

جستاری در مقایسه‌ی میان ادله‌ی بقا و خلود نفس نزد افلاطون و متفکران مسلمان

دکتر مجتبی مصباح**

مهدی حسین زاده یزدی*

چکیده

یکی از مباحث مهم در فلسفه‌ی افلاطون، مسأله‌ی بقا و خلود نفس است. افلاطون از طرفداران نظریه‌ی اصالت روح است که در مقابل مادی‌مذهبان و نیز قائلان به شبه‌پدیدارنگاری نفس قرار می‌گیرد. افلاطون درباره‌ی بقا و خلود نفس، استدلال‌های متعددی اقامه می‌کند. در آثار متفکران اسلامی نیز درباره‌ی بقا و جاودانگی نفس، ادله‌ی گوناگونی ارائه شده است. این نوشتار به منظور مقایسه میان ادله‌ی افلاطون در این باره و استدلال‌هایی که از سوی متفکران مسلمان عنوان می‌شود سامان می‌گیرد، تا از این ره‌گذر، تأثیرپذیری یا تأثیرناپذیری متفکران اسلامی از افلاطون در این باره روشن شود.

واژه‌های کلیدی: ۱- افلاطون، ۲- بقا و خلود نفس، ۳- متفکران مسلمان.

۱. طرح مسأله

جی. ال. اکريل^۱ ارسطوشناس مشهور و معاصر، بر این باور است: «استدلال‌هایی که ارسطو درباره‌ی وجود خداوند ارائه می‌کند، اکنون قدری غیر متداول است و بررسی آن‌ها حائز ارزش تاریخی است» (۷، ص: ۳۷۸). آیا ادله‌ای نیز که افلاطون بر بقا یا خلود نفس ارائه می‌کند دچار چنین سرنوشتی است؟ آیا متفکران بعد از افلاطون استدلال‌ها و یا حداقل برخی از مقدمات آن را در ادله‌ای که برای بقا و خلود نفس اقامه می‌کنند به‌کار می‌گیرند؟ چه ردپایی از آن در استدلال‌هایی که بعدها عنوان شود می‌توان یافت؟

این نوشتار پاسخ این پرسش‌ها را در حیطه‌ی آثار اندیشمندان مسلمان به بحث می‌گذارد و برای این منظور، با طرح استدلال‌های افلاطون و متفکران اسلامی در این باره، به مقایسه‌ی میان آن ادله می‌پردازد.

توجه به این نکته ضروری است که مقایسه میان تصورات، نظرات و استدلال‌های گوناگون در فلسفه، به شیوه‌های مختلفی می‌تواند انجام پذیرد. در این نوشتار، سعی شده است مقدمات اصلی استدلال‌ها به صورت منقح و منظم و تا حد توان با حذف زواید و مطالبی که در مقدمات استدلال نقشی ندارد ارائه شود، آن‌گاه خود مقدمات هر استدلال و نه مبادی و مبانی آن با مقدمات استدلال دیگر مقایسه شود؛ چراکه دو استدلال مختلف ممکن است در مبانی با یکدیگر مشترک باشند، مثلاً هر دوی آن‌ها اصل علیت را پذیرفته باشند، اما در مقدمات، با یکدیگر کاملاً متفاوت باشند.

در این نوشتار، هرچند تلاش شده تمامی دلایل عقلی موجود در آثار افلاطون و اندیشمندان مسلمان ارائه شود، ادعای استقصای تام نمی‌کنیم و چنانچه محققان بزرگوار دلیل شایان توجه دیگری در این باره داشته باشند و ارائه دهند، سپاس‌گزار خواهیم بود.

