

فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت

سال دهم، بهار ۱۳۹۷، شماره مسلسل ۳۵

## بررسی پیدایی نفس و ارتباط آن با جاودانگی در اندیشهٔ ارسطو و ابن سینا

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۴/۵

تاریخ تأیید: ۱۳۹۴/۷/۲

اعظم جانجان \*

سیدمحمد معصومی \*\*

مسئله نفس و بحث از آغاز و انجام آن، از مسائل مهم در حوزهٔ فلسفه است. اگرچه در آرای فلاسفه باستان، بحث از نفس به صورت مبهم بیان شده است، این موضوع از جمله مباحث برجسته در آرای ارسطو و ابن سینا به شمار می‌آید. نگاه کلی به فلسفهٔ ارسطو نشان می‌دهد او برای همهٔ موجودات قایل به نفس است. وی بر مبنای نظریهٔ ماده - صورت، نفس و بدن را جدایی‌ناپذیر می‌داند و معتقد است نفس، حادث با حدوث بدن است و در نهایت با نابودی بدن نابود می‌شود و بقایی برای آن در نظر نمی‌گیرد؛ اما با دقت شدن در آرای او و بررسی آثار مختلف وی، به مباحثی می‌رسیم که با این نگاه کلی کاملاً متفاوت است و نشان‌دهندهٔ اعتقاد او به جاودانگی دست‌کم بخشی از نفس است. ابن سینا نیز در مسئله پیدایی نفس ظاهراً نظری مشابه نظر ارسطو دارد و حتی شاید این‌گونه به نظر آید که مقلد صرف ارسطوست و به تبع ارسطو به حدوث نفس معتقد است؛ اما با دقت شدن در آرا و آثار وی، مشخص می‌شود در

\* کارشناسی ارشد فلسفه و حکمت و مدرس دانشگاه .

\*\* عضو هیأت علمی دانشگاه علوم پزشکی همدان .

بسیاری از جزئیات و اصول مهم از ارسطو فاصله می‌گیرد؛ به گونه‌ای که اگرچه قایل به حدوث نفس است، بر خلاف نگاه ارسطویی در باب سرنوشت نفس، وی در نهایت نفس را امری جاودانه می‌داند.

**واژگان کلیدی:** نفس، بدن، حدوث، جاودانگی، عقل، ماده، صورت.

### مقدمه

با مطالعه آرا و دیدگاه‌های فیلسوفان پیش از سقراط، می‌توان به این نتیجه رسید که آنها به صورتی مبهم به مسئله نفس<sup>۱</sup> پرداخته‌اند. فیلسوفان باستان غالباً نفس را امری مجرد و قدیم می‌دانستند که در نهایت به جاودانگی می‌رسد. البته در این میان، عده‌ای نیز مانند امپدوکلس<sup>۲</sup> تفسیری مادی از نفس ارائه کرده‌اند که بر مبنای چنین تفسیری، نفس امری فانی به شمار می‌رود. اما در میان فیلسوفان، از سقراط به بعد با صراحت بیشتری به بحث نفس و از جمله حدوث یا قدم آن پرداخته شده است. از نظر سقراط، نفس انسان، همان عقل الهی است و حاکمیت نفس بر بدن، مانند حاکمیت عقل الهی بر جهان است؛ از این رو، سقراط به جاودانگی نفس معتقد است (ورنر، ۱۳۴۷: ۴۸-۵۱).

نظریه افلاطون در علم النفس بر دیدگاه وی درباره شناخت و معرفت مبتنی است. از نظر وی، نفس قبل از بدن وجود داشته است؛ زیرا هر چیزی که انسان در

۱. در این نوشتار نفس و روح به یک معنا به کار رفته‌اند؛ هرچند نزد برخی همچون سنت‌گرایان، میان نفس و روح تمایز وجود دارد. از نگاه سنت‌گرایان، نفس آخرین جایگاه فردیت و تشخیص انسان است. در این مرتبه، انسان - به تعبیر مارتین بوبر - با خدای شناختنی رابطه «من - تو» بی‌پیدا می‌کند. اما در مرتبه روح خبری از فردیت و تشخیص نیست و اگر نفس ساحتی است که با خداشناختنی ارتباط دارد، روح ساحتی است که با خدای فوق شخصی و ناشناختنی وحدت و عینیت دارد.

2..Empedocles.

طی حیات یاد می‌گیرد، در واقع یادآوری عالم مُثل است؛ جایی که نفس قبل از ورود به بدن آنجا بوده است. او همچنین بیان می‌کند که نفس در نهایت جاودانه و ازلی می‌شود (چایدستر، ۱۳۸۰: ۳۰۸). او در آثار متعددی همچون *فایدون*<sup>۱</sup>، *تئوس*<sup>۲</sup>، *سوفسطائی*<sup>۳</sup> و *جمهوری*<sup>۴</sup> از نفس و به‌ویژه عقل و جاودانگی آن بحث کرده است<sup>۵</sup> (گادامر، ۱۳۸۲: ۵۳-۹۷).

ارسطو نخستین فیلسوفی است که با شیوه‌ای علمی و منطقی مسائل علم النفس را مورد بررسی دقیق قرار داده است. از آنجا که ارسطو شاگرد افلاطون بوده، ابتدا به شدت تحت تأثیر دیدگاه‌های استادش قرار داشته است. او ابتدا درباره نفس مانند افلاطون به قدم نفس معتقد می‌شود که از طریق تذکار<sup>۶</sup> یا نظریه<sup>۷</sup> مُثل اثبات می‌گردد و در نهایت به جاودانگی می‌رسد. وی با ورود به دوره دوم زندگی فلسفی‌اش، از مواضع پیشین خود دور می‌شود و به نقد افلاطون می‌پردازد<sup>۷</sup> (کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۱: ۳۱۰-۳۱۲).

1. Phaedo.
2. Theaetetus.
3. Sophist.
4. Politeia.

۵. برای آگاهی بیشتر نک: افلاطون، ۱۳۳۶: ۸؛ ۱۳۸۷: ۱۹۳.

6. Anam nesis.

۷. عده‌ای سیر تحول افکار ارسطو را به سه مرحله تقسیم کرده‌اند: (۱) دوره افلاطونی که دوره تألیف محاورات ارسطویی به شیوه افلاطونی است. در این دوره ارسطو به استقلال نفس از بدن معتقد بوده است. (۲) دوره متوسط که دوره تألیف آثار ارسطو در زیست‌شناختی و اخلاق است. در این دوره ارسطو به سمت اعتقاد به فناى بدن با فناى نفس گرایش پیدا می‌کند. (۳) دوره اخیر که دوره تألیف کتاب درباره نفس است که ارسطو در این دوره با مبنا قرار دادن رابطه ماده و صورت، رابطه نفس و بدن را توجیه می‌کند و در نهایت به فناى نفس با فناى بدن معتقد می‌شود.

