

**A Proof for the Eternity of the Soul in Plato's View and its Implication
for Avicenna's Argument from the Soul's Simplicity for its Eternity (A
Historical Consideration)**

Mehdi Askari¹ Yousef Daneshvar Niloo²

Received: 09/04/2020

Accepted: 28/04/2020

Abstract

In his *Phaedo*, Plato has presented three arguments for the soul's posthumous eternity. The first two arguments are articulated in a mythical-philosophical way on the basis of consecutive cycles of births. The third argument presented by Plato for the soul's survival after death is an argument from the soul's simplicity. He maintains that what has no parts is not corruptible, and since the soul has no parts, it will be eternal after the bodily death and will not be annihilated. In Islamic philosophy, one of the most important issues about the soul is the soul's eternity and its posthumous survival. Avicenna—the great Peripatetic philosopher—has presented arguments for the soul's eternity. We believe that his most important argument is the argument for the soul's eternity from simplicity, which was anticipated by Plato. In this paper, we seek to provide a historical consideration and analysis of Plato's view and its impact on Avicenna's simplicity argument. The method adopted by this paper is historical, involving citations of the texts, particularly those of Avicenna. The short reply to the main question of the paper is that Avicenna's argument for the soul's eternity from simplicity has a historical Platonic spirit.

Keywords

The soul's survival, the soul's simplicity, Plato, Avicenna, cycles of the spirits.

1. MA, Qom, Iran (corresponding author): mehdiaskari1371@gmail.com.

2. Assistant professor, Imam Khomeini Institute, Qom, Iran: Yousef.daneshvar@gmail.com.

Askari, M.; Daneshvar Niloo, Y. (2020). A Proof for the Eternity of the Soul in Plato's View and its Implication for Avicenna's Argument from the Soul's Simplicity for its Eternity (A Historical Consideration). *Journal of Naqd va Nazar* (Philosophy and Theology), 25(99), pp. 55-74.

Doi: 10.22081/jpt.2020.57326.1721

اثبات جاودانگی نفس در نظر افلاطون و تأثیر آن در برهان بساطت نفس سینوی در اثبات جاودانگی نفس (یک بررسی تاریخی)

مهدی عسگری^۱ یوسف دانشور نیلو^۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۱/۲۱ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۲/۰۹

چکیده

افلاطون در رساله فایدون برای اثبات جاودانگی نفس پس از مرگ سه برهان اقامه می‌کند. بیان دو برهان اول، بیانی اسطوره‌ای - فلسفی است که بر چرخه‌های متوالی زایش مبتنی است. برهان سومی که افلاطون برای بقای نفس پس از مرگ اقامه می‌کند، برهان بساطت نفس است. او معتقد است چیزی که جزء ندارد فساد نمی‌پذیرد و از آنجاکه نفس جزء ندارد با مرگ بدن جاودان خواهد بود و از بین نخواهد رفت. در فلسفه اسلامی یکی از مهم‌ترین مباحث درباره نفس، اثبات جاودانگی و بقای نفس پس از مرگ است. ابن سینا فیلسوف بزرگ مشائی برای اثبات جاودانگی نفس براهینی را اقامه کرده است. به نظر نگارنده مهم‌ترین این برهان‌ها، برهان اثبات جاودانگی نفس از طریق بساطت است که افلاطون، قبل از ابن سینا آن را اقامه کرده است. این مقاله در صدد آن است تا براهین بقای نفس از دیدگاه افلاطون و تأثیر آن در برهان بساطت ابن سینا را از لحاظ تاریخی بررسی و تحلیل کند. روش بحث در این مقاله یک سیر تاریخی و با استناد به عبارات خود فیلسوفان به‌ویژه ابن سینا خواهد بود. پاسخ اجمالی که این مقاله به این مسئله می‌دهد این است که اثبات جاودانگی نفس از راه بساطت در فلسفه ابن سینا از لحاظ تاریخی صبغه افلاطونی دارد.

کلیدواژه‌ها

بقای نفس، بساطت نفس، افلاطون، ابن سینا، گردش ارواح.

mehdias kari1371@gmail.com

۱. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد، قم، ایران (نویسنده مسئول).

yousef.daneshvar@gmail.com

۲. استادیار موسسه امام خمینی (ره)، قم، ایران.

■ عسگری، مهدی؛ دانشور نیلو، یوسف. (۱۳۹۹). اثبات جاودانگی نفس در نظر افلاطون و تأثیر آن در برهان بساطت نفس سینوی در اثبات جاودانگی نفس (یک بررسی تاریخی). فصلنامه *نقد و نظر*، ۲۵ (۹۹)،

Doi: 10.22081/jpt.2020.57326.1721

صص ۵۵-۷۴



مسئله نفس همواره یکی از دغدغه‌های فیلسوفان بوده است. تعریف، اثبات، تجرد یا مادی بودن، قوا، کارکرد و بقای نفس از مباحثی است که فیلسوفان به آن پرداخته‌اند. در میان فیلسوفان، افلاطون به مسئله نفس و جاودانگی آن عنایت ویژه داشته و در برخی از محاورات خود به اجمال یا به تفصیل به این بحث اشاره کرده است. وی در محاوره فایدون / *Phaedo* و دیگر محاورات خود (همچون مهمانی) به اثبات جاودانگی نفس بعد از مرگ بدن می‌پردازد. موضوع این محاوره فایدون شوق فیلسوف به «مرگ» است. فیلسوف از نظر سقراط باید به مرگ اشتیاق داشته باشد؛ زیرا به فلسفه اشتغال دارد (۶۱۰). بیان او در اثبات جاودانگی نفس اسطوره‌ای است و مربوط به چرخه‌های متوالی زایش یا همان تناسخ می‌شود. مهم‌ترین برهان افلاطون برای جاودانگی نفس فسادناپذیری و بساطت نفس است.

بعد از افلاطون، شاگرد و عقل آکادمی او، ارسطو با نوشتن رساله درباره نفس و طبیعیات کوچک (*Parva Naturalia*)^۱ به صورت منظم به مباحث نفس پرداخت. در سنت فلسفه اسلامی تلقی نفس عمدتاً ارسطویی است. فیلسوفان مسلمان، به دلیل مسئله معاد و ثواب و عقاب به جاودانگی نفس و اثبات آن توجه ویژه‌ای داشته‌اند.

ابن سینا دلایلی را برای اثبات تجرد و جاودانگی نفس اقامه می‌کند. نگارندگان معتقدند مهم‌ترین برهان برای بقای نفس، برهان فسادناپذیری و بساطت نفس است که فرع بر مجرد بودن نفس است. این سخن استمرار سنت افلاطونی در فلسفه اسلامی است. البته تأثیر آموزه‌های نوافلاطونی نباید نادیده گرفته شود. در این مقاله به بررسی براهینی

۱. طبیعیات کوچک ارسطو در زبان فارسی مورد اقبال قرار نگرفته است. رساله‌های این مجموعه عبارت‌اند از: ۱. حاس و محسوس (*Sense and Sensibilia*)؛ ۲. درباره حافظه و یادآوری (*On Memory and Recollection*) در پاره‌ای از نسخه‌ها تنها حافظه آمده و یادآوری ذکر نشده است؛ ۳. درباره خواب (*On Sleep*)؛ ۴. درباره رؤیاها (*On Dreams*)؛ ۵. درباره الهام / پیشگویی در خواب (*On Divination in Sleep*)؛ ۶. درباره درازی و کوتاهی زندگی (*On Length and Shortness of life*)؛ ۷. درباره جوانی، سالمندی، زندگی و مرگ و تنفس (*On Youth, Old age, Life and Death, and Respiration*).



خواهیم پرداخت که افلاطون برای جاودانگی نفس اقامه کرده است و بعد از آن نشان خواهیم داد که در سنت ارسطویی بقای نفس را نمی توان اثبات کرد و در آخر به براهین ابن سینا در جاودانگی توجه خواهیم کرد و تأثیر افلاطون را در آن نشان خواهیم داد. بررسی ها در این مقاله به صورت تاریخی خواهد بود. به این معنا که از لحاظ تاریخی و با مراجعه به متون فیلسوفان نشان داده خواهد شد که چگونه ابن سینا از ارسطو اعراض کرده و برهان افلاطون را برهانی جامع در اثبات بقای نفس می داند. درباره جاودانگی نفس نزد افلاطون و ابن سینا مقالات چندی نوشته شده که به آنها اشاره می شود:

۱. فرهادی، زین العابدین و دیگران. (۱۳۹۵). تحلیل و بررسی مبانی و ادله ابن سینا در

خصوص فناپذیری نفوس. حکمت سینوی، (۵۶)، صص ۱۱۹-۱۳۸.

۲. رستمی جلیلیان، حسین. (۱۳۹۳). مطالعه تطبیقی درباره دلایل تجرد نفس و بقای

آن نزد ارسطو و ابن سینا. اندیشه دینی، (۵۲)، صص ۹۱-۱۱۲.

۳. روحی سراجی، غلامحسین. (۱۳۸۹). بررسی و نقد ادله تجرد و جاودانگی نفس

در رساله فایدون افلاطون. پژوهش های فلسفی - کلامی، (۲۰۱)، صص ۲۸۷-۲۹۹.

۴. رحمتی، انشاءالله. (۱۳۸۵). جاودانگی نفس: تأملی در محاوره فایدون افلاطون»،

پژوهش های فلسفی - کلامی، (۲۸)۷، صص ۷۹-۱۱۸.

۵. پناهی آرالوو، مائده. (۱۳۸۹). دلایل مرگ ناپذیری روح از نظر افلاطون با توجه به

رساله فایدون»، کتاب ماه فلسفه، (۳۸)، صص ۲۶-۲۹.

۶. قوام صفری، مهدی. (۱۳۸۴). برهان چرخه ای افلاطون در فایدون در اثبات بقای

نفس پس از مرگ»، مجله زبان و ادب فارسی، (۱۹۴)، صص ۱-۲۵.

همان طور که از اسامی این مقالات مشخص می شود، نویسندگان در صدد توضیح و

تحلیل آرای افلاطون و ابن سینا در مورد جاودانگی نفس بوده اند. آنچه سبب تمایز این

مقاله با مقالات بالا می شود نشان دادن تاثیر اندیشه افلاطون بر ابن سینا در اثبات

جاودانگی نفس است. از لحاظ تاریخی می توان ادعا کرد که ابن سینا تحت تاثیر

اندیشه های افلاطون بوده است و این برخلاف تفکر غالب است که معتقد است ابن سینا

فیلسوفی ارسطویی است؛ بنابراین این مقاله علاوه بر توضیح مختصر نظر هر دو اندیشمند





از آثار به جا مانده از ابن سینا و افلاطون عباراتی را نقل می‌کند که حاکی از آن است که ابن سینا برای اثبات جاودانگی نفس به افلاطون نظر داشته است.

۱. تعریف نفس از نظر افلاطون

لفظی که در افلاطون برای اشاره به نفس استفاده می‌شود «پسوخته» است. پسوخته در بیان افلاطون بیشتر بر ذهن و عقل دلالت دارد (گاتری، ۱۳۷۶، ج ۱۲، ص ۲۷۳). تصور پسوخته برای اولین بار در آثار افلاطون به صراحت دیده می‌شود. افلاطون در محاوره فایدون نفس را امری بسیط و عنصری تلقی کرده و آن را با عقل مترادف می‌گیرد (۹۵d). وقتی کسی به چیزی به نام پسوخته قائل باشد، فقط به این قائل است که میان جاندار و بی جان تفاوتی است (نوسبوم، ۱۳۸۹، صص ۷۶-۷۷)؛ یعنی پسوخته فصل ممیز بین جاندار و بی جان است و هر موجودی که از پسوخته برخوردار باشد زنده و هرکس که بر خوردار نباشد بی جان است. تیلور در باب واژه پسوخته می‌نویسد: «در عرف یونانی واژه پسوخته را همیشه در جایی به کار می‌برند که ما ترجیح می‌دهیم «حیات» را در آنجا به کار ببریم تا نفس را» (تیلور، ۱۳۹۳، ص ۱۰۷). افلاطون وجود پسوخته را به دو مسئله وابسته می‌داند: ۱- مسئله نسبت میان نفس و بدن و ۲- جاودانگی نفس.

با توجه به این توضیحات، افلاطون پسوخته (نفس) را «منشأ حرکت» یا «خودآغازگر حرکت» تعریف می‌کند (۸۹۶a). طبق این تعریف نفس در جایگاهی بالاتر از بدن قرار می‌گیرد و نسبت به آن تقدم می‌یابد (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۳۹).

۲. براهین جاودانگی نفس نزد افلاطون

برای بیان استدلال‌های افلاطون بر جاودانگی نفس می‌بایست یک مقدمه مهم بیان شود. افلاطون سه جزء برای نفس قائل است: ۱- جزء عقلانی؛ ۲- جزء ارادی؛ ۳- جزء شهوانی (۶۹d). از میان این سه جزء آنچه که فناپذیر است، جزء عقلانی است. از این رو مباحث فناپذیری نفس در افلاطون بر همین جزء محدود می‌شود. بعد از بیان این مقدمه به استدلال‌های افلاطون در زمینه جاودانگی نفس می‌پردازیم.

۲-۱. استدلال اول

استدلال اول افلاطون مبتنی بر آموزه اسطوره‌ای است که از زمان ارفئوس و طبق برخی از تفاسیر از زمان فیثاغورس در میان یونانیان باقی مانده است (خراسانی، ۱۳۷۰، ص ۱۷۸). آموزه‌ای که به چرخه‌های متوالی زایش مربوط می‌شود که در سنت اسلامی به آن «تناسخ» می‌گویند.

پیش فرض دیگر افلاطون برای اثبات جاودانگی نفس در استدلال اول، پیدایش ضد از ضد است. فی‌المثل خواب از بیداری و قوی‌تر از ضعیف‌تر به وجود می‌آیند.

با توجه به این دو مقدمه استدلال افلاطون اینگونه است: مرگ و زندگی نیز دو ضد هستند؛ به این معنا که از یکی دیگری زایش می‌کند. این دو یعنی مرگ و زندگی به یکدیگر تبدیل می‌شوند همانطوری که خواب به بیداری و بیداری به خواب؛ بنابراین زندگی و مرگ که اضداد هستند سبب می‌شوند تا ما به جهان دیگر پس از مرگ قائل شویم. به گفته خود سقراط:

از این استدلال چنین برمی‌آید که زندگان از مرگ به زندگی بازگشته‌اند، همچنانکه مردگان از زندگی به مرگ رسیده‌اند. اگر این استدلال درست باشد، همین خود دلیل کافی است برای اینکه ارواح مردگان باید در جایی باقی بمانند و از آنجا به زندگی بازگردند (۷۲e-۷۰d).

نتیجه آنچه گفته شد این است که بر اساس آموزه پیدایش ضد از ضد مرگ از زندگی و زندگی از مرگ به وجود می‌آید؛ از این رو باید این روح در چرخه‌های متوالی زایش قرار بگیرد تا بتواند بعد از مرگ دوباره زندگی را پدید آورد.

۲-۲. استدلال دوم

در این استدلال نیز پیش فرض افلاطون درستی آموزه چرخه‌های متوالی زایش است. این استدلال مبتنی بر این سخن سقراط است که می‌گفته «آموختن جز به یاد آوردن نیست» (۷۱a). این سخن سقراط به این معناست که ما تنها چیزهایی را یاد می‌آوریم که





قبلا آموخته باشیم و این آموختن در زندگی پیشین ما بوده است. این سخن خود دلیلی است بر اینکه روح جاودان است و در چرخه‌های متوالی زایش می‌آموزد و در این دنیا به یاد می‌آورد (۷۲e).^۱

۲-۳. استدلال سوم

این استدلال مبتنی بر بساطت و طبیعت الهی نفس است. سقراط در ابتدا روشن می‌کند که چه چیزهایی فسادپذیر و چه چیزهایی فسادناپذیر هستند. آن چیزهایی که انحلال و فسادپذیر هستند از دیدگاه سقراط (افلاطون) اشیاء مرکب هستند و آن چیزهایی که انحلال و فسادناپذیرند چیزهای بسیط‌اند.

«پس آنچه همواره به یک حال می‌ماند غیر مرکب است و حال آنکه مرکب گاه چنین می‌گردد و گاه چنان، و همواره به یک حال نمی‌ماند».

با توجه به این مطالب آنچه که از بین می‌رود و مرکب است تن است و آنچه به جای می‌ماند و جاویدان است روح است. دلیل جاودانگی روح نیز این است که غیر مرکب و بسیط است.

از میان روح و تن نیز یکی جنبه الهی و دیگری جنبه غیر الهی را تشکیل می‌دهند. تن محکوم است که خدمت کند و روح بر آن سلطنت می‌کند و از این رو جنبه الهی دارد؛ زیرا آنکه فرمان می‌راند الهی است و آنکه اطاعت می‌کند غیر الهی است؛ بنابراین غیر الهی از بین می‌رود و فناپذیر است، اما الهی هیچگاه از بین نمی‌رود و همواره هست (۷۸b-۸۰e). این استدلال را افلاطون در اثبات جاودانگی نفس می‌آورد.

۱. خود افلاطون در رساله فایدون به اختصار به آموزه یادآوری و رابطه آن با جاودانگی نفس اشاره کرده است. اما آموزه یادآوری (آنامنسیس) یکی از ارکان اساسی فلسفه افلاطون است که در رساله منون به آن اشاره بیشتری شده است. برای مطالعه بیشتر رک: قوام‌صفری، مهدی، ۱۳۸۱، آنامنسیس افلاطون، مجله فلسفه، ش ۲ و ۳. قوام‌صفری، مهدی، ۱۳۸۱، آنامنسیس و اسطوره گردش ارواح، مجله فلسفه، ش ۴ و ۵.

۲-۴. استدلال چهارم

استدلال چهارم که افلاطون برای جاودانگی نفس اقامه می کند مبتنی بر نظریه مثال است. وی معتقد است که زیبایی و فضائل یک صورت شبحی و غیر واقعی دارند که در این دنیا ما آنها را می بینیم و یک صورت واقعی و راستین دارند که در عالم مثال است؛ از این رو دیدار مثال فضائل و زیبایی می تواند ما را در جاودانگی یاری رساند. این استدلال در محاوره مهمانی نقل شده است. افلاطون در این محاوره در مورد زیبایی و عشق سخن می گوید. افلاطون در این استدلال با توجه به درک زیبایی و فضائل راستین توسط انسان به اثبات جاودانگی نفس می پردازد. وی معتقد است:

فقط کسی که آن زیبایی راستین را با دیده روح بنگرد و از زیبایی های زمینی که اشباح و سایه های زیبایی راستین هستند روی برتابد به زادن و پروردن قابلیت ها و فضائل راستین توانا می گردد و اشباح و سایه های فضائل را به دیده حقارت می نگرد و پاداش کسی که فضائل راستین را بوجود آورد این است که در جرگه دوستان خدا در می آید و زندگی جاودان می یابد (۲۱۲a).

افلاطون در این استدلال معتقد است نفس زمانی می تواند جاودان باشد که به حقیقت اشیاء - که در نظر افلاطون همان مُثُل هستند - نائل شده و از این راه در مسیر دوستی با خداوند قرار گرفته است و هر آنچه که در مسیر دوستی با خداوند قرار بگیرد جاودان خواهد بود؛ از این رو ما باید بکوشیم تا به زیبایی و فضائل راستین برسیم تا بتوانیم در مسیر دوستی خدا قرار گرفته و جاودانه شویم.

از نظر نگارندگان مهم ترین برهان های افلاطون برای اثبات جاودانگی نفس همان سه مورد اول هستند اما این برهان چهارم نیز در پاره ای از نوشته ها و تفاسیر مورد استناد قرار گرفته است؛ از این رو به آن اشاره مختصری شد.

برای نشان دادن تلقی ابن سینا از نفس و جاودانگی آن به صورت مختصر به ارسطو به عنوان تاثیر گذارترین فیلسوف در علم النفس بر ابن سینا اشاره می کنیم.





۳. تعریف نفس و جاودانگی آن نزد ارسطو

ارسطو نفس را «کمال اول برای جسم طبیعی که دارای حیات بالقوه است، یعنی برای جسم آلی» (۲-۱ الف ۴۱۲) می‌داند. ارسطو همچون افلاطون واژه «پسوخته» را برای نفس به کار می‌برد. نفس برای ارسطو جوهر است و همانطور که می‌دانیم ارسطو جوهر را در یک تقسیم‌بندی به ماده، صورت و ترکیب ماده و صورت تقسیم می‌کند. از این میان نفس صورت است برای جسم طبیعی آلی (۲۰-۲۱ الف ۴۱۲).

با توجه به صورت دانستن نفس، ارسطو در ضمن یک مثال بیان می‌کند که اگر چشم در واقع به شکل یک جاندار در می‌آمد بینایی نفس آن بود؛ «زیرا بینایی جوهر صوری چشم است» (۱۸-۲۰ ب ۴۱۲). نتیجه‌گیری ارسطو از این سخنان این است که «نفس از بدن جدایی‌ناپذیر است یا لااقل جزئی از نفس چنین است اگر نفس بالطبع تقسیم‌پذیر باشد، و شکی در آن نیست» (۵-۴ الف ۴۱۳).

با توجه به این سخنان ارسطو می‌توان گفت که او به جاودانگی نفس قائل نبوده است؛ زیرا او نفس را صورت بدن و جزء جدایی‌ناپذیر از آن می‌داند و می‌دانیم که اگر ماده از بین برود صورت نیز از بین می‌رود؛ بنابراین با از بین رفتن تن به مثابه ماده، نفس که صورت بدن است نیز از بین می‌رود.

۴. تعریف نفس نزد ابن سینا

ابن سینا نفس را اینگونه تعریف می‌کند: «کمال اول لجسم طبیعی آلی ذی حیاة بالقوة» (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۱۹۴؛ ابن سینا، ۱۹۸۹م، ص ۲۴۱؛ ابن سینا، ۱۳۷۱، ص ۱۲۹). این تعریف از نفس همان تعریفی است که ارسطو آن را مطرح کرده است؛ اما ابن سینا در صورت دانستن نفس با ارسطو مخالفت می‌کند و معتقد است که همان لفظ کمال در اینجا مناسب‌تر است؛ زیرا جمیع نفوس را در بر می‌گیرد (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، «ج»، ج ۲، ص ۷). البته می‌توان گفت که شاید ابن سینا از نفس به این سبب به «کمال» تعبیر کرده است تا محذور از بین رفتن نفس هنگام زایل شدن بدن را که با تلقی صورت‌انگاری نفس سازگار است برطرف کند.

۵. اثبات تجرد نفس

یکی از مقدمات مهم برای اثبات جاودانگی نفس نزد ابن سینا، اثبات تجرد نفس است. قبل از بیان استدلال ابن سینا بر تجرد نفس باید گفت در نظر او مجرد چیزی است که از ماده و لواحق آن همچون مکان و حرکت بری باشد (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۱۴۲؛ ابن سینا، ۱۴۰۴، الف، ص ۸۰).

وی برای اثبات این مسئله براهین متعددی را اقامه کرده است. یکی از استدلال‌های او اینگونه است:

مقدمه اول: ما می‌توانیم خودمان را تعقل کنیم؛ مقدمه دوم: هر آنچه بتواند چیزی را تعقل کند، ماهیت آن ذات نزدش حاضر خواهد بود. نتیجه: ذات ما نزد خودمان حاضر خواهد بود. این تعقل از دو حال خارج نیست: الف) یا این تعقل به وسیله صورتی مماثل با صورت ذات ما برایمان حاصل می‌شود؛ ب) یا خود ذات بدون هیچ واسطه‌ای نزد ما حاضر است. فرض الف باطل است؛ زیرا سبب اجتماع مثلاًن می‌شود و در نتیجه صورت ب صحیح خواهد بود. حال که استدلال کردیم که فرض ب صحیح است، می‌گوییم هر آنچه ذاتش را تعقل می‌کند قائم بالذات است و در صورتی که جسم و جسمانی غیرقائم بالذات هستند؛ بنابراین نفس غیرجسمانی است (ابن سینا، ۱۳۷۱، صص ۱۵۵ و ۱۵۶). او در مورد این برهان می‌گوید:

«و هذا أجل ما أعرفه في هذا الباب» (ابن سینا، ۱۳۷۱، ص ۱۵۷).^۱

۱. عبارت ابن سینا در المباحثات اینگونه است: من شأننا أن نعقل أنفسنا سواء كان طبعاً أو كسباً فبعض الأشياء يعقل ذاته و جوهره، و ما يعقل شيئاً حقيقة ذلك الشيء حاصله له، فحقائق ذواتنا حاصله لها، و ليس مرتين فإن حقيقة الشيء مرة واحدة و ليس نفس الوجود فهذا لكل شيء، و ليس كل شيء يعقل ذاته؛ فهذا إذن هو أن حقائق جوهرنا الأصلية ليست لغيرها. و هذا معنى قولهم: «كل ما يرجع على ذاته فهو عقل» أي تكون ماهية ذاته التي بها هي بالفعل لذاته، ليست لغيره، و نحن نعقل جوهرنا فجوهرنا ماهيته لذاته ليست لغيره... و هذا أجل ما أعرفه في هذا الباب و يحتاج إلى تصور فإن الأمور التصديقية قد يحير عنها فقدان التصور، فإذا تمكنت النفس من التصور سارع إليها التصديق.



۶. تناسخ و ابطال آن

همانطور که اشاره شد پیش فرض مهم دو استدلال افلاطون آموزه تناسخ است. ابن سینا از جمله فیلسوفانی است که با آموزه تناسخ بر سر مهر نیست و آن را مردود می‌داند. او تناسخ را بازگشت نفوس بعد از مرگ به ابدان می‌داند (ابن سینا، ۱۳۸۲، ص ۱۲۲) و فرق اهل تناسخ را این گونه تقسیم‌بندی می‌کند:

۱. گروهی که معتقدند نفس به جسم حیوان و نبات برمی‌گردد. ۲. گروهی که معتقدند نفس باید به جسم حیوانی باز گردد. ۳. گروهی که معتقدند نفس انسان تنها در کالبد انسان برمی‌گردد. گروه سوم خود بر دو قسم‌اند: الف) گروهی از مردم که دانش حاصل نکرده‌اند باید دوباره به تن برگردند تا رستگار شوند؛ ب) گروهی که معتقدند نفوسی که بدکردار بوده‌اند و دانشی حاصل نکرده‌اند، باید برگردند تا در رنج و محنت زندگی کنند و اگر اشخاصی باشند که دانش حاصل کرده‌اند باید برگردند و نیکبخت و سعادت‌مند زندگی کنند (ابن سینا، ۱۳۶۴، صص ۳۷-۳۵).

ابن سینا ادله متعددی برای ابطال تناسخ بیان کرده است. یکی از این ادله این است: «فأما التناسخ فی أجسام من جنس ما كانت فيه فمستحيل وإلا لاقتضى كل مزاج نفسا یفیض إلیه و قارنتها النفس المستنسخة فکان لحيوان واحد نفسان ثم لیس یجب أن یتصل كل فناء بكون و لا أن یكون عدد الكائنات من الأجسام عدد ما یفارقها من النفوس مفارقة یتحق بدنا واحدا یتصل به أو یتدافع عنه متمانعة ثم أبسط هذا و استعن بما تجده فی مواضع آخر لنا؛ اما تناسخ در اجسامی که از جنس پیشین آن باشد، محال است، و گرنه باید هر مزاجی اقتضا کند که نفسی بر آن افزایه شود، و یک نفس هم با تناسخ به آن پیوندد. پس باید برای هر حیوان دو نفس باشد. و سپس لازم نیست که هر فنا و نیستی به یک کون و هستی پیوندد؛ و نه آنکه عدد اجسام هستی یافته برابر نفوسی باشد که بدنی را ترک کرده‌اند؛ و نه آنکه تعداد نفوس رها شده باز هم مستحق یک بدن دیگر باشند که به آن پیوندد، یا در آن اتصال و پیوستگی همدیگر را منع نمایند. سپس این را گسترش بده و از مطالبی که در جاهای دیگر در این باره گفته‌ایم یاری بخواه» (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۵۶؛ ابن سینا، ۱۳۹۲، ج ۱، صص ۴۳۲ و ۴۳۳).



تناسخ محال است؛ زیرا لازم نیست هر نیستی به یک هستی بپیوندد. دلیل این مطلب: اگر اینگونه باشد که هر نیستی به یک هستی باید بازگردد آنگاه لازم می‌آید که برای هر جسمی که تناسخ در آن صورت می‌گیرد دو نفس باشد. بیان مطلب چنین است: مقدمه اول: اگر بدن آماده باشد، نفس از علل مفارق به آن افزوده خواهد شد؛ مقدمه دوم: نفس همراه با مزاج بدن حادث می‌شود. با توجه به این دو مقدمه اگر قبول کنیم که نفوس تناسخ می‌کنند آنگاه برای بدنی که نفس تناسخ یافته را قبول می‌کند دو نفس خواهد بود: یک نفسی که هنگام آماده بودن بدن و حدوث مزاج برای بدن حاصل شده است و دیگری نفسی که در این بدن تناسخ کرده است. نتیجه: بدن هر حیوان دو نفس خواهد داشت که این مورد باطل است. دلیل این امر آن است که نفس بدن را تدبیر و در آن تصرف می‌کند و هر حیوانی می‌داند که شی واحدی در بدن او تصرف می‌کند و آن را تدبیر می‌نماید.

۶۵



تدبیر

آیات جاودانگی نفس در نظر افلاطون و تأثیر آن در برهان بساطت نفس...

با توجه به این استدلال می‌توان دو نکته را نتیجه گرفت: اول اینکه ابن‌سینا با هیچ کدام از فرقی که در بالا تحت عنوان فرق اهل تناسخ مطرح شدند بر سر مهر نیست و تمام آن اقوال را باطل می‌داند و نکته دوم اینکه اگر تناسخ در دیدگاه ابن‌سینا باطل است، نمی‌تواند با استدلال اول و دوم افلاطون مبنی بر بقای نفس پس از مرگ موافق باشد. البته ابن‌سینا با توجه به اینکه نظریه مثال را مورد نقادی قرار می‌دهد با استدلال سوم افلاطون نیز نمی‌تواند همراهی کند.

۷. براهین جاودانگی نفس نزد ابن‌سینا

ابن‌سینا برای بقای نفس پس از مرگ براهین متعددی را اقامه کرده است. قبل از بیان این استدلال به معناشناسی یکی از واژه‌های کلیدی استدلال یعنی بسیط در آثار ابن‌سینا می‌پردازیم.

۷-۱. معنای بسیط نزد ابن‌سینا

ابن‌سینا معتقد است بسیط آن است که از سویی برای عقل امکان ندارد بتواند در آن



ترکیب و ترکیبی را در نظر بگیرد و از سوی دیگر نمی‌توان آن را تحدید کرد. مانند عقل و نفس. (ابن سینا، ق ۱۴۰۴، «الف»، ص ۲۶). در مقابل بسیط، مرکب قرار دارد که مجموع صورت و ماده است (ابن سینا، ق ۱۴۰۴ «ب»، ص ۲۴۵).

وی ویژگی بسائط را موارد زیر می‌داند: الف) مرکب دائماً با صورت همراه است، اما در بسیط صورتش، ذاتش است (ابن سینا، ق ۱۴۰۴ «ب»، ص ۲۴۵). ب) برای بسیط نمی‌توان حدی تعیین کرد، آنچه می‌توان برای بسیط مطرح کرد رسم است. به عبارت دیگر تعریف به حد برای بسیط ممکن نیست، بلکه تنها می‌توان تعریف رسمی از آن ارائه داد (ابن سینا، ق ۱۴۰۵، ص ۴۵). ج) بسیط در حد ذات خودش هیچ جزئی ندارد (ابن سینا، ق ۱۴۰۴، «الف»، ص ۳۵). د) در بسیط سخن گفتن از فصل خطاست، تنها مرکبات هستند که فصل دارند (ابن سینا، ق ۱۴۰۴، «الف»، ص ۱۳۷). ه) در بسیط هیچ قوه و استعدادی وجود ندارد. به عبارت دیگر بسیط، فعلیت محض است (ابن سینا، ق ۱۴۰۴، «الف»، ص ۱۸۲). همانطور که پیداست با توجه به معانی که از بسیط ذکر شد، می‌توان گفت نفس به معانی پیش گفته بسیط است.

ابن سینا بسائط را به دو قسم حی و غیرحی تقسیم می‌کند. بسائط غیرحی بر سه قسم اند: ۱- هیولی حقیقی؛ ۲- صورتی که به تنهایی قائم به ذات نیست؛ ج) اعراض (ابن سینا، ق ۱۴۰۰، ص ۳۷۸). هر بسیطی که جزء این سه قسم نباشد، بسیط حی است مانند ذات واجب تعالی و نفس انسانی (ابن سینا، ق ۱۳۸۳، ص ۵۷).
بعد از بیان کردن معانی بسیط نزد ابن سینا به استدلال او در مورد جاودانگی نفس می‌پردازیم.

۷-۲. استدلال ابن سینا بر جاودانگی نفس

فاعلم من هذا أنّ الجوهر العاقل متّاً، له أن يعقل بذاته. ولأنه أصل فلن يكون مركباً من قوّة قابلة للفساد مقارنة لقوّة الثّبات. فإن أخذت لا علی أنّها أصل، بل كالمركّب من شيء كالهیولی و شيء كالصّورة عمدنا بالكلام نحو الأصل من جزأیه. و الأعراض وجودها فی موضوعها. فقوّة فسادها و حدوثها هی فی

موضوعاتها. فلم یجتمع فیها ترکیب. و اذا کان كذلك لم یکن أمثال هذه فی
أنفسها قابلة للفساد بعد وجوبها بعللها و ثباتها بها؛

بدان که جوهر عاقل ما، می تواند بدون واسطه و خود به خود تعقل کند. و برای
اینکه جوهر عاقل اصل (یعنی بسیط) است از قوه قابل فساد که با قوت ثبات و
فعلیت همراه باشد مرکب نیست. پس اگر بنا را بر آن گذاشتی که نفس اصل
نباشد، بلکه همچون مرکبی دانستی از چیزی مانند هیولا، و از چیزی مانند
صورت، ما در این استدلال تکیه می نماییم به اصل از دو جزء آن. و اما وجود
اعراض، در موضوعات آنها است، به همین جهت قوه فساد و حدوث آنها در
موضوعات می باشد. پس در اعراض ترکیبی جمع نشده است. وقتی که چنین
بود پس اعراض بعد از اینکه به علل خود ثابت و واجب گردیدند ذاتا قابل فساد
نمی باشند (ابن سینا، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۳۷۸).

مقدمه اول: نفس ناطقه اصل و بسیط است؛ مقدمه دوم: اگر نفس به عنوان بسیط و
اصل اخذ نشود آنگاه باید مرکب از ماده و صورت باشد؛ مقدمه سوم: اگر نفس مرکب
از ماده و صورت باشد آنگاه ما سخن را بر روی آن قسمتی می بریم که اصل و بسیط
باشد؛ مانند اعراض که وجود آنها وابسته به موضوعات آنهاست. بنابراین، قوه فساد و
حدوث آنها در موضوعات آنهاست و در خود اعراض، ترکیبی فراهم نشده است. در
نتیجه: جواهر نفسانی، پس از آن که به سبب علل خود واجب شدند و ثبات یافتند، در
ذات خود، قابل فساد نیستند.

استدلال فوق را با توجه به آنچه گفته شد می توان اینگونه نیز صورت بندی کرد:

مقدمه اول: نفس اصل است و منظور از اصل بسیطی است که حال در چیزی نباشد؛
مقدمه دوم: موجودی که اصل باشد قابل فساد نیست؛ مقدمه سوم: همانطور که ثابت شد
نفس در ذات خودش مجرد است. نتیجه: نفس از بین نمی رود؛ زیرا بسیط و مجرد است
و قبول فساد نمی کند و هر آنچه که بسیط باشد و قبول فساد نکند باقی است؛ از این رو
می توان گفت نفس جاودانه است (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، صص ۲۸۵-۲۹۲؛ ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۳۸۵؛
بهشتی، ۱۳۸۵، صص ۹۹-۱۰۰). مفهوم مخالف این استدلال این است که هر آنچه که مرکب



باشد، قبول فساد می‌کند از این رو نمی‌توان مرگی را سرخا گرفت که جاودانه باشد
(ابن‌سینا، ۲۰۰۷، ص ۱۰۴).

۸. استدلال‌های افلاطون در بقای نفس نزد ابن‌سینا

۸-۱. استدلال اول

نفس به بدن حیات می‌دهد و آنچه که به بدن حیات می‌دهد نمی‌توان به ضد حیات که مرگ باشد متصف شود از این رو نفس نمی‌تواند مرگ را درک کند؛ زیرا سبب حیات است و آنچه سبب حیات است به ضد خود که مرگ است متصف نمی‌شود؛ بنابراین نفس نامیراست.

با توجه به آنچه که سابق در مورد نظر افلاطون درباره پیدایش ضد از ضد نقل کردیم باید گفت که ابن‌سینا پیش‌فرض مهم افلاطون یعنی چرخه‌های زایش متوالی را در این استدلال حذف کرده است و آموزه پیدایش ضد از ضد افلاطون را نیز چندان دقیق روایت نکرده است؛ زیرا در افلاطون - همانطور که گذشت - پیدایش ضد از ضد سبب می‌شد که حیات از مرگ و مرگ از حیات پدید آید و این مستلزم چرخه‌های متوالی زایش بود اما در تقریر ابن‌سینا بحث از اتصاف حیات به مرگ است که محال است. البته استدلال ابن‌سینا را می‌توان با ترجمه لغوی «پسوخته» که همان مبدأ حیات در موجود زنده است سازگار دانست. به این صورت که پسوخته مبدأ حیات است و هر آنچه که مبدأ حیات باشد به ضد خود متصف نمی‌شود، از این رو پسوخته به مرگ متصف نمی‌شود. اما افلاطون به معنای لغوی پسوخته برای جاودانگی آن استدلال نکرده است؛ از این رو باید گفت تقریر ابن‌سینا از سخنان افلاطون است (ابن‌سینا، ۱۹۷۸م، صص ۷۳-۷۴).

۸-۲. استدلال دوم

حجج افلاطون علی بقاء النفس. قال: «النفس الناطقة تعرف ذاتها و الأشياء التي



لا تلبس الهيولى البتة. و كل ما يعرف ذاته و الأشياء التي لا تلبس الهيولى البتة فإنه غير جسم و مفارق للأجسام». أما: غير جسم، فلأنه يعرف ذاته... فالنفس الناطقة إذن غير جسمانية و مفارقة للأجسام. و كل ما ليس بجسم و مفارق للأجسام لا ينحلّ كانهلّال الأجسام... فالنفس الناطقة إذن لا تنحل و لا تبيد إذا فارقت البدن. و كل ما لا يفسد على أحد هذين الوجهين فهو غير فاسد. فالنفس الناطقة إذن غير فاسدة أيضا.

ادله افلاطون بر بقای نفس. افلاطون گفت: نفس ناطقه ذات خودش را می‌شناسد و از چیزهایی است که ماده ندارد. هر آنچه که خودش را می‌شناسد و چیزهایی که از ماده بری هستند، جسم نیستند و مفارق از اجسام‌اند. اما آنچه که غیر جسم است ذات خودش را می‌شناسد... در نتیجه نفس ناطقه غیر جسمانی و مفارق از اجسام است. هر آنچه که جسم نیست و مفارق از اجسام است با انحلال اجسام منحل نمی‌شود... پس نفس ناطقه زمانی که از بدن فارق شد منحل نمی‌شود. هر آنچه که به این دو طریق (انحلال و داشتن ماده) فاسد نشود، فاسد نشدنی است و نفس از این قبیل است (ابن سینا، ۱۹۷۸م، صص ۷۳-۷۴).

با توجه به نکاتی که در بالا گفته شد می‌توان گفت ابن سینا بقای نفس و مجرد آن را افلاطونی درک کرده است. البته کار نگارندگان در این مقاله این بود که نشان دهند ابن سینا در برهان مهم خود بر مجرد نفس (که آن را بهترین برهان مجرد نفس می‌خواند) و بعد از آن در بقای نفس - به نقلی که از خود او نقل شد - متأثر از افلاطون بوده است.

نتیجه‌گیری

از آنچه گفته شد می‌توان نتیجه گرفت که افلاطون به بقای نفس پس از مرگ قائل است. او در دو استدلال اول خود متأثر از آموزه فیثاغوری - ارفئی چرخه‌های متوالی زایش (یا همان تناسخ) است. ابن سینا با آموزه تناسخ بر سر مهر نیست؛ از این رو با اقامه برهان‌هایی سعی در ابطال آن دارد. آموزه ارسطویی درباره نفس به گونه‌ای است که فیلسوف مسلمانی همچون ابن سینا نمی‌تواند آن را قبول کند؛ زیرا در این آموزه بقای



نفس را نمی‌توان توضیح داد؛ از این رو ابن‌سینا در استدلال‌های خود درباره جاودانگی نفس همان استدلالی را مطرح می‌کند که افلاطون مطرح کرده است؛ به عبارت دیگر ابن‌سینا برهانی را که برای اثبات تجرد نفس مطرح کرده است بهترین برهان در این زمینه می‌داند که به صراحت ردّ پای آموزه‌های افلاطونی در آن مشهود است؛ بلکه همان استدلال افلاطون است؛ بنابراین با توجه به آنچه گفته شد می‌توان نتیجه گرفت که ابن‌سینا با توجه به آموزه افلاطونی در مورد بقای نفس به اقامه دلایلی پرداخته که در آنها این ردّ پای افلاطون به وضوح دیده می‌شود.



نظر
صدر

فهرست منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۶۴). رساله اضحویه (مترجم: ناشناس، مصصح و مقدمه و تعلیقات: حسین خدیو جم). تهران: انتشارات اطلاعات.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۱). المباحثات (مقدمه و محقق: محسن بیدارفر). قم: انتشارات بیدار.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۵). شرح الإشارات والتنبيهات (مع المحاکمات) (شارح: خواجه نصیرالدین طوسی). قم: نشر البلاغه.
۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۹). النجاة من الغرق فی بحر الضلالات (مقدمه و مصحح: محمدتقی دانش پزوه، چاپ دوم). تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۵. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۸۲). الأضحویه فی المعاد (محقق: حسن عاصی). تهران: انتشارات شمس تبریزی.
۶. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۸۳). رساله نفس (مقدمه و حواشی و مصحح: موسی عمید، چاپ دوم). همدان: دانشگاه بوعلی.
۷. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۹۲). اشارات و تنبیهات (مترجم: حسن ملکشاهی). تهران: انتشارات سروش.
۸. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۰ق). رسائل. قم: انتشارات بیدار.
۹. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۴ق «الف»). التعلیقات (محقق: عبدالرحمن بدوی). بیروت: مکتبه الأعلام الإسلامی. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۰. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۴ق «ب»). الشفاء (الإلهیات) (محقق: سعید زاید و دیگران). قم: مکتبه آیه الله مرعشی نجفی رحمته الله علیه.
۱۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۴ق «ج»). الطبیعیات (النفس) (محقق: سعید زاید و دیگران). قم: مکتبه آیه الله مرعشی نجفی رحمته الله علیه.
۱۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۵ق). منطق المشرقین، دوم، قم: مکتبه آیه الله مرعشی نجفی رحمته الله علیه.
۱۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۹۷۸م). الإنصاف در ارسطو عند العرب (محقق: عبدالرحمن بدوی، چاپ دوم). کویت: وكالة المطبوعات.



۱۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله. رسالة الحدود در المصطلح الفلسفی عند العرب (چاپ دوم). قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
۱۵. ابن سینا، حسین بن عبدالله. رسالة فی النفس و بقائها و معادها (مقدمه و محقق: فؤاد الأهوانی). پاریس: داربیلیون.
۱۶. ارسطو. (۱۳۸۹). درباره نفس (مترجم: علیمراد داودی، چاپ پنجم). تهران: انتشارات حکمت.
۱۷. افلاطون. (۱۳۹۸). مجموعه آثار (مترجم: محمدحسن لطفی، چاپ دوم). تهران: انتشارات خوارزمی.
۱۸. بهشتی، احمد. (۱۳۸۵). تجرید شرح نمط هفتم از کتاب الإشارات و التنبیها. قم: بوستان کتاب.
۱۹. تیلور، آلفرد ادوارد. (۱۳۹۳). ارسطو (مترجم: حسن فتحی). تهران: حکمت.
۲۰. خراسانی، شرف‌الدین (۱۳۷۰). نخستین فیلسوفان یونان (چاپ دوم). انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
۲۱. کاپلستون، فردریک. (۱۳۸۸). تاریخ فلسفه (یونان و روم) (مترجم: سیدجلال‌الدین مجتبی، چاپ ششم). تهران: انتشارات سروش.
۲۲. گاتری، دبلیو. کی. سی. (۱۳۷۶). سقراط (مترجم: حسن فتحی). تهران: انتشارات فکر روز.
۲۳. نوسباوم، مارتا. (۱۳۸۹). ارسطو (مترجم: عزت‌الله فولادوند، چاپ چهارم). تهران: طرح نو.
24. Cooper, j. m. and Hutchinson, D. S. (1997), *Plato Complete Works*, Indianapolis: Hacket publishing.



References

1. Aristotle. (1389). *About the soul* (A. Davoodi, Trans., 5th ed.). Tehran: Hekmat.
2. Beheshti, A. (1385). *Abstract of the explanation of the seventh pattern from the book of signs and punishments*. Qom: Bustaneketab.
3. Cooper, J. M., & Hutchinson, D. S. (1997). *Plato Complete Works*. Indianapolis: Hackett.
4. Copleston, F. (1388 AP). *History of Philosophy (Greece and Rome)* (S. J. Mojtaba, Trans., 6th ed.). Tehran: Soroush Publications.
5. Guthrie, W. K. C. (1376 AP). *Socrates* (H. Fathi, Trans.). Tehran: Fekr-e Rooz.
6. Ibn Sina. (1364 AP). *Thesis of al-Azhwiyyah*. Tehran: Ettela'at. [In Arabic].
7. Ibn Sina. (1371 AP). *al-Mobahebat* (M. Bidarfar, Ed.). Qom: Bidar. [In Arabic].
8. Ibn Sina. (1375 AP). *al-Isharat wa al-tanbihat* (Kh. N. Tusi, Ed.). Qom: al-Balagha. [In Arabic].
9. Ibn Sina. (1379 AP). *Kitab al-Najat* (M. T. Daneshpajoo, Ed., 2nd ed.). Tehran: University of Tehran Press. [In Arabic].
10. Ibn Sina. (1382 AP). *al-Adhawiyya fi'l-ma'ad* (H. Asi, Ed.). Tehran: Shams Tabrizi. [In Arabic].
11. Ibn Sina. (1383 AP). *Kitab al-nafs* (M. Amid, Ed., 2nd ed.). Hamedan: Bu ali University. [In Arabic].
12. Ibn Sina. (1392 AP). *al-Isharat wa al-tanbihat* (H. Malekshahi, Trans.). Tehran: Soroush. [In Arabic].
13. Ibn Sina. (1400 AH). *al-Rasail*. Qom: Bidar. [In Arabic].
14. Ibn Sina. (1404 AH a). *al-Ta'liqat* (A. R. Badawi, Ed.). Beirut: Islamic Media Library. [In Arabic].
15. Ibn Sina. (1404 AH b). *Kitab al-Shifa' (theology)* (S. Zayed, Ed.). Qom: Ayatollah Marashi Najafi (Ra) School. [In Arabic].



16. Ibn Sina. (1404 AH c). *Tabiyat (Nafs)* (S. Zayed, Ed.). Qom: Ayatollah Marashi Najafi (Ra) School. [In Arabic].
17. Ibn Sina. (1405 AH). *The Logic of the Orientalists*. Qom: Ayatollah Marashi Najafi (Ra) School. [In Arabic].
18. Ibn Sina. (1978). *al-Insaf in Aristotle of the Arabs* (A. Badawi, Ed., 2nd ed.). Kuwait: Press representative. [In Arabic].
19. Ibn Sina. (1989). *The treatise on limits in the philosophical term in the Arab world* (2nd ed.). Cairo: The Egyptian Public Library. [In Arabic].
20. Ibn Sina. (2007). *A treatise on the soul, and its survival and its return* (F. al-Ahwani, Ed.). Paris: Darbilbyon. [In Arabic].
21. Khorasani, Sh. (1370 AP). *The First Greek Philosophers* (2nd ed.). Islamic Revolution Publications and Education. [In Persian].
22. Nussbaum, M. (1389 AP). *Aristotle* (E. Fooladvand, Trans., 4th ed.). Tehran: Tarh-e No. [In Persian].
23. Plato. (1398 AP). *Collection of works* (M. H. Lotfi, Trans., 2nd ed.). Tehran: Kharazmi. [In Persian].
24. Taylor, A. E. (1393 AP). *Aristotle* (H. Fathi, Trans.). Tehran: Hekmat. [In Persian].

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
 پرتال جامع علوم انسانی



۷۴

سال بیست و پنجم، شماره سوم (پیاپی ۹۹)، پاییز ۱۳۹۹