۲. توضیح واژه‌های کلیدی

۲.۱. نفس در فلسفه‌ی اسلامی

از آن‌چه فلاسفه‌ی اسلامی درباره‌ی تعریف نفس گفته‌اند، به دست می‌آید که منظور از نفس، منشأ نوعی حیات در جسم است. با توجه به این‌که فلاسفه واژه‌ی «نفس» را برای نفوس نباتی، فلکی، حیوانی و انسانی به کار می‌برند، به نظر می‌رسد این واژه مشترک لفظی است و گاه برای منشأ حیات طبیعی به کار می‌رود (که رشد، تغذیه و تولید مثل مقومات یا نشانه‌ها و لوازم آن هستند) و گاه برای منشأ حیات الهی (که دارای علم و قدرت است). در این بحث، درباره‌ی بقا و خلود نفس انسان سخن می‌گوییم و معنای اخیر «نفس» را اراده می‌کنیم.^۲

۲.۲. نفس نزد افلاطون

جاودانگی نفس یکی از مسایل مهم و کلیدی در فلسفه‌ی افلاطونی است. در برخی آثار فلسفی، خلود نفس به منزله‌ی یکی از دو نظریه‌ی اساسی معرفی می‌شود که فلسفه‌ی افلاطون را سامان می‌دهند (۳۱). ریچارد تیلور معتقد است که افلاطون و بسیاری از حکمای باطنی قبل و بعد از او بدن را زندان واقعی نفس می‌انگاشتند و آن را شیء زمختی از گل رس معرفی می‌کردند که نفس هم‌چون پرنده‌ای که از قفس می‌پرد یا چون ماری که

پوستش را می‌افکند، روزی شادمانه از قید آن رها می‌گردد تا زندگی خویش را مستقل از بدن و فارغ از قید و بندهای آن سپری کند (۹، ص: ۶۲).

در این‌جا برای روشن شدن مفهوم نفس نزد افلاطون، برخی از مباحث مهم وی را در این زمینه، به اجمال مرور می‌کنیم:

۱. ۲. ۲. افلاطون در رساله‌ی تیمائوس، بیان می‌کند که نفس تنها شیء موجودی است که خاصه دارای عقل است و نفس امری نامرئی است (۶، ص: ۱۸۵۹). این در حالی است که در نظر وی، آتش، آب، خاک و هوا همگی اجسام مرئی‌اند.

۲. ۲. ۲. افلاطون بر این باور است که نفس و بدن تمایز ذاتی دارند؛ با وجود این، می‌پذیرد که نفس در بدن و بدن در نفس تأثیر می‌گذارد؛ مثلاً در آثار وی داریم:

۱. ۲. ۲. در رساله‌ی مهمانی در وصف عشق، از زبان فدروس بیان می‌شود که اگر ممکن باشد کاری کنیم که سپاهی یا دولتی همه از عاشق و معشوق مرکب باشد، آن‌ها بهترین جنگاوران و حکمرانان می‌شوند (۵، ص: ۲۱۱). عشق حالتی روحی است که قوت ویژه‌ای به فرد می‌دهد و جسم او را مقاومت‌پذیر می‌کند.

۲. ۲. ۲. در جمهوری، برخی از اقسام موسیقی را به علت تأثیر زیان‌آوری که بر بدن دارد، رد می‌نماید (۶، ص: ۱۰۰۵).

۳. ۲. ۲. در کتاب هفتم قوانین، درباره‌ی تعلیم و تربیت کودکان، معتقد است که آنان می‌بایست غالباً در جنبش باشند، زیرا این کار اضطراب‌ها و هیجان‌ها را در نفس، خنثی و بی‌اثر می‌کند و آسودگی و آرامش در نفس را موجب می‌شود (همان، صص: ۲۲۳۰ - ۲۲۳۱).

۴. ۲. ۲. در قوانین، به تأثیر توارث می‌پردازد. وی بر این باور است که از راه توارث، حالاتی خاص در نفس پدید می‌آید (همان، صص: ۲۲۲۴ - ۲۲۲۶).

کاپلستون بعد از بیان برخی از این نمونه‌ها می‌گوید: «بنابراین حتی اگر افلاطون لدی الاقتضا چنان سخن می‌گوید که گویی نفس کاری جز سکونت در بدن و استفاده از آن ندارد، ما نباید وی را به عنوان منکر هرگونه عمل متقابل نفس و بدن بر یک‌دیگر معرفی کنیم. ممکن است وی این عمل متقابل را تبیین نکرده باشد» (۲۱، ص: ۲۴۰).

۳. ۲. ۲. برخی نفس را هماهنگی (و نه هماهنگ‌کننده) میان نفس و بدن می‌دانند. در فایدون، این قول از زبان سیمیاس^۳ بیان می‌شود. افلاطون با دو اشکال اساسی، به نقد این قول می‌پردازد:

۲. ۳. ۱. هماهنگی امری ذومراتب (مشکک) است؛ از این روی، در صورتی که نفس همان هماهنگی باشد، می‌توان گفت که یک نفس در مقایسه با نفس دیگر، می‌تواند دارای نفس بیشتری باشد.

۲. ۳. ۲. اگر نفس چیزی جز هماهنگی نفس و بدن نباشد، سیطره و حکومت نفس بر بدن معنا ندارد، بلکه نفس تابع بدن است و با نابودی آن از بین می‌رود (۶، صص: ۵۲۹ - ۵۳۳).

۲. ۲. ۴. افلاطون در قوانین، نفس را به مثابه‌ی «خود آغازگر حرکت» یا «منشأ حرکت» معرفی می‌نماید. از آن‌جا که بدن بدون این‌که مبدأ حرکت باشد، متحرک است، نفس در مقایسه با آن برتر است و می‌بایست بر آن حکومت کند (همان، ص: ۲۲۰۰). برخی از محققین در این باره معتقدند که چنین تصویری از نفس، به فهم خداوند به مثابه‌ی محرک نامتحرک نزد ارسطو و نیز برهان محرک اول توماس آکوئیناس منتهی شده است (۲۹، صص: ۱۹۳ - ۱۹۹).

۲. ۲. ۵. با توجه به آثار مختلف افلاطون، به نظر می‌رسد دو تصور به ظاهر متفاوت از نفس در آن وجود دارد. وی گاهی از نفس سه‌جزیی^۴ و گاهی از نفس بسیط^۵ سخن می‌گوید:

۲. ۲. ۵. ۱. افلاطون در کتاب چهارم جمهوری، نفس را دارای سه جزء معرفی می‌کند (۶، صص: ۱۰۲۷ - ۱۰۳۰)؛ «نظریه‌ای که گفته‌اند از فیثاغورثیان گرفته شده است» (۲۲، ص: ۲۴۱).

۲. ۲. ۵. ۲. در خصوص رساله‌ی فایدون، در میان محققین، اختلاف است. برخی معتقدند که اساساً نظریه‌ی سه‌جزیی بودن نفس ریشه در این رساله دارد (۳۰، ص: ۵۴). در مقابل، عده‌ای اندیشه‌ی افلاطون در فایدون را با تصور نفس سه‌جزئی به نحوی منافی می‌دانند (۲۵، صص: ۲۳۵ - ۲۳۶).

۲. ۲. ۵. ۳. در تیمائوس نیز افلاطون قائل به سه‌جزیی بودن نفس می‌شود (۶، ص: ۱۸۹۲). از طرح این مسأله در تیمائوس، نتیجه می‌شود که: «به سختی می‌توانیم در این فرض، موجه باشیم که افلاطون زمانی آن را ترک کرده است» (همان، ص: ۲۴۱).

وجود کشمکش‌های متفاوت و گاه متعارض نفس باعث می‌شود که افلاطون نفس را سه‌جزیی معرفی نماید. در رساله‌ی فایدروس، برای تبیین مطلب، این مثال را مطرح می‌کند: «در مورد ما آدمیان، اولاً دو اسب به ارابه بسته‌اند و در ثانی، یکی از اسب‌ها خوب و اصیل است و اسب دیگر بر خلاف آن. از این رو، ارابه‌رانی ما کاری است بس دشوار» (همان،

افلاطون «جزء عقلانی»، «جزء همت و اراده» و «جزء شهوانی» را به مثابه‌ی اجزای نفس معرفی می‌کند. وی درباره‌ی جزء عقلانی، ویژگی‌های مهمی را بیان می‌کند، از جمله این که این جزء، بر خلاف دو جزء دیگر، غیرفانی و شبیه لاهوت است و اساساً وجه تمایز انسان و حیوان. وی جزء شهوانی را به امیال بدنی مربوط می‌داند و آن را از جزء «همت و اراده» پایین‌تر معرفی می‌کند (۲۲، صص: ۲۴۱ - ۲۴۲).

اکنون با توجه به نظریه‌ی طبیعت سه‌جزیی بودن نفس، این پرسش اساسی مطرح می‌شود: زمانی که افلاطون بقای نفس را اثبات می‌کند، آیا نظر به هر سه جزء نفس دارد یا فقط جزء یا اجزای خاصی را مد نظر قرار می‌دهد؟

برای پاسخ به این پرسش، توجه به این نکته ضروری است که از واژه‌ی «جزء» در این جا می‌بایست معنای مجازی‌اش مد نظر باشد، زیرا در غیر این صورت، با تجرد نفس، که افلاطون مدعی آن است، ناسازگار است. «لفظ جزء را می‌توان به نحو توجیه‌پذیری در این زمینه به کار برد، زیرا خود افلاطون کلمه‌ی «مرس» را به کار می‌برد... و پیش از این، افلاطون لفظ «آیدوس» (مثال) را به کار می‌برد، کلمه‌ای که نشان می‌دهد وی سه جزء را به عنوان صورت‌ها یا عمل کرده‌ها یا اصول عمل تلقی می‌کند نه به عنوان اجزا به معنی مادی» (همان، ص: ۲۴۱). با توجه به این تفسیر خاص از «مرس» (جزء)، به نظر می‌رسد که اساساً وجود اجزاء برای نفس، با بساطت آن تنافی ندارد. بورمان در این باره معتقد است: «در فایدون، افلاطون می‌کوشد روح را در حالی مصور کند که روی در موجود تغییرناپذیر سرمدی دارد و از دنیای جسمانی برتر رفته و همه‌ی اضافات جسمانی را از خود دور کرده است. ولی در جمهوری، به عکس، درباره‌ی روح در زندگی انسانی و در حال پیوستگی با بدن پژوهش می‌کند و دو اظهار مختلف او درباره‌ی روح (روح بسیط در فایدون و روح مرکب در جمهوری) ناشی از این دو شیوه‌ی مشاهده است» (۸، ص: ۱۶۷).

با توجه به این مطالب، می‌توان به معنای مشترکی از «نفس» نزد افلاطون و متفکران اسلامی راه یافت. نفس به مثابه‌ی امری متفاوت و متمایز از بدن جسمانی، نامرئی و روحانی است که بر بدن، حاکم است و خصوصیات مشترک دیگری از این قبیل دارد. می‌توان تمام استدلال‌هایی را که ارائه می‌شود، بر اساس این معنای مشترک، سامان داد تا از این ره‌گذر، امکان مقایسه میان استدلال‌ها فراهم گردد.

با مرور این ادله، به نظر می‌رسد در میان آن‌ها گزاره‌ای وجود ندارد که بر اساس معنای خاصی از نفس، غیر از این معنای مشترک، سامان گیرد.

۲.۳. بقا

منظور از بقا، بقای نفس پس از مرگ است. وقوع مرگ را می‌توان از راه قطع علایم حیات از بدن تشخیص داد. این علایم در علوم زیستی بیان می‌شوند و درباره‌ی آن‌ها کمابیش اختلاف‌هایی نیز وجود دارد (۱۰، صص: ۳۱ - ۳۲). اما مرگ، با چشم‌پوشی از تشخیص دقیق زمان وقوعش، پدیده‌ای است آشکار، و هنگامی فرا می‌رسد که بدن حیات خود را از دست می‌دهد. سؤال این است که پس از مرگ و از دست رفتن حیات بدن، آیا نفس نابود می‌شود و حیات انسان خاتمه می‌یابد، یا نفس به‌گونه‌ای به حیات خود ادامه می‌دهد؟ کسانی که به بقای نفس معتقدند به وجود نفس پس از مرگ و ادامه‌ی حیات انسان اعتقاد دارند و آنان که منکر بقای نفس‌اند یا اساساً وجود نفس را به منزله‌ی امری مغایر بدن و عوارض بدن، انکار کرده، منشأ علم و قدرت هرکسی را همان بدن یا عوارض بدنش می‌دانند، یا بر آن‌اند که با پایان یافتن حیات بدن، نفس نیز نابود می‌شود و بدین ترتیب، حیات انسان خاتمه می‌یابد.

با این توضیح، روشن می‌شود که اولاً کسانی می‌توانند به بقای نفس معتقد باشند که بپذیرند انسان دارای نفسی مغایر این بدن است، و ثانیاً مقصود از بقای نفس در این بحث، بقای شخصی نفس است که بقای حقیقی خوانده می‌شود و بقای نفس به معنای بقای اعقاب و ذراری شخص و نیز به معنای بقای یاد و خاطره‌ی او (که بقای غیرحقیقی‌اند) مقصود نیست (۲۸، ص: ۱۳).

۲.۴. خلود

منظور از خلود یا جاودانگی، بقای دائم است. خلود نفس بدین معناست که نفس نه‌تنها پس از مرگ باقی می‌ماند و به حیات خود ادامه می‌دهد، که وجود و حیات او دائمی و بی‌پایان خواهد بود. بنابراین خلود نفس مساوی بقای نفس نیست و البته فرع بر آن است. کسی که خلود نفس را می‌پذیرد، بقای آن را نیز قبول دارد، اما منطقاً ممکن است کسی به بقای نفس معتقد باشد، ولی خلود آن را انکار نماید.

این نکته شایان یاد است که با قبول بقای نفس، اقوال مختلفی درباره‌ی کیفیت آن می‌توان در نظر گرفت، مانند آن که نفس پس از مرگ، پیوسته همراه با بدنی عنصری است، یا پیوسته بدون بدن عنصری، یا در مرحله‌ای بدون آن و در مرحله‌ای دیگر، همراه آن است. همچنین می‌توان فرض کرد که نفس پس از مرگ، به ابدان دیگری در این دنیا تعلق می‌گیرد و در همین عالم باقی می‌ماند، یا در عالمی دیگر به حیات خود ادامه می‌دهد. بنا بر قول دوم نیز می‌توان چنین در نظر گرفت که نفس در عالم دیگر، همواره دارای خودآگاهی و دیگر آگاهی خواهد بود، یا این آگاهی‌ها فقط از زمانی خاص، به همه‌ی افراد یا به خصوص

شایستگان در عالم دیگر بازمی‌گردند. نیز ممکن است نفسِ باقی را مجرد یا مادی در نظر بگیریم.

روشن است که هریک از دلایلی که بر نوع خاصی از بقا یا خلود نفس اقامه شده است، دلیلی بر اصل بقا یا خلود نفس نیز هست و به طور مثال، تمام ادله‌ی «معاد» (بازگشت نفس به بدن) دلیل بر بقای نفس نیز به شمار می‌روند. نیز هر دلیلی بر بقا نداشتن نفس، دلیل بر نبود خلود نفس تلقی می‌شود. اما در این مقام، فقط به ادله‌ی عامی خواهیم پرداخت که بر اثبات یا انکار اصل بقا یا خلود نفس اقامه شده‌اند و از آن‌جا که هیچ‌یک از اختلاف نظرهای یادشده درباره‌ی کیفیت بقای نفس مستقیماً به بحث فعلی ما مربوط نیست، از بررسی ادله‌ی خاص آن‌ها می‌پرهیزیم. در این بحث، صرفاً درباره‌ی وجود نفس پس از مرگ سخن می‌گوییم و به کیفیت آن نظر نداریم.

۳. ادله‌ی افلاطون بر خلود نفس

نیازی به توضیح نیست که مقتضای تمامی این ادله، در صورت تمام بودن استدلال، هم بقای نفس است و هم خلود آن؛ و بدان جهت که خلودِ اخص از بقاست، از آن با عنوان ادله‌ی عقلی افلاطون بر خلود نفس نام بردیم. در میان ادله‌ای که افلاطون در این باره اقامه کرده است، ادله‌ای یافت نشد که فقط بر بقا و نه خلود نفس دلالت کند.

۱.۳. تولد ضد هر چیز از خودش

این استدلال را که افلاطون از زبان سقراط بیان می‌کند، می‌توان به صورت ذیل خلاصه کرد:

۱. زندگی و مرگ ضد یک‌دیگرند [مانند زشتی و زیبایی، ظلم و عدل، کوچکی و بزرگی]؛

۲. هر چیز ضدی داشته باشد، همواره از ضد خود تولد می‌یابد [مثلاً چیزی که بزرگ‌تر می‌شود می‌بایست پیش از آن کوچک‌تر باشد]؛

۳. برای آن‌که همواره مرگ از زندگی و زندگی از مرگ تولد یابد، باید نفس همواره باقی باشد؛

∴ نفس همواره باقی است (۶، صص: ۴۹۹ - ۵۰۲).

در این‌جا توجه به این دو نکته ضروری به نظر می‌رسد:

۱.۱.۳. در این استدلال، منظور از زندگی، تعلق نفس به بدن، و مقصود از مرگ، قطع

این تعلق و مراد از ضد، معنای لغوی آن (مطلق مخالف و معاند) است؛

۲.۱.۳. دلیل دیگری در *فایدون* با استفاده از مبحث «تذکر»، در خصوص جاودانگی نفس سامان می‌یابد. درباره‌ی آن، اشکال می‌شود که چیزی بیش از این را که نفس پیش از اتحاد با بدن وجود داشته است اثبات نمی‌کند و ثابت نمی‌کند که بعد از مرگ بدن نیز باقی می‌ماند. به این دلیل، سقراط بیان می‌کند که استدلال ناشی از «تذکر» می‌بایست در کنار این استدلال (۱.۳) اقامه شود و به تعبیری، این استدلالی مستقل نیست (۶، ص: ۵۱۰).

۲.۳. تحول‌ناپذیری نفس

افلاطون در این استدلال، بساطت و عدم ترکیب نفس را از زبان سقراط اثبات می‌کند و با برقراری استلزام میان بساطت و تحول‌ناپذیری، نفس را به واسطه‌ی آن که تحول‌ناپذیر است، فناپذیر می‌داند. خلاصه‌ی استدلال وی بر فناپذیری نفس چنین است:

۱. نفس نامرکب است [مانند خود برابری و خود زیبایی]؛

۲. هرچه نامرکب باشد، تحول‌ناپذیر است [زیرا جزء ندارد]؛

۳. هرچه تحول‌ناپذیر باشد، فناپذیر است؛

∴ نفس فناپذیر است (همان، صص: ۵۱۱ - ۵۱۴).

۳.۳. جنبه‌ی الوهیت نفس

افلاطون در این استدلال، به یکی از ویژگی‌های نفس (حاکمیت) اشاره می‌کند که به موجب آن، با خداوند مشابهت دارد و واجد جنبه‌ی الوهیت است و می‌کوشد از این راه، فناپذیری نفس را ثابت کند:

۱. نفس حاکم و فرماندهی بدن است [روح سلطنت می‌کند و فرمان می‌راند، اما تن

محکوم است به این‌که خدمت کند و فرمان برد]؛

۲. حاکم و فرمانده جنبه‌ی الوهیت دارد؛

۳. چیزی که جنبه‌ی الوهیت دارد فناپذیر است؛

∴ نفس فناپذیر است (همان، ص: ۵۱۴).

۴.۳. گرایش نفس به محسوسات یا معقولات

افلاطون در این استدلال، ابتدا به این نکته توجه می‌دهد که نفس در طول زندگی در این دنیا، یا به محسوسات توجه و گرایش دارد یا به معقولات. این توجه و گرایش نفس موجب می‌شود که پس از مرگ، به عالم محسوسات یا معقولات گرایش یابد و زندگی خود را به صورت تناسخ در بدنی دیگر، در عالم محسوسات، یا با رها کردن تن و به صورت مجرد ادامه دهد. صورت منطقی این استدلال چنین است:

۱. نفس با توجه به بدن، به محسوسات گرایش می‌یابد و با قطع توجه از بدن و توجه

به معقولات آگاه می‌شود و به آن‌ها گرایش می‌یابد؛

۲. نفس با گرایش به هر چیز، به عالم آن گرایش می‌یابد؛

۳. نفس به هر عالمی گرایش یابد، پس از مرگ، در آن باقی می‌ماند؛

۴. نفسی که به محسوسات گرایش دارد، پس از مرگ، به بدنی دیگر تعلق می‌گیرد و

نفسی که به معقولات گرایش دارد، پس از مرگ، در عالم معقولات باقی می‌ماند.^۶

۵. نفس همواره و در هر صورت، باقی می‌ماند [ص: ۸۰-۸۴ و ص: ۵۱۴-۵۲۰].

۳.۵. قبول نکردن ضد

افلاطون این استدلال را نیز در ضمن مکالمه‌ای طولانی، از زبان سقراط بیان می‌کند:

۱. حیات لازمه‌ی نفس است [یا به تعبیری، نفس به موجب بهره‌مندی از حیات،

چیزی است که هست. نفس اگر در بدن باشد، بدن زنده است]؛

۲. مرگ متضاد حیات است؛

۳. هیچ چیز نمی‌تواند صفت متضاد با لازمه‌اش را بپذیرد؛

۴. نفس مرگ‌ناپذیر است؛

۵. چیزی که مرگ‌ناپذیر است فناپذیر است؛

۶. نفس فناپذیر است (ص: ۵۳۹ - ۵۵۱).

توجه به این نکته ضروری است که منظور از ضد در این استدلال نیز مطلق مخالف

است.

۳.۶. نابود نشدن نفس با شرور خود

افلاطون معتقد است فقط آفات و شرور می‌توانند موجب نابودی موجودی شوند. اما

شرور نفس (رذایل) آن را نابود نمی‌کنند؛ پس نفس اساساً فناپذیر است:

۱. هر موجودی یا نابود نمی‌شود، یا به سبب آفت خودش (که برای او شر است) نابود

می‌شود؛

۲. شرور نفس رذایل‌اند؛

۳. رذایل نفس را نابود نمی‌کنند [در غیر این صورت، هر ستمگری بر اثر ستمگری

خود، نابود می‌شد]؛

۴. نفس هیچ‌گاه نابود نمی‌شود و همواره باقی است (همان، ص: ۶۰۸ - ۶۱۱).

۳.۷. مبدأ حرکت بودن نفس

۱. نفس مبدأ حرکت است؛

۲. هر چه مبدأ حرکت است نامخلوق است؛

۳. نامخلوق زوال‌ناپذیر است؛

۴. نفس زوال‌ناپذیر است (همان، ص: ۱۳۱۳ - ۱۳۱۵).

۳. ۸. ازلی بودن نفس

این استدلال از محاوراتی برداشت شده که افلاطون روایت کرده است (۲۷، صص: ۲۴۸ - ۲۴۹). افلاطون ابتدا ازلی بودن نفس را از راه نظریه‌ی استذکارِ خود در باب علم، به اثبات می‌رساند و سپس آن را دلیل ابدی بودن نفس قرار می‌دهد. از آنجا که بحث ما درباره‌ی نظریه‌ی استذکار افلاطون و ازلی بودن نفس نیست، به مقدمات مربوط به اثبات آن‌ها نمی‌پردازیم و فقط اصل این استدلال را بر خلود نفس، بررسی می‌کنیم:

۱. نفس ازلی و قدیم است؛

۲. هرچه ازلی و قدیم است ابدی و جاوید است؛

∴ نفس ابدی و جاوید است.

در این‌جا، توجه به این نکته ضروری به نظر می‌رسد که قدیم و ازلی به دو معنای زمانی و ذاتی به کار می‌رود. قدیم ذاتی واجب‌الوجود است، اما در این استدلال، منظور از قدیم بودن نفس، معنای زمانی قدم است.

۳. ۹. شباهت نفس به مثل ثابت در اثر تعقل آن‌ها

از خلال محاوراتی که افلاطون روایت کرده، استدلالی استنباط شده است که مبتنی بر مثل افلاطونی و شباهت یافتن نفس به آن‌ها در اثر تعقل آن‌هاست و چنین نتیجه گرفته شده است که نفس نیز ثابت و یکسان باقی می‌ماند (۲۶، صص: ۲۴۴ و ۲۳، صص: ۳۸):

۱. نفس تعقل می‌کند؛

۲. تعقل ادراکِ مثل است؛

۳. ادراکِ مثل موجب شباهت یافتن به آن‌هاست؛

۴. مثل بسیط و ثابت‌اند؛

۵. چیزی که بسیط و ثابت است همواره باقی می‌ماند؛

∴ نفس همواