامحدود نیست. بنابراین، ثبات ملکات است که جاودانگی پاداش و کیفر را ممکن می‌سازد (ملاصدرا، ۱۳۷۸ش، صص ۱۲۶-۱۲۷؛ ۱۳۶۱ش، ص ۲۶۶). او تحلیل دیگری نیز ارائه می‌دهد که در آن به موضوع ملکه شدن توجه ندارد، بلکه تصریح می‌کند که کمترین خیر یا شر در صحیفه ذات انسان ثبت می‌شود. پس از برپایی رستاخیز و هنگامی که انسان از مشاغل دنیا فارغ می‌شود و به درون خویش التفات می‌یابد، این نقش‌ها و صور ارتسامی ظاهر می‌گردند. نامه‌های اعمال، همان صور و نقش‌هایی هستند که انسان در طول عمر در صفحه نفس خود حک کرده است (ملاصدرا، ۱۳۸۲ش/الف، صص ۴۰۴-۴۰۸؛ ۱۳۸۲ش/ب، صص ۳۶۵-۳۶۶).

(ج) برپایی بهشت و جهنم: ملاصدرا بهشت را سرای دائم، خانه سلامت و محل امنیت و نیکبختی می‌داند و دوزخ را خانه خواری و انتقام که تنها مشرکان به طور دائمی در آن باقی می‌مانند. اهل دوزخ، نه می‌میرند تا آسوده شوند و نه لحظه‌ای عذاب از آن‌ها کاسته می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۰ش، صص ۲۱۷-۲۱۸؛ ۱۳۸۲ش/ب، صص ۴۴۴-۴۴۶). وی بهشت را مظهر اسم رحمان و جهنم را مظهر اسم جبار، قهار و منتقم می‌داند. از آنجاکه رحمت الهی ذاتی و غضب او عرضی است، می‌گوید: بهشت بالذات و دوزخ بالعرض آفریده شده است. این تبیین را براساس حدیث قدسی «سبقت رحمتی غضبی» توضیح می‌دهد (ملاصدرا، ۱۳۶۱ش، صص ۲۶۷-۲۶۸؛ ۱۳۸۲ش/الف، صص ۴۵۹-۴۶۰ و صص ۵۲۹-۵۳۰). او بهشت را به بهشت محسوس (خاص اصحاب یمین) و بهشت معقول (ویژه مقربان) تقسیم می‌کند و آتش را نیز دو نوع می‌داند:

آتش محسوس برای بدن‌های کافران و آتش معنوی برای دل‌های منافقان متکبر (ملاصدرا، ۱۳۶۳ش، صص ۹۴-۹۵). به‌باور وی، بهشت و دوزخ هم‌اکنون آماده است؛ زیرا در باطن نفس ریشه دارند، هرچند انسان‌ها در دنیا از آن غافل‌اند (ملاصدرا، ۱۳۸۲ش/الف، صص ۴۶۴-۴۶۵؛ ۱۳۶۳ش، ص ۳۳۰).

د) مکان بهشت و دوزخ: ملاصدرا اثبات مکان داشتن بهشت و جهنم را باطل و ناشی از مغالطه می‌داند. آخرت جهانی تام است که چیزی از جوهر آن خارج نمی‌شود و چنین عالمی نمی‌تواند در مکان قرار گیرد (ملاصدرا، ۱۳۶۳ش، ص ۶۰۱؛ ۱۳۸۲ش/الف، صص ۲۷۹-۲۸۴). آنچه در مکان‌های این عالم است، متجدد، دگرگون‌پذیر، فانی و محسوس است و به عالم شهادت و ملک تعلق دارد؛ اما بهشت و دوزخ از عالم غیب، باطن و ملکوت‌اند. او با تمثیل «نسبت بهشت و دوزخ به دنیا همچون نسبت جبین به رحم»، توضیح می‌دهد که تا این جهان باطل نشود، نشئه آخرت آشکار نمی‌گردد. باین‌حال، مظاهر و نمودهایی برای بهشت و جهنم در این دنیا وجود دارد که منشأ گزارش‌های دینی درباره مکان آن‌هاست (ملاصدرا، ۱۳۶۱ش، صص ۲۷۴-۲۷۵؛ ۱۳۸۲ش/الف، ص ۴۵۷).

صدرالمتألهین میان دو طایفه نصوص، گروهی که می‌گویند بهشت و دوزخ اکنون موجودند و گروهی که ایجاد آن‌ها را پس از فنای دنیا می‌دانند، جمع می‌کند: بهشت آدم ۸ همان بهشت موجود کنونی است؛ اما بهشت اعمال، پس از پایان افعال انسان‌ها در دنیا پدیدار می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۷۸ش، صص ۱۳۵-۱۳۶).

ه) خلود بهشت و جهنم: خلود از مهم‌ترین مسائل معاد است. خلود نزد لغویان به‌معنای باقی ماندن بدون تغییر است. از نظر معارف دینی، مراد جاودانگی نفوس انسانی در عذاب یا پاداش است. ملاصدرا این مسئله را دشوار و محل اختلاف میان دانشمندان می‌داند: آیا خلود اهل دوزخ به‌معنای عذاب دائمی است یا عذاب آن‌ها منقطع می‌شود؟ بیشتر متفکران اسلامی خلود در جهنم را پذیرفته‌اند، اما درباره دوام عذاب اختلاف کرده‌اند. ملاصدرا در برخی آثار خود به نظریه انقطاع عذاب نزدیک می‌شود و معتقد است که با اصولی چون امتناع قسر دائمی و شمول رحمت الهی، عذاب مخلّین مدت معینی دارد و پس از گذشت آن، دوزخیان طبیعت ناریه پیدا می‌کنند و دیگر احساس سوزش نمی‌کنند (ملاصدرا، صص ۴۸۵-۴۹۴؛ ۱۳۸۲ش/الف، صص ۳۷۰-۳۷۴؛ بی‌تا، ص ۲۵۰). وی این دیدگاه را برپایه چند اصل تبیین می‌کند:

اصل اول) امتناع قسر دائم: امور عرضی نمی‌توانند ذاتاً بر طبیعت موجودات غلبه کنند. رحمت الهی ذاتی و غضب وی عرضی است. بنابراین بهشت ذاتی و جاودان است؛ اما جهنم، چون به‌سبب عصیان نفوس پدید آمده است، عرضی و قابل زوال است (ملاصدرا، ۱۳۸۲ش/ب، ص ۳۷۳).

اصل دوم) غایت‌مندی موجودات: برخی انسان‌ها به حکم قضاء، برای جهنم آفریده شده‌اند و وصول آن‌ها به دوزخ موافق طبع وجودی‌شان است (ملاصدرا، ۱۳۸۲ش/الف، ص ۴۹۵).

اصل سوم) حرکت و تبدل دائمی موجودات: هر موجود به‌صورت فطری در مسیر غایت وجودی خود حرکت می‌کند. **اصل چهارم)** غایت‌الغایات بودن حق تعالی: طبق جهان‌بینی توحیدی، تمام موجودات، غایت اصلی و نهایی آن‌ها، حق تعالی است (ملاصدرا، ۱۳۸۲ش/الف، ص ۳۴۷؛ ۱۳۸۲ش/ب، صص ۳۷۰-۳۷۴).

بنابراین، هر امر عرضی که انسان را از مقصد حقیقی دور کند، موقتی است. اما اگر ملکات راسخ شوند و طبیعت دوم تشکیل دهند، عذاب برای چنین فردی دائمی می‌شود؛ زیرا مطابق با طبع ثانوی اوست (ملاصدرا، ۱۳۸۲ش/الف، ص ۳۴۷؛ ۱۳۸۲ش/ب، صص ۳۷۰-۳۷۴).

ملاصدرا مردم را به سه گروه تقسیم می‌کند: اول، سعادتمندان که فطرت را پی گرفته و به کمال خویش رسیده‌اند و اهل بهشت‌اند. دوم، غافلان شبیه به حیوانات که کفرشان ناشی از جهل است نه عناد؛ لذا عذاب برای آنان معنا ندارد؛ زیرا به لذات حیوانی خویش راضی‌اند. سوم، آنان که حقیقت را شناختند و روی گرداندند. این دسته، اهل نفاق‌اند و عذاب، بسته به

درجه دوری‌شان از فطرت، بر آن‌ها وارد می‌شود. این عذاب می‌تواند پایان‌پذیر باشد، مگر آنکه طبیعت‌شان کاملاً دگرگون گردد.

(و) بازنگری ملاصدرا در آثار متأخر: صدرالمتهلین در اواخر عمر، در عرشیه و آثار تفسیری خود، از رأی پیشین خود عدول می‌کند و با صراحت می‌گوید: «سرای دوزخ، محل نعیم نیست، بلکه دار درد و رنج است، و عذابش دائم و پی‌درپی و بدون انقطاع است» (ملاصدرا، ۱۳۶۱ش، صص ۲۸۱-۲۸۲؛ آشتیانی، ۱۳۸۷ش، ص ۶۰). او همچنین تصریح می‌کند که جاودانه ماندن در آتش، سخت‌ترین عذاب‌هاست (ملاصدرا، ۱۳۶۶ش/الف، ص ۳۴۳). این موضع اخیر، مطابق کتاب و سنت است.

(ز) **مصدق مخلصین**: ملاصدرا کافران مقصر را مخلص در دوزخ می‌داند. کسانی که یکی از ضروریات دین را با عناد و تکذیب، انکار کرده‌اند، اما کافران قاصر که از روی ناآگاهی یا قصور عقلی ایمان نیاورده‌اند، مخلص نیستند و سرانجام نجات می‌یابند. او با استناد به آیه «الذین كفروا و كذبوا بآياتنا أولئك أصحاب الجحيم» (مائده: ۱۰)، می‌نویسد: کفر واقعی، همراه جحود و تکذیب، ملازم خلود است. اما کفر بدون عناد، هرچند پس از مکث طولانی، احتمال نجات دارد. در نهایت، صدرالمتهلین توضیح می‌دهد که خلود و عذاب به سبب ملکه شدن اعمال است و اگر ملکات پایدار نمی‌بودند، خلود بهشتیان و دوزخیان معنا نداشت.

۵- آثار و لوازم مرگ‌اندیشی

(ا) معنادار شدن زندگی: برخی اندیشمندان معتقدند زندگی زمانی معنادار می‌شود که انسان بداند با مرگ پایان می‌یابد. آگاهی از این محدودیت، رضایت‌مندی از خرسندی‌های روزمره را افزایش می‌دهد (فلدمان، ۱۳۹۱ش، ص ۱۰). ویکتور فرانکل تصریح می‌کند که مرگ نه تنها زندگی را بی‌معنا نمی‌کند، بلکه موقتی بودن آن را پرمعنا و مسئولیت‌زا می‌سازد (فرانکل، ۱۳۸۵ش، ص ۷). زندگی به دلیل کوتاهی‌اش ارزشمند است و مرگ یادآور می‌شود که عمر فرصتی یگانه و بازگشت‌ناپذیر است. مرگ، بخشی از زندگی انسان است و فهم نادرست از مرگ، به معنای فهم نادرست از خویشتن است. در ادیان ابراهیمی سه عنصر خدا، آخرت و نفس، بنیان معناداری زندگی انسانند. رویکرد ملاصدرا، خدامحور و مبتنی بر «إنا لله و إنا إليه راجعون» (بقره: ۱۵۶) است. حرکت جوهری در اندیشه او نشان می‌دهد که نفس انسانی می‌تواند از مراتب جمادی، نباتی، حیوانی و انسانی عبور کند، به مقام انسان کامل برسد و به خداوند نایل گردد. آنچه برای او مهم است تحقق وجودی انسان است. امری که به واسطه اعمال ارادی و تکامل نفس عملی می‌شود. به همین دلیل، هدف زندگی در هر لحظه می‌تواند تحقق یابد و همین امر زندگی را معنا می‌بخشد. انسان مسافری است که طالب جاودانگی خویش است و مرگ در این مسیر، عامل انتقال به عالمی گسترده‌تر است. براساس حرکت جوهری، روح با تکامل جسم پدید می‌آید و سپس در پرتو ارتباط با جسم، کامل‌تر می‌شود. این حرکت تا زمانی ادامه دارد که نفس به آخرین درجه کمال خود برسد و مستقل شود. اینجاست که نیازی به بدن ندارد و آن را رها می‌کند و به عالم مجردات می‌پیوندد. بنابراین مرگ به معنای استقلال و استکمال نفس است نه نابودی. چنین درکی از مرگ، انسان را در برابر ابدیت قرار می‌دهد و زندگی را معنادار می‌کند؛ زیرا دنیا مرحله‌ای از سفر انسان به سوی حقیقت است. بدین ترتیب، مرگ آستانه ورود به جهانی دیگر و والاتر است و غفلت از آن، غفلت از خویشتن و موجب عبث دانستن خلقت می‌شود.

(ب) ترس از مرگ: از نظر ملاصدرا، حب بقاء و کراهت از فناء، امری طبیعی و مطابق حکمت الهی است. چون موجودات، اُخروی و جاویدان هستند، حب بقاء در آنان قرار داده شده است. اگر حیات دیگری وجود نمی‌داشت، این میل فطری لغو بود (ملاصدرا، ۱۳۸۲ش/الف، ص ۲۴۱). چون خداوند باقی بالذات است و موجودات نیز عاشق او هستند، دوست داشتن بقاء و ناپسند داشتن فناء، از فروع محبت خداوند است. بیشتر انسان‌ها از حقیقت روح و استقلال وجودی نفس، بی‌خبرند و مرگ را پایان مطلق وجود می‌پندارند. این جهل، علت ترس آنان از مرگ است. اگر نفوس پیش از کمال علمی و عملی

بدانند که مستقل از بدن هستند، بدن را رها می‌کردند و نظام حکیمانه خلقت باطل می‌شد. ترس از مرگ، سازوکاری است که خداوند برای حفظ بدن و تکامل نفس قرار داده است (ملاصدرا، ۱۳۸۲ش/الف، صص ۳۳۵-۳۳۸؛ ۱۳۵۴ش، صص ۴۵۸-۴۵۹).

ج) اشتیاق به مرگ: به باور ملاصدرا، محبت الهی در اولیاء نشانه‌هایی همچون عدم توجه به غیر خدا، ترک محبوبات دنیایی و پیراستن دل از غیر او، به دنبال دارد (ملاصدرا، ۱۳۸۲ش/الف، صص ۲۰۱-۲۰۲). جامع این نشانه‌ها، مرگ است. دوستداران خداوند مشتاق مرگ‌اند؛ زیرا مرگ راه لقای حبیب و رهایی از مصاحبت نفس، خانواده، مال و مقام است. قرآن نیز آرزوی مرگ را نشانه صدق در ولایت الهی می‌داند (جمعه: ۶). بنابراین، کسی که مرگ را ناپسند دارد، از اولیای الهی به‌شمار نمی‌آید.

د) ایمان به تقدیر الهی: ملاصدرا در تفسیر آیه «نَحْنُ قَدَرْنَا بَيْنَكُمْ الْمَوْتَ» (واقع: ۶۰)، معتقد است خداوند بدن‌های اخروی را متناسب با اعمال انسان‌ها تقدیر می‌کند. چنانکه رزق و روزی، به مشیت الهی متفاوت است، عمر انسان‌ها نیز متفاوت و مقدر است (ملاصدرا، ۱۳۶۶ش/الف، صص ۷۴-۷۶ و ۲۰۳-۲۰۴).

ه) پی‌بردن به ناتوانی بشر در حذف مرگ از زندگی: ملاصدرا انسان را که با وجود ضعف‌های فراوان در مقابل خدا سرکشی می‌کند، سرزنش می‌کند و یادآور می‌شود که انسان در دنیا محکوم بیماری، گرسنگی و انواع آفات است و سرانجام نیز مرداری گندیده می‌شود. پس تکبر او بی‌معناست. فرار از مرگ نیز بیهوده است؛ چون در نهایت به سراغ او می‌آید (جمعه: ۸). از نظر ملاصدرا، عقل بشر توان درک حالات رستاخیز را ندارد و تنها پیامبر^۹ و اوصیای او از این حالات آگاه‌اند (ملاصدرا، ۱۳۶۳ش، صص ۶۷۹-۶۸۰؛ ۱۳۶۱ش، صص ۲۵۶ و ۲۸۶-۲۸۷).

۶- نقد و بررسی دیدگاه ملاصدرا

ملاصدرا مرگ طبیعی را نتیجه وصول نفس به مرتبه‌ای از کمال و استقلال وجودی می‌داند که استمرار تعلق آن به بدن را غیرضروری می‌سازد. ازسوی دیگر، در برخی مواضع، شقاوت با شدت تعلق نفس به عالم ماده و اشتغال به لوازم بدنی، تفسیر می‌شود. پرسش این است که چگونه می‌توان میان افزایش فعلیت نفس که مقتضی نوعی استغناء از بدن است و شقاوت که ظاهراً با وابستگی بیشتر به ساحت مادی همراه است، جمع کرد؟ البته ممکن است پاسخ داده شود که فعلیت وجودی نفس لزوماً به معنای کمال ارزشی و سعادت نیست و نفس شقی نیز می‌تواند در مرتبه‌ای از فعلیت متناسب با هویت خویش قرار گیرد؛ اما نحوه جمع میان این دو دسته از عبارات، نیازمند تبیین دقیق‌تری است.

نقد دوم به مفهوم کمال لایق بازمی‌گردد که نقش محوری در تبیین مرگ طبیعی دارد. ایشان مرگ را معلول وصول نفس به کمال متناسب با مرتبه وجودی آن می‌داند؛ اما معیار دقیق آن، به روشنی تبیین نشده است. اگر مراد استعداد وجودی هر نفس باشد، باید توضیح داده شود که این استعداد چگونه در افراد مختلف تفاوت می‌یابد و چه نسبتی با شرایط بدنی، محیطی و شناختی پیدا می‌کند. به‌ویژه این پرسش مطرح است که آیا تفاوت‌های آشکار میان انسان‌ها در توانایی‌های ادراکی و عملی، از تفاوت در استعدادهای وجودی ناشی می‌شود یا صرفاً به شرایط و ابزارهای تحقق آن استعدادهای بازمی‌گردد؟ ابهام اصلی نه در اصل وجود مراتب استعداد، بلکه در ملاک تشخیص کمال لایق و نقش آن در تعیین زمان مرگ طبیعی است.

نقد سوم ناظر به وضعیت اولیای الهی و نفوس کامل است. براساس مبانی صدرایی، هرچه نفس به مراتب بالاتری از مجرد و شدت وجودی دست یابد، باید از تعلق آن به بدن کاسته شود. تبیین نسبت این قاعده با استمرار حیات دنیوی اولیاء و نیز مواردی که آنان بر اثر عوامل بیرونی یا مرگ‌های غیرطبیعی از دنیا رفته‌اند، نیازمند توضیح بیشتری است. پاسخ‌هایی نظیر اشتغال نفوس کامل به هدایت و تربیت دیگران یا نامتناهی بودن مراتب کمال، هرچند بخشی از مسئله

را روشن می‌کنند، اما همچنان این پرسش را باقی می‌گذارند که نسبت میان وصول به کمال لایق و تحقق مرگ طبیعی چگونه باید فهمیده شود؟

نقد چهارم به شواهد تجربی مربوط است. تفاوت چشمگیر میانگین عمر در جوامع مختلف و افزایش امید به زندگی در اثر پیشرفت‌های بهداشتی و پزشکی، این پرسش را برمی‌انگیزد که سهم عوامل بدنی و زیستی در وقوع مرگ تا چه اندازه است. اگر زمان مرگ صرفاً تابع وصول نفس به کمال لایق باشد، تأثیر گسترده عوامل جسمانی و محیطی بر طول عمر چگونه تبیین می‌شود؟ این پرسش لزوماً مبانی ملاصدرا را ابطال نمی‌کند، اما نیازمند تبیین نسبت علل جسمانی با علل وجودشناختی مرگ است.

نقد پنجم به تمایز مرگ طبیعی و مرگ اخترامی مربوط می‌شود. در آثار ملاصدرا مرگ اخترامی معمولاً با مفاهیمی چون آفات، حوادث یا عوامل بیرونی توضیح داده می‌شود؛ اما مرز دقیق این دو قسم از مرگ همیشه روشن نیست. برای مثال، در مواردی مانند بیماری‌های مزمن، ناهنجاری‌های ژنتیکی یا برخی اختلالات ناگهانی جسمانی، تعیین اینکه مرگ رخداد طبیعی است یا اخترامی، چندان آسان نیست. از این رو، معیارهای تمایز این دو قسم از مرگ، نیازمند صورت‌بندی دقیق‌تری هستند.

نقد ششم به نقش قوه خیال در ساخت بدن آخری بازمی‌گردد. براساس نظریه تجرد خیال، تکون بدن مثالی به نفس نسبت داده می‌شود. با این حال، این پرسش مطرح است که آیا همه نفوس، صرف‌نظر از مرتبه وجودی و میزان کمال خود، واجد چنین خصوصیتی هستند یا آنکه این امر به درجات خاصی از فعلیت و تجرد وابسته است؟ تبیین حدود و شرایط این توانایی می‌تواند در فهم دقیق‌تر نظریه معاد جسمانی مؤثر باشد.

نقد هفتم ناظر به نسبت میان فعلیت یافتن ابعاد مختلف نفس و آثار جسمانی آن است. اگر کاهش تعلق نفس به بدن علت اصلی فرسودگی جسمانی تلقی شود، باید روشن گردد که این قاعده چگونه با تفاوت‌های زیاد افراد در ویژگی‌های اخلاقی، روانی و رفتاری سازگار است و آیا میان شدت فعلیت برخی قوای نفسانی و وضعیت جسمانی، رابطه‌ای ضروری برقرار است یا خیر؟

نقد هشتم به مفهوم دفعی بودن مرگ اخترامی مربوط می‌شود. اگر مراد از دفعی بودن، معنای فلسفی آن باشد، اصل مفارقت نفس از بدن در هر نوع مرگ امری دفعی است. و اگر معنای عرفی آن مدنظر باشد، مفهوم مزبور از دقت فلسفی کافی برخوردار نخواهد بود. بدین خاطر، این تعبیر نیازمند توضیح بیشتری است.

نقد نهم به مسئله تکامل پس از مرگ مربوط می‌شود. اگر مرگ پایان حرکت استکمالی نفس در نشئه دنیا باشد، باید نسبت این دیدگاه با تحولاتی که در متون دینی برای عالم برزخ گزارش شده، روشن شود. آیا پس از مرگ نیز نوعی تغییر و تکامل برای نفس قابل تصور است یا خیر؟ در صورت مثبت بودن پاسخ، این امر چه نسبتی با پایان حرکت دنیوی نفس دارد؟

در نهایت، بخش مهمی از نقدها به نظریه معاد جسمانی صدرایی بازمی‌گردد. مهم‌ترین پرسش در این زمینه آن است که چگونه می‌توان میان بدن مثالی مورد نظر ملاصدرا و ظاهر متون دینی که از بازگشت بدن سخن می‌گویند، نسبت برقرار کرد؟ همچنین جایگاه عالم مثال در این تبیین، نحوه حشر حیوانات، نسبت برزخ با قیامت کبری و چگونگی حفظ عینیت شخص در معاد، از جمله مباحثی هستند که همچنان محل بحث و گفت‌وگو میان شارحان و منتقدان حکمت متعالیه به‌شمار می‌روند. به نظر می‌رسد نظریه ملاصدرا درباره مرگ طبیعی و معاد، نیازمند توضیح و دفاع فلسفی بیشتر در برخی مبادی و نتایج خویش است.

۷- نتیجه

این پژوهش نشان داد که مرگ در اندیشه ملاصدرا تنها یک پدیده زیستی یا حادثه‌ای طبیعی نیست، بلکه مفهومی وجودشناختی است که باید در پرتو مبانی حکمت متعالیه، به‌ویژه اصالت وجود، تشکیک وجود، حرکت جوهری و نفس‌شناسی تفسیر شود. براین اساس، مرگ نه پایان حیات انسان، بلکه مرحله‌ای از تحول وجودی و گذار نفس از مرتبه‌ای به مرتبه‌ای دیگر از هستی است. تحلیل آثار ملاصدرا آشکار ساخت که تبیین وی از مرگ بر محور رابطه نفس و بدن استوار است و مفهوم کمال لایق، نقشی محوری در توضیح مرگ طبیعی ایفاء می‌کند.

دست‌آورد اصلی پژوهش حاضر، بازسازی نظام‌مند اقسام مرگ در اندیشه ملاصدرا و تبیین پیوند درونی آن‌ها با مبانی انسان‌شناختی و معادشناختی وی است. براین اساس، مرگ طبیعی، مرگ اخترامی و مرگ ارادی در آثار ایشان، مفاهیمی مستقل و گسسته نیستند، بلکه اجزای یک منظومه نظری واحد را تشکیل می‌دهند که در آن مرگ به‌عنوان مرتبه‌ای از سیر استکمالی نفس فهم می‌شود. همچنین بررسی تطبیقی آثار وی نشان داد که هرچند اصول فلسفی تبیین مرگ در سراسر اندیشه او ثابت باقی می‌ماند، در آثار متأخر، به‌ویژه مفاتیح الغیب، ابعاد عرفانی، سلوکی و معنوی مرگ، برجستگی بیشتری یافته و مفهوم مرگ بیش از پیش با رجوع به حق، تجرد نفس و آمادگی برای حیات آخری پیوند خورده است. نوآوری این پژوهش در آن است که مسئله مرگ را به‌عنوان حلقه اتصال میان انسان‌شناسی، هستی‌شناسی و معادشناسی صدرا بررسی کرده و نشان داده است که فهم نظریه مرگ در حکمت متعالیه، بدون توجه به این پیوندهای ساختاری امکان‌پذیر نیست. همچنین با تفکیک میان تقریر نظریه و نقد آن، برخی ابهام‌های موجود در تبیین ملاصدرا از مرگ طبیعی، معیار کمال لایق، تمایز مرگ طبیعی و اخترامی، جایگاه بدن آخری و نسبت برزخ با قیامت را برجسته ساخته و زمینه را برای تحقیقات تکمیلی در این حوزه فراهم کرده است.

بررسی انتقادی نظریه نشان داد که برخی عناصر این دستگاه فکری، به‌ویژه تبیین دقیق رابطه استکمال نفس با زمان مرگ، معیار تشخیص کمال لایق، نحوه حفظ عینیت شخص در معاد جسمانی و چگونگی جمع میان معاد مثالی و ظواهر متون دینی، همچنان محل بحث و گفت‌وگو هستند. ظرفیت تبیینی دیدگاه ملاصدرا درباره مرگ، مانع از آن نیست که برخی مبانی و نتایج آن نیازمند بازخوانی و تحلیل انتقادی بیشتر باشند.

منابع

آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۵۹ش). *معاد جسمانی، شرح بر زادالمسافر ملاصدرا*. تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.

آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۴۰ش). *شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا*. مشهد: خراسان.

الباس، نوربرت (۱۳۸۹ش). *تنهایی دم مرگ*. (ترجمه: امید مهرگان و صالح نجفی). تهران: گام نو.

امیل فرانکل، ویکتور (۱۳۸۵ش). «انسان در جستجوی معنای نهایی». (ترجمه: احمد رضا محمدپور). *نقد و نظر*، ۱۱(ش ۴۳-۴۴)، ۲-۲۶.

تفتازانی، سعدالدین (۱۴۰۹ق). *شرح المقاصد*. قم: الشریف الرضی.

شه‌گلی، احمد (۱۳۹۱ش). «علت مرگ از دیدگاه ابن‌سینا». *آینه معرفت*، ۱۲(۲)، ۹۵-۱۱۸.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰ش). *اسرارالایات و انوارالبینات*. تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه اسلامی.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۲ش/الف). *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۲ش/ب). *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۱ش). *العرشیه*. تهران: انتشارات مولا.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۵۴ش). *المبدأ و المعاد*. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۷ش). *المظاهر الإلهیه فی أَسرار العلوم الکمالیه*. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۵۸ش). *الواردات القلبیه فی معرفه الربوبیه*. (تحقیق، تصحیح و ترجمه: احمد شفیعیها). تهران: انجمن فلسفه ایران.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶ش/الف). *تفسیر القرآن الکریم*. قم: انتشارات بیدار.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۷۸ش/الف). *رساله فی الحدوث*. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶ش/ب). *شرح اصول الکافی*. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۴۲۲ق). *شرح الهدایه الأثیریه*. بیروت: مؤسسه التاريخ العربی.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۱ش). *کسر اصنام الجاهلیه*. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (بی تا). *مجموعه رسائل فلسفی*. تهران: انتشارات حکمت.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۳ش). *مفاتیح الغیب*. تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.

فدلمان، فرد (۱۳۹۱ش). «مرگ و زندگی». (ترجمه: پیام بنی هاشمی). *اطلاعات حکمت و معرفت*، ۷(۵)، ۷-۱۰.

فیاضی، غلامرضا (۱۳۹۰ش). *علم النفس فلسفی*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی H.

کاپلان، هارولد و سادوک، بنیامین (۱۳۷۹ش). *خلاصه روان پزشکی*. (ترجمه: نصرت الله پورافکاری). تبریز: شهر آب.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۵ش). *شرح جلد هشتم اسفار اربعه*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی H.

مصلح، جواد (۱۳۵۲ش). *علم النفس یا روان شناسی صدر المتألهین*. تهران: دانشگاه تهران.

معمدی، غلامحسین (۱۳۷۲ش). *درآمدی بر مرگ شناسی*. تهران: نشر مرکز.

References

- Ashtiani, Jalal al-Din. *Ma'ād-i Jismānī (Bodily Resurrection): Commentary on Mullā Ṣadrā's Zād al-Musāfir*. Tehran: Iranian Society of Wisdom and Philosophy, 1980.
- Ashtiani, Jalal al-Din. *The Life and Philosophical Views of Mullā Ṣadrā*. Mashhad: Khorasan Publications, 1961.
- Elias, Norbert. *The Loneliness of the Dying*. Translated by Omid Mehrgan and Saleh Najafi. Tehran: Gam-e No, 2010.
- Frankl, Viktor E. "Man's Search for Ultimate Meaning." Translated by Ahmadreza Mohammadpour. *Naqd va Nazar* 43–44 (2006).
- Taftazani, Sa'd al-Din. *Sharḥ al-Maqāṣid*. Qom: al-Sharif al-Raḍī, 1409 AH.

Shahgoli, Ahmad. "The Cause of Death from Avicenna's Perspective." *Āyineh-ye Ma'rifat Quarterly*, Summer 2011.

Şadr al-Din Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim (Mullā Şadrā). *Asrār al-Āyāt wa Anwār al-Bayyināt (The Secrets of the Qur'anic Verses and the Lights of Evidences)*. Tehran: Society of Islamic Wisdom and Philosophy, 1981.

Şadr al-Din Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim (Mullā Şadrā). *Al-Hikmah al-Muta'aliyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah (The Transcendent Philosophy of the Four Intellectual Journeys)*, 9 vols. Tehran: Sadra Islamic Philosophy Foundation, 2003A.

Şadr al-Din Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim (Mullā Şadrā). *Al-Shawāhid al-Rubūbiyyah fī al-Manāhij al-Sulūkiyyah*. Tehran: Sadra Islamic Philosophy Foundation, 2003B.

Şadr al-Din Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim (Mullā Şadrā). *Al-'Arshiyyah (The Throne Treatise)*. Tehran: Mowlā Publications, 1982.

Şadr al-Din Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim (Mullā Şadrā). *Al-Mabda' wa al-Ma'ād (The Origin and the Return)*. Tehran: Iranian Society of Wisdom and Philosophy, 1975.

Şadr al-Din Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim (Mullā Şadrā). *Al-Mazāhir al-Ilāhiyyah fī Asrār al-'Ulūm al-Kamāliyyah*. Tehran: Sadra Islamic Philosophy Foundation, 2008.

Şadr al-Din Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim (Mullā Şadrā). *Al-Wāridāt al-Qalbiyyah*. Tehran: Iranian Society of Philosophy, 1979.

Şadr al-Din Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim (Mullā Şadrā). *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, 7 vols. Qom: Bidar Publications, 1987A.

Şadr al-Din Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim (Mullā Şadrā). *Risālah fī al-Hudūth (Treatise on Origination)*. Tehran: Sadra Philosophy Foundation, 1999.

Şadr al-Din Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim (Mullā Şadrā). *Sharḥ Uşūl al-Kāfī (Commentary on the Principles of al-Kāfī)*. Tehran: Institute for Cultural Studies and Research, 1987B.

Şadr al-Din Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim (Mullā Şadrā). *Sharḥ al-Hidāyah al-Athīriyyah*. Beirut: Mu'assasat al-Tārīkh al-'Arabī, 1422 AH.

Şadr al-Din Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim (Mullā Şadrā). *Kasr Aşnām al-Jāhiliyyah (Breaking the Idols of Ignorance)*. Tehran: Sadra Islamic Philosophy Foundation, 2002.

Şadr al-Din Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim (Mullā Şadrā). *Majmū'at Rasā'il Falsafiyyah (Collection of Philosophical Treatises)*. Tehran: Hikmat Publications, n.d.

Şadr al-Din Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim (Mullā Şadrā). *Mafātīḥ al-Ghayb (Keys to the Unseen)*. Tehran: Society of Islamic Wisdom and Philosophy, 1984.

Fayyazi, Gholamreza. *Philosophical Psychology ('Ilm al-Nafs Falsafī)*. Qom: Imam Khomeini Institute for Education and Research, 2011.

Kaplan, Harold I., and Benjamin J. Sadock. *Synopsis of Psychiatry*. Translated by Nosratollah Pourafkari. Tabriz: Shahr-e Āb Publications, 2000.

Misbah Yazdi, Muhammad Taqi. *Commentary on Volume Eight of al-Asfār al-Arba'ah*. Qom: Imam Khomeini Institute for Education and Research, 1996.

Mosleh, Javad. *ʿIlm al-Nafs or the Psychology of Ṣadr al-Mutaʿallihīn (Mullā Ṣadrā)*. Tehran: University of Tehran Press, 1973.

Motamedi, Gholamhossein. *An Introduction to Thanatology (Death Studies)*. Tehran: Nashr-e Markaz, 1993.

دفتر انتشارات
و خدمات
کتابخانه
و اسناد