

## مرگ از دیدگاه ابن سینا و فلوطین

M.khani1012@yahoo.com

کچھ مریم خانی / کارشناس ارشد فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ع) قزوین

مهری چنگی آشتیانی / استادیار گروه معارف اسلامی دانشکده شریعتی

سیدحسین میردیلیمی / کارشناس ارشد فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه علامه طباطبائی

پذیرش: ۹۸/۰۲/۲۹

دریافت: ۹۷/۰۹/۲۹

### چکیده

فلسفه مرگ و اضطراب ناشی از آن، یکی از معماهای حیات بشری و از جمله مسائلی است که گفت‌وگوهای بسیاری میان متفکران مختلف برانگیخته است. در این میان ابن سینا و فلوطین از جمله فیلسوفانی هستند که نظریات متفاوتی در این باره ارائه داده‌اند و معتقدند نوع نگاه آدمی به فلسفه آفرینش و معنای زندگی، ارتباط مستقیمی با برداشت وی از مرگ دارد و بدون دستیابی به فلسفه حیات نمی‌توان درک درستی از مرگ داشت؛ از همین رو، میان معنای زندگی و مرگ ارتباط عمیقی وجود دارد. در این نوشتار با روش توصیفی - تحلیلی و با استناد به منابع معتبر، سعی شده دیدگاه ابن سینا و فلوطین درباره مرگ و زندگی بررسی شود. نتایج پژوهش نشان می‌دهد که به‌باور این دو متفکر، بدون تفسیر انسان و هستی نمی‌توان معنای درستی برای مرگ یافت و با توجه به تفاوت مبانی نفس‌شناسی از دیدگاه آنها، به دنبال یک هدف مشترک، که همان رسیدن به خداست، می‌توان درک متفاوتی از زندگی و مرگ داشت.

کلیدواژه‌ها: ابن سینا، فلوطین، مرگ، زندگی.

## مقدمه

بی‌گمان مرگ و آنچه را که می‌توان «شکندگی وضعیت آدمی» نامید، از مهم‌ترین مفاهیمی است که ذهن بشر را به خود مشغول کرده است. متون دینی به کرات از مرگ یاد کرده‌اند و دربارهٔ اینکه چرا آدمیان از مرگ هراس دارند و یا می‌کوشند مواجهه با آن را به عقب اندازند - درحالی‌که هیچ چیز به قطعیت آن وجود ندارد - سخن می‌گویند. زندگی، به معنای تشکل، و مرگ به مثابه گسستن آن است. بنابراین باید با اندیشه مرگ خو گرفت؛ چراکه مرگ تنها انتقال از نشئه‌ای به نشئه‌ای دیگر است. در واقع مفهوم مرگ برای هر انسانی متناسب با نوع جهان‌بینی اوست. چنانچه در جهان‌بینی ماتریالیسم، یا همان ماده‌گرایی، بجز ماده و زندگی محدود دنیوی حقیقت دیگری برای زندگی سراغ ندارند و مرگ را مساوی با پوچی می‌دانند، اما کسانی که به جهان‌بینی الهی معتقدند، نه تنها مرگ را به‌عنوان یک معمای غیرقابل حل و وسیله‌ای برای پوچی تلقی نمی‌کنند، بلکه آن را پلی برای گذر از حیاتی محدود و ورود به حیاتی نامحدود و عالی می‌پندارند؛ یعنی تصور افراد از زندگی، در برداشت آنها از مرگ نقش اساسی دارد. حتی مرگ افراد نیز متناسب با نحوه زندگی آنهاست و بی‌توجهی به فلسفهٔ حیات، پوچ دانستن آفرینش، نفی ابدیت و تفسیر غلط از فلسفه مرگ، سبب می‌شود تا آدمی به تخذیر زندگی بپردازد. چنانچه در جهان‌بینی الهی مرگ مرحله‌ای از تکامل انسان است و بدون یک زندگی معنادار، مرگ معنادار نخواهد بود، و بدون ارائه تفسیری معقول از مرگ نمی‌توان زندگی را معنادار دانست. از این‌رو، مسئله مرگ در فلسفه و فلسفهٔ دین و الهیات بسیار مورد تأمل واقع شده، و متفکران بسیاری از جمله *فلوطين* و *ابن‌سینا* برای حل این معما نظریه‌های بسیاری ارائه داده‌اند. در واقع با توجه به اینکه *ابن‌سینا* فیلسوفی است که متأثر از بعضی افکار افلاطونی و نوافلاطونی می‌باشد - هرچند تنها به این دلیل نمی‌توان او را بعینه متأثر از آنان دانست - لذا عقاید *ابن‌سینا* و *فلوطين* در رابطه با تبیین حقیقت مرگ، نزدیک به هم و با یک هدف مشخص ارائه شده، و فقط مسیر رسیدن ایشان به هدف متفاوت می‌باشد.

در این مقاله سعی بر آن است تا با روشی توصیفی و تحلیل فلسفی استدلال‌های منابع موجود، به وجوه تشابه و تمایز اعتقادات این دو فیلسوف پی برد. این پژوهش براساس یک تحقیق فلسفی و با تأکید بر تحلیل نظریات هر دو متفکر، سامان یافته و به دنبال

پاسخ‌گویی به این سؤالات می‌باشند:

۱. حقیقت و معنای مرگ از نظر *ابن‌سینا* و *فلوطين* چیست؟ ۲.
- معنای زندگی و ارتباط آن با مرگ از نظر *ابن‌سینا* و *فلوطين* چگونه تبیین شده است؟ ۳. چگونه می‌توان با داشتن نگاهی متفاوت به جهان، هدفی مشترک و یکسان را دنبال کرد؟
- در باب پیشینه پژوهش باید گفت که در زمینهٔ این موضوع، به‌رغم وجود مطالب پراکنده در منابع اصلی و یا برخی تحقیقات، پژوهشی منسجم و مستقل مبتنی بر تبیین حقیقت مرگ از نظر این دو فیلسوف انجام نگرفته است.

## ۱. تبیین فلسفی حقیقت مرگ

وقتی به مرگ می‌اندیشیم چه تصویری از آن در ذهن حاصل می‌شود؟ آیا یک جسد سرد و خشک که در تابوت دراز کشیده و منتظر تدفین است؟ یا آزادی روح انسان از زندان جسم مادی؟ در واقع دیدگاه فیلسوفان افلاطونی و نوافلاطونی در رابطه با مرگ یک نگاه است. *فلوطين* حقیقت مرگ را جدایی روح از تن می‌داند و معتقد است مرگ زمانی صورت می‌گیرد که تن هماهنگی خود را از دست می‌دهد و دیگر نمی‌تواند روح را بپذیرد. وی در مذمت خودکشی می‌گوید: «نیاید روح خود را مجبور به ترک از تن کنی؛ زیرا اگر روح بدین سان از بدن برود، با چیزی جسمانی و بیگانه همراه خواهد بود... روح باید منتظر بماند تا تن بکلی از او جدا شود؛ در این صورت مجبور نیست به مکانی دیگر برود، بلکه همین که تن از او جدا شود، خودبه‌خود از تن جدا می‌گردد. حال با این سؤال مواجه می‌شویم که تن چگونه از روح جدا می‌شود؟ به این صورت که تن هماهنگی خود را که مستلزم روح داشتن است از دست می‌دهد و دیگر نمی‌تواند روح را به خود ببندد، و هیچ چیز از روح به تن نمی‌ماند» (*افلوطين*، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۱۵۳). همچنین *افلاطون* در رساله *فایدون* به نقل از *سقراط*، پاکی روح را در بی‌نیازی و قطع تعلق و علاقه از بدن می‌داند و حقیقت مرگ را چیزی جز جدایی روح از تن نمی‌داند، از نظر او مرگ نابود شدن نیست و تنها عبور از یک مرحله به مرحلهٔ دیگر است (*افلاطون*، ۱۳۶۷، ص ۴۵۰ و ۴۹۱). از بین فیلسوفان معاصر نیز متفکرانی همچون *اسپینوزا* معتقد به این دیدگاه بوده و مرگ را نیستی و فنای مطلق نمی‌داند و بیان می‌کند که ممکن

چراکه تنها با شناخت زندگی می‌توان مرگ را شناخت. چنانچه علامه جعفری این‌طور به این مسئله اشاره می‌کند: «مجهول بودن حقیقت زندگی است که موجب تاریکی مرگ گشته است» (جعفری، ۱۳۵۲، ص ۳۹۲). کنفوسیوس نیز گفته است: ما چگونه می‌توانیم مرگ را بشناسیم، وقتی نمی‌دانیم چگونه باید زندگی کنیم. اندیشیدن به مرگ، مستلزم اندیشیدن به زندگی است که ما را به سوی مرگ سوق می‌دهد (From Death Anxiety to Death Acceptance) نگرانی مرگ تا پذیرش آن).

### ۳. دیدگاه ابن‌سینا درباره معنای زندگی

آنچه که ما را به تفکر در مورد زندگی وامی‌دارد در واقع یافتن معنای آن است؛ چراکه فقدان معنای زندگی به احساس پوچی و سردرگمی می‌انجامد و با شناخت انسان و ویژگی‌های او معنای زندگی تعیین و تعریف می‌شود. ابن‌سینا معتقد است سعادت عبارت است: از انقطاع کلی از ملاحظه محسوسات، و منحصر کردن نظر در جلال حق تعالی و ملاحظه عقلی آن، که به واسطه این ملاحظه، صورتی از کل هستی در نفس ناطقه منعکس می‌شود و نفس، کل هستی را می‌بیند و ذات حق تعالی را بدون انقطاع مشاهده عقلی می‌کند (ابن‌سینا، ۱۹۶۰، ص ۶۰). همچنین ابن‌سینا در *الهیات دانشنامه علایی* بیان می‌دارد که پیدا کردن خوش‌ترین خوشی و بزرگ‌ترین سعادت و نیکبختی، اتصال با واجب‌الوجود است؛ هرچند بیشتر مردم را صورت آن است که چیزهای دیگر خوش‌تر است (ابن‌سینا، ۱۳۸۳ الف، ص ۱۰۲). مفهوم و معنای زندگی در حکمت سنیوی اشاره به هدفمندی آن دارد که ارزش و فایده زندگی در آن متصور است؛ چنان‌که ابن‌سینا معنای ذاتی زندگی را حرکتی ارادی و آگاهانه از نقطه آغازین به‌سوی نقطه‌ای مطلوب می‌داند که آن نقطه مطلوب، سعادت حقیقی بشر است و سعادت را بر کمال نفس ناطقه اطلاق می‌کند. از این‌رو، سعادت غایی انسان را مشاهده ذات حق تعالی می‌داند، مشاهده عقلی که برای نفس ناطقه حاصل‌شدنی است.

البته با نگاهی دقیق‌تر متوجه می‌شویم معنای زندگی و هدفمندی آن، حتی با هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی ابن‌سینا در ارتباط است. چنان‌که ابن‌سینا در *اشارات* چنین بیان می‌کند که جهان هستی و موجودات آن در هر مرتبه‌ای که هستند، ممکن‌الوجود و معلول واجب تعالی هستند و صفت امکان، ذاتی آنها

نیست، نفس انسان مطلقاً با بدن انسان از بین برود؛ بلکه از آن چیزی باقی می‌ماند که سرمدی است (اسپینوزا، ۱۳۶۷، ص ۳۰۸).

### ۲. مرگ از دیدگاه ابن‌سینا

در بین فیلسوفان اسلامی ابن‌سینا نیز به پیروی از *افلاطون* و *ارسطو* همچنان مرگ را قطع ارتباط روح از بدن می‌داند، وی در مورد حقیقت مرگ و مسائل پیرامون آن، در هیچ‌یک از آثار مهم و معروف خود مطلبی نیاورده است؛ تنها به‌طور ضمنی در رساله کوچکی به نام *الشفاء من خوف الموت* مطالبی در این خصوص آورده و در آن درباره حقیقت مرگ می‌گوید: «مرگ عبارت است از مفارقت نفس از بدن و در این مفارقت فسادی برای نفس نیست؛ تنها نتیجه مفارقت همان فساد ترکیب است» (ابن‌سینا، ۱۴۰۰ ق، ص ۳۴۳). او معتقد است از آنجاکه حقیقت نفس جسمانی نیست، لذا فسادی برای آن نیست و جسم برای او به‌منزله ابزاری برای کسب کمال و رسیدن به جهان آخرت است. در اینجا حقیقت مرگ در ضمن بیان حقیقت انسان و نقش ابزاری قائل شدن برای جسم مطرح می‌گردد. در نگاه فیلسوفان اسلامی، مسئله مرگ و پیامدهای آن به شدت با موضوع انسان و مراحل تکامل او و نحوه زندگانی‌اش ارتباط مستقیمی دارد. در یک نگرش کلی به دیدگاه‌های فیلسوفانی از این قبیل، که معتقد به جدایی جسم از روح هستند متوجه یک نوع باور به ابدیت و خلود می‌شویم که نشانگر سرمدی بودن نفس است. این امر مقتضیاتی را در پی دارد که یکی از آنها تعریف نشدن مرگ به نابودی محض است. البته همه انسان‌ها به‌طور فطری و غریزی علاقمند به جاودانگی هستند و این امر از بدو تولد انسان و در طول زمان زندگی، از اعمال و کردار او نمایان است.

مرگ و تولد، دو طرف تشکیل‌دهنده زندگی ما هستند و از این جهت بررسی ماهیت و چیستی مرگ و تأمل در اینکه چگونه باید با آن کنار بیاییم، در واقع پرداختن به خود زندگی است. به‌عبارت دیگر شیوه برخورد ما با مرگ، رهیافتی است که ما نسبت به مرگ داریم و سنجش توانایی‌های خودمان برای مقابله با مرگ، بیانگر آن است که ما چگونه زیست می‌کنیم.

از آنجاکه شناسایی هر حقیقتی هنگامی به‌طور صحیح اتفاق می‌افتد که مفهوم مقابل آن حقیقت نیز به‌طور روشن بررسی شود و این در واقع بیانگر قاعده معروف «تعرف الاشیاء باضدادها» می‌باشد؛

می‌باشد و این سلسله امکانی دارای طرفند، که منتهی به واجب‌الوجود می‌شوند (ابن سینا، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۲۶۴). ممکن‌الوجود بودن صفتی است که جهان آفرینش سینوی با آن گره خورده است. از مطالب فوق چنین برمی‌آید که خدای خالق، فاعل هستی‌بخش همهٔ ممکنات است و از آنجاکه انسان نیز معلول است و از سلسله ممکنات خارج نیست، پس با یک فقر و نیاز ذاتی محتاج به علت‌العلل است، که همان خداوند تبارک و تعالی است.

در واقع این بیانات اشاره به غایت‌نگری/بن‌سینا دارد، که در نظام فلسفی او همه چیز از مکان و جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. پس به وضوح می‌توان دریافت که نظام فلسفی او یکی نظام غایت‌انگاران است و هر دلیلی تنها یک مدلول را در پی دارد که با واسطه یا بی‌واسطه تنها به یک علت ختم می‌شود که آن هم خداست.

به نظر می‌رسد این نگرش به صورت ساده، در واقع یک نوع مدیریت مفهوم‌بخشی را به ذهن متبادر می‌کند؛ زیرا انسان‌ها با یک احتیاج فطری به مدیریت مفهوم‌بخشی متولد می‌شوند. اما این نیاز به دلیل اشتغال ما به امور روزمره زندگی ممکن است خفته و ساکن بماند و تنها شاید مرگ و یا یک بیماری، نیاز فوری ما را به جست‌وجو برای مفهوم‌بخشی و هدفمندی زندگی بیدار سازد (From Death Anxiety to Death Acceptance). مدیریت مفهوم‌بخشی به عمق بخشیدن ما به ایمان و روحانیت کمک می‌کند و نیز ما را قادر می‌سازد به درک بهتری از مفهوم و هدف اصلی زندگی برسیم و کمک می‌کند با نگاهی غایت‌انگارانه به جهان هستی و پیرامون خود، در مسیر بهبود کیفیت زندگی‌مان، گام برداریم.

#### ۴. دیدگاه فلوطین درباره معنای زندگی

فلوطین زندگی کامل را چنین تعریف می‌کند: زندگی حقیقی و واقعی و کامل تنها در حوزهٔ عقل است و زندگی‌های دیگر ناقص‌اند و تصاویر زندگی‌اند، نه زندگی کامل و ناب؛ و می‌توان گفت همانند عدم زندگی‌اند. آدمی هنگامی دارای زندگی کامل است که علاوه بر ادراک حسی، خرد و عقل واقعی نیز دارد (فلوطین، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۸۵). در جایی دیگر زندگی را چنین تعریف می‌کند: زندگی حقیقی، به زندگی‌ای گفته می‌شود که روح به‌واسطهٔ آن راه بازگشت به میهن خود را می‌تواند یابد. در واقع آنچه فلوطین می‌خواهد، اندیشیدن فلسفی ناب است و اینکه هر روحی بتواند خویشتن را آزاد

سازد (یاسپرس، ۱۳۸۸، ص ۱۴۱). وی معتقد است که در آدمی این قابلیت وجود دارد که زندگی کامل را دارا باشد و هنگامی که دارای آن زندگی است نیکبخت است (فلوطین، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۹۵). حال این سؤال مطرح می‌شود که منظور فلوطین از نیکبختی چیست؟ پاسخ وی چنین است که تنها کسی به راستی نیکبخت است که زندگی کامل در او فعلیت یافته و او خود به جایی رسیده است که عین زندگی کامل گردیده است، همه چیزهای دیگر برای او همچون جامه‌ای بر تن اوست و جزء او به حساب نمی‌آید؛ زیرا پیرامون او را فراگرفته است. پس نیکبخت کسی است که دارای فضیلت است. به عبارت دیگر، نیکبختی همان تحقق فضایل در نهاد عقلانی انسان است (فلوطین، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۹۵).

او بیان می‌کند انسان راستین بر این واقعیت آگاه است و نیازهای ضروری تن خود را برمی‌آورد بی‌آنکه از زندگی راستینش مایه‌ای بگذارد پیشامدهای ناهنجار هم نمی‌توانند به نیکبختی او لطمه‌ای بزنند؛ زیرا زندگی درونی‌اش را نمی‌توانند آشفته سازند، اگر یکی از خویشان و دوستانش بمیرد، او می‌داند مرگ چیست و آنها هم که دچار مرگ می‌شوند اگر دارای فضیلت باشند مرگ را می‌شناسند و می‌دانند چیست (فلوطین، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۸۷).

برای فلوطین معنی و فایدهٔ فلسفه، شناختن عالم محسوس به باری عالم معقول، و اثربخشی در عالم محسوس نیست؛ بلکه صرفاً پاک ساختن روح از علایق دنیوی و عروج به عالم معقول و یگانه شدن با احد است. بدین جهت فلوطین هر عملی را در این جهان محسوسات حقیر می‌شمارد و به صراحت می‌گوید: «کسی که هیچ کاری نمی‌کند نیکبختی‌اش کمتر از نیکبختی دیگران نیست؛ حتی نیکبخت‌تر از کسی است که کاری می‌کند. اگر عمل را مایه نیکبختی بشماریم، این سخنی به این معنی خواهد بود که نیکبختی را معلق از امور بیرونی بشماریم». او حتی سیاست را به چشم حقارت می‌نگرد، و معتقد است قدرت مانع عروج به عالم عقول و یکی شدن با واحد می‌گردد (فلوطین، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۲۷).

البته به‌وضوح می‌توان دریافت که هدف، در نظر هر دو فیلسوف یکی می‌باشد. تنها با دو نحوهٔ دید متفاوت مواجه هستیم؛ چراکه فلوطین نه‌تنها توجهی به پیشرفت دنیای محسوسات، در جهت ارتقاء زندگی آدمی ندارد، بلکه با مدیریت مفهوم‌بخشی نیز به‌طور قطع مخالف است؛ زیرا جهان محسوسات را به دیده حقارت می‌نگرد و از

روش خودشناسی است که در اوائل رساله *تدابیر/المنازل*، با عنوان «فی سیاسة الرجل نفسه» می‌گوید: نخستین چیزی که باید به تدبیر آن پرداخت، تدبیر و تربیت خویشتن است؛ زیرا نزدیک‌ترین و والاترین چیز به انسان خویشتن اوست (ابن‌سینا، ۱۳۴۷، ص ۱۴).

