فصلنامه تحقیقات جدید در علوم انسانی
Human Sciences Research Journal
دوره جدید، شماره ۲۸، تابستان ۱۳۹۹، صص ۱۷۶-۱۵۵ New Period, No 28, 2020, P 155-176
شماره شاپا (۷۰۱۸-۲۴۷۶) ISSN (2476-7018)

بررسی تطبیقی پدیده حیات از منظر مکاتب فلسفی اسلامی، غربی و علوم زیستی

اکرم آوانسری اندریان[1]. حسن پناهی[2]. میرمحمود سیدولیلو[3]
۱. کارشناس ارشد الهیات (فلسفه و کلام اسلامی)، دانشگاه تبریز، ایران
۲. دکتری الهیات (فلسفه و کلام اسلامی) وعضو هیآت علمی دانشگاه قم، ایران
۳. کارشناس ارشد روانشناسی بالینی (علوم تحقیقات تهران – واحد آذربایجان شرقی)
دانش آموخته دکتری تخصصی روانشناسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تبریز، ایران
m.seyyed_valilou@yahoo.com

چکیده

مسئله حیات از دیرباز، ذهن اندیشمندان را به خود جلب نموده است. به همین جهت از دوران باستان تا معاصر برای شناخت چیستی و ابعاد ان کوشیده اند؛ زیرا قلمرو حیات، گستره وسیعی از موجودات (جماد، نبات، حیوان، انسان و مجردات) و آثار مختلف آن‌ها در پهنه هستی را در بر گرفته است. دانشمندان علوم طبیعی، برخی از دید مادی به حیات نگریسته و صرفاًدر پی تبیین منشاء مادی آن بوده و می‌باشند. هرچند که عده ای از فلاسفه و دانشمندان غربی نیز برعکس طبیعیون صرف، در کنار نمود فرآیندهای فیزیکی و شیمیایی، به بود اصالت وجودی حیات، بویژه در مقام نفس انسانی متفاوت از موجود زنده یا غیر زنده، قائل شده اند. از دید فلاسفه اسلامی، از ابن رشد، الکندی، ابن عربی، فارابی، ابن سینا، غزالی، سهروردی تا ملاصدرا، از نحله‌های مختلف مشائی، اشراقی، متکلمین و سایر مکاتب دیگر، حیات پدیده ای پیچیده و مرتبط با سیلان امر قدسی تعریف و تبیین شده است؛ و عامل تحقق حیات در موجودات زنده، بقول حکما و فلاسفه اسلامی، نفس است و بقول ابن سینا فیلسوف و حکیم مبدع مجمع آرای قبلی، نفس نخستین استکمال اول از جسم طبیعی آلی بالقوه دارای حیات است که شامل وجوه تکاملی مختلف نفس نباتی، نفس حیوانی و نفس انسانی دارای قوای مختلف غاذیه ف نامیه، محرکه، واهمه، مخیله و متفکره می‌باشد.

واژه‌های کلیدی: پدیده حیات، مکاتب فلسفی اسلامی، غربی و علوم زیستی

[Downloaded from jnrihs.ir on 2025-12-06]

مقدمه:

عالم هستی، که شامل انسان و محیط اوست، از موجودات متکثر و متفاوتی تشکیل شده است. موجودات زنده، جایگاه و تاثیر انکار ناشدنی در ابعاد مختلف هستی و زندگی انسان دارند. اما در این میان زندگی و زنده بودن انسان که توام با ادراک، اراده، حرکت، واکنش و. . . است، نمونه برتر حیات به شمار می آید. با توجه به اهمیت مسئله حیات و ضرورت پرداختن به آن، این پرسش مطرح می‌شود که حیات چیست؟ که از پرسش‌های بنیادین تاریخ علم و فرهنگ بشری بوده است ؛ و تا به امروز جزء رازهای سربمهر و ناگشوده معارف بشری محسوب می‌گردد؛ و اینکه حیات در موجودات زنده که با ماده ی صرف متفاوت است چگونه جریان دارد؟ پاسخ به این پرسش در عرصه تحلیل‌های فلسفی در مکاتب فلسفه اسلامی نیازمند تبیین معنا و مفهوم حیات در فلسفه و بررسی دیدگاه‌ها و دلایل مکاتب فلسفه اسلامی است. روشن است که همه مکاتب فلسفه اسلامی، اراده الهی را منشا و مبداء حیات و سرچشمه وجودی عامل حیات، یعنی نفس می‌دانند. اما باید روشن شود که هر کدام از مکاتب فلسفه اسلامی براساس مبانی و روشهای خود، به چه نتایج و دستاوردهایی در خصوص مسئله حیات رسیده اند و کدام دیدگاه بر دیدگاههای دیگر ارجح و برتری دارد.

فیلسوفان اسلامی، معیار حیات را ادراک و فعل می دانند که از نفس صادر می‌گردد. البته هر نفسی برای هر موجودی، براساس مرتبه خاص وجودی خود، منشا مرتبه متناسبی از ادراک و فعل است. پس بین عامل حیات و نفس مغایرتی وجود ندارد. به عبارت دیگر، حیات جلوه و اثر وجود نفس در ابعاد مختلف مادی و فرامادی است. این نوشتار پس از تبیین مفهوم حیات و مفاهیم مرتبط با آن به بررسی دیدگاه‌های گوناگون در پاسخ به پرسش یاد شده خواهد پرداخت.

هدف این پژوهش شناسایی و بررسی مفهوم حیات و مفاهیم مرتبط با آن در مکاتب فلسفی اسلامی و مقایسه آنها با آرای فلاسفه غربی می‌باشد. در این راستا اقدام به بیان دیدگاه سه مکتب فلسفه اسلامی (مشاء، اشراق و صدراء) نموده و منشاء و عامل حیات از دیدگاه‌های گوناگون (مادی و غیر مادی) نیزمورد امعان نظر قرار خواهد گرفت.

روش این پژوهش توصیفی – تحلیلی و از نوع کتابخانه ای می‌باشد.

پرسش اصلی که این پژوهش در پی آن است، اینکه: حیات در دو دیدگاه فلسفه (فلسفه اسلامی – فلسفه غرب) و زیست‌شناسی چه ماهیت و ابعادی دارد؟ پرسش‌های فرعی پژوهش عبارتند از اینکه:

ـ حیات در دو دیدگاه مادی و نیز دیدگاه فلسفه اسلامی چه معنا و مفهومی دارد؟

ـ حیات از منظر مادی انگاری، چه هیئت و منشائی دارد؟

ـ حیات در دیدگاه فیلسوفان غرب، چه حقیقت و منشائی دارد؟

ـ حیات از دیدگاه فلسفه اسلامی چه ماهیت و منشائی دارد؟

[Downloaded from jnrihs.ir on 2025-12-06]

مبحث اول: نگاهی کلی و اجمالی به مسئله حیات

حیات در لغت: این واژه اسم مصدر از ریشه (ح ی ی) به معنای زندگانی و زنده شدن است که در مقابل آن موت و ممات (مردن) به کار می رود.[۱]

علامه طباطبائی برای تبیین معنای حیات، همراه "نحوه وجود شیء"، قید "ترتب آثار مطلوب بر آن" را ذکر کرده‌اند. کون الشیء بحیث تترتب علیه آثاره المطلوبه منه.[۲]

لذا موت شیئی به معنای "مترتب نشدن آثار مطلوب بر شیء" است. در مجموع تمام مشتقات (ح ی ی) ۱۸۹ بار در قران آمده است و مجموع مشتقات (م و ت)نیز ۱۸۵ بار در قرآن ذکر شده است.

مبحث دوم: حیات در اصطلاح زیست شناسی

زیست شناسی، علمی است که به مطالعه حیات می پردازد و موجودات زنده را به عنوان مهم ترین جلوه‌های آن بررسی می‌کند. در این علم عمدتا به صفات و آثار حیات پرداخته و موضع گیری درباره ماهیت و ذات حیات نشده است. اما به لحاظ فلسفه علم، یکی از سئوالاتی که پیش روی هر علمی است؛ تعریف دقیق موضوع مورد بررسی آن علم است. بنابراین، در این رابطه، این پرسش مطرح می‌شود که: موجود زنده چیست؟ و چطور میتوان مرز آن را از موجودات غیر زنده مشخص و متمایز کرد؟

مبحث سوم: نظریات شاخص درباره حیات در زیست شناسی:

اصالت حیات: طبق این نظریه، حیات یک جوهر متمایز یا یک عامل غیر مادی است.

مکانیسم حیات: این نظریه توسط دکارت (۱۵۹۶-۱۶۵۰) در زیست شناسی مطرح شد. براساس این نظریه موجودات زنده حتی حیوانات عالیتر، همانا ماشین‌های پیچیده اند؛ ماشینهای خودکار ناخوداگاهی که تنها مجمعی از ذرات متحرک می‌باشند؛ و فقط در انسان یک جوهر اضافی، یک ذهن یا آگاهی غیر متمکن در مکان هست که با بدن که خود ماشین وار است، بر همکنشی دارد. البته امروزه کارهای جدیدتر در زیست شناسی سلولی و فیزیولوژی مغز تایید بیشتری از این نظریه به عمل آورده اند که طی این دیدگاه، همه جنبه های حیات قابل تبیین با قوانین فیزیک و شیمی است.

اورگانیسم[۳]حیات: این نظریه حیات را نوعی سازمان می‌داند که یک موجود یا جوهر در موجودات زنده همانا مواد شیمیایی عادی اند که به شیوه های فوق العاده سازمان یافته‌اند و در واقع هیچ شکاف ناپیمودنی بین زنده و غیرزنده وجود ندارد بلکه بین آنها یک تداوم توام با تفاوت سطح وجود دارد. [۴]

---

۱. دهخدا، علی اکبر، دائره المعارف، تهران: انتشارات معین، ۱۳۲۵. ص ۲۸۰.

۲. طباطبایی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیرالقرآن ف ترجمه موسوی همدانی، قم: انتشارات جامعه مدرسین، ۱۳۵۲، ج ۱۰، ص۵۲.

۳. اورگانیسم یک کل یک پارچه است که سلسله مراتبی از سطوح مختلف سازمان دارد.

۴. درویش، جمشید، مجموعه مقالات همایش تاریخ، فلسفه و منطق زیست شناسی ایران، ص۲۹۳.

[Downloaded from jnrihs.ir on 2025-12-06]

تعریف حیات در دائره المعارف:

دائره المعارف بریتانیکا[1]: متخصصین بخش های مختلف دانش زیست شناسی هر کدام از دیدگاه تخصصی خود تعریف کم و بیش متفاوتی درباره حیات ارائه می کنند که مهم ترین آنها بقرار زیرند:

تعریف فیزیولوژیکی: حیات سیستمی است که قادر به انجام روندهای اساسی از قبیل تغذیه، هضم و دفع، تنفس، حرکت، رشد و تولیدمثل است.

تعریف متابولیکی: حیات سیستمی است که بصورت مستمر مبادله مواد با محیط بیرونی انجام می‌دهد و با وجود این مبادلات، خصوصیات عمومی خود را بصورت پایدار حفظ می کند.

تعریف بیوشیمیایی: موجودات زنده سیستم‌هائی هستند که اطلاعات ارثی قابل انتقال در خود ذخیره کرده اند. مجموعه این معلومات در اسیدهای نوکلئیک انباشته شده و از طریق سنتز آنزیم ها و ترکیبات پروتئینی، انجام واکنش‌های حیاتی را رهبری و کنترل می کنند.

تعریف ژنتیکی: موجودات زنده از ساده ترین یاخته‌ها گرفته تا انسان، ماشین‌هائی هستند که با قدرت خارق العاده ای ملکولهای آلی پیچیده را که منشاء صفات، رفتارها و تولید مواد مرکب و پیچیده از مواد خام و ساده می باشند به انجام می رسانند. در کنار تمام این روندها، ماشین های زنده قادر اند موجوداتی کم و بیش نظیر خود را ایجاد نمایند.

تعریف ترمودینامیکی: در حالی که تمام جهان در سیر مداوم خود از نظم بیشتر بسوی نظم کمتر حرکت می‌کند، موجودات زنده ظاهرا در خلاف جهت این مسیر عام حرکت می‌کنند. اما لازم است بدانیم که وقتی موجودات زنده در یک منطقه محدود درجه نظم را افزایش می‌دهند، در بخش بزرگتری در اطراف خود یا دیگر مناطق جهان ایجاد بی نظمی می‌کنند.

دائره المعارف لاروس[2]: واقع امر این است که جوهر اشیاء بعدد شناخت های علمی کشف نمی‌شود. آنچه که زیست شناسان بررسی می‌کنند تظاهرات و آثار حیات اند که اصطلاحا آنها را مشخصات موجودات زنده می‌نامند: خصلت تغذیه که نتیجه آن توان تولید مثل است در کنار خصلت تحریک پذیری، یعنی توانایی پایداری و مقاومت در چهارچوب محدوده ای از شرایط قابل تحمل تغییرات محیط تلقی می‌شوند.

دائره المعارف امریکانا[3]: دائره المعارف امریکانا بحث حیات را با عبارات زیر آغاز می کند:

" عامل و وسیله تمیز و تشخیص ارگانیسم‌ها از اشیاء غیرزنده است. در چارچوب هدفهای نوشته حاضر، می‌توان حیات را با عبارات زیر تعریف کرد: "موجودیت سازمان یافته ای که قادر به همانندسازی است".

---

۱. دائره المعارف بریتانیکا، ۱۹۷۳، ج ۱۳، صص۱۰۷۳-۱۰۸۳

۲. دائره المعارف لاروس، ۱۹۶۴، جلد۱۰، ص۷۹۴.

۳. دائره المعارف امریکانا، ۱۹۶۳، جلد۱۷، ص۴۶۱.

[Downloaded from jnrihs.ir on 2025-12-06]

مبحث چهارم: حیات در اصطلاح فلسفه

عقاید فیلسوفان در تحلیل حیات:

ماده گرایان: ماده گرایان حیات را نتیجه عوامل فیزیکی و شیمیایی می‌دانند.

جان گرایان: جان گرایان معتقدند که حیات قوه ایست طبیعی و مستقل از قوای فیزیکی و شیمیایی و این قوه علت تمایزات حیوانات و گیاهان است.

روح گرایان: روح گرایان معتقدند که ظواهر حیاتی ای که در اشیاء مشاهده می‌شود به یک نیروی حیاتی بنام نفس باز می گردد. [۸]

مبحث پنجم: تحلیل مفهوم حیات در حکمت اسلامی

ـ این که شیء به گونه ای باشد که رشد و نمو داشته و تغذیه و تولید مثل کند. این معنای حیات که بر گیاه و حیوان، هر دو اطلاق می‌شود، مستلزم نقص و نیازمندی است، چه لازمه ی رشد و نمو آن است که موجود رشد یابنده، در آغاز فاقد کمالی باشد و در اثر عوامل بیرونی، تغییراتی در آن پدید آید و تدریجا به کمال جدیدی دست یابد.

ـ این که شیء به گونه ای باشد که بداند و با اختیار خود کار انجام دهد. این معنای حیات مفهومی کمالی است و هر چند مصادیق امکانی آن، توام با نقص‌ها و محدودیت‌هایی است، اما می‌توان برای آن مرتبه ای نامتناهی در نظر گرفت که هیچ نقص و محدودیت و نیازی نداشته باشد.

با توجه به نظر علامه طباطبایی در بدایه الحکمه که دو احتمال مطرح می کند: یکی آن که حیات مبداء علم و قدرت باشد، که به یگانگی حیات با علم و قدرت می‌انجامد و نتیجه اش آن است که حیات همان مجموع علم و قدرت باشد، احتمال دیگر آن که مفهوم علم به علاوه قدرت نباشد، بلکه چیزی باشد که مستلزم علم وقدرت است، اما در نهایه الحکمه تصریح می کند که "فالعلم و القدره من لوازم الحیاه و لیسا بها، علم و قدرت از لوازم حیات است اما عین آن نیست."[۹]زیرا گاهی حیات است اما علم و قدرت نیست.

حکمای اسلامی ملاک حیات را ادراک و فعل دانسته‌اند. در عالم مادی، ادراک و فعل به واسطه قوه مدرکه و محرکه انجام می شود. اما در عالم مجردات و در خداوند، برای ادراک و فعل نیازی به این قوا نیست، چرا که میان ذات و علم او تغایری وجود ندارد و علم او نیز مبداء فعلش است و به اراده زائد بر ذات نیاز ندارد.[۱۰]

حکمای اسلامی اعم از مشاء و اشراق و صدرا هر کدام به بررسی حیات پرداخته اند که نظرات هر کدام در حد ایجاز به جهت عدم تفصیل، مورد امعان نظر قرار می گیرند.

---

۱. صلیبا، جمیل، فرهنگ اصطلاحات فلسفی، ص۳۲۶.

۲. طباطبایی، سیدمحمدحسین، ترجمه و شرح بدایه الحمکه، ترجمه علی شیروانی، انتشارات بوستان کتاب ف چاپ ۹، ۱۳۸۸، ج۴، ص۲۷۵.

[Downloaded from jnrihs.ir on 2025-12-06]

- واژه نفس و روح

- واژه نفس در نگاه اهل لغت: برخی از لغت پژوهان واژه نفس و مشتقات آن دو را دارای یک ریشه دانسته و تلاش کرده‌اند که یک معنا را به عنوان معنای اصلی و وضعی این کلمات معرفی کنند؛ و بقیه معانی را به نحوی به آن معنای اصلی مرتبط سازند. درباره معانی اصلی این کلمه دو نظریه مطرح شده است:

نظریه نخست: برخی از علمای لغت "خارج شدن نسیم هوا" را معنای اصلی این کلمه می‌دانند.

ابن فارس: نفس دارای یک معنای اصلی است و آن خروج نسیم است چه باد باشد یا غیر آن، معنای تمام واژه های مشتق از این کلمه به همین معنا بر می گردد.[۱۱]

نظریه دوم: برخی دیگر از لغت پژوهان و اندیشمندان نفس را کلمه ای می‌دانند که از خود معنای مستقل نداشته است، در این نظریه نفس الشی معادل با ذات الشی و عین الشی است.

در مورد نفس در تاریخ دو گونه تعریف یافت میشود؛ تعریفی که به نفس از منظر علاقه اش به جسم می‌نگرد و تعریف دیگر از حیث اینکه جوهری مستقل و قائم به ذات است، در صورت اول نفس صورت جوهری برای جسم آلی است و بالتبع این دو جوهر(نفس و جسم)، صورت و هیولا برای جوهر مرکبی اند که همان موجود زنده است و در حالت دوم هر کدام از نفس و جسم جوهر مستقلی هستند.[۱۲]

واژه روح در نگاه اهل لغت

این واژه در زبان عربی و عبری با گویش یکسان به کار رفته است و در آیات تورات و انجیل و قرآن با همین لفظ آمده و منشاء معنای مختلفی شده است.

ریشه واژه روح: حروف اصلی واژه روح، روح، ریح، روایح، ریاح، ریحان و مانند این سه حرف ر – و – ح است. ابن فارس در معجم القیاس اللغه واژه اصلی این باب را ریح دانسته که در اصل روح بوده و واو به دلیل کسره ما قبل به یاء تبدیل شده است. به نظر ایشان روح از ریح مشتق شده است.

در مورد اصل معنای روح و مشتقات آن نظرهای مختلفی ابراز شده است.

محقق معاصر حسن مصطفوی، نویسنده کتاب "التحقیق فی کلمات القران الکریم" به اظهار نظر در معنای اصلی این کلمات پرداخته است. وی پس از نقل اقوال لغویان می‌نویسد: "یگانه اصلی این ماده امری لطیف و ظهور آن است ایشان جریان رحمت، جریان وحی، ظهور مظاهرقدسی، تجلی فیض حق و. . . را از مصادیق روح می‌دانند. وی فسحت و وسعت را از آثار ظهور و جریان دانسته است. "[۱۳]

---

۱. ابن فارس، معجم القیاس اللغه، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۴۶۰.

۲. ابن سینا، حسین ابن عبدالله، النجاه من الغرق فی بحر الضلالات، مقدمه و تصحیح از محمد تقی دانش پژوه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۹، ص ۶۰۰.

۳. مصطفوی، حسن، التحقیق فی الکلمات القران، تهران: موسسه الطبا و النشر.

[Downloaded from jnrihs.ir on 2025-12-06]

روح چیزی است که مایه زندگی جان هاست و اسم جان است؛ زیرا جان (نفس) بخشی از روح است و مبداء زندگی عضوی (زندگی اندام وار) و انفعالی است.

تعریف اجمالی نفس و روح در رهیافت فلسفی: حکمای اسلامی تعریفی از نفس آورده اند که تقریبا همگی در آن اتفاق نظر دارند. گرچه الفاظ ایشان در بیان مقصود گوناگون است. آن تعریف اینگونه است: "نفس کمال اول برای جسم طبیعی[۴] آلی[۵] است. "[۶]

در نتیجه جسمی دارای نفس است که اولاً طبیعی باشد نه صناعی و ثانیاً آثار و افعالی که از او صادر می‌شود بواسطه آلات و اعضایی که دارد از او صادر شود.

تعریف اجمالی نفس و روح در حکمت مشاء

ابن سینا در تعریف نفس می‌گوید: " نفس کمال اول است برای جسم طبیعی که دارای آلت و ابزار است و افعال حیاتی را به کمک ان آلات انجام می‌دهد".

برای روح تعریف جدای از نفس بیان نکرده اند اما در آثار این فیلسوف واژه ای بنام روح بخاری وجود دارد که به لحاظ اصطلاحی غیر از نفس می‌باشد؛ و واسطه بین نفس مجرد و بدن مادی می‌باشد.

تعریف اجمالی نفس و روح در حکمت اشراق

سهروردی بنیان گذار حکمت اشراق که قبل از حکمت متعالیه بوده در تعریف نفس ناطقه می‌گوید: جوهری است که نمی‌توان به او اشاره حسی کرد و کارش تدبیر جسم است و خود و چیزهای دیگر را درک می‌کند.[۱۷] وی در یکی از آثار دیگر خود، نفس ناطقه را جوهری روحانی و قسمت ناپذیر می داند.[۱۸]

---

۱. جسم طبیعی

هدف از این قید خارج نمودن جسم صناعی از تعریف است، فرق بین جسم طبیعی و صناعی در این است که جسم صناعی دارای صورت طبیعی که وحدت بخش اجزای آن باشد نیست بلکه بواسطه عامل خارجی واجد صورت و شکل شده است، مثلاً گفته می‌شود: " صندلی یکی از اجسام است " و حال آنکه ما ماهیتی حقیقی و صورتی طبیعی به نام " صندلی " نداریم بلکه آنچه صندلی نامیده می شود همان چوب است که بوسیله نجار شکل و صورت خاصی گرفته است. بنابراین صندلی یک جسم صناعی است که نمی‌توان گفت دارای نفس است.

مصباح یزدی، محمد تقی، شرح اسفار اربعه، قم: انتشارات موسسه اموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۷، ج۱، صص ۷۸-۷۹

۲. آلی

اجسام طبیعی دو گونه‌اند، گروهی کمالات ثانیه‌شان بوسیله آلات و قوا از آنها صادر می‌شود مانند؛ گیاهان، حیوانات و انسانها و گروهی دیگر بدون واسطه قوا و آلات کمالات ثانیه از آنها سر می زند مانند؛ صورتهای عنصری (آب، خاک، هوا وآتش) و صورتهای معدنی (یاقوت، طلاو.) این گروه دوم که بدون واسطه، کمالات ثانیه از آنها صادر می‌شود دارای نفس نیستند. شیرازی، صدر الدین محمد، اسفار، بیروت: داراحیاء التراث العربی، چاپ۳، ۱۹۸۱، ج ۸، ص۱۶

۳. طوسی، خواجه نصیر الدین، شرح اشارات و تنبیهات، قم: مطبوعات اسلامی، ۱۳۸۳، ج۲، ص۳۴۷

[Downloaded from jnrihs.ir on 2025-12-06]

تعریف اجمالی نفس وروح در حکمت متعالیه

ملاصدرا بنیان گذار حکمت متعالیه از آنجا که فلسفه اش برآیندی از فلسفه‌های حکمای پیشین است؛ در عین حال که تعریف مشائین را درباره نفس پذیرفته است، اما برخلاف گفته افلاطون و اشراقیون، وی نفس انسان را در حدوث خود، مادی و جسمانی و از ماده بدن تراوش می‌کند و صورت برای خود می‌سازد؛ و در نظر وی برخلاف عقیده مشائین، نفس، جوهری بی حرکت نیست، بلکه جوهری است که در ذات خود مانند زمان، حرکت دارد و اساسا زمان نتیجه حرکت آن است. در عین حال بهترین تعریفی که مورد قبولش باشد را چنین بیان کرده است:"نفس کمال اول لجسم طبیعی یصدر عنه کمالاته الثانیه بالات بسعن بها علی افعال الحیاه کالاحساس و الحرکه الارادیه."[۱۹]

دراین‌جا اشاره به نکته در خور اهمیت است این که برای روح که جوهری مجرد از ماده باشد فلاسفه تعریفی جدای از نفس ارائه نکرده اند اما لفظ روح دارای معنای متعددی است. روح در کتب اطباء غیر از روح به معنای نفس ناطقه انسانی است و می‌توان گفت که بحث روح از روح بخاری شروع و به روح‌القدس و روح‌الله منتهی می شود ملاصدرا از بوعلی سینا نقل می کند که روح بخاری را جان گویند و نفس ناطقه را روان گویند. [۲۰]

رابطه حیات و نفس

اگر حیات به معنای کمال اول باشد در این معنا میان حیات ونفس تغایری نیست و هردو بر کمال اول جسم دلالت دارند کمالی که نوع برای بالفعل شدن به آن محتاج است. اما اگر حیات به معنای کمال ثانی باشد یعنی کمالی که نوع برای بالفعل شدن به آن محتاج نیست، حیات غیر از نفس است.

لازم به یاداوری است که به عقیده ارسطو حیات بالقوه جسم طبیعی چون فعلیت یابد یعنی به مرحله کمال برسد نفس آن جسم تحقق می پذیرد ؛ پس تفاوتی بین حیات بالفعل و نفس مشهود نمی‌شود. البته در این مرحله از فعلیت هنوز قوای نفس به کار نیافتاده و اگر این قوا به کار آغازد کمال ثانی پدید می‌آید. اما به عقیده ابن سینا کمال اول مبداء صور و افعال و کمال دوم خود این افعال و آثار است. پس ابن سینا حیات را از آثار نفس و نفس را از مبداء این آثار می داند و چنین مبداء غیر از خود حیات است.[۲۱]

---

۱. سهروردی، شهاب الدین، مجموعه مصنفات، به تصحیح و مقدمه سید حسین نصر، تهران: انجمن حکمت وفلسفه، ۱۳۵۵، ج۳، ص۸۷ .

۲. همان، ج۲، ص۴۲۵.

۳. شیرازی، صدر الدین محمد، اسفار، ج۸، ص۱۶.

۴. همان، ص۶۱.

۵. درویش، جمشید، مجموعه مقالات همایش فلسفه ومنطق ایران، انتشارات وازگان خرد، چاپ۱، ۱۳۹۰، ص۲۹۶.

۶. حسینی دشتی، مصطفی، معارف و معاریف، قم: نشر دانش، ۱۳۷۶، ج۷، ص۶۹.

[Downloaded from jnrihs.ir on 2025-12-06]

رابطه حیات و وجود

حیات از اوصاف ذاتی وجود می‌باشد، لذا هر جا وجود حضور دارد، حیات نیز حضور دارد. کما اینکه علمو اختیار از اوصاف ذاتی وجود می‌باشد، لذا هر جا وجود حضور دارد، حیات نیز حضور دارد. کما اینکه علم و اختیار از اوصاف ذاتی وجود می‌باشند. هم چنین حیات مانند وجود دارای مراتب و درجات مختلف و متفاوتی است. حیات نباتی، حیات حیوانی، حیات عقلانی و انسانی و حیات لاهوتی هر یک مرتبه‌ای از حیات اند.[۲۲]

مبحث ششم: چیستی و منشاء حیات در فلسفه غرب

مسئله حیات در میان فیلسوفان غرب نیز مطرح شده و نظرات خاصی در این رابطه ارائه داده اند.

در همه ادوار تاریخ فرهنگ و معارف بشری پرسش های بنیادینی همچون: هستی چیست؟ سرچشمه و منشا وجودی حیات چیست؟ گوهر بنیادین و ریشه پنهان آن چیست و از کجاست؟، پیوسته مطرح بوده اند.

پیشینه تاریخی نظریه‌های منشاء حیات در فلسفه غرب

در نظر طالس ملطی، ماده المواد همه اشیاء آب است و آب گوهر بنیادین هستی و ماده نخستین بوده و بقیه چیزها همگی از آب ساخته شده اند.

اناکسیماندروس، فیلسوف معروف یونانی که در قرن ۶ قبل از میلاد (۵۲۶-۶۱۱ق. م) می‌زیست، به ذرات اولیه تشکل دهنده چهار عنصر اصلی و اولیه، آب، آتش، خاک و باد، باور داشت که از آرایش و تجمع آنها در مراحل بعد، موجودات زنده و غیر زنده بوجود آمده اند.

فیلسوف دیگر یونانی آناکسیمنس بود. به نظر آناکسیمنس، منشاء حیات هوا بود، ممکن است این نظریه با توجه به امر تنفس به فکر او رسیده باشد، آدمی مادام که نفس می‌کشد زنده است، و به آسانی به نظر می‌رسد که هوا اصل و مبداء حیات باشد.

فیثاغورس از جمله فیلسوفانی است که به نحوه پیدایش حیات پرداخته و در نظر او جهان محدود را جهان نامحدود یا بیکران فرا گرفته است که آن را به درون می‌کشد. به این ترتیب اشیاء جهان محدود، محدودیت محض نیستند، بلکه با نامحدود مخلوطند. فیثاغورس گوهر بنیادین هستی را روحی می‌شمرد که به صورت اعداد تجلی می‌یابد.

در نظر هراکلیتوس ماده المواد آتش است ؛ چون آتش با سوختن و تبدیل کردن ماده ای از جنس متفاوت به خودش زنده است؛ و با جهیدن و برافروختن از عده کثیری از اشیاء، آنها را به خودش تبدیل می‌کند؛ و بدون این مواد از میان می‌رود. وجود آتش بستگی به این دیالکتیک دارد. البته این تمثیل حسی ریشه در

[Downloaded from jnrihs.ir on 2025-12-06]

اندیشه اصیل فلسفی دارد. هراکلیتوس روح را ترکیبی از آب و آتش می‌دانست که از میان این دو عنصر، آتش شریف و آب پست است.

امپدوکلس (۴۳۰-۴۹۰ ق. م) اولین فیلسوف یونانی است که با صراحت و وضوح از نحوه ظهور حیات و برآمدن جانداران بحث کرده است. به اعتقاد وی موجودات زنده به روش خلق‌الساعه به وجود آمده اند. اوعقیده داشت که ذراتی از فضا با جوانه‌های گیاهان ترکیب یافته‌اند، و نتیجه این ترکیب پیدایش اندامهای مختلف بدن، نظیر دست، پا، ساق، آرنج، گردن، سر و سایر اندامهای بدن بوده است.[۲۳]

آناکساگوراس: برخلاف دو فیلسوف قبل، آناکساگوراس (۴۲۸-۴۹۰ق.م) به پیدایش خلق الساعه جانداران یعنی پدید آمدن خود به‌خودی آنها از ماده غیر زنده اعتقاد نداشت. بلکه ظهور حیات را ناشی از الحاق یک نیروی غیر مادی به کالبد جانداران می‌دانست. تفکیک دو بعد مادی و غیر مادی یا جسم و روح در موجودات زنده بارزترین مشخصه عقاید و نظرات آناکساگوراس است. جوانه‌های گیاهان در روی خاکها پوششهای گیاهی زمین را رویانده اند و نزول جوانه‌های حیوانات در روی چیزهای کثیف به پیدایش حیوانات منجر شده اند.[۲۴]

ارسطو (۳۲۰- ۳۸۴ ق. م) اعتقاد داشت که موجودات زنده از دو طریق پدید می آیند. یکی از راه زاد و ولد موجودات زنده حاضر، و دیگری از طریق پیدایش خلق الساعه. به همین لحاظ می‌توان قبول کرد که ارسطو به امکان گذر از ماده بیجان به موجودات زنده باور داشته است. این فیلسوف عقیده داشت که نوعی جریان مداوم و تدریجی از نظر پیدایش موجودات زنده وجود دارد. به این معنا که ابتدا گیاهان پدید آمده‌اند و سپس جانداران حد واسط گیاه و حیوان ظاهر گشته اند. به اعتقاد ارسطو نوع انسان در عالیترین مرحله این پیدایش تدریجی ظاهر گشته و به تعبیر ارسطو نزدیکترین مخلوقات به خالق عالم است. درباره کیفیت رخ دادن تحولات در جانداران، ارسطو به لزوم دخالت و هدایت روح اعتقاد داشت، از این لحاظ می‌توان این فیلسوف را پیرو آناکساگوراس دانست.[۲۵]

حیات از منظر فلاسفه غرب

فلاسفه غرب برای تبیین تفاوت موجودات زنده و غیر زنده، سه دیدگاه مختلف را مطرح کرده اند:

---

۱. نیشابوری، اصغر، نقد وبررسی نظریه های تکاملی، صص۱۰۵-۱۰۶.

۲. همان، صص۱۰۶-۱۰۷.

۳. همان، ص۱۰۸.

[Downloaded from jnrihs.ir on 2025-12-06]

حیات مکانیستی

طرفداران تعریف یا تفسیر مکانیستی از حیات، ریشه افکار و اندیشه‌های خود را به "دکارت" فیلسوف وریاضی دان فرانسوی (۱۵۹۶-۱۶۵۰) می‌رسانند و عقیده دارند که دکارت باب این نوع نگرش و تفسیر را گشوده است. دکارت موجودات زنده را به مانند ماشین های فاقد شعور و بدون عقل و احساس و صرفا تابع قوانین فیزیک تلقی می‌کرد و تصور می‌نمود که موجودات زنده "ماشین وار" عمل می‌کنند، اطلاق اصطلاح مکانیسیسم به معنای "مکانیک گرایی" براین دیدگاه نیز از همین جا است. لازم است گفته شود که دکارت انسان را از این قاعده مستثنی می‌دانست و باور داشت که انسانها بر مبنای شعور و اراده عمل و رفتار می کنند. البته در انسان، بدن را در حکم ماشین می دانست و تنها ذهن را از این قاعده استثنا می نمود. کلود برنارد (۱۸۷۸-۱۸۱۳)، فیزیولوژیست معروف فرانسوی، نقش موثری در توسعه این دیدگاه داشت، وی با تصریح و تاکید، حیات را "مجموعه روندهای فیزیکی و شیمیایی" معنا می‌کرد.[۲۶]

طبق این دیدگاه، حیات امری فراتر از ماده نیست، بین بی‌جان و جاندار مرزی وجود ندارد، همان‌طور که واقعیت موجودات بی‌جان چیزی جز ترکیب اجزای تشکیل دهنده آن‌ها نیست؛ واقعیت جانداران نیز فراتر از ترکیب اجزای سازنده آن‌ها نمی‌باشد. پیشینه این دیدگاه را می‌توان در اندیشه های دانشمندان بزرگ قرن ۱۷ میلادی جستجو کرد. قرنی که آن را عصر " تولد علوم جدید " نامیده اند.[۲۷]

در این دوران، گالیله (۱۵۶۴-۱۶۴۲ م)، دکارت (۱۵۹۶-۱۶۵۰م) و نیوتن (۱۶۴۲-۱۷۲۷م) با تبیین نظرات علمی خود، چرخه علوم را به طرزی شگرف متحول نمودند. گالیله هرگز تصویری مکانیستی از طبیعت و حیات ارائه نکرد؛ اما مقدمات خوبی برای این دیدگاه فراهم نموده است. وی به جای تبیین در غایت شناسی" وقایع و توجه به علل غایی، نظر خود را تبیین توصیفی مخلوق کرده است. مثلا او نمی‌پرسید: "چرا اشیاء سقوط می کنند؟" بلکه می پرسید: "چگونه سقوط می‌کنند؟"[۲۸]

گالیله، علاوه بر ارائه متدلوژی جدید تبیین نظریات علمی، طبیعت را متشکل از "ماده متحرک" معرفی نمود و به منظور "فرموله کردن" روابط حاکم بر طبیعت، دو مقوله جرم و سرعت را که تا آن زمان اهمیتی چندان نداشتند، مورد اهتمام قرار داد.

---

۱. نیشابوری، اصغر، ماهیت و منشاء حیات، صص۶۷- ۶۸

۲. باربور، ایان، علم و دین، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چاپ۴، ۱۳۸۴، ص۱۷.

۳. همان، ص ۳۱.

۴. همان، ص ۳۳.

۵. همان، صص۷۳-۷۴.

[Downloaded from jnrihs.ir on 2025-12-06]

لاپلاس، طبیعت را نظام ماشین وار کاملا علی و معلولی معرفی کرد که همه پدیده هایش به وسیله قوانین فیزیک قابل تبیین هستتند.

اما دیدرو (۱۷۴۸-۱۷۱۳) از نوعی دیدگاه متافیزیک ماتریالیستی دفاع نمود که مدعی بود همه هستی و حیات انسان را می‌توان طبق آن تبیین نمود. پس از وی، لامتری نیز در کتاب "انسان – ماشین" خود مدعی شد که حتی آگاهی انسان، محصول حرکات اتم ها است.[۲۹]

خلاصه دیدگاه مکانیستی حیات از دو نظریه تشکیل شده است:

الف- مکانیسم دکارتی: حیات موجود زنده همان ترکیب شیمیایی است، لکن روح نیز حیاتی جداگانه دارد.

ب- مکانیسم مادی: حیات موجود زنده همان ترکیب شیمیایی است که به روح (مبداء حیات) نیاز ندارد. پس هرچه هست به هر شکل و صورتی که باشد صرفا ماده است.

حیات ارگانیستی

طبق این اندیشه، موجود زنده از اجزای بی‌جان تشکیل شده است که صرفا آن‌ها نمی‌توانند حیات موجود زنده را محقق سازند، بلکه عامل دیگری نقش وحدت بخشی به این اجزاء را که در اصطلاح آن‌ها را "صورت" می‌نامند بر عهده دارد، حیات چیزی بیش از ترکیب شیمیایی است و ویژگی‌های موجود زنده صرفا با ترکیبات شیمیایی و فرمول های فیزیکی قابل تبیین نیست. پس، هر کل پیوسته و زنده ای، بیش از مجموع اجزای جداگانه آن است. بنابراین، با مقایسه سلول و مولکول می توان گفت: حیات همان اختلاف مولکول بی‌جان و سلول جاندار است. این دیدگاه تفاوت موجود زنده و غیر زنده را چنین تبیین می‌کند: "یک سیستم زنده از اجزای غیر زنده ترکیب یافته، البته این اجزا در سیستم زنده ارتباط هایی دارند که هرگز آن‌ها را در سیستم های غیر زنده ابراز نمی‌کند".[۳۰] در دیدگاه مزبور، " ارگان " واحد موجود زنده به شمار می‌آید که ویژگی‌های آن عبارتند از: قدرت پاسخ‌گویی به محرک، قابلیت تکثیر، رشد، تکامل و قدرت ایجاد ثبات داخل خود.

ویتالیسم

چنان که بیان شد، دو دیدگاه مکانیسم و ارگانیسم بر این پایه هستند که موجود زنده از اجزای بی‌جان تشکیل شده است؛ اما دیدگاه ویتالیسم (اصالت حیات) با این مبنا مخالفت نموده و قائل براین است که اجزای بی‌جان در ساختمان یک موجود زنده دخالت ندارند. گفتنی است به تصریح اندیشمندان، تنها اندکی از متفکران به این نظریه قائل شده اند. طبق این دیدگاه حضور در سیستم‌های زنده، نقشی را به

---

۱. نیشابوری، اصغر، حیات و منشاء حیات، ص ۶۹.

[Downloaded from jnrihs.ir on 2025-12-06]

همراه خواهد داشت که هرگز نمی‌توان آن را در سیستم غیر زنده دید. ویتالیست‌ها به وجود انکار ناپذیر مشخصات و خصایص جانداران و تمایز ذاتی و نهادی آنها از خواص ماده غیر زنده، استناد می‌کنند.

براساس این نظریه، نیروی حیاتی برخاسته از ذات و درون ماده نیست ؛و علت اصلی تجلی و ظهور حیات در این نکته نهفته نمی باشد که ماده و اجزاء مادی، آرایش و ترکیب ضروری را پیدا کنند؛ و در نتیجه احراز همین آرایش و ترکیب خاص، حیات از درون و ذات ماده تظاهر کند؛ بلکه نیرویی است غیر مادی یا مجرد و پیراسته از ماده، که از بیرون بر کالبد مادی اضافه می‌شود. به اعتقاد طرفداران این نطریه حیات با تمام خصائص و آثار دیگری که در نتیجه آرایشها و ترکیبهای متنوع ماده پدید می آیند، اختلاف بنیادین دارد. اجزای ماده در اثر اجتماع و آرایش عناصر ترکیبات بسیار متنوع با رنگ و عطر و سفتی و نرمی و زبری و اشکال گوناگون متجلی می‌سازند، ولی حیات و آثار حیات از قماش این آثار و نتایج نیست. مشخصات حیات با نشانه‌ها و آثار غیر قابل انکار که دلیل وجود توان درک و تشخیص و انتخاب و در سطوح بالاتر تفکر و تعمق و خصایص دیگر از قبیل عاطفه و احساس محبت و شادی و غم که هیچگونه مشابه و مانندی در عالم غیر زنده ندارند، همراه است. به عبارت ساده تر، اگر ظهور حیات و آثار حیات ناشی از صرف ترکیب و آرایش ماده بود، می‌بایست نظیر و شبیه خصائص جانداران در سایر ترکیب‌های مادی نیز تجلی کنند. توجه به عقیده ویتالیست‌ها به خوبی نشان می‌دهد که طرفداران این نظریه پیدایش حیات را پدیده ای بی‌علت نمی‌دانند. چنان که هانری برگسون، فیلسوف مشهور فرانسوی می‌نویسد: "حیات به طور ابتدایی از آغاز وجود داشته است و لازم نیست هیچ نیروی حیاتی ویژه ای بر ماده حاکم شود. "[۱]

با بررسی نظرات فیلسوفان غرب به این نتیجه می‌توان رسید که اکثر این فیلسوفان بر این باور هستند که موجود زنده از اجزای بی‌جانی تشکیل شده است. لازم به ذکر است که اکثر فیلسوفان غرب مانند زیست شناسان نگاهی مادی به حیات و منشاء حیات دارند و سعی نموده اند که آن را براساس قوانین فیزیکی و شیمیایی توجیه نمایند.

گروه خاصی هم بر این باورند که اجزای بی‌جان در ساختمان یک موجود زنده دخالت ندارد و قائل به نیروی حیاتی هستند که از بیرون بر کالبد مادی اضافه می شود.

مبحث هفتم: چیستی و منشاء حیات در فلسفه اسلامی

ماهیت و ابعاد حیات و نیز منشأ و مبدأ آن همواره از دلمشغولی های فلسفی حکمای اندیشه در سنت فلسفی اسلامی بوده است. در باب اهمیت شناخت مفهوم و منشأ حیات شاید بتوان گفت اگر انسان می‌توانست به

---

۱. نیشابوری، ۱۳۶۷، ص۲۴۳-۲۴۴.

[Downloaded from jnrihs.ir on 2025-12-06]

معنی واقع کلمه پرده از راز معمای حیات بردارد بسیاری از مسائل و تناقض های فکری اش حل می‌شود. فیلسوفان مسلمان و به ویژه اکابر ایشان که نظام های فلسفی درخوری درانداخته اند، با توجه به اهمیت اساسی موضوع حیات و سرمنشأ آن به این مسئله پرداخته اند؛ و هر کدام با توجه به اصول و مبانی نظام فکری خود به پرسش های اساسی در این باب پرداخته و نظریات بدیعی نیز ارائه داده اند. البته واضح است که هر کدام از این فلاسفه ی مسلمان برای ارائه ی نظریاتشان در مسئله ی حیات از سویی تحت تأثیر مکاتب مؤثر پیش از خود و به ویژه نوافلاطونیان بوده اند و از سویی دیگر با استمداد از مکتب وحی و الهام از آموزه های قرآنی و دینی به نوآوری های مهم و اساسی نیز دست زده اند. در این نوشتار سعی بر این بوده که نظرات بزرگان سه مکتب مشاء، اشراق و متعالیه یعنی ابن سینا (۴۲۸-۳۷۰ ق)، سهروردی (۵۸۷ - ۵۴۹ ق) و ملاصدرا (۱۰۴۵-۹۷۹ ق) درباره ی «حیات و منشأ آن» بررسی شود.

در حالی که ابن سینا، شیخ اشراق و ملا صدرا در تعریف صفت حیات به ادراک (علم) و فعل (قدرت)، متفق القول اند، در برشمردن برخی ویژگی های دیگر برای حیات و حیّ اختلاف هایی نیز دارند. برای مثال سهروردی حیّ را ظاهر بذاته و مظهر لغیره و نور محض معرفی می‌کند؛ ملا صدرا حیات را مساوق با وجود می‌داند و این در حالی است که سهروردی بنا بر اعتباری دانستن وجود، چنین اعتقادی ندارد. ابن سینا نیز در صورتی حیات را با وجود یکی تلقی می‌کند که حیات به عنوان کمال ثانی[۳]در نظر گرفته شود. اختلاف بعدی مربوط به حیات در اجسام است که سهروردی منکر حیات در اجسام و جواهر غاسقه است. اما صدر المتألهین معتقد است اجسام گرچه در پایین ترین رتبه ی بهره مندی از وجودند؛ اما چون بهره ای از وجود را دارا هستند، بنابراین واجد حصه و مرتبه ای ضعیف از حیات نیز می‌باشند.

ابن سینا، سهروردی و ملا صدرا هر سه معتقدند منشأ حیات، «نفس» است و به همین دلیل نفس در مکاتب مشاء، اشراق و متعالیه از اهمیت ویژه ای برخوردار است؛ و بخش عمده ای از آثار متفکران این سه مکتب به مبحث نفس اختصاص یافته است. در این نوشتار نیز به بحث نفس با تفصیل بیشتری پرداخته شده چرا که شناخت بهتر نفس به منزله ی شناخت بهتر مبدأ و منشأ حیات است از منظر مکاتب فلسفی اسلامی است.

در فلسفه ی اسلامی مبدأ و منشأ نفس- البته با واسطه ی عقل فعال- ذات واحد و بسیط حق تعالی معرفی می‌شود. مبحث مبدأ وجودی نفس نزد فلاسفه ی مسلمان با مسئله ی هبوط و نظریه ی فیض مرتبط است و از این رو در این نوشتار این مسائل نیز با اندکی تفصیل مورد بررسی قرار گرفته اند.

مفهوم و ابعاد حیات از دیدگاه ابن سینا

در فلسفه ی ابن سینا (۴۲۸-۳۷۰ ق) غالباً صفت «حیات» به عنوان صفتی که که مرتبط با دو صفت علم و قدرت است، معرفی می‌شود. ابن سینا معتقد است اگر بتوان موجودی را عالم و قادر دانست می‌توان گفت این موجود حیّ است؛ البته مفهوم حیات با مفهوم علم و مفهوم قدرت یکی نیست اما وقتی از منظر مصداق

۱. منظور از کمال ثانی کمالی است که نوع در جهت بالفعل شدن به آن محتاج نباشد مثل تیزی و برندگی در شمشیر و حرکت و احساس در انسان.

[Downloaded from jnrihs.ir on 2025-12-06]

به این صفات توجه کنیم هر سه مصداق، حقیقت واحدی دارند و می توان گفت این سه صفت به مرتبه ی واحدی از وجود تعلق دارند.[۳۳]

ابن سینا برای تعریف مفهوم حیات دو ملاک را ذکر می‌کند: ۱) ادراک ۲) فعل. به نظر می‌رسد برای شناخت مفهوم حیات از دید ابن سینا می بایست به بررسی این دو ملاک بپردازیم. وی معتقد است ادراک و فعل در عالم ماده از طریق قوای مدرکه و محرکه صورت می گیرد ؛ اما ادراک و فعل در مورد خداوند و نیز در مورد عالم غیرمادی ازطریق قوا انجام نمی شود. چرا که در مورد مجردات و خداوند بین ذات و علم تغایری وجود ندارد. علم خداوند، مبدأ افعال اوست و به اراده ی زائد بر ذات نیازی ندارد.[۳۴]

برای شناسایی دقیق تر مفهوم حیات لازم است ابعاد، ارکان و آثار آن به درستی شناخته شود و لذا ابن سینا درصدد برشمردن آثار حیات جهت تبیین بهتر مفهوم حیات برآمده و می‌گوید: رشد، تغذیه، حس، حرکت، نطق و علم آثار حیات اند.[۳۵]

مفهوم و ابعاد حیات از دیدگاه سهروردی

اصطلاح حیّ، در عرف حکما و الهیّون و مخصوصاً شیخ اشراق مفهومی والاتر از «زنده»، در علوم زیستی یا عرف عامّ دارد. پدیده ی «حیات» پدیده‌ای شگفت و مرموز است و بشر با تمامی پیشرفتی که در همه زمینه‌های علمی و فنّی داشته هنوز در مقابل پیچیدگی و عظمت آن شگفت زده و مبهوت است، امّا توجیه این پدیده ی شگفت در نظریّه ی شیخ اشراق، خود شگفت‌آور و عجیب و بسیار هوشمندانه است. سهروردی وجود را اعتباری می داند و به همین دلیل وجود و حیات را مساوق نمی بیند. او معتقد است این وجود است که به وساطت حیات معنا می‌یابد و هر چیزی تنها با حیّ است که بالذات یا بالغیر می‌تواند موجود شود.[۳۶]به نظر می‌رسد تبیین مسأله ی حیات نیز از نظر سهروردی در چارچوب نظام نوری وی صورت گرفته است چرا که او دراک بودن و فعال بودن را از خصوصیات نور مجرد محض برشمرده است.

---

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، المبداء و المعاد، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران: موسسه مطالعات اسلامی۱۳۶۳، ص۳۳.

۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، النجاه من الغرق فی بحر الضلالات، مقدمه و تصحیحی از محمد تقی دانش پژوه، تهران: انتشارات دانشگاه گیلان، ۱۳۷۹، ص ۶۰۰

۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله، المبداء و المعاد، ص۵۷.

۴. شهرزوری، شمس الدین، شرح حکمه الاشراق، (الشهرزوری)، تهران:موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲، ص ۳۰۷.

۵. سجادی سید جعفر، فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹، ص ۲۲۰

[Downloaded from jnrihs.ir on 2025-12-06]

مفهوم و ابعاد حیات از دیدگاه ملا صدرا

ملا صدرا می‌گوید حیات در حق ما انسانها با ادراک و با فعل، تمام و تکمیل می‌شود و ادراک و فعل هر کدام منبعث از دو قوه هستند: قوه ی مدرکه و قوه ی محرکه.[۳۷]

ملاصدرا حیات و وجود را مساوی می‌داند و به همین دلیل می‌گوید هر موجودی را می‌بایست حیّ بدانیم. به نظر ملاصدرا حیات همچون وجود در همه ی موجودات ساری و جاری است.

اغلب حکما در فلسفه ی اسلامی از جمله ابن سینا و ملاصدرا حیات را به عنوان یکی از هفت صفت ثبوتی حق تعالی معرفی کرده اند همان طور که در قرآن نیز به این موضوع اشاره شده است.

منشأ حیات در فلسفه ی اسلامی

دیدگاه حکمت مشاء در باب منشأ حیات

ارسطو (۳۸۴ق م- ۳۲۲ق م) - بنیانگذار حکمت مشاء- نفس را به عنوان اصل و مبدأ حیات در موجودات زنده معرفی می‌کند و به همین دلیل برای نفس شناسی اهمیت بسیار قائل است. از نگاه ارسطو« نفس» یا «پسوخه»، «کمال یا فعل بدنی است که حیات را به شکل بالقوه دارد» یا در تعریف دیگری نفس را «کمال اول برای جسم طبیعی آلی» معرفی می‌کند. او معتقد است بدن برای نفس است و بدن نمی‌تواند نفس باشد، زیرا بدن حیات نیست بلکه چیزی است که حیات دارد. ارسطو سپس چند ویژگی برای نفس بر می‌شمرد و می‌گوید نفس، صورت و جوهر واقعیِ (علت صوریِ) اجسام جاندار و مبدأ حرکت و غایت برای بدن است.[۳۸]

فارابی (۳۳۹-۲۶۰ ق) سلف ابن سینا، نفس را منشأ حیات حقیقی انسان می‌داند. او در کتاب فصول منتزعه به گونه ای قائل به دو نحوه ی حیات برای انسان شده است؛ فارابی با استناد به اقوال سقراط، افلاطون و ارسطو می‌گوید: در یک معنا قوام حیات در انسان به واسطه ی غذا و دیگر امور بیرون از ذات است اما حقیقت حیات در انسان وابسته به امور بیرون از ذات نیست بلکه حقیقت حیات در آدمی مکتفی به نفس است و به واسطه ی کسب فضائل برای آدمی حاصل می‌شود.[۳۹]فارابی به تبعیت از ارسطو نفس را کمال اول جسم طبیعی آلی معرفی می‌کند که حیات را به شکل بالقوه داراست و البته نفس را جوهر بسیط روحانی می داند که با بدن مباینت دارد.

ابن سینا معتقد است اجسام حس و حرکت ندارند و آن چیزی که باعث می‌شود حیوان یا موجود حیّ حس و حرکت داشته باشد نفس اوست.[۴۰]بنابراین ابن سینا منشأ حیات را نفس معرفی می‌کند. ابن سینا در کتاب نجات برای نفس سه مرتبه قائل است: نفس نباتی، نفس حیوانی و نفس ناطقه. او نفس ناطقه را مستجمع

---

۱. کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ۱۳۸۰، ج۱، صص۳۷۳-۳۷۴

۲. فارابی، ابونصر، فصول منتزعه، تهران: المکتبه الزهرا، ۱۴۰۵، صص۴۵-۴۶

۳. ملکشاهی، ترجمه و شرح اشارات، ۱۳۸۸، ص ۱۴۹

[Downloaded from jnrihs.ir on 2025-12-06]

جمیع ادراکات می داند و در تعریف نفس ناطقه می‌گوید: یعنی نفس ناطقه ی انسانی کمال اول برای جسم طبیعی آلی است از آن جهت که افعال را با اراده انجام می‌دهد و از آن جهت که امور کلی را ادراک می‌کند. این گونه به نظر می‌رسد که در نظر ابن سینا بین حیات داشتن و نفس داشتن تغایری وجود ندارد؛ او معتقد است هم نفس و هم حیات برای جسم کمال اول محسوب می‌شوند و می‌توان گفت آثار حیات همگی مستقیماً به نفس منسوب اند. اما ابن سینا در ادامه می‌گوید اگر حیات را به عنوان کمال ثانی[۱] در نظر بگیریم در این صورت نفس و حیات غیریت خواهند داشت. مزاج در فلسفه ی ابن سینا جایگاه نفس است و او در فصل بیست و هفتم نمط دوم طبیعیات اشارات و تنبیهات درباره ی آفرینش آشیانه ی نفس این گونه سخن گفته است:[۲] در بیان تفصیلی این مطلب می توان گفت شیخ الرئیس معتقد است حق تعالی ابتدا عناصر چهارگانه (شامل: آب، خاک، آتش و هوا) را آفرید و بعد مزاج از امتزاج و اجتماع این عناصر شکل می‌گیرد. ابن سینا مزاج را حاصل فعل و انفعال کیفیات گوناگون می‌داند؛ و به این دلیل که تأثیر و تأثر این کیفیات بسیار زیاد هستند حق تعالی مزاج های گوناگون را آفرید به طوری که هر مزاجی آماده برای نوع خاصی است و از آنجا که هر اندازه مزاج از اعتدال دور باشد از کمال نیز دور خواهد بود؛ و به عکس هر اندازه که مزاج به اعتدال نزدیک باشد به کمال نیز نزدیک خواهد بود، حق تعالی مزاجی را که نزدیک ترین مزاج به اعتدال بود، به عنوان مزاج انسان در نظر گرفت. به این دلیل که نفس انسان شریف ترین نفوس است بنابراین آشیانه ی نفس نیز باید به کمال نزدیک تر باشد.[۳]

ابن سینا برای اثبات نفس، برهانی در ابتدای مقاله ی اول از فن ششم طبیعیات شفا آورده است، به این معنا که: ما اجسامی را که حس دارند و به اراده ی خودشان حرکت می کنند را مشاهده می‌کنیم و اجسامی را می بینیم که تغذیه، نمو و تولید مثل دارند و این خصوصیات به خاطر جسمیت آنها نیست. بنابراین آنچه که باقی می ماند این است که در ذات آنها مبادی غیر جسمانی برای آن(خصوصیات) باشد و آن چیزی که این افعال از آن صادر می‌شوند و خلاصه هر آنچه را که مبدأ صدور افعال گوناگون است- و نه فعل واحدی که برایش اراده ضرورتی ندارد- نفس می نامیم.[۴]

---

۱. منظور از کمال ثانی کمالی است که نوع در جهت بالفعل شدن به آن محتاج نباشد مثل تیزی و برندگی در شمشیر و حرکت و احساس در انسان. کمال ثانی در برابر کمال اول است و کمال اول همان صورت نوعیه و کمالی است که نوعیت نوع توسط آن کامل می شود.

۲. ملکشاهی، ترجمه و شرح اشارات، ۱۳۸۸، ص ۱۵۱.

۳. همان، ص ۱۵۲.

۴. همان، ص ۱۵۳.

۵. سهروردی، مجموعه مصنفات، ۱۳۷۵، ج ۳، ۱۸۲.

[Downloaded from jnrihs.ir on 2025-12-06]

دیدگاه سهروردی در باب منشأ حیات

سهروردی حیات را نور مجرّد و منشأ فیّاض وجود می‌داند و به همین دلیل هر امر زنده را زنده از نوری محض و مجرّد می‌داند که خود این نور محض مجرّد را نیز زنده تلقی می‌کند. به عبارتی می‌توان منشأ حیات از دید سهروردی را نور مجرد محض تلقی کرد. سهروردی به روشنی منشأ حیات را نور الانوار معرفی می‌کند؛ سهروردی نورالانوار را نوری می‌داند که نوری ورای آن وجود ندارد و برای نور الانوار اشرفِ اوصاف را بر می شمرد و آن را علت همه چیز اعم از نور و برزخ معرفی می‌کند.[۴۵]

دیدگاه ملاصدرا در باب منشأ حیات

از دید ملاصدرا آن صورت کمالی که به جسم افاضه می‌شود و باعث و منشأ ظهور حیات در اجسام می‌شود، نفس است. او معتقد است حیات، ذاتیِ نفس است و جسم توسط نفس متصف به حیات است.

صدرالمتألهین در آغاز سخنش درباره ی نفس در سفر نفس می‌گوید از برکات وجود نفس آن است که به واسطه ی نفس نخست اثر حیات و نشو نما و سپس اثر حس و حرکت و در نهایت اثر علم و ادراک در ماده ی اجرام و اجسام به وجود می‌آید و آن چیزی که در نهاد و استعداد ماده جسمانی است به کمک نفس در عرصه ی وجود به ظهور می رسد.[۴۶]

در فلسفه‌ی اسلامی برای اثبات وجود نفس دلائل متعددی بیان شده اما ملاصدرا تنها یک دلیل را ذکر کرده است. او برای اثبات وجود نفس می‌گوید برخی از اجسام اثری دارند که آن اثر به نحو مستمر و همیشگی و بدون قصد و اراده از آن جسم صادر می‌شود مثل آب که منشأ سرما و آتش که منشأ گرماست. ازطرف دیگر برخی اجسام وجود دارند که آثار متعددی مانند حیات، تغذیه، رشد و نمو، حس و حرکت از آنها صادر می‌شود و قادرند افعالی را با قصد و اراده ی خاص انجام دهند. ملاصدرا معتقد است که منشأ اثر واحد مستمر، نیرویی به اسم طبیعت است که اثرش به نحو مستمر و به طریق واحد و بدون قصد و اراده به ظهور می رسد اما می‌گوید درباره ی منشأ آثار اجسامی که آثار متعددی دارند و برخی از آثارشان شبیه به آثار طبیعت است و برخی دیگر از آثارشان شبیه به آثار فاعلی برتر از طبیعت است، باید از نیرویی به نام نفس سخن گفت چرا که اگر منشأ این آثار را ماده ی جسم بدانیم از آنجا که ماده، قوه ی قبول و وسیله ی پذیرش انفعالات و نیز استعداد صرف است به هیچ وجه صلاحیت فاعلیت و تأثیر ندارد و اگر منشأ این آثار گوناگون را صورت جسمیه بدانیم از آنجا که صورت جسمیه جوهری است که به همراه ماده تنها سازنده‌ی حجم و ابعاد جسم است و این جوهر در همه ی اجسام یکی است و مشترک است، پس باید این آثار مختلف در هر جسمی از اجسام موجود در عالم دیده شوند در حالی که بسیاری از اجسام و اجرام مانند سنگ و آهن و فلزات فاقد این آثار هستند. در نتیجه باید گفت در اجسامی که آثار مختلفی مثل

---

۱. مصلح، علم النفس یا روان شناسی صدر المتالهین ۱۳۹۲، ج۲، ص ۴.

۲. مصلح، علم النفس یا روان شناسی صدر المتالهین ۱۳۹۲، ج۲، ص ۶.

[Downloaded from jnrihs.ir on 2025-12-06]

حیات، رشد، تغذیه، حس و حرکت دارند منشأ آثار نیرویی خارج از حقیقت جسمانی و عاری از ماده و صورت است؛ نیرویی که نفس نام دارد و به جسم نباتی، جسم حیوانی و جسم انسانی تعلق دارد؛ نیرویی که در نبات منشأ تغذیه و رشد و در حیوان منشأ حس و حرکت و در انسان مبدأ ادراک و تعقل است.[۴۷]

تبیین نفس از دید ملاصدرا

ملاصدرا معتقد است نفس از نظر مقاماتی که احتمالاً در گذر زمان به آن دست می‌یابد باید دو مرحله را طی کند: نخست مرحله ی ابتدائی و سپس مرحله ی نهایی. او می‌گوید نفس در مرحله ی ابتدائی جوهری مادی و طبیعی است که از دریچه ماده و طبیعت جسمانی نمودار می‌شود و در واقع در نهاد ماده تکوین می‌یابد و به تدریج تحت عناوین مختلفی ظهور می‌یابد و در سیر تکاملی و تحولات ارتقایی با ماده همراه بوده و به موازات ماده راه کمال را می پیماید.[۴۸]

برآیند نظر ملاصدرا درباره ی ماهیت نفس این گونه است: نفس پیش از رسیدن به اعلی در جات روحانی صورتی جسمانی است که در ماده ی بدن نباتی و حیوانی و انسانی متصدی انجام تحریکات و ادراکات است و اما هنگامی که به مقام بلند روحانیت و تجرد نائل شد و اعمال و افعال و آثارش را بدون کمک بدن و ماده انجام داد، در این هنگام است که از عنوان نفسی خارج شده و عقل محض شده و وارد سلک عقول مجرده می‌شود و در این زمان است که تمامی افعالی را که پیشتر به کمک ماده و قوای منطبعه در ماده انجام می داد، حالا با نیروی ذاتی و قدرت فطری اش انجام می‌دهد.[۴۹]

در مورد ارتباط نفس و بدن آدمی، ملاصدرا به دیدگاهی نو دست یافته که در تاریخ تفکر اسلامی بسیار بدیع و با اهمیت است. صدرالمتألهین معتقد است نفس انسان پیش از جسم وجود نداشته است و این طور نیست که قبل از تعلق و ارتباط با بدن، فعلیت داشته و بعداً به بدن تعلق یافته باشد. بنا بر نظر ملاصدرا نفس به وسیله ی حرکت جوهری ماده تکون یافته است. بنابراین پیدایش نفس با ماده ی جسمانی آغاز می‌شود. بر مبنای حرکت جوهری، ماده ی بدنی این استعداد را دارد که در دامان خود موجودی بپروراند که مراحل وجودی را از ضعف به کمال طی نماید. بنابراین استعداد و آمادگی بدنی و حرکت در جوهر از شرایط ایجاد نفس است و نفس در ضمن جوهر بودن با بدن وابستگی حقیقی دارد. معنای "جسمانیۀ الحدوث و روحانیۀ البقاء" بودن نفس این است که رابطه‌ی نفس و جسم، رابطه ای بنیادین و عمیق است. ماده ی جسمانی، در ذات و جوهر خود کامل شده و دارای درجه ای از وجود می‌شود که به حسب آن درجه، غیر مادی و غیر جسمانی است و آثار و خواص نفسانی از قبیل اندیشه، اراده و حالات روحی دیگر، متعلق به آن درجه از وجود است. از ملاصدرا نقل است که او با تدبر در آیه ی دوازدهم سوره ی مؤمنون متوجه

---

۱. مصلح، ۱۳۹۲، ج ۲، ۵-۴

۲. مصلح، ۱۳۹۲، ج ۲، ۷

۳. همان، ، صص ۹-۸

[Downloaded from jnrihs.ir on 2025-12-06]

این نکته شده است که خداوند پس از بیان مراحل پیدایش مادی انسان (نطفه، علقه، مضغه، عظام و لحم و تکمیل بدن) می‌فرماید: « ثم انشأناه خلقا آخر. . . » یعنی همین ماده بدنی را آفرینش دیگری کرد و به عبارتی دیگرآن را به فعلیتی جدید در آوردیم. پس ارتباط روح و جسم، بنیادین و در آغاز پیدایش و اصل هستی بوده است.[۵۰]

بیان ملاصدرا درباره ی جسمانیهٔ الحدوث و روحانیهٔ البقاء بودن نفس بسیاری از معضلات سنتی موجود در بحث ربط نفس و بدن را حل می‌کند؛ این دیدگاه هم تعارض سنتی میان نفس و بدن را حل می‌کند و هم با دیدگاه ثنویت طبیعی نفس و بدن و هم با دیدگاه وحدت نفس و بدن قابل جمع است. طبق اصل حرکت جوهری باید گفت انسان حقیقت واحد مشککی است که از مرتبه ی هیولانی تا مقام تجرد و فوق آن، در حقیقت یک چیز است. به منزله ی مسافری است که مرحله به مرحله پیش می رود و در هر مرحله لباسی نو به تن می‌کند تا شاهدی برای کلام الهی باشد: « بل هم فی لبسٍ من خلق جدید».[۵۱]

نتیجه گیری

مسئله حیات از دید سه مکتب بزرگ فلسفه اسلامی مورد بررسی قرارگرفت ، و مشخص شد که ملاصدرا حیات را مساوق وجود، و سهروردی چون وجود را اعتباری می‌داند حیات و وجود را یکی نمی‌داند، و ابن سینا حیات را در صورتی با وجود یکی می‌داند که حیات به عنوان کمال ثانی تلقی شود. از نظر ابن سینا همه موجودات برخوردار از حیات نیستند، موجوداتی که حس و حرکت ندارند حیات نیز ندارند. از نظر سهروردی موجوداتی که دراک و فعال نیستند حیات نیز ندارند. و از نظر ملاصدرا تمام موجودات حیات دارند چون وجود و حیات مساوق هستند. پس تمام موجودات حیات دارند و این نظر را ملاصدرا براساس تشکیک وجود کاملا واضح بیان می‌کند. از دید فیلسوفان اسلامی و ازجمله ابن سینا، منشاء حیات، نفس است. برای اثبات نفس ابن سینا می‌گوید برخی موجودات حرکت می‌کنند، عامل حرکت این موجودات جسم نمی‌تواند باشد، پس نفس است. از نظر ابن سینا حیات وقتی کمال اول در نظر گرفته می‌شود مساوق با نفس است ولی وقتی کمال ثانی در نظر گرفته شود مغایر با نفس است. از نظر سهروردی منشاء حیات نورالانوار است زیرا که معطی حیات است و در مکتب سهروردی اصطلاح نور با شروع از نفس شکل می‌گیرد. از نظر ملاصدرا هم‌چنین، منشاء حیات نفس است چون حیات ذاتی نفس است و جسم توسط نفس به حیات متصف می‌شود.

مسئله حیات، مسئله ای است که در تمام ادوار تاریخ، و در بین تمام افکار مطرح بوده و هر علمی براساس، خود آن علم به بررسی این مسئله پرداخته است.

---

۱. بهشتی، محمد، کیفیت ارتباط ساحتهای وجود انسان، ۱۳۷۵، ص ۳۲.

۲. همان، ص ۱۷.

[Downloaded from jnrihs.ir on 2025-12-06]

فهرست منابع و مآخذ

ـ قرآن کریم

ـ ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۴ق، الشفاء (الطبیعات)، به تحقیق از سعید زاید، قم: مکتبه ایه اله مرعشی.

ـ ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۶۳ش، المبداءو المعاد، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران: موسسه مطالعات اسلامی.

ـ ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۹ش، النجاة من الغرق فی بحر الضلالات، مقدمه و تصحیح از محمد تقی دانش پژوه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

ـ احمد بن فارس، ۱۴۰۴ق، معجم القیاس اللغه، حوزه علمیه قم، دفتر تبلیغات اسلامی.

ـ باربور، ایان، ۱۳۸۴ش، علم و دین، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، چاپ چهارم، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

ـ بهشتی، محمد، ۱۳۷۵ش، کیفیت ارتباط ساحتهای وجود انسان، روش‌شناسی علوم انسانی، شماره ۹.

ـ حسینی دشتی، مصطفی، ۱۳۷۶ش، معارف و معاریف، ج۷، قم: نشر دانش.

ـ درویش، جمشید، ۱۳۹۰، مجموعه مقالات همایش تاریخ، فلسفه و منطق زیست‌شناسی ایران، چاپ اول، انتشارات واژگان خرد.

ـ دهخدا، علی اکبر، ۱۳۲۵، دایره المعارف، انتشارات معین.

ـ سهروردی، شهاب الدین، ۱۳۵۵، مجموعه مصنفات، به تصحیح و مقدمه سید حسین نصر، ج۳، انجمن حکمت و فلسفه.

ـ سهروردی، شهاب الدین، ۱۳۷۵ش، مجموعه مصنفات، به تصحیح و مقدمه هانری کربن و سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی، تهران: موسسه مطالعه و تحقیقات فرهنگی.

ـ شیرازی، صدرالدین محمد، ۱۹۸۱م، اسفار، ج۸. ، چاپ سوم، بیروت داراحیاء التراث العربی.

ـ شهروزی، شمس الدین، ۱۳۷۲، شرح حکمه الاشراق، (الشهروزی)، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

ـ صلیبا، جمیل، ۱۳۹۳ش، فرهنگ اصطلاحات فلسفی، چاپ ۴، ترجمه: منوچهر دره بیدی، انتشارات حکمت.

ـ طباطبائی، سید محمد حسین، ۱۳۵۲، المیزان فی تفسیر القران، ج۱۰، چاپ ۵، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

ـ طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۸ ش، ترجمه و شرح بدایه الحکمه، ترجمه علی شیروانی، ج۴، چاپ ۹، قم: انتشارات بوستان کتاب.

ـ طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۳۸۳ش، شرح اشارات والتنبیهات، ج۲، قم: مطبوعات اسلامی.

[Downloaded from jnrihs.ir on 2025-12-06]

ـ فارابی، ابونصر، ۱۴۰۵ق، فصول منتزعه، تحقیق و تصحیح و تعلیق از دکتر فوزی نجار، چاپ ۲، تهران: المکتبه الزهراء.

ـ کاپلستون، فردریک چارلز، ۱۳۸۰ش، تاریخ فلسفه، ترجمه سید جلال الدین مجتبوی، ج۱، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

ـ مصطفوی، حسن، ۱۴۱۶ق، التحقیق فی الکلمات القران، تهران، موسسه الطبا، و النشر.

ـ مصلح جواد، ۱۳۹۲ش، علم النفس یا روانشناسی صدرالمتالهین، ترجمه و تفسیر از سفر نفس کتاب اسفار، ج۲و ج۳، انتشارات دانشگاه گیلان. .

ـ ملکشاهی، حسن، ۱۳۸۸ش، ترجمه و شرح اشارات و تنبیهات ابن سینا، تهران: انتشارات سروش.

ـ نیشابوری، اصغر، ۱۳۶۷ش، نقد وبررسی نظریه‌های تکاملی، چاپ اول، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

ـ نیشابوری، اصغر، ۱۳۸۰ش، ماهیت و منشاء حیات، چاپ اول، انتشارات احرار تبریز.

[Downloaded from jnrihs.ir on 2025-12-06]