اگرچه ارسطو در رسالهٔ *اودمس*<sup>۱</sup> مانند افلاطون به تقدم نفس بر بدن و تجرد نفس از بدن و بقای نفس بعد از فنای بدن معتقد است، در نهایت به جایی می‌رسد که ازلیت و ابدیت نفس را رد می‌کند یا این دو را به جنبه‌ای از نفس (عقل فعال) محدود می‌نماید (*دودوی*، ۱۳۸۷: ۱۵۱).

ارسطو معتقد است نفس نمی‌تواند قبل از بدن موجود باشد؛ زیرا وجود بدن شرط وجود نفس است. او نفس را امری حادث تلقی می‌کند (*حائری مازندرانی*، ۱۳۶۲: ۳۱۰). وی در نهایت بر اساس این نگاه به فنای نفس با فنای بدن معتقد می‌شود. نکتهٔ مهمی که در اینجا وجود دارد، این است که ارسطو هر جا سخن از حدوث به میان آورده، در نهایت نفس را فانی دانسته است؛ اما در دوره‌ای از حیات فکری خود که به قدم نفس قایل بوده است، برای نفس سرنوشتی جز جاودانگی در نظر نگرفته است. آنچه در اینجا اهمیت می‌یابد، این پرسش است که: آیا می‌توان رابطه‌ای میان نحوهٔ پیدایی و سرنوشت نفس قایل شد؟ افزون بر این، در صورت وجود رابطه، چگونه نحوهٔ پیدایش نفس، چگونگی سرنوشت آن را رقم می‌زند؟

با ورود فلسفهٔ یونانی به جهان اسلام، دانشمندان و فیلسوفان مسلمان کوشیدند از همه نظریاتی که از فرهنگ و تمدن یونانی، مصری، ایرانی و هندی آمده است، بهره ببرند. فیلسوفان مسلمان از بین فلاسفهٔ یونانی، بیشتر تحت تأثیر آرای ارسطو قرار داشتند. کندی نخستین فیلسوف مسلمان است. او در باب نفس رساله‌ای به نام *دربارهٔ عقل*<sup>۲</sup> نوشته، در این رساله عقل فعال را در همهٔ انسان‌ها یکی می‌داند که جاودانه نیز می‌باشد (*ژیلسون*، ۱۳۸۶: ۲۱-۲۳). بعد از کندی، فارابی نیز

1..Evdemos.

2..On the Intellect (De intellectu).

به بحث از عقل پرداخته، او نیز عقل فعال را ابدی و ازلی می‌داند (همان: ۳۰-۳۱). اگرچه بیشتر فلاسفه اسلامی به بحث نفس توجه داشته‌اند، هیچ‌یک از آنها مانند ابن‌سینا به آن نپرداخته است. او در کتاب‌های فلسفی خود، به نحو گسترده‌ای به بحث در باب نفس پرداخته و رساله‌های متعددی درباره آن نگاشته است. ابن‌سینا نفس را، هم از جنبه فلسفی و هم از جنبه فیزیولوژی بررسی کرده است. آرای او در این باره تا پیش از عصر جدید در شرق و غرب تأثیر فراوان داشته است<sup>۱</sup> (فاخوری، ۱۳۸۶: ۴۶۴-۴۶۵). وی مانند ارسطو به حدوث نفس معتقد است، ولی در تبیین چگونگی آن و ارتباط آن با جاودانگی، از ارسطو فاصله می‌گیرد و در نهایت با توجه به تبیین خاص خود، به جاودانگی نفس قایل می‌شود. در این مقاله کوشیده‌ایم با بررسی نگاه این دو فیلسوف، نشان دهیم ابن‌سینا اگرچه در ظاهر در نحوه پیدایی نفس پیرو ارسطوست، در تبیین این مسئله و چگونگی ارتباط آن با جاودانگی، کاملاً از ارسطو جدا می‌شود و دیدگاهی متفاوت از وی ارائه می‌دهد.

### ارسطو

مسئله نفس از جمله مباحثی است که ارسطو آن را به صورت جدی مورد توجه قرار داده است. او در آثار متعددی به مسئله نفس پرداخته، در کتاب‌های *مابعدالطبیعه*، *اخلاق نیکوماخوس* و در *پیدایش حیوانات* به بحث نفس توجه کرده است. همچنین بحث نفس موضوع اصلی بعضی از آثار وی، مانند کتاب‌های *درباره نفس*

۱. میراث ابن‌سینا در روان‌شناسی کلاسیک، عمدتاً در کتاب *النفس*، قسمتی از کتاب *شفا* و بخشی از کتاب *نجات دیده می‌شود*، که در اصلاح لاتین با عنوان *de anima* شناخته شده است. محور اصلی این آثار برهان «انسان معلق» است.

و رساله نفس است. یکی از مباحث مطرح در حوزه نفس، بحث از آغاز و انجام نفس است. ارسطو به‌رغم مطالعه فراوان در حوزه علم النفس، مبحث پیدایش و سرانجام نفس را به وضوح بررسی نکرده است و بنابراین، آرای او در این زمینه محدود و مبهم است. ابهام و حتی در بعضی موارد تناقض سخنان وی در این مسئله، سبب سخت شدن فهم نظر او در باب پیدایش و سرنوشت نفس شده است. البته با نگاهی کلی به آرای ارسطو در این مسئله، اعتقاد او به حدوث نفس برجسته‌تر می‌نماید و تنها در چند مورد به بحث از قدم نفس پرداخته است.

حال باید دید آیا می‌توان زمانی برای پیدایش نفس در نظر گرفت یا اینکه نفس امری قدیم و همیشگی است؟ مسئله دیگر اینکه، در نهایت نفس به چه سرنوشتی دچار می‌شود؛ آیا همراه با بدن از بین می‌رود یا جاودانه می‌شود؟ آیا می‌توان حدوث نفس را مبنایی برای جاودانگی آن در نظر گرفت؟ به عبارت دیگر، آیا بین حدوث نفس و فنای آن رابطه‌ای وجود دارد؟ افزون بر این، آنجا که ارسطو نفس را جاودانه پنداشته، چگونه باید نظر او را با اعتقادش به حدوث جمع بست؟

### نحوه پیدایش نفس

دیدگاه ارسطو در کتاب درباره نفس بر تمایز میان قوه و فعل مبتنی است. این دو مفهوم، پایه و اساس دو اصطلاح مهم‌تر، یعنی ماده<sup>۱</sup> و صورت<sup>۲</sup> را در فلسفه ارسطو فراهم می‌کنند. بر اساس نظریه ماده - صورت، صورت فعلیت شیء است که البته با ماده تلازم دارد. ماده بدون صورت قوه محض است و صورت فعلیت

1. Matter.

2..Form.

خود را از تلازم با ماده به دست می‌آورد (Hoffe, 2003: 92).

از نگاه ارسطو، ماده خارجی به عنوان بالقوه<sup>۱</sup> و صورت به عنوان بالفعل<sup>۲</sup> ادراک می‌شود. وی بیان می‌کند اگرچه این دو مفهوم در ذهن از یکدیگر جدا می‌شوند، در عالم واقع جدایی ناپذیرند. از نگاه ارسطو، بدن، ماده و نفس، صورت است و همان طور که ماده و صورت از یکدیگر جدایی ناپذیرند، نفس و بدن را هم نمی‌توان جدا از یکدیگر تصور کرد. (ورنر، ۱۳۴۷: ۱۴۲-۱۴۳).

اگر آموزه نفس را بر پایه رابطه ماده و صورت به دقت بررسی کنیم، نتیجه‌ای بسیار مهم از آن گرفته می‌شود. با توجه به این رابطه، نفس و بدن همواره باید با هم باشند و نمی‌توان یکی از آنها را جدا از دیگری در نظر گرفت. بنابراین، نفس و بدن باید با هم ایجاد شوند؛ زیرا همان طور که گفتیم، از یکدیگر جدایی ناپذیرند. از طرفی، می‌دانیم بدن امری حادث است و در این شکی نیست؛ پس نفس نیز باید امری حادث باشد. در آرای ارسطو با عباراتی مواجه می‌شویم که تأییدکننده حدوث نفس است؛ مانند این عبارت که گزیده‌ای از کتاب درباره نفس است:

*نفس از بدن جدایی ناپذیر است یا لااقل جزئی از نفس چنین است اگر نفس*

*بالتبعية تقسیم پذیر باشد و شکی در این نیست (ارسطو، ۱۳۴۹: ۸۲: Fred D*

*Miller Jr. 1999: 316*

وقتی ارسطو نفس را جدایی ناپذیر از بدن می‌داند، قطعاً نمی‌توان نفس را بدون بدن، چه قبل از ایجاد بدن و چه بعد از نابودی بدن در نظر گرفت و بنابراین، نفس امری حادث است. او همچنین در رساله نفس بیان می‌کند:

1..Potentiality.

2..Actuality.

هرچند نفس جوهری لطیف است، اما وجود تن شرط برای وجود نفس است،

تا به امر خداوند به بدن تعلق بگیرد و در آن فیضان کند (ارسطو، ۱۳۸۴: ۴۲).

از این جمله می‌توان چنین نتیجه گرفت که تا بدن نباشد، نفس ایجاد نمی‌شود؛ پس بحث از قدم نفس مورد نمی‌یابد.

به‌رغم اعتقاد ارسطو به حدوث نفس، نظر او درباره قسمی از نفس، یعنی عقل فعال متفاوت از نگاه کلی او به نحوه پیدایش نفس است. او برای عقل انسانی به همان مزیتی قایل می‌شود که افلاطون در رساله تیمائوس<sup>۱</sup> برای عقل قایل شده است. وی معتقد است مبدأ عقل که پیش از تولد هر انسانی در بدن او جای می‌گیرد، پس از فنای بدن باقی می‌ماند و به همان جایی می‌رود که از آنجا آمده است. در این سخن ارسطو به‌صراحت می‌توان نظر او را درباره قدم بخشی از نفس برداشت کرد. او این بخش را امری مجرد از ماده، قدیم و جاودانه می‌داند (ارسطو، ۱۳۷۹: ۶۰). بحث از قدم نفس در رساله اودمس نیز مطرح شده است.

### حدوث و امکان جاودانگی نفس

سخن از بقای نفس در آرای ارسطو به صورتی کاملاً مبهم نمایان می‌شود. این پرسش که «آیا نفس با نابودی بدن نابود می‌شود یا جاودانه است و به حیات خود ادامه می‌دهد؟»، پرسشی است که با وجود تلاش فراوان فلاسفه برای پاسخ به آن، همچنان مجهول مانده است. با توجه به ابهام سخنان او در این مسئله، می‌توان آرای او را به دو نگاه برگرداند.

همان‌طور که گفتیم، ارسطو در کتاب درباره نفس رابطه ماده - صورت را مبنای تفکر خود قرار داده است. مطابق این نگاه، همان‌طور که ماده و صورت از

1..Timaos.



یکدیگر جدایی ناپذیرند، نفس و بدن هم بدون یکدیگر قابل تصور نیستند  
(Hoffe, 2003: 92).

از نظر ارسطو، تمایز میان نفس و بدن، ذهنی و از طریق انتزاع است و این دو در عالم خارج حقیقتی واحد را تشکیل می‌دهند. اعتقاد ارسطو به تلازم ماده و صورت، این معنا را می‌رساند که با مرگ بدن، نفس نیز نابود می‌شود. بنابراین، اگر مسئله نفس و بدن بر اساس اصل ماده و صورت پایه‌گذاری شود و نفس صورت بدن باشد، طبق این مبنا، نفس مادی خواهد بود و هیچ‌گاه به مجرد نمی‌رسد و در بقای خود نیز مادی و مانند بدن است. از طرفی بدن فانی است؛ بنابراین، نفس نیز به دلیل وابستگی به بدن، همراه با بدن فنا می‌یابد (ویسکونسکی، ۱۳۸۹: ۱۶۸). از نظر او، نفس در شکل‌های مختلفی که دارد، نمی‌تواند جدا از بدن‌های ذی‌حیات وجود داشته باشد و بنابراین، با فساد جسم، نفس نیز فانی می‌شود (فروغی، ۱۳۸۴: ۵۲).

در واقع ارسطو از یک طرف نفس و قوای آن را امری مادی می‌داند و از طرف دیگر، نفس و بدن را اجزای یک جوهر واحد برمی‌شمارد که از یکدیگر جدایی ناپذیرند. پس مسلماً باید به این نتیجه برسد که با مرگ بدن، نفس نیز نابود می‌شود.

اما نظر او دربارهٔ عقل به گونه‌ای دیگر بوده، با دیدگاهش در باب نفس کاملاً متفاوت است. نظریهٔ نوس یا عقل که جوانه‌های آن را نزد آناکساگوراس می‌توان جست‌وجو کرد، از جمله اجزای نظام فلسفی ارسطویی است که بحث‌های فراوانی را به دنبال داشته است (گمپرتس، ۱۳۷۵، ج ۳: ۱۴۲۴). ارسطو بیان می‌کند

که عالی‌ترین و یگانه مظهر نفس (عقل محض<sup>۱</sup>) به طور ازلی وجود دارد (گاتری، ۱۳۷۵: ۱۶۷).

ارسطو در نوشته‌های اولیه خود که به صورت دیالوگ بوده، نفس را جوهری غیرمادی می‌داند که با مرگ از بین نمی‌رود.<sup>۲</sup> از جمله این نوشته‌ها، محاوره اودمس است. در این محاوره به بازگشت نفس به سوی خداوند اشاره شده و این مطلب به عنوان نقطه ورود به مبحث مابعدالطبیعی درباره نفس است؛ بحثی که قسمت عمده آن مسئله فناپذیری است (یگر، ۱۳۹۰: ۸۸). او در کتاب درباره نفس بیان می‌کند:

بنابراین، نفس از بدن جدایی‌ناپذیر است... با این همه، هیچ مانعی نیست که لااقل، بعضی از اجزای دیگر نفس به سبب اینکه کمال برای هیچ جسمی نیستند، مفارقت پذیر باشند<sup>۳</sup> (ارسطو، ۱۳۴۹: ۸۲).

به عبارت دیگر، مانعی برای جدایی عقل فعال از عقل منفعل وجود ندارد. شاید بتوان این عبارت را دلیلی بر تأیید جاودانگی عقل فعال به شمار آورد. فراس است بیان می‌کند که در نگاه ارسطو، انسان برترین مخلوقات است و از جنبه الهی جان بهره‌مند است و هرچند انسان موجودی است که از طبیعت برخاسته است، در عین حال الهی هم هست. بنابراین، می‌تواند به خداوند نزدیک شود؛ زیرا دارای همان ماهیت خداوند است (فراس، ۱۳۸۸: ۸۰). او در آثار مختلف

### 1. Pure mind.

۲. در آثار ارسطو هر جا وی به جاودانگی نفس معتقد شده است، تنها جاودانگی بخشی از نفس، یعنی عقل فعال را در نظر دارد.

۳. منظور عقل است که مفارق و مجزا از بدن است.

خود به جاودانگی بخشی از نفس اشاره کرده است.<sup>۱</sup> مطابق نظر ارسطو، باید در نفس به دو نوع عقل قایل بود: (۱) عقلی که بالقوه، تمام معقولات است و مشابه ماده است و عقل منفعل نیز نامیده می‌شود. (۲) عقلی که علت فاعلی است و احداث می‌کند که همان عقل فعال است<sup>۲</sup> (ارسطو، ۱۳۸۴: ۶۲؛ ۱۳۴۹: ۲۲۵-۲۲۹). به عبارت دیگر، از یک سو عقل انعطاف‌پذیری بی‌پایان دارد و می‌تواند «همه چیز بشود»<sup>۳</sup> و از سوی دیگر، گزینشی عمل می‌کند؛ یعنی به‌رغم انعطاف‌پذیری، صرفاً از هر چیزی انطباق نمی‌پذیرد؛ بلکه به‌طور فعال روی چیزی متمرکز می‌شود و گاهی روی چیز دیگر (نوسبام، ۱۳۷۴: ۱۰). ارسطو وقتی درباره نفس انسان قایل به جاودانگی می‌شود، در واقع همین قسم دوم نفس را که «عقل فعال» است، در نظر دارد که فنا‌ناپذیر و ازلی است. او معتقد است این عقل، نه با بدن متولد می‌شود و نه با آن از میان می‌رود؛ بلکه ابدی و ازلی است. عقل منفعل از نظر ارسطو با بدن به وجود می‌آید و هنگام مرگ با بدن از بین می‌رود (Zeller's, 1897: 97-98).

نکته‌ای که از این سخنان نتیجه می‌شود، این است که به عقیده ارسطو، آنچه در انسان انفعال‌ناپذیر و فسادناپذیر است، عقل اوست؛ عقلی که الهی است و «در ما گذاشته شده» و هرگز نابود نمی‌شود. او این عقل را بدون آغاز و انجام می‌داند. وی معتقد است تمام قوای نفس، از جمله عقل منفعل با مرگ از بین

۱. برای نمونه، نک: قوام صفری، ۱۳۸۲: ۳۰۸-۳۰۹؛ ویسنوسکی، ۱۳۸۹: ۱۸۲؛ وال، ۱۳۸۰: ۷۳۸؛ اکريل، ۱۳۸۰: ۲۱۴؛ ورنر، ۱۳۴۷: ۱۴۹؛ راس، ۱۳۷۷: ۲۰۷؛ ارسطو، ۱۳۸۴: ۴-۵؛ ۱۳۷۸: ۳۹۰؛ ۱۳۷۹: ۴۰۸.

۲. همچنین نک: راس، ۱۳۷۷: ۲۳۲؛ فراست، ۱۳۸۸: ۱۹۹؛ Hoff, 2003, 94.

۳. یعنی اتحاد عاقل به معقول.

می‌روند، جز عقل فعال که از بیرون وارد بدن شده، هنگام مرگ از آن جدا می‌شود. از آنجا که خداوند عقل محض است، عقل بشر از طرف خدا آمده و هنگامی که بدن از کار بایستد، به سوی خدا بازمی‌گردد (راس، ۱۳۷۷: ۲۰۷).

از نظر او، مبدأ عقل که پیش از تولد هر انسانی در تن او جای می‌گیرد، پس از فنای تن باقی می‌ماند و به همان جایی می‌رود که از آنجا آمده، یعنی به مکان آسمانی که جایگاه اثیر<sup>۱</sup> است.

ارسطو نظریه استادش را با نظریه رایج در زمان خودش تلفیق کرده است؛ از این طریق که از یک سو جاودانگی را به عقل نسبت داده و از سوی دیگر، عقیده عمومی و رایج بازگشت بخش جاودانه نفس را به عنصر آسمانی گرفته و به هم پیوند داده است (گمپرتس، ۱۳۷۵: ۱۴۲۴-۱۴۲۵).

وی در خصوص بحث از جاودانگی چنین استدلال می‌کند: نفس بدون بدن می‌تواند اشیاء را بشناسد، بدون اینکه نزد نفس حاضر باشند و در این امر نیازی به وجود بدن ندارد. بنابراین، چون در فعل خود نیاز به تن ندارد، در بقای خود نیز بی‌نیاز از تن است؛ زیرا گوهرش از فعلش شریف‌تر است. پس وقتی در فعلش بی‌نیاز از بدن است، به طریق اولی گوهر نفس در بقای خود بی‌نیاز از بدن می‌باشد (ارسطو، ۱۳۸۴: ۱۸).

مفسران نظر ارسطو را درباره عقل فعال چنین بیان می‌کنند: مفارق، اثرپذیر، بسیط، جاودانی و ازلی؛ امری است که از خارج آمده و در موقع تکوین جسم در آن پیدا شده است (برن، ۱۳۷۳: ۱۳۳). روی هم رفته، چنین به نظر می‌رسد که

۱. اثیر مطابق عقیده کهن یونانی، زنده و مدرک و در واقع موجودی الهی است و به همین سبب است که افلاک و اجسام سماوی از آن یا از ترکیبی از آتش و آن ساخته شده‌اند. افزون بر این، اثیر از هر گونه خصوصیت مادی عاری است و فضای آسمان را پر کرده، در آن متحرک است.

ارسطو از جوانی تا پایان زندگی اش به نامیرایی و جاودانگی عنصر الهی در انسان (عقل) باور داشته است؛ زیرا در یکی از نوشته‌هایش پرتریپتیکس این عقیده را بیان می‌کند که آدمی شایسته الهی بودن و جاودانگی نیست، مگر به دلیل جزئی که «عقل» نام دارد و او را از سایر موجودات متمایز کرده است؛ زیرا وجود این عقل به معنای وجود خداوند در انسان است (ارسطو، ۱۳۷۹: ۶۸).

### ابن سینا

ابن سینا در کتب فلسفی خود به نحو گسترده‌ای به بحث در باب نفس پرداخته و رساله‌های متعددی درباره آن نگاشته است. از جمله آثار او در این زمینه عبارت‌اند از: رساله نفس، رساله اقسام نفوس، رساله فی المعرفة النفس الناطقه و احوالها، بحث عن القوى النفسانية، اختلاف الناس فی امر النفس، تعلق النفس بالبدن، بقاء نفس ناطقه، رساله فی العلم النفس، قانون، فی ماهیة الحزن، دفع الغم و الهم و قصیده عینیه. او جزوه‌ای در علم النفس به نام هدیه نوشته است که اولین کتاب وی به شمار می‌آید.

ابن سینا روان‌شناسی خود را بر مبنای رساله درباره نفس ارسطو بنا کرده است. از نظر او، نفس انسانی حادث است (حدی، ۱۳۶۳: ۱۰؛ ابن سینا، ۱۳۸۳: ۵۳-۵۴). ابن سینا بر این باور است که نفس با حدوث بدن حادث می‌شود و براهین متعددی بر این مدعای خود مطرح می‌کند. با توجه به نگاه ابن سینا، مسائلی مطرح می‌شود که باید در همین حوزه فکری پاسخ داده شوند؛ زیرا در صورت روشن نشدن ابهام‌ها، نظریه او به دلیل وجود تناقضات ظاهری به چالش کشیده می‌شود. از جمله پرسش‌های مطرح در این نظریه، این است که: آیا با توجه به اینکه ابن سینا نفس را امری حادث تلقی کرده است، می‌توان جاودانگی نفس را

از او پذیرفت؟ به عبارت دیگر، آیا بین پیدایش و سرانجام نفس رابطه‌ای وجود دارد؟ و اگر رابطه‌ای وجود دارد، چگونه است؟ آیا نفوس انسانی قبل از بدن ما دارای وجودی مستقل و قایم به ذات بوده‌اند و بعد از ایجاد بدن‌ها به آنها پیوسته‌اند یا اینکه با حدوث بدن‌ها حادث شده‌اند؟

#### نحوه پیدایش نفس

ابن‌سینا به حدوث نفسانی نفس همراه با حدوث بدن معتقد است (دانسرشت، ۱۳۶۴: ۲۳۲-۲۳۳؛ افلوپین، ۱۳۹۸ق: ۱۰۷؛ زکوی، ۱۳۸۴: ۱۲۲؛ Adamson, 2001: 96). او به پیروی از ارسطو و سنت مشائی و در مخالفت با نظریه افلاطونی قدم نفس، معتقد است نفس ناطقه قدیم نیست؛ بلکه حادث است و با تکمیل مزاج و حدوث بدن مادی انسانی از طریق عقل فعال و واهب‌الصور، نفس برای آن ایجاد و به آن اضافه می‌شود. از نظر ابن‌سینا، نفس در ابتدای حدوث عقل بسیط مفارق از ماده است و با حدوث بدن حادث می‌شود و گونه‌ای تعلق تدبیری به بدن پیدا می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۵۱-۵۲). او بیان می‌کند که نفس هر انسانی زمانی آفریده می‌شود که بدن او به صورت کامل آفریده شود و آمادگی پذیرش آن را داشته باشد (فیاضی، ۱۳۸۹: ۲۹۵). سخن او درباره حدوث نفس چنین است «ان هذا الجوهر حادث مع حدوث البدن الانسانی»؛ یعنی ارواح انسانی با ایجاد بدن مادی ایجاد و حادث می‌گردند. بنابراین، نفس انسانی حادث با حدوث بدن است، نه موجود قبل از بدن (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۱۰۷). اگرچه ابن‌سینا در حدوث نفس تابع ارسطوست، برخلاف نظر ارسطو معتقد است نفس در اثر حصول معقولات تغییر نمی‌کند؛ یعنی از نظر ابن‌سینا، اگر عقل به درجه عقل بالفعل برسد، از حیث نوع مختلف نمی‌شود؛ زیرا نفس و تن، دو جوهر مستقل هستند و بدن هیچ علتی از علل وجود نفس نیست و تعلق نفس به بدن از نوع تعلق معلول به علت نخواهد

بود (حسینی کوهساری، ۱۳۸۷: ۱۳۳)؛ بلکه او بیان می‌کند که در هر جسم مرکب، حداقلی از عدم تضاد اجزا و بلکه وجود تعادل میان اجزا ضرورت دارد و زمانی که این تناسب به درجه معینی برسد، نیروی حیات بخشی که همان نفس نباتی است، در جسم به وجود می‌آید. وقتی تناسب و تعادل به درجه کامل تری برسد، نفس حیوانی ظهور می‌کند و در درجه کامل تر، نفس انسانی که جایگزین نفوس قبلی است، ظهور می‌یابد. این نفس جوهری مجرد و مفارق است و قابلیت اتصال به عقل فعال و زندگی در عالم معقولات را دارد. در واقع قبول این مقدمه، سبب قبول حدوث نفس و مفارقت آن با بدن است. هر فردی دارای یک نفس یا صورت جوهری است که متناسب و مخصوص خود اوست و چون صورت و ماده، لازم و ملزوم همدیگرند، نفس و بدن هم ملازمت دارند و وجود یکی قبل دیگری قابل قبول نیست (سیاسی، ۱۳۳۳: ۲۸-۲۹).

او بر حدوث نفس براهین متعددی اقامه کرده است؛ از جمله:

اگر نفس قبل از بدن موجود باشد، یا کثیر است یا واحد. از طرفی، محال است که نفس قبل از تعلق به بدن کثیر باشد؛ زیرا در آن صورت، کثرت آن را باید ناشی از ماهیت و صورت آن دانست؛ در حالی که نفس از حیث ماهیت و صورت واحد است و ماهیت در هیچ موردی از حیث ذات خود اختلاف نمی‌پذیرد. راه دیگر آن است که کثرت برخاسته از نسبت نفس با ماده باشد که این نیز محال است؛ زیرا نفس قبل از تعلق به بدن، با ماده نسبتی ندارد. اما قول به وحدت نفس قبل از تعلق آن به بدن نیز پذیرفته نیست؛ زیرا نفس پس از حدوث بدن‌های متعدد به آنها تعلق می‌گیرد و این امر مستلزم آن است که نفس با وجود اینکه فاقد حجم و مقدار است، بالقوه انقسام بپذیرد و در صورت عدم

انقسام نیز مستلزم آن است که صفات و ویژگی‌های افراد متفاوت، از قبیل علم و جهل که از نفس واحد سرچشمه گرفته، در تمام افراد یکسان باشد. مثلاً آنچه شخص A به آن علم دارد، افراد دیگر نیز به آن علم داشته باشند؛ در حالی که هر دو شق نادرست است؛ پس حدوث نفس با حدوث بدن همراه است<sup>۱</sup> (ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۵۱-۵۵؛ ۱۳۶۳: ۱۰۷-۱۰۸).

اگرچه ابن‌سینا به حدوث نفس قایل است، در بعضی از آثار خود درباره نفس به گونه‌ای دیگر سخن گفته و عبارت‌هایی دارد که با صراحت از قدمت جوهر نفس حکایت می‌کند. درست است که ابن‌سینا به روشنی به نظریه افلاطون درباره نفس گرایش ندارد و آنچه را افلاطون در خصوص وجود نفس پیش از بدن مطرح می‌کند، نمی‌پذیرد، اما در قصیده عینیه آشکارا بر هبوط نفس از عالم برین و آشیانه گزیدن او در کالبد جسمانی انسان تصریح می‌کند؛ چنان‌که می‌نویسد: «هبطت الیک من المحل الرفع و رقاء ذات تعزز و تمنع»<sup>۲</sup> (صفا، ۱۳۸۴: ۱۱۵-۱۱۶). واقعیت این است که آرای ابن‌سینا درباره نفس، آرای مشرقی ویژه‌ای است که در آن واحد، هم با آنچه در کتاب‌های عامش مانند *شفا* آمده، متفاوت است و هم با آرای افلاطون؛ گرچه در قیاس با افلاطون و ارسطو، آرای او از آرای ارسطو دورتر است (جابری، ۱۳۸۷: ۱۴۴-۱۴۵). این مطالب، یعنی چه سخنان ابن‌سینا دال بر قدم نفس و چه سخنان ارسطو در این باب - که در جای خود بیان شد - نشان می‌دهد برای نفس پیش از بدن کینونتی و در عالم شامخ الهی وجودی است و

۱. ابن‌سینا، بی‌تا ج: ۳۰۰؛ ۱۳۶۰: ۳۱۷-۳۱۸؛ ۱۹۸۸م، قسمت اول: ۲۲۱-۲۲۲؛ ۱۳۸۴: ۳۷۵-۳۷۷؛

۱۳۸۵: ۱۹؛ کارادوو، ۱۳۸۳: ۲۲۹ و نیز ابن‌سینا، ۲۰۱۴م.

۲. نک: ابن‌سینا، بی‌تا ب: ۱؛ عاملی، بی‌تا، ج ۲: ۳۴؛ ابن‌ابی‌اصیبه، بی‌تا: ۴۴۶.



برای نفس بازگشتی به همان جایی است که از آن هبوط کرده است (خواجوی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۳۶۰-۳۶۲).

### جاودانگی

ابن سینا درباره نفس و بدن و رابطه آن دو، به گونه‌ای سخن گفته که چارچوبی را برای فهم جاودانگی نفس فراهم کند. وی نفس را به صراحت تمام جاودانه دانسته، همه مباحث مطرح در حوزه نفس و بدن را مقدمه‌ای برای اثبات بقای نفس قرار داده است. بیشتر آثار او درباره نفس به قصد پرداختن به مبحث معاد نگاشته شده است. از طرفی، چون عقل فعال از نظر ابن سینا جنبه کلی و تعالی دارد، اثبات جاودانگی را در خصوص عقل هیولانی یا به عبارت دیگر، درباره نفس ناطقه فردی به کار برده و تشخیص نفس ناطقه افراد انسان را بعد از زوال بدن قطعی دانسته است (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۵۵؛ داودی، ۱۳۸۶: ۳۷). او همچنین در رساله فی سرالقدر به بحث از معاد پرداخته، عبارت وی درباره تعریف نفس چنین است: «هو عود النفوس البشرية الی عالمها؛ معاد برگشتن نفس بشری به عالم خودش است». او این عقیده خود را همچنان که در /ضحویه آمده، به آیه «یا أیتُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً» استناد داده است (ابن سینا، ۱۳۸۲: ۶۰). در واقع می‌توان گفت بحث از حدوث نفس در آثار و افکار ابن سینا، مانعی برای پرداختن به جاودانگی نفس نیست؛ زیرا با توجه به اینکه هر نفسی با حدوث مزاج معینی در بدن حادث می‌شود، این امر سبب به وجود آمدن هیئتی خاص در هر نفس می‌گردد و هیئت هر نفس به سبب وجود مزاج‌ها از هم متمایز است یا اینکه اصلاً هر نفس از جهت قوای بدن، یا به سبب خصوصیات دیگری که بر ما پوشیده است، هیئت خاصی پیدا می‌کند که بدون بدن نیز برای

او باقی است (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۱۱۰؛ بی تا الف: ۹۶-۹۸؛ ۲۰۰۹ م: ۲۵۰-۲۵۲).

ابن‌سینا، نفس عاقله را امری مادی نمی‌داند؛ بلکه به مجرد و غیرمادی بودن آن قایل است و نفس از نظر او امری بسیط است؛ زیرا کثرت نتیجه مادی بودن است. بنابراین، نفس عاقله به علت بساطتش فسادناپذیر است؛ برخلاف اسکندر افرویدی و فارابی که معتقدند فقط آن نفس انسانی جاودانه است که دست‌کم بعضی واقعیت‌ها را بشناسد و نفسی که فاقد این‌گونه علم است، فناپذیر است. ابن‌سینا همه نفوس عاقله را جاودانه می‌داند و معتقد است علم به حقیقت اشیاء فقط برای سعادت نفس است، نه برای جاودانگی نفس (نصر، ۱۳۸۳، ج ۱: ۴۱۰-۴۱۱).

او بر جاودانگی نفس چنین استدلال می‌کند: نفس جوهری بسیط است و بسایط چون به وجود بیایند، معدوم نمی‌شوند؛ زیرا اشیایی که فساد می‌پذیرند، باید در آنها قوه فساد وجود داشته باشد. پس باید در نفس دو جنبه فعل و قوه وجود داشته باشد و چنین چیزی در بسایط محال است؛ زیرا حصول دو امر متناقض، نیازمند دو محل متغایر است؛ در حالی که ثابت شده نفس جوهری بسیط است و فطرتاً و طبیعتاً حیات است. پس محال است استعداد فنا داشته باشد؛ بنابراین امری جاودانه است (حلی، ۱۳۸۶: ۲۱۵؛ ابن‌سینا، ۱۹۵۲ م: ۲۴۳؛ ۲۰۰۹ م: ۵۳-۵۴).

### نتیجه‌گیری

یکی از موضوعات مورد بحث میان فلاسفه، بحث از نحوه پیدایش و سرانجام نفس است و پرسشی که مطرح می‌شود این است که: آیا نفس دارای ابتدای زمانی است یا اینکه امری قدیم است و افزون بر این آیا نفس فنا می‌یابد یا

جاودانه می‌شود؟ با قایل شدن به هر یک از حدوث یا قدم نفس، لوازمی ایجاد می‌شود که به تبع آن باید پذیرفته شود. آرای متفاوتی در میان فیلسوفان با تبیینات مختلف ارائه شده است. ما در این پژوهش، مسئله را از دیدگاه دو فیلسوف (ارسطو و ابن‌سینا) مورد ارزیابی قرار داده، به این نتیجه رسیدیم که دیدگاه ارسطو که به حدوث نفس معتقد است، با توجه به لوازم آن، که از جمله اصل ماده و صورت است و بدن، ماده و نفس، صورت در نظر گرفته می‌شود، در نهایت به فناى نفس با فناى بدن می‌انجامد. البته در برخی آثار او مانند *اودمس* سخن از هبوط نفس و در نتیجه، قدم آن به میان آمده است که با چنین اعتقادی، در نهایت نفس را امری جاودانه دانسته است.

عده‌ای برای رفع ابهام گفته‌اند سخن از قدم نفس مربوط به دوره‌ای است که ارسطو شاگرد افلاطون بوده، نظر استاد را پذیرفته است و بحث از حدوث را با فاصله گرفتن از آرای استادش بیان کرده و نظر مستقل اوست. اما به نظر می‌رسد به شکلی بهتر بتوان میان آرای او سازگاری برقرار کرد و مثلاً گفت: اگرچه ارسطو ابتدا متأثر از استاد خویش و قایل به قدم و جاودانگی نفس بوده است، در دوره دوم زندگی فلسفی‌اش، نظر مستقل او درباره نفس بدین قرار است: برای قوای مادی نفس، مانند قوای نباتی و حیوانی قایل به حدوث و فنا می‌شود و آنجا که سخن از هبوط و جاودانگی نفس به میان می‌آورد، به عقل فعال نظر دارد که آن را مجرد از ماده و هبوط کرده، از عالم بالا و جاودانه می‌داند. همان طور که گذشت، سخن از نامیرایی عقل پیوسته در آرای او به چشم می‌خورد.

ابن‌سینا اگرچه در ظاهر امر تابع ارسطو است، در بیان چگونگی آن، کاملاً از ارسطو فاصله می‌گیرد. او رابطه نفس و بدن را رابطه ماده و صورت نمی‌داند؛

بلکه از نظر وی، این دو جواهری مستقل از هم هستند و در نهایت با از بین رفتن بدن، نفس همچنان به حیات خود ادامه می‌دهد.

با بررسی آرای ارسطو و ابن‌سینا می‌توان گفت هر دو فیلسوف به نوعی به یک نحوه وجود نفس در ساحت الهی معتقدند که با ایجاد بدن به آن هبوط می‌کند و پس از مدتی دوباره به جایگاه خود برمی‌گردد. البته ابن‌سینا در مهم‌ترین آثار خود، از دیدگاه ارسطویی حدوث نفس و روحانیه الحدوث بودن آن دفاع کرده است و تنها در بعضی آثار عرفانی خود، تعبیری دال بر نظریه افلاطونی قدم نفس بیان نموده است. گروهی این دیدگاه را نوعی بازگشت از نظریه ارسطویی پنداشته، گروهی دیگر در انتساب قصیده عینیه به ابن‌سینا تشکیک نموده، معتقدند اگر انتساب صحیح باشد، تعبیر رمزآلود قصیده یادشده را می‌توان به گونه‌ای تفسیر کرد که با دیدگاه ارسطویی نیز سازگار باشد که البته این نظر شایسته‌تر می‌نماید.

با نگاهی کلی، شاید آرای ارسطو خود را سازگارتر نشان دهند؛ زیرا زمانی که ارسطو نفس را حادث دانسته، آن را در نهایت امر فانی می‌داند؛ برخلاف ابن‌سینا که اگرچه به حدوث نفس معتقد است، در نهایت نفس را امری جاودانه برمی‌شمارد. نکته‌ای که سبب ناسازگاری شده، این است که: آیا می‌توان از حدوث پلی به جاودانگی زد؟ ابن‌سینا گویی پاسخی مثبت به این مسئله داده است. البته دلیل این ناسازگاری ظاهری در آرای ابن‌سینا را شاید بتوان در اعتقادات او جست‌وجو کرد؛ زیرا او فیلسوفی مسلمان است که برخلاف ارسطو، دغدغه دینی دارد و در نتیجه، جاودانگی در آرای او امری مسلم و حتمی جلوه‌گر شده که او می‌کوشد به نحوی در مقام تبیین آن برآید.

### منابع

- ابن ابی اصیبعه (بی تا)، *عیون الانباء فی طبقات الاطباء*، شرح و تحقیق نزار رضا، بیروت: مشورات مکتبه الحیاة.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۲)، *الاضحویة فی المعاد لابن سینا*، شرح از حسن عاصی، تهران: شمس تبریزی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۹)، *التعلیقات*، قم: دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم.
- \_\_\_\_\_ (بی تا الف)، *رسالة احوال النفس*، پاریس: داربیلیون.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۳)، *رسالة نفس*، با مقدمه و حواشی و تصحیح موسی عمید، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- \_\_\_\_\_ (بی تا ب)، *عشر قصائد و اشعار*، قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
- \_\_\_\_\_ (بی تا ج)، *عیون الحکمة ابن سینا مع شرح عیون الحکمة فخر رازی*، بی جا: مؤسسه الصادق الطباعة والنشر.
- \_\_\_\_\_ (۱۹۵۲م)، *الکتاب الذهب للمهرجان الالف لذكری ابن سینا*، بغداد: جامعة الدول العربية اداره الثقافیة.
- \_\_\_\_\_ (۱۹۸۸م)، *کتاب الشفاء فن سادس من الطبعیات (علم النفس)* من کتاب شفاء، قسم اول، تالیف ابن سینا: مؤسسه الجامعیة للدراسات والنشر و التوزیع.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۳)، *المبدأ المعاد*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل شعبه تهران با همکاری دانشگاه تهران.
- \_\_\_\_\_ (۲۰۰۹م)، *مکتبه ابن سینا؛ الشیخ رئیس ابن سینا*، شرح کتاب الاثولوجیا و النفس لارسطو، تحقیق و دراسة عبدالرحمن بدوی، پاریس: داربیلیون.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۴)، *النجاة من العرق فی البحر الضلالات*، با ویرایش و دیباچه محمدتقی دانش پژوه، تهران: دانشگاه تهران.
- \_\_\_\_\_ (۲۰۱۴م)، *نظریة النفس عند ابن سینا؛ مکتبه ابن سینا*، مجموعه رسائل فی الحکمه و الطبعیات، دراسة و تقديم جمیل صلیبا، پاریس: داربیلیون.

- احدی، حسن و شکوه السادات بنی جمالی (۱۳۶۳)، علم النفس از دیدگاه دانشمندان اسلامی و تطبیق آن با روان‌شناسی جدید، تهران: دانشگاه علامه طباطبائی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۴۹)، دربارهٔ نفس، ترجمه، تعلیقات و حواشی علی‌مراد داودی، تهران: دانشگاه تهران.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۴)، رسالهٔ نفس، ترجمه مولانا افضل‌الدین کاشانی (باباافضل)، به اهتمام ملک‌الشعراء بهار، تهران: اساطیر.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۹)، متافیزیک (مابعدالطبیعه)، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران: حکمت.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۳۶)، مجموعه آثار فلسفی چهار رساله، ترجمه محمود صنایعی، تهران: منون.
- افلوپین (۱۳۹۸ق)، اتولوجیا، ترجمه ابن‌ناعمه حصی، مقدمه و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: فلسفه ایران.
- اکریل، جی. ال (۱۳۸۰)، ارسطوی فیلسوف، ترجمه علیرضا آزادی، تهران: حکمت.
- برن، ژان (۱۳۷۳)، ارسطو و حکمت مشائی، ترجمه ابوالقاسم پورحسینی، تهران: امیرکبیر.
- جابری، محمد عابد (۱۳۸۷)، ما و میراث فلسفی مان: خوانشی نوین از فلسفه فارابی، ترجمه سیدمحمد آل مهدی، تهران: نشر ثالث.
- چایدستر، دیوید (۱۳۸۰)، شور جاودانگی، ترجمه غلامحسین توکلی، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- حائری مازندرانی، محمدصالح (۱۳۶۲)، حکمت بوعلی سینا، با مقدمه و ترجمه عمادالدین حسین اصفهانی شهیر به عمادزاده، تصحیح و اهتمام حسن فضائلی، تهران: حسین علمی و نشر محمد.
- حسینی کوهساری، اسحاق (۱۳۸۷)، تاریخ فلسفه اسلامی با توجه به طبقات فلاسفه اسلامی، تهران: شرکت چاپ و نشر بین‌المللی.
- حلبی، علی اصغر (۱۳۸۶)، تاریخ فلسفه در ایران و جهان اسلام، تهران: اساطیر.
- خواجهوی، محمد (۱۳۸۳)، ترجمه اسفار اربعه، تهران: مولی.
- داناسرشت، اکبر (۱۳۶۴)، ترجمه روان‌شناسی شفاء الفن السادس من کتب الشفاء، تهران: امیرکبیر.

- داودی، علیمراد (۱۳۸۷)، عقل در حکمت مشاء از ارسطو تا ابن‌سینا، تهران: حکمت.
- راس، سرویلیام دیوید (۱۳۷۷)، ارسطو، ترجمه مهدی قوام صفری، تهران: فکر روز.
- زکوی، علی اصغر (۱۳۸۶)، تحلیلی از دیدگاه ابن‌سینا و ملاصدرا در مسئله حدوث نفس، قم: فصلنامه پژوهشی انجمن معارف اسلامی.
- ژیلسون، اتین (۱۳۸۶)، فلسفه اسلامی و یهودی به روایت ژیلسون، ترجمه حسن فتحی، تهران: حکمت.
- سیاسی، علی‌اکبر (۱۳۳۳)، علم النفس ابن‌سینا و تطبیق آن با روان‌شناسی جدید، تهران: دانشگاه تهران.
- صفا، ذبیح‌الله (۱۳۸۴)، جشن‌نامه ابن‌سینا: سرگذشت و تألیفات و اشعار و آرای ابن‌سینا، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- عاملی، بهاء‌الدین (بی‌تا)، الکشکول، تحقیق الطاهر احمد الزاوی، لیبی: مفتی الجمهورية العربية الليبية.
- فاخوری، حنا و خلیل الجر (۱۳۷۶)، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه عبدالمجید آیتی، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- فراست، اس. ئی (۱۳۸۸)، آموزه‌های اساسی فیلسوفان بزرگ، ترجمه غلامحسین توکلی، تهران: حکمت.
- فروغی، محمدعلی (۱۳۸۴)، سیر حکمت در اروپا به ضمیمه گفتار در روش راه بردن عقل، تهران: حکمت.
- فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۹)، علم النفس فلسفی: درس‌های استاد غلامرضا فیاضی، تحقیق و تدوین محمدتقی یوسفی، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- قوام صفری، مهدی (۱۳۸۲)، نظریه صورت در فلسفه ارسطو، تهران: حکمت.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۷۵)، تاریخ فلسفه، یونان و روم، ترجمه جلال‌الدین مجتبوی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش.
- گاتری، دبلیو. کی. سی (۱۳۷۵)، فلسفه یونان از طالس تا ارسطو، ترجمه حسن فتحی، تهران: انتشارات فکر روز.

- گادامر، هانس گئورگ (۱۳۸۲)، *آغاز فلسفه*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: هرمس.
- گمپرتس، تئودر (۱۳۷۵)، *متفکران یونانی*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
- نصر، سید حسین و الیور لیمن (۱۳۸۳)، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه جمعی از استادان فلسفه، تهران: حکمت.
- نوسباوم، مارتا (۱۳۷۴)، *ارسطو*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: طرح نو.
- ورنر، شارل (۱۳۴۷)، *حکمت یونان*، ترجمه بزرگ نادرزاد، تهران: انتشارات کتابفروشی زوار با همکاری مؤسسه انتشارات فرانکلین.
- ویسنوسکی، روبرت (۱۳۸۹)، *متافیزیک ابن سینا*، ترجمه مهدی نخعی افرا، تهران: نشر علم.
- یگر، ورنر، (۱۳۹۰)، *ارسطو: مبانی تاریخ تحول اندیشه وی*، ترجمه حسین کلباسی اشتری، تهران: امیر کبیر.
- Adamson, Peter (2001), "Aristotelianism and the Soul in the Arabic Plotinus", *Journal of the History of Ideas*..
- Fred D Miller Jr. (1999), *Aristotle's philosophy of soul*. The Review of *Metaphysics*; Dec; 53,2; Research Library pg..
- Hoffe, Otfried (2003), *Aristotle*, translated by Christine Salazar, Albany, State University of New York Press..
- Zeller's (1897), *Aristotle And The Earlier Peripatetics*, a Translation From Philosophy Of The Greek's. By B. F. C. Costelloe, M. A. and J. H. Muirheda, M. A. in Two Volumes-Vol. II. Longmans, Green, and CO. 39 Paternoster Row, London New York and Bombay..