اما فلسفه *فلوطین* متکی به عقل انسانی است، و تعبد و ایمان در فلسفه او نقشی ندارد (فلوطین، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۲۹). وی انسانی را با فضیلت می‌داند که خوشی زندگی را در هوا و هوس و لذت‌های جسمانی - حتی در حد تعادل آن - نمی‌داند؛ زیرا معتقد است اینها نیکبختی راستین را ناپود می‌سازد (همان، ص ۹۴). *فلوطین* انسان نیکبخت را همان انسانی می‌داند که زندگی‌اش منتهی به سعادت است. البته این سعادت را در گرو فضیلت می‌داند و فضیلت را تنها در عزلت و ترک دنیا می‌بیند؛ درحالی‌که از نظر متفکران اسلامی فضیلت تنها از بهره گرفتن قوه نظری و قوه عملی قابل اکتساب است، و این امر تنها در گرو آشتی با دنیا میسر می‌شود، نه عزلت و دوری از آن. لذا از تحلیل معنای زندگی می‌توان به حقیقت مرگ پی برد. بدیهی است که انسان خود را از نیستی و زوال از صحیفه هستی متنفر و بیزار می‌یابد و در حقیقت، خود را نیازمند بقا و تشنه جاودانگی و حریص به هستی می‌بیند.

از بیانات بالا روشن می‌شود که هر دو فیلسوف معتقدند تا زمانی که انسان تمایل به بقا داشته باشد و در جهت اعمال نیکو گام بردارد، مرگ همواره برایش شیرین خواهد بود؛ چراکه او را به کمال نزدیک‌تر می‌سازد.

اهمیت حقیقت مرگ تا جایی است که نحوه پذیرفتن آن، تأثیر بسزایی در مسئله بقای نفس دارد و با تبیین مرگ، متوجه ارتباط تنگاتنگ بین این دو مسئله می‌شویم. البته در رابطه با پذیرفتن نحوه بقای نفس، دو دیدگاه مطرح می‌گردد: نخست باید گفت کسانی که انسان را در بعد مادی خلاصه کرده‌اند، چاره‌ای ندارند، جز اینکه مرگ را پایان و نهایت هویت انسان، و بقای او را - به‌عنوان یک موجود فعال - دور از واقعیت بدانند. بنابراین طبق این مبنای بحث از بقای نفس هیچ جایگاهی ندارد. اما در مقابل، کسانی که معتقدند انسان غیر از بعد مادی و بدن عنصری، دارای ساختی دیگر به نام نفس و یا روح است، که هویت هر فرد را تشکیل می‌دهد، باید به این مسئله پاسخ دهند که آیا نفس مزبور، بعد از مرگ و فنای بدن همچنان باقی است، یا با فساد بدن فاسد خواهد شد؟ و اثبات کنند

آن می‌گریزد. او به آدمی توصیه می‌کند که روی از این جهان برتابد و به درون خود پناه ببرد. وی هرچند به زیبایی جهان محسوسات معتقد است، ولی بر این باور است که این زیبایی از آن جهان معقولات است (فلوطین، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۲۵). *فلوطین* بیان می‌کند، این عالم را نباید تحقیر کرد... باید گفت که جهان محسوس زیبا و خوب است، اما چون روگرفت است، (رونوشت از عالم مثل) به زیبایی و خوبی اصیل نیست و نیز به سبب اختیار نفوس فردی دارای عنصر شر است (سروپالی رادکریشن، ۱۳۸۲، ص ۹۷). بنابراین باید از عالم محسوسات دوری جست. او کوچک‌ترین اعتنایی به نیکبختی جامعه و آبادی دنیا ندارد، بلکه ویرانی و نابودی این دنیا را مایه سعادت خود می‌داند؛ زیرا به محض اینکه حکیم به واحد رسید، به آخرین مقصد خود نایل شده و معنی زندگی‌اش خاتمه می‌یابد و دیگر هیچ‌کس و هیچ‌چیز در نظر او ارج و اعتباری ندارد. هر چیزی که پیش‌تر مایه شادمانی‌اش بود - اعم از فرمانروایی و قدرت و ثروت و زیبایی و علم - از چشمش افتاده است، و اگر هر آنچه در پیرامونش است نابود شود، شادمان‌تر می‌گردد؛ زیرا نابودی همه چیز سبب می‌شود که او بتواند کاملاً تنها در نزد او بماند (فلوطین، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۲۸).

*ابن‌سینا* همانند *افلاطون* مقصود از فلسفه را آبادی دنیا، آزادی آدمی و سعادت جامعه می‌داند و معنای زندگی را به هیچ‌وجه منحصر به یکی از ابعاد آن نمی‌داند؛ وی پشت کردن به زندگی و جهان محسوسات را روا نمی‌پندارد، بلکه تمام ابعاد زندگی که هر کدام به نحوی در سعادت بشر تأثیرگذار است، مورد توجه قرار می‌دهد. *ابن‌سینا* معتقد است بعد روحی انسان دارای جایگاه خاصی است و با توجه به اینکه بعد مادی انسان نیز به مقدار زیادی وابسته به آن است، در فرایندی معتدل دارای ارزش ویژه‌ای است، که توجه عمیق‌تری را می‌طلبد. زندگی مورد توجه *ابن‌سینا* در تعادل آن خلاصه می‌شود، که اوج معنای زندگی یک انسان است. او حتی لذا می‌تواند آدمی را امری ارزشمند تلقی می‌کند. از سوی دیگر، میزان توجه بدان را به حدی نمی‌داند که توسط آن، بعد حقیقی و روحی آدمی تحت‌الشعاع قرار گیرد. هرچند فلسفه *ابن‌سینا*، فلسفه عقلی و استدلالی است؛ اما این نگاه او بی‌تأثیر از آموزه‌های اسلام نیست، و وی معتقد است که فضیلت را باید از طریق دو قوه نظری و عملی کسب کرد و با استکمال این دو قوه می‌توان به سعادت نایل شد، و برای دست یافتن به این مهم، روش‌های درخور اهمیتی را بیان می‌کند که از جمله آنها

که مرگ نقطه نابودی انسان نیست؛ بلکه واقعیت و هویت انسان، همان روح و روان اوست که بعد از مرگ نیز باقی می‌ماند. بنابراین با اثبات این مسئله اهمیت تجرد نفس، کیفیت رابطه نفس و بدن، ازلی یا حادث بودن نفس و مسائلی از این قبیل مطرح می‌گردد. در اینجا سعی بر آن است که با توضیحی مختصر در رابطه با بنیان‌های فکری هر کدام از این دو فیلسوف، و بیان شباهت‌ها و اختلاف‌های آنان، به مراد هر کدام از آن دو پی برده شود.

### – نفس‌شناسی

شناخت نفس از مباحث مهم فلسفی است که همواره مورد توجه فیلسوفان اسلامی بوده است. این موضوع در مکاتب الهی و نفس‌شناسی در صدر معارف دینی آنان جای گرفته است. لازم به ذکر است که هدف از بیان مسئله نفس‌شناسی در این نوشتار، تنها ارائه تعریفی مختصر از آن در جهت وضوح بیشتر حقیقت مرگ می‌باشد؛ چرا تبیین دقیق این پدیده، پژوهشی گسترده می‌طلبید، که در این مجال نمی‌گنجد.

در ابتدا با تعریفی مختصر از نفس، علم‌النفس/ابن‌سینا را مورد بررسی قرار می‌دهیم. اصطلاح فلسفی نفس از دیدگاه مکاتب مختلف فلسفی، به این صورت است که نفس جوهری است ذاتاً مستقل، که در فعل نیاز به ماده دارد و متعلق به اجساد و اجسام است. به عبارت دیگر نفس جوهری است مستقل قائم به ذات خود، که تعلق تدبیری با بدن دارد و یا جوهری است غیر مائت و در تصرف و تدبیر نیاز به جوهر روحانی دیگر دارد که روحانیت آن از نفس کمتر است، و آن واسطه روح حیوانی است که آن هم واسطه دارد که قلب است (سجادی، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۲۱۲۰). البته صورت این تعریف – با توجه به اختلاف نظرانی که در مراحل بعدی آنها را بیان خواهیم کرد – به لحاظ تقریبی نزد ابن‌سینا و فلوطین پذیرفته شده است.

### ۵. نفس از دیدگاه ابن‌سینا

ابن‌سینا از حکمای بزرگ مکتب مشاء و پیرو فلسفه ارسطویی است. سبب آن، شباهت‌هایی است که در بعضی موارد، بین دیدگاه ابن‌سینا و ارسطو دیده می‌شود و از سوی دیگر مخالفت‌های ابن‌سینا با بعضی افکار افلاطونی و نوافلاطونی، مانند نظریه مُثُل و اتحاد عاقل و معقول است (ابن‌سینا، ۱۴۱۸ق، ص ۳۲۷). با این‌همه اگرچه مشائی

بودن ابن‌سینا حق است، اما تمام حقیقت نیست؛ چراکه با نگاهی دیگر می‌توان او را در اعداد حکمای افلاطونی به‌شمار آورد؛ زیرا در موارد فراوانی ابن‌سینا از سنت ارسطو عدول کرده و به دیدگاه افلاطونی متمایل شده و در بعضی موارد آرای نوافلاطونیان را پذیرفته است؛ از جمله می‌توان به نظریه فیض هر دو در باب آفرینش اشاره کرد، و یا نظریه احد یا واحد و صفات آن، که البته موضوع مورد بحث ما در این نوشتار نمی‌باشند.

ابن‌سینا نفس را چنین تعریف می‌کند: نفس به صورت اشتراک لفظی هم بر نفوس ارضی (عالم تحت قمر) و هم بر نفوس سماوی (عالم فوق قمر) اطلاق می‌شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۲۸۹). البته آنچه در این جستار مورد بررسی می‌باشد نفوس عالم تحت قمر (نبات، حیوان، و انسان)، و به طور خاص نفوس انسانی می‌باشد که ابن‌سینا با این عبارت آن را تعریف می‌کند: نفس انسانی کمال اول برای جسم طبیعی آلی است از آن جهت که با اختیار فکری به فعل می‌پردازد و دارای استنباط رأی و مُدرک کلیات است (ابن‌سینا، بی تا – الف، ص ۲۲۰ و ۳۱۹). البته فیلسوفان دیگری نیز مانند ابن‌سینا چنین تعریفی از نفس ارائه می‌دهند. مثلاً ارسطو و ابن‌رشد می‌گویند: «نفس صورت جسم طبیعی آلی است و یا استکمال اول برای جسم طبیعی آلی» (سجادی، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۲۰۲). ایشان در کتاب *نجات* دلایل بسیاری در جهت اثبات جسمانی نبودن نفس بیان می‌کنند و می‌گویند: ذاتی که نگریسته‌ها در آن جای دارند، جسم و یا موجودی وابسته به جسم نمی‌باشد (ابن‌سینا، ۱۳۶۴، ص ۱۷۴). ابن‌سینا درباره کیفیت رابطه نفس و بدن چنین می‌گوید: از نشانه‌های این ارتباط آن است که با پدید آمدن احوالی مانند: کراهت، محبت، اندوه، شادی و ترس، که جنبه نفسانی دارد، در احوال مزاج آدمی نیز دگرگونی رخ می‌دهد؛ مانند عمل تغذیه، که بر اثر اندوه دچار اختلال می‌شود و در اثر شادی قوت می‌پذیرد (ابن‌سینا، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۳۰۷). البته به‌زعم ابن‌سینا، باید توجه داشت این احوال اولاً و بالذات مربوط به نفس هستند و ثانیاً و بالعرض با بدن همراه می‌شوند (همان، ص ۱۹۲).

ابن‌سینا بر این باور است که نفس انسانی بعد از مرگ باقی می‌ماند و فساد بدن موجب فساد نفس نمی‌گردد و در واقع یک نوع استقلال برای نفس قائل است و نفس را جوهری مستقل در مقابل بدن می‌داند و می‌گوید: نفس انسانی جوهری قائم به ذات و مستقل است که منطبق در ماده نیست، بلکه نفس مجرد است و همانا نیازش به این بدن، به سبب عدم امکان وجودش بدون این بدن، و نیز به سبب نیل به بعضی از

لذت برای نفس ناطقه را نشاط روحی می‌داند که در اثر اتصال به عالم علوی حاصل می‌شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۳۵۹). این لذت آن‌گاه که دوام یابد، سعادت حقیقی حاصل گردد. وی این سعادت را منحصر به بعد از مرگ نمی‌داند، بلکه معتقد است قبل از مرگ نیز می‌توان به آن دست یافت. در واقع، این همان مرگ ارادی است که به آن توصیه شده، و از جمله کسانی که به آن نائل می‌گردند فیلسوف حقیقی است که جوهر عاقله نفس او در اثر این اتصال مجلی حق، اول به مقدار قابلیت خاص او می‌گردد، آن‌گاه تمام وجود، آن‌گونه که است، مجرد از هرگونه آلودگی در آن متمثل می‌شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۳۵۴ و ۳۴۵). این سخنان *ابن‌سینا* که در *اشارات* با لحنی عرفانی بیان شده است، در کتاب *نجات* او طینی فلسفی دارد؛ آنجا که می‌گوید: «کمال خاص نفس ناطقه، در حقیقت آن است که به جهانی عقلی تبدیل شود که در آن، صورت همه هستی و نظام معقول آن و خیری که به آن افزایده می‌شود، نقش بندد، از مبدأ نخستین حس مطلق و خیر مطلق جمال حق است مشاهده کند» (ابن‌سینا، ۱۳۶۴، ص ۲۹۷). البته در جهت توضیحات بیشتر می‌توان گریزی به مسئله موت ارادی زد؛ چراکه *ابن‌سینا* نیز صراحتاً آن را می‌پذیرد، و معنایی آشنا نزد عرفا نیز دارد. به عبارت دیگر، موت ارادی در مقابل موت طبیعی است که به معنای رهایی همیشگی روح از تن می‌باشد؛ ولی مرگ ارادی را در واقع مرگ خواهش نفس گفته‌اند که حیات حقیقی و علمی نفس با این مرگ آشکار می‌شود (کاشانی، ۱۳۷۶، ص ۱۸۸). قیصری نیز در مقدمه *شرح فصوص‌الحکم* معتقد است که مراد از موت ارادی، اعراض از متاع دنیا است که با این مرگ، برای سالک آنچه برای میت آشکار می‌شود، انکشاف می‌یابد، و آن را قیامت صغری می‌داند (قیصری، ۱۳۸۲، ص ۱۵۱ و ۱۵۲). به عبارتی، موت ارادی، مرگ پیش از مرگ است. *صدرالمتألهین* هنگامی که حال اهل بصیرت را در همین دنیا بیان می‌کند، می‌گوید: ایشان شهود حقایق اخروی می‌کنند و آنان را پیش از افتادن پرده، حجابی نیست (صدرالمتألهین، ۱۴۱۹ق، ج ۹، ص ۲۸۲) و این امر تنها به سبب تبدیل نشسته دنیوی ایشان به اخروی است که به سبب آن، چشمشان به عالم مثال و سپس عقل گشوده شده است. *فلوطین* این واقعه را تعالی روح می‌داند، که تنها از طریق اندیشیدن اتفاق می‌افتد. از نظر او بالاترین امکان‌ها، برتر رفتن از اندیشه و روح و عقل و رسیدن به واحد است (یاسپرس، ۱۳۸۸،

کمالات است (ابن‌سینا، بی‌تا - ب، ص ۱۷۶؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۳۰۱ و ۳۷۱). با اندکی تعمق متوجه می‌شویم که *ابن‌سینا* با این بیانات اشاره به تجرد و ثبوت نفس و بدن دارد.

وی در رابطه با تجرد نفس نیز اظهار می‌دارد که انسان به نفس خود - یعنی چیزی که از آن به (من) تعبیر می‌کنیم - علم حضوری و شهودی دارد و تجرد نفس را از طریق تمثیل (انسان معلق) به اثبات می‌رساند و با این تمثیل نه تنها وجود نفس، بلکه تجرد آن نیز آشکار می‌گردد. او بر این باور است که نفس در ذات خود جوهری بسیط و فناپذیر است، اما این از لحاظ عمل است که به مثابه صورتی برای بدن تلقی می‌شود. همین حیث ذاتی و فناپذیری نفس است که ضامن بقا و حضور آن در حیات پس از مرگ می‌باشد (ابن‌سینا، بی‌تا - ب، ص ۴۴).

به نظر *ابن‌سینا* علت تعلق نفس به بدن استکمال نفس است. نفوس برای کسب کمالات، نیاز به بدن دارند و هر نفسی با ابزاری به نام بدن می‌تواند به کمال شایسته خود برسد. براساس این عبارت، علت احتیاج نفس به بدن، در ترجیح حدوث نفس است و علت دیگر، پیدایش کمالات توسط بدن برای نفس است. با توجه به اینکه اصل حدوث نفس نیز به خاطر استکمال نفس است، لذا منشأ تعلق، همان کسب کمالات است. بنابراین *ابن‌سینا* بر این باور است که نفس با حدوث بدن پدید می‌آید. وی حدوث نفس را براساس این بیانات توجیه می‌کند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۳۰۶-۳۰۸). با کمی دقت متوجه می‌شویم که *ابن‌سینا* با بیان حدوث نفس، صراحتاً مخالفت خود را با قدیم آن اعلام کرده، و در رابطه با تقدم وجود نفس بر بدن چنین می‌گوید: «نفس روحانیة الحدوث و روحانیة البقاء است و نمی‌تواند قبل از بدن وجود داشته باشد، و در مرحله‌ای از تکون بدن، از مبدأ اعلی افزایده می‌شود» (ابن‌سینا، ۱۳۸۳ب، ص ۵۶).

البته در بحث از تجرد نفس، نکته مهم قابل اشاره آن است که آیا تجرد نفس تنها بعد از مرگ اتفاق می‌افتد، یا در زمان حیات نیز نفس می‌تواند از تن جدا گردد؟ در رابطه با این مسئله *ابن‌سینا* و *فلوطین* نقطه نظرات مشترکی با یکدیگر دارند، و معتقدند که چون تجرد نفس، لذت و سعادت را در پی دارد، تنها به بعد از مرگ مربوط نمی‌باشد؛ بلکه در این جهان نیز گاهی خرد و عقل به مشاهده حقیقت نائل می‌شود. ولی با این اختلاف که نفس تعلق خود را از بدن به صورت کامل از دست نمی‌دهد و راه بازگشت وجود دارد؛ درحالی که هنگام مرگ دیگر بازگشتی وجود ندارد. *ابن‌سینا* بالاترین

فکر، برای وصول به جانب حق است. چنانچه بیان می‌کند: «عارف کسی است که فکر و عقلش به کمال متوجه حضرت حق گردیده و پیوسته در معرض اشراق نور حق بر باطن اوست» (ابن‌سینا، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۳۶۹). بنابراین از نظر وی اگر آدمی علاقه‌مند مشاهده عقلی حق تعالی باشد، می‌تواند از طریق سلوک عرفانی نیز وارد شود. البته نگاه/بن‌سینا در عرفان نیز یک نگاه فلسفی است؛ چراکه بر ریاضت عقلی و تقویت قوه عاقله اصرار می‌ورزد؛ برخلاف عرفا که دل را بالاترین جایگاه، در طریق وصول به حقیقت می‌دانند. اما فلوطین عروج عقلانی را تنها از آن فیلسوف حقیقی می‌داند و معتقد است اکثر انسان‌ها تنها بعد از مرگ از طریق تناسخ می‌توانند پاک شوند و پله‌های صعود را طی کنند تا موفق به دیدار واحد شوند.

پس از قبول بقای نفس بعد از مرگ بدن، بحث خلود و جاودانگی نفس مطرح می‌شود که در بسیاری از فلسفه‌ها بقای روح پس از مرگ جسمانی یک اصل اساسی و عمومی است، چنانچه حتی در بعضی از مذاهب و مکاتب فلسفی به‌صورت اعتقاد به تناسخ نمود پیدا می‌کند. البته بحث جاودانگی از اعتقادات مسلم/بن‌سینا است؛ به‌طوری‌که وی تمام نفوس انسانی را باقی می‌داند و بر این باور است که نفس انسانی بعد از مرگ به بقای علت مفارق خود باقی می‌ماند و فساد بدن موجب فساد نفس نمی‌گردد؛ زیرا علت مباشر آن، جوهری است مجرد به نام عقل فعال، که همواره باقی است. از این‌رو، نفس انسانی هم، به دلیل بقای علتش همواره باقی خواهد بود؛ زیرا با وجود علت، محال است معلول معدوم شود (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۰۵)، و از آنجا که بقای نفس به تبع بقای علت موجد آن، یعنی عقل مفارق (عقل فعال) است، علاوه بر بقای نفس، جاودانگی آن را نیز اثبات می‌کند؛ زیرا نفس اکنون مجرد است و مانعی برای بقا ندارد و علت موجدش نیز جاودانه است، لذا نفس جاودانه است.

/بن‌سینا در اصل جاودانگی نفس با فلوطین هم‌رأی است، با این اختلاف که خلود نفس در نگاه فلوطین به‌صورت نوعی تناسخ است که /بن‌سینا آن را باطل می‌داند و در رابطه با آن چنین بیان می‌کند که انتقال نفس از جسدی به جسد دیگر جائز نیست - آنچه‌ان که تناسخی‌ها قائل‌اند - و نفس را بعد از بدن سعادت‌ها و شقاوت‌هاست و این احوال برای نفوس بسی متفاوت است، و آن امور است که نفس آن را استحقاق دارد و از روی وجوب و عدل چنین باشد (ابن‌سینا و خیام، ۱۳۶۲، ص ۳۱۷). وی همچنین بیان می‌کند اگر نفسی را فرض کنیم که بدن‌های متعددی آن را نسخ کنند -

ص ۴۴). فلوطین بر این باور است که روح فردی آدمی، پیش از جدایی کامل از بدن مادی و کالبد جسمانی می‌تواند به عالم معقول و جهان برین عروج و صعود کند. از این‌رو، می‌گوید: «چون روح چیزی ارجمند و خدایی است، پس یقین بدان که به یاری چنین چیزی به خدا می‌توانی رسید. پس بی‌واهمه و تردید پای در راه صعود بنه، و بدان که راهی دراز در پیش نداری؛ زیرا مراحل میان تو و او بسیار نیستند» (فلوطین، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۶۶۴). او معتقد است که از میان انسان‌ها صرفاً افرادی موفق به صعود می‌شوند که فیلسوف، موسیقی‌دان و یا عاشق باشند؛ چراکه فیلسوف بالطبع راه صعود را پیش خواهد گرفت و راهبر موسیقیدان و عاشق خواهد بود. فلوطین بر آن است که فیلسوف پیوند و ارتباطش را با عالم ماده و جهان محسوس قطع کرده و توجه روح خویش را به عالم عقل معطوف داشته است، پس قادر به سیر و سفر از جهان محسوس و صعود به جهان معقول خواهد بود و پس از پیمودن دایره عالم معقول و نیل به وحدت، به مبدأ سفر خود یعنی جهان محسوس برمی‌گردد تا در همین جهان مادی به نظاره عالم معقول بپردازد (فلوطین، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۷۴-۷۳). در جایی دیگر چنین بیان می‌کند که آدمی در طریق سلوک و با تکیه بر تهذیب نفس و کشش ناشی از عشق و طلب حقیقت از طریق تفکر فلسفی مراتب عالم را طی می‌کند، تا به نحوی به اتحاد عرفانی با «احد» دست یابد. در واقع در نگاه ایپستمولوژیک فلوطین، شناخت حقیقت، غایت طلب و سلوک نیست؛ بلکه وصل به حقیقت و اتحاد با آن، منتهای مطلوب است که این غایت مطلوب نه از طریق استدلال صرف، بلکه از طریق آمیزه‌ای از تهذیب نفس و استدلال عقلانی و در یک عروج عقلانی تحقق می‌یابد (کاپلستون، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۵۴۱-۵۴۳).

ادامه این بحث را با تفکر در یافتن پاسخی به این پرسش دنبال می‌کنیم که وقتی هر دو فیلسوف، این عروج عقلانی را تنها از طریق تفکر فلسفی امکان‌پذیر می‌دانند و آن را تنها مختص فیلسوف حقیقی می‌دانند، آیا انسان‌های عادی هیچ بهره‌ای از این عروج عقلانی نخواهند داشت؟ البته/بن‌سینا در نمط نهم/تسارات که در مقامات‌العارفین است، شرط وصول به حضرت حق را صاف کردن فکر و عقل از تخیلات معطوف به عالم جسمانی می‌داند، و برای رسیدن به کمال حقیقی، ریاضت را توصیه می‌کند. اما این ریاضت، ریاضت شرعی یا متصوفانه نیست، بلکه همان ریاضت عقلی و استفاده از قوه



عالم یا جان جهان و همچنین همه نفوس فردی یا جزئی را دربر دارد، کثیر است؛ اما در عین حال نفس کلی به‌ذاته واحد است (پورجوادی، ۱۳۶۴، ص ۳۹). البته موضوع مورد بحث در اینجا نفوس فردی می‌باشد، لذا فلوطین در رابطه با ماهیت روح بیان می‌کند که روح جوهر است و هستی‌اش مبتنی بر هستی جسم نیست؛ بلکه پیش از آنکه در کالبد موجودی زنده درآید، وجود دارد. پس تن سبب پیدایی روح نمی‌تواند بود (فلوطین، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۶۳۰). او درباره مرگ‌ناپذیری روح ابتدا به تعریف از ماهیت هریک از روح و تن می‌پردازد و چنین بیان می‌کند که آیا هریک از ما کلاً مرگ‌ناپذیر است، یا کلاً فناپذیر؟ یا اینکه جزئی از ما مرگ‌پذیر و تباه‌شدنی است و جزئی دیگر بر حسب طبیعتش ابدی و مرگ‌ناپذیر؟ از نظر او انسان موجودی بسیط نیست، بلکه از روح و تن تشکیل یافته و از آنجاکه تن خود مرکب است، نمی‌تواند مصون از فنا باشد؛ چراکه به چشم می‌بینیم که تن چگونه می‌پوسد و انحلال می‌پذیرد؛ و از آنجاکه تن جزئی از ماست، پس ما کلاً مرگ‌ناپذیر نیستیم و جزئی از ما فناپذیر است و جزء دیگر ما که مرگ‌ناپذیر است، همان روح ماست. وی با دلایل بسیاری مجزا بودن روح از تن را به اثبات می‌رساند (فلوطین، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۶۱۵). از جمله این دلایل که برخی از آنها مبنای دلیل‌های فلاسفه پس از او قرار گرفته‌اند، به‌طور مختصر عبارتند از اینکه: روح بسیط است، ادراک و علم و احساس نمی‌تواند حاصل جسم باشند، آثار روح غیر از آثار جسم است و فضایل اخلاقی ویژه روح است و عمده‌ترین آنها ادراک است که در دو مقوله ادراک حسی و عقلی بیان گردیده است. از نظر فلوطین روح، جاودان و لایزال می‌باشد (دومینیک، ۱۹۹۵، ص ۱۳)، و از این حیث حدوث نفس را رد می‌کند؛ چراکه در این رابطه معتقد است: «روح جوهری است که هستی را از خود دارد؛ موجود حقیقی است که نه پدید می‌آید و نه از میان می‌رود؛ زندگی خود را از خود دارد و هرگز از دست نمی‌دهد؛ زیرا زندگی‌اش عاریتی نیست، تباه‌نشده و مرگ‌ناپذیر است. ولی جزئی از او که با طبیعت بدتر می‌آمیزد، در حال کوشش برای رسیدن به نیک، به موانع بی‌شمار برمی‌خورد، ولی هیچ‌گاه طبیعت اصلی خود را از دست نمی‌دهد و به جای خود که وضع و حال اصلی‌اش است بازمی‌گردد» (فلوطین، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۶۳۰). آنچه‌آنکه به نظر می‌رسد فلوطین روح را ازلی می‌داند و تنها دلیل هبوط آن در جهان

درحالی‌که هر بدنی ذاتاً مستحق داشتن نفس است که همراه او حادث شده به او تعلق دارد - در این صورت لازم می‌آید که یک بدن، در آن واحد دارای دو نفس باشد. درحالی‌که فلوطین معتقد است از آنجاکه روح فناپذیر است بعد از مرگ، تنها جامه خود را عوض می‌کند. وی می‌گوید: «روح تغییرپذیر، جسم می‌شود، گاه در این شکل و گاه در شکلی دیگر، و اگر بتواند، از جهان کون و فساد بیرون می‌رود و نزد روح جهان جای می‌گیرد. روح به واسطه سقوط، پست‌تر شده است. در تن، غرق در ماده است و آکنده از ماده؛ هنگامی هم که به سبب مرگ از تن جدا می‌شود و در ماده می‌ماند» (یاسپرس، ۱۳۸۸، ص ۱۰۰-۱۰۱). وی در *تاسوعات* چنین بیان می‌کند: «روح به صور گوناگون جلوه‌گر می‌شود و در جهان بی‌پایان در جولان است» (فلوطین، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۳۵۰). با این اوصاف، اگر بگویند مقتضای این عقیده، قول به جاودانگی نفس است، خواهیم گفت انتقال نفس از بدنی به بدن دیگر، اضطرار بقای آن را ایجاب نمی‌کند؛ زیرا یا از بدنی به بدنی پست‌تر منتقل می‌شود، و این سیر نزولی آن قدر ادامه می‌یابد تا نفس معدوم گردد؛ و یا به عبارتی فسخ می‌شود؛ و یا از بدنی به بدن برتر منتقل می‌شود؛ و این سیر صعودی آن قدر ادامه می‌یابد که نفس بکلی از بدن‌ها مفارق گردد و با حقیقت کلی متحد شود و فردیت خود را از دست بدهد. در واقع از نظر فلوطین نیز نفس در سیر صعودی به دنبال متحد شدن با احد است و از بیانات فوق متوجه می‌شویم که فلوطین نیز برای فرد اهمیتی قائل نیست؛ چراکه می‌گوید: «فرد بیرون از دسترس شناسایی است و اهمیتی هم ندارد، زیرا اصل و پایه فردیت ماده است» (یاسپرس، ۱۳۸۸، ص ۱۱۳). لذا معتقدان به تاسخ را نمی‌توان قائل به جاودانه بودن نفس دانست.

## ۶. نفس از دیدگاه فلوطین

از نظر فلوطین تحقیق درباره روح، اطاعت از فرمان خداست که ما را موظف ساخته تا خود را بشناسیم (فلوطین، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۴۸۱). همانند ابن سینا که خودشناسی او ذیل نفس‌شناسی‌اش می‌گنجد، فلوطین در مورد نفس یا روح چنین می‌گوید که مراد از نفس، هم نفس کلی عالم، به عنوان مدبر عالم، و هم نفوس فردی است. نفس عالم و نفوس فردی در یک نفس کلی مندرج هستند (رحمانی، ۱۳۸۷، ص ۱۷۷). نفس عالم و نفوس فردی همه کثرتی است که مجموعاً در نفس کلی است؛ پس نفس کلی از این حیث که نفس

عواطفی که مال موجود زنده دانسته‌ایم، متعلق به آن موجود تازه است (فلوطین، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۴۹). بنابراین امیال و عواطف آدمی نه صرفاً به روح اختصاص دارد و نه فقط متعلق به شیء سومی که از ترکیب روح و تن به وجود می‌آید؛ بلکه برخی از آنها از ذات بسیط روح نشئت می‌گیرند و پاره‌ای دیگر محصول مشترک روح و تن می‌باشند؛ یعنی از موجود زنده‌ای ناشی می‌شوند که از روح و تن ترکیب یافته است (رحمانی، ۱۳۸۷، ص ۲۲۶). لذا روح با تن مدتی ارتباط می‌یابد و بر آن محیط می‌گردد و آن را محاط نیروهای خود درآورده و با آن نیازمندی‌های بدن مادی را مرتفع می‌سازد و از نیروهای روح، تنها آنهایی با تن پیوسته‌اند که تن نیازمند آنهاست؛ درحالی که نیروهای دیگر را با تن پیوستگی نیست (همان، ص ۲۷۴). در نهایت به دلیل پیوند نفس با عقل و سرانجام پیوند عقل با احد است که یک پیوستگی کامل در تمام مراتب وجود ایجاد می‌شود و از پرتو این پیوستگی نفس فردی که جزئی از نفس کلی است، می‌تواند در سیر صعودی خود به مبدأ و اصل خود بازگردد و به عین وحدت برسد (پورجوادی، ۱۳۶۴، ص ۴۴). در واقع شاید این چیز سومی که *فلوطین* آن را به‌عنوان رابط بین روح و تن یاد می‌کند، همان روح حیوانی باشد که بعضی از فیلسوفان آن را جوهری روحانی می‌دانند که واسطه بین نفس و بدن است، ولی روحانیت آن از نفس کمتر می‌باشد. شاید هم بتوان در *ابن‌سینا* از آن چیز سومی که *فلوطین* قائل به آن است، به قوای نفس اشاره کرد.

#### ۷. نیکویی مرگ و اشتیاق به آن

*سقراط* در *اپولوژی* می‌گوید مرگ یا نابود شدن است که دیگر هیچ حسی وجود نخواهد داشت؛ یا انتقال روح است به جهانی دیگر. در صورت اول خوابی است، که آشفته نشود و نعمتی است بس بزرگ. در صورت دوم با داوران خدا و نیمه خدا روبه‌رو می‌شود و با آنها هم‌نشین (افلاطون، ۱۳۸۰، ص ۴۰). مرگ به‌صورت اول نیست، و اگر هم باشد خود نیکوست. مرگ جنبه خیر دیگری هم دارد و آن حقیقت‌نمایی است. پس از مرگ است که حقایق آنچنان که هستند آشکار می‌شوند، چون با دیده روح که با امور سرمدی خویشاوند است به آنان نگرسته می‌شود (افلاطون، ۱۳۸۰، ص ۶۷). از نظر روان‌شناسی اشتیاق به مرگ را می‌توان نوعی نگرش دانست که

را گستاخی روح می‌داند؛ چنان که بیان می‌کند از آنجا که نفوس فردی تقاضای استقلال داشته‌اند و خواستار آن بوده‌اند که هریک خودی مستقل داشته باشند، همین تقاضا و رغبت بوده که موجب پیدایش و موجودیت آنان شده است (پورجوادی، ۱۳۶۴، ص ۴۵). *فلوطین* روح و تن را جدا از یکدیگر می‌داند و تنها به یک نوع اتحاد و پیوند بین آن دو معتقد است و چون روح و تن را آمیخته به هم نمی‌داند، بلکه متأثر از یکدیگر - البته نه به‌صورت مستقیم بلکه با واسطه یک ترکیب و وجود چیز سومی - می‌داند (فلوطین، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۴۷). بنابراین روح فردی، گرچه با ترکیب با تن، چیز سوم - یعنی موجود زنده - را می‌سازد. البته چنین نیست که در شیء سومی که از ترکیب روح و تن پدید می‌آید، تمام روح با تن مادی آمیخته و ترکیب گردد؛ بلکه فقط جزء فروتر روح با تن مادی آمیخته می‌گردد، اما بخش برتر روح که انسان راستین نامیده می‌شود، مجرد از تن باقی می‌ماند. در این فرض نقشی جز عامل کاربر از ابزار یا عنصر به کاربرنده از آلت نخواهد داشت و بدن نیز چیزی جز ابزاری در دست روح برای نیل به مقاصد خود نخواهد بود. در نتیجه روح از هیچ‌یک از انفعالاتی که عارض تن می‌گردد متأثر نمی‌شود، پس ذات بسیط روح آدمی هرگز از چیزی که مادون اوست منفعل و متأثر نمی‌گردد (رحمانی، ۱۳۸۷، ص ۲۲۴). وی در واقع با ارائه این استدلال به توجیه کیفیت رابطه روح و تن می‌پردازد و بیان می‌کند که تأثرهای مشترک به تن روی می‌آورد، ولی به تنی «از نوعی خاص» که «از طریق طبیعت صورت یافته» و «آماده برای به‌کار گرفته شدن از طرف روح» و «بالقوه، دارای زندگی است» تبدیل شده است. او خود سؤال می‌کند روح و تنی که با هم متحدند چگونه می‌توانند مثلاً اندوهگین شوند؟ و می‌گوید: وقتی اندوهی از داوری و یا عقیده یا ادراکی ناشی می‌گردد، آن اندوه سبب پیدایی دگرگونی در داوری در تن و به‌طور کلی موجود زنده می‌شود؟ آیا روح است که داوری می‌کند یا چیز سومی که از ترکیب روح و تن پدید آمده؟ باید بگوییم ادراک‌کننده، آن موجودی است که از ترکیب روح و تن پدید آمده است. ولی ترکیب بدین معنی نیست که روح، خود را به آن موجود یا به تن داده باشد؛ بلکه روح نوعی روشنایی به تن، با کیفیتی خاص، بخشیده است و از طریق بخشیدن این روشنایی به تن، موجود زنده را به‌عنوان موجود تازه پدید آورده است، و ادراک حسی و همه

### نتیجه‌گیری

در حقیقت، از تفکرات *ابن‌سینا* و *فلوطین* چنین استنباط می‌شود که این دو فیلسوف با دو نوع جهان‌بینی، غایتی مشترک را دنبال می‌کنند؛ چنان‌که هر دو معتقدند، زندگی فرصتی است برای عمل؛ اعم از اینکه خوب باشد یا بد. عمل خوب، کششی است برای رسیدن به خیر مطلق، و عمل بد فعالیتی است که انسان را از خیر مطلق، بازمی‌دارد. یعنی او را دچار غفلت از خیر مطلق کرده و سبب جدایی از آن می‌شود، و چون حیات و بخشندگی آن، تنها از جانب خداوند است، لذا هر نوع غفلت و دوری از خدا به‌مثابه مرگ می‌باشد. این دو معتقدند معنای مرگ در دوری از خیر مطلق می‌باشد و با توجه به نوع جهان‌بینی آنها، دو راه متفاوت برای رسیدن به خداوند بیان می‌کنند: *ابن‌سینا* برخلاف *فلوطین* معتقد است که دستیابی به خداوند تعارضی با زندگی کردن ندارد؛ چراکه او به اهمیت جهان محسوس و ظرفیت‌های موجود در آن در کسب شناخت و معرفت، پی برده، ولی *فلوطین* در جهت عظمت بخشیدن به بنای هستی‌شناسانه عالم روحانی و ذات مطلق، جهان محسوس را تنها تصویر و انعکاس عالم حقیقی دانسته و آن را تحقیر می‌کند و می‌گوید چون ما ناگزیر از ورود به آن هستیم، لذا برای تحقق سعادت تنها باید از این جهان بیزاری جوییم. درحالی‌که نظام فلسفی *ابن‌سینا* با نگاهی غایت‌انگارانه، همه هستی را دربر می‌گیرد. این نوع نگاه به جهان هستی، به آن و هر آنچه که در درونش است، معنا می‌بخشد، اما *فلوطین* تنها ریسمان رسیدن به خدا را دوری از دنیا و حتی ترک آن می‌داند. اما در مورد تحلیل مسئله مرگ، می‌توان نتیجه گرفت که هر دو فیلسوف معنای قابل درکی از حقیقت زندگی و روح ارائه داده‌اند. اما متأسفانه در تشریح حقیقت خود مرگ، اطلاعات قابل توجهی در بیانات ایشان یافت نمی‌شود، بلکه هرچه از تفکرات آنها ترشح کرده، به پیش از مرگ و پس از آن مربوط بوده است. این امر بیانگر آن است که حقیقت مرگ تنها زمانی بر هر انسانی ظاهر می‌شود که او خود، آن را تجربه کند و در غیر این صورت، این واقعیت بر هر انسانی مجهول خواهد بود. بعد از تعریف حقیقت زندگی و تبیین مرگ، با مسئله حیرت‌آمیزتر از مرگ مواجه شدیم که آن آسرا بعد از مرگ بود. به نظر می‌رسد ادله و استدلال‌هایی که در جهت اثبات آنها بیان شده، نمی‌تواند آنچنان‌که باید، در جوامع امروزی کاربرد داشته باشند؛ زیرا همه آنها بر مبانی

بیشتر منعکس‌کننده پویای فردی است. لذا شوق به مردن گاهی می‌تواند راه‌حلی برای تعارضات درونی زندگی باشد و یا ممکن است از میل به تلافی، و یا انتقام ناشی شود، و یا ممکن است فردی تجدید وصال با معبود را در اتحادی جادویی با مرگ جست‌وجو کند (معمدی، ۱۳۷۲، ص ۹۰). البته در حوزه فلسفی، فیلسوفان از جمله کسانی هستند که در تجدید وصال با معبود به مرگ می‌اندیشند؛ چنانچه *فلوطین* بیان می‌کند: همه ارواح پاک و زیبایی که با واسطه از ذات او ناشی شده‌اند، آرزوی لقای ذات او را در سر می‌پروراندند؛ زیرا او زیبا و نیک مطلق است و سرچشمه هر نیکی و زیبایی است؛ از این رو، هر روحی از ارواح زیبا و پاک آدمیان آرزوی لقا و دیدار ذات نیک و زیبایی او و صعود به سوی ذات بیکران او را دارند (رحمانی، ۱۳۸۷، ص ۲۹۳). وی تنها طریقه نوشیدن شهد شیرین وصال یار را در عبور از گردنه مرگ می‌داند. چنانچه در کلام *ابن‌سینا* نیز نفوس سالم که بر فطرت نخستین‌شان باقی‌اند در طلب سعادت اقصی و کمال نهایی‌اند، که همان مشاهده جمال حق است و به سبب اشتغال به عالم قدس و دلدادگی به کمال مطلق، حالاتی غیرطبیعی می‌یابند و بسان کسی می‌مانند که عقل را از دست داده و در حالت بهت به سر می‌برند؛ از این رو، تکلیفی بر آنها نیست (ابن‌سینا، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۳۹۴ و ۳۵۴)، و سرانجام این افراد، آن است که جامه آلوده تن را کنار می‌نهند و از گرفتاری ماده رهایی می‌یابند، آن‌گاه به سوی عالم قدس و خوشبختی پر می‌کشند و به کمال برین مزین می‌گردند و به لذت علیا ناآل می‌شوند (همان، ص ۳۵۳). افرادی که با اشتیاق به مرگ زندگی می‌کنند در واقع هیچ هراسی از آن ندارند. اما بستر این اشتیاق همه گستره انسانی را دربر نمی‌گیرد؛ چراکه همه انسان‌ها معتقد به این نگرش نیستند و به زندگی علاقه‌مندتر از مرگ می‌باشند. لذا برای از بین بردن ترس از مرگ و داشتن زندگی با کیفیت، از نظر روان‌شناسی می‌توان نگرش پذیرنده مرگ را در آنها تقویت کرد. چنانچه متفکری زندگی یک انسان را این‌گونه به تصویر می‌کشد که زندگی در ابتدا همچون رودی پرخروش است که مسیری مشخص را با وجود صخره‌ها و سنگ‌ها و موانع بسیار طی می‌کند، تا جایی که در انتها به اقیانوسی آرام می‌پیوندد و در آنجا زندگی ابدی خود را با آرامشی دل‌انگیز شروع می‌کند. با این نگرش، نه تنها مرگ دهشت‌بار و وحشت‌انگیز نیست، بلکه مرحله‌ای از تکامل به‌شمار می‌رود.

فلسفه قدیم استوار هستند و تنها نزد برخی از فلاسفه قدیم و برخی از معتقدان به فلسفه کلاسیک پذیرفته شده‌اند، درحالی‌که ارزش معرفتی این ادله باید به نحوی باشد که کاربرد عام پیدا کنند. می‌توان این ادله و استدلال‌ها و توجیهاات را که رویکرد فلسفه قدیم را دارند با رویکرد فلسفه و کلام جدید، علوم تجربی، و به‌ویژه روان‌شناختی، طوری شکافت و بررسی کرد که در جوامع امروزی و متناسب با نیازهای این عصر مورد استفاده قرار گیرند. نه اینکه تنها با یک سری مسائل خشک فلسفی روبه‌رو باشیم، که سعادت را تنها از آن فیلسوف واقعی می‌دانند و برای عموم مردم راهکاری ارائه نمی‌دهند. بنابراین پر واضح است که این‌گونه مباحث فلسفی تأثیری آنچنانی در باور مخاطبان نخواهد داشت.

\_\_\_\_\_، ۱۳۶۴، *النجاه*، تهران، مرتضوی.

\_\_\_\_\_، ۱۳۸۳، الف، *الاهیات، دانشنامه علانی*، چ دوم، همدان، دانشگاه بوعلی سینا.

\_\_\_\_\_، ۱۳۸۳، ب، *رساله نفس*، تحقیق موسی عمید، چ دوم، همدان و تهران، دانشگاه بوعلی و انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

\_\_\_\_\_، ۱۳۹۰، *الاشارات والتنبیهاات*، تهران، سروش.

\_\_\_\_\_، ۱۴۱۸، ق، *الاهیات من کتاب الشفاء*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.

\_\_\_\_\_، ۱۹۶۰، م، *الشفاء، الیهات*، تحقیق الاب قنوتی و سعید زائد، قاهره، الیهة العامة للطابع الامیریة.

\_\_\_\_\_، بی‌تا - الف، *النجاه*، به اهتمام مصطفی افندی المکاوی و محیی‌الدین البصری، قاهره، جامعة القاهرة.

\_\_\_\_\_، بی‌تا - ب، *التعلیقات*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، قم، حوزه علمیه.

اسپینوزا، ۱۳۶۷، *اخلاق*، ترجمه محسن جهانگیری، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.

افلوپتین، ۱۳۶۶، *دوره آثار افلوپتین*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی.

\_\_\_\_\_، ۱۳۶۷، *دوره کامل آثار افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، تهران، خوارزمی.

\_\_\_\_\_، ۱۳۸۰، *دوره آثار افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی.

پورجوادی، نصرالله، ۱۳۶۴، *درآمدی به فلسفه افلوپتین*، تهران، نشر مرکز دانشگاهی.

جعفری، محمدتقی، ۱۳۵۲، *تفسیر و نقد و تحلیل منوی*، قم، انتشارات اسلامی.

رحمانی، غلامرضا، ۱۳۸۷، *فلسفه عرفانی افلوپتین*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

سجادی، سیدجعفر، ۱۳۷۳، *فرهنگ معارف اسلامی*، تهران، دانشگاه تهران.

سروپالی، راداکریشنان، ۱۳۸۲، *تاریخ فلسفه تشرق و غرب*، ترجمه جواد یوسفیان، تهران، علمی و فرهنگی.

صدرالمتاذهبین، ۱۴۱۹، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت، داراحیاء التراث العربی.

قیصری، داودبن محمود، ۱۳۸۲، *تشرح فصوص الحکم*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم، بوستان کتاب.

کاپلستون، فردریک، ۱۳۷۶، *تاریخ فلسفه یونان و روم*، ترجمه جلال‌الدین مجتبی، تهران، علمی و فرهنگی.

کاشانی، عبدالرزاق، ۱۳۷۶، *اصطلاحات الصوفیة*، ترجمه و شرح محمدعلی مودود لاری، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.

معددی، غلامحسین، ۱۳۷۲، *انسان و مرگ: درآمدی بر مرگ‌شناسی*، تهران، نشر مرکز.

یاسپرس، کارل، ۱۳۸۸، *فلوپتین*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی.

Dominic J. O'Meara, 1995, *Plotinus An Introduction to the Enneads*, Professeur Ordinaire, Chaire de Métaphysique et de Philosophie Antique, University of Fribourg.

From Death Anxiety to Death Acceptance..

**منابع**.....

ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۰، *رسائل، رساله (الشفاء من خوف الموت)*، قم، بیدار.

\_\_\_\_\_، ۱۴۰۳، *الاشارات والتنبیهاات*، شرح خواجه نصیرالدین طوسی و شرح الشرح قطب‌الدین رازی، قم، البلاغه.

\_\_\_\_\_، ۱۴۰۴، *کتاب النفس، الشفاء*، قم، مکتبه آیةالله العظمی مرعشی نجفی.

\_\_\_\_\_، ۱۳۴۷، *تدابیر المنزل و السیاست الالهیة*، به کوشش جعفری نقدی، بغداد، مجله الرشد.

\_\_\_\_\_ و عمر بن ابراهیم خیام، ۱۳۶۲، *رسائل فلسفی (ضمن کتاب حکمت بوعلی سینا)*، چ سوم، تهران، علمی و فرهنگی.

\_\_\_\_\_، ۱۳۶۳، *المبدأ و المعاد*، به اهتمام عبدالله نوری، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکیل با همکاری دانشگاه تهران.

## Death from the Viewpoint of Avicenna and Plotinus

✉ **Maryam Khani** / M.A. in Philosophy and Islamic Wisdom, Imam Khomeini International University, Qazvin  
**Mehri Changi Ashtiani** / Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Shariati  
**Seyyed Hasan Mirdilami** / M.A. in Philosophy and Islamic Wisdom, Allameh Tabataba'i University  
**Received:** 2018/12/20 - **Accepted:** 2019/05/19

### Abstract

The philosophy of death and its resulting anxiety is one of the riddles of human life, and it raised ongoing debates among the thinkers. Meanwhile, Avicenna and Plotinus are among the philosophers who have presented different ideas in this regard, but they believe that the human's view of the philosophy of creation and the meaning of life directly impacts his view of death, and without realizing the philosophy of life, one cannot understand the truth of death. Hence, there is a profound connection between the meaning of life and death. Using a descriptive-analytical method and referring the authentic sources, this paper seeks to study the Avicenna and Plotinus's views on death and life. The findings show that, according to these two thinkers, without recognizing the relationship between man and the universe, one cannot present a proper meaning of life and death, and given their differences in psychological foundations, through a common goal i.e. reaching God one can get a different understanding of life and death.

**Keywords:** Avicenna, Plotinus, death, life.

religious teachings, and utilizing the consequences of considering the soul as a trust, this paper has come to this conclusion that, preserving the soul, as a divine trust, is an obligatory religious duty to all, though protecting this divine gift realizes through the recognition and treatment of its pests and injuries, and providing the basics and conditions for its freshness; besides the fact that neglecting the sensual freshness, which is achieved through moving toward God, is destroyer. Some of the threatening pests of the soul include inappropriate friends and environment, having interest to the property, having long aspirations, neglecting, lack of moderation in speech, extreme response to the desires of the soul, and lack of awareness towards the Satan's plans. On the other side, elements such as piety, remembrance of God, healthy recreation, and avoiding extremism in spiritual matters can be considered as the basics and conditions for the happiness of the soul.

**Keywords:** trust, soul, cultivation, religious teachings.

### **A Comparative Study of the Concept of Essence in Spinoza's Philosophy and Allameh Tabataba'i's View on Innate Nature (Fitra)**

✉ **Hamid Karimi** / Assistant Professor, Science and Technology University

[karymi@iust.ir](mailto:karymi@iust.ir)

**Hussain Esfandiar** / M.A. in Philosophy Tehran University

H-Esfandiar93@ut.ac.ir

**Received:** 2018/11/10 - **Accepted:** 2019/04/25

#### **Abstract**

One of the fundamental concepts of the Spinoza's unified philosophical system is the concept of the self-preservation. To explain the rational life and the howness of man's freedom he speaks of the self-preservation rule. The significance of this rule is so much that it forms the basis of the third to fifth sections of his book in ethics, and plays a central role in shaping the moral system and finally achieving human happiness, which are the main purposes of Spinoza in his philosophical efforts. Allameh Tabataba'i, on the other hand, speaks of the religious concept of "nature" and explains it according to its philosophical system. The theory of "nature" in terms of meaning and results has similarities and differences with the self-preservation rule of Spinoza. Due to the significant epistemological and ontological effects of the theory of nature in the works of Allama, this view is comparable to Spinoza's self-preservation rule. Using an analytical method this paper analyzes the views of these two scholars, and then it compares their similarities and differences to take a step toward the realization of a dialogue between these two philosophical traditions.

**Keywords:** Allameh Tabataba'i, Spinoza, self-preservation, preserving one's self, nature, existential form.

are discussed in this paper such as, essential and non-essential, provider and ultimate, intrinsic and divine, rational and religious, replacement and non-replacement, valuable, valueless and anti-value. The domains of value are also the area where value are raised in which fifteen domains are discussed in this paper, such as ethical, legal, logical, epistemological, artistic, economic, and etc. This paper aims to present and analyze a full induction of these three domains in value philosophy.

**Keywords:** value, value meanings, types of value, value domain.

### **Statisticizing and Extracting the Sources of Sadr al-Muta'allihin's Teachings from his Works**

**Hasan Rahbar** / Assistant Professor the Department of Philosophy and Islamic Wisdom University of Sistan and Baluchestan

h\_rahbar@theo.usb.ac.ir

**Received:** 2019/01/30 - **Accepted:** 2019/06/15

#### **Abstract**

Using a descriptive-analytical and desk research method, this paper seeks to find the sources of Sadr al-Muta'allihin's teachings from his works to answer the question that, what were the main sources of his works in three stages of gathering, judging and theorizing. Although Sadr al-Muta'allihin has benefited from various sources, there are disagreements between the researchers in their numbers and types. Nevertheless, the author believes that, based on Sadr al-Muta'allihin's works, eight sources can be named as his main sources, including, the holy Quran, tradition, Greek philosophy, Peripatetic school, Illuminationism, Isfahan school, Ibn 'Arabi's mysticism, theological school, and Ismaili's theological philosophical teachings. Recognizing the sources of the teachings of Sadr al-Muta'allihin increases the quality of the scholars' evaluations toward the views of Sadr al-Muta'allihin in Transcendent Theosophy and the other sources.

**Keywords:** Sources, Sadr al-Muta'allihin, Transcendent Theosophy, Statistic.

### **Considering the Soul as a Trust in Religious Teachings and its Role in the Soul-Cultivation**

**Hadi Khoshnoody** / Assistant Professor Shahid Mahallati Faculty

h.khoshnodi@gmail.com

**Morteza Rezaei** / Assistant Professor, Department of Philosophy IKI

Mrezaeeh50@gmail.com

✉ **Seyyed Abolqasem Hussaini Kumarulia** / Assistant Professor Shahid Mahallati Faculty

S.ahosseini113@yahoo.com

**Received:** 2019/03/08 - **Accepted:** 2019/06/18

#### **Abstract**

Considering the soul as a trust has been emphasized in the intellectual and traditional teachings, and its rules and regulations, including the necessity of returning the trust to its owner, and the bail for its cultivating, which is the most important human capital, has a significant impact. Using a descriptive-analytical method and while focusing on the

## The Relationship between Words, Meanings and the Truths of the Quran in Sadr al-Muta'allihin's Interpretative System

✉ **Seyyed Mohammad Hussain Mirdamadi** / PhD Student in Islamic Philosophy University of Isfahan

Smhm751@yahoo.com

**Seyyed Ali Malekian** / M.A. in Philosophy IK

sam61783@yahoo.com

**Received:** 2018/12/28 - **Accepted:** 2019/06/01

### Abstract

The Quranic words, which are the last form of its revealed facts, have their own linguistic and ontological rules. There is a relationship between the words, meanings, and the Truths of the Quran, just as the existence of human being, the existence itself, and the Quran are compatible with each other. Realizing this harmony sheds light on the philosophy of esoteric interpretation and the interpretative method of Sadr al-Muta'allihin, as it opens the horizons toward the methods of understanding the Quran. Using a descriptive method and focusing on the existential issues, this paper studies the status of the word, meaning and the Truths of the Quran from the point of view of Sadr al-Muta'allihin. The findings show that, there is an essential distinction between the Quran and the other texts (both revelatory and humanity), because the Quran has been revealed from the Truth, and it corresponds to the perfect man and the existence. Therefore, the word, meaning (concept) and its Truth, are three existential levels of being, which not only are related to each other, but also jointly coordinated with the entire universe. Conflating the paper's achievements, one can understand the logic of the esoteric interpretation of the Quran from Mulla Sadra's works.

**Keywords:** Quranic words, Quranic meanings, the Truths of the Quran, esoteric interpretation, man and Qur'an, Sadr al-Muta'allihin.

### Value; Meanings, Types and Territories

✉ **Seyyed Mohammad Mahdi Nabavian** / PhD in Comparative Philosophy IKI

smm.nabavian@yahoo.com

**Zuhair Bolandghamatpour** / PhD Student in Comparative Philosophy IKI

zbolandghamat@yahoo.com

**Received:** 2018/11/28 - **Accepted:** 2019/04/15

### Abstract

The philosophy of value is one of the important domains in the complementary additional philosophy. The discussion of value meanings, types of value, and the domains of value are among the important issues of the "philosophy of value". Using an analytical method, this paper analyzes the meanings, types and the realms of value. Value means the desirability and it derives from the relationship between the seeker and sought, and the concept of the value meanings also refers to the meanings that are used in the logical predicate of value theorems, such as good and bad, right and wrong, should and should not, ugly and beautiful and etc. The value consists of various types in which twelve ones



# ABSTRACTS

## The Characteristics of the True Shiites; Observing Fairness and Justice in Conduct

Ayatollah Allameh Mohammad Taghi Mesbah

### Abstract

This paper is a reflection on the Amir al-Mu'minin Ali (as)'s words regarding the characteristics of the true believers and Shiites. Some of the other signs of the true believers are avoiding cruelty even against the enemies, avoiding sin despite friendship, and avoiding undue discrimination toward others. According to the Islamic teachings, the duty of the parents is observing justice and fairness, and avoiding undue discrimination and injustice toward the children; and, on a larger scale, the duty of government is serving all people in society equally. This is because the love of the Ahl al-Bayt (as) has been emphasized by the holy Quran and successive traditions; a love that has been considered in the Quran as a reward of the Messengerhood, and not exclusive to Shiites, but, both Sunni and even Hindu idolaters, are interested in Imam Hussain (as) for example. So, at a lower level, the believers' love towards the Ahl al-Bayt (as) must be applied to the friends and other believers, and even in the form of fairness toward the enemies. This paper explains justice and fairness in the characteristics of the true Shiites in detail.

**Keywords:** discrimination, fairness, justice, love and enmity.

## An Analysis of the Possibility of Intuitive Knowledge to the Immaterial Soul based on the Floating Man Argument

Hamed Shad / PhD in Islamic Education, Islamic Maaref University

h.shad@h-shad.ir

**Received:** 2019/01/26 - **Accepted:** 2019/06/09

### Abstract

Proving an immaterial and sensual substance for man, Avicenna has proposed the argument of the Floating Man, claiming that, the existence of the sensual substance is obvious, though he has brought a notification to help us to understand this obvious matter. He did not propose the argument of the Floating Man as an empirical argument, but the presented image of the argument, in addition to the hypothetical realization, has also the ability for realistic and objective realization. His assuming state for body — neglecting the body and the apparent senses has been realized through "anesthesia drugs" and "sensory deprivation". Using a descriptive-analytical method, this paper show that, the argument just refers to immaterial soul, not the general concept or the imaginary form of the body or actions and internal states or one of the internal organs like the brain.

**Keywords:** Avicenna, the Floating Man argument, the human soul, incorporeity of the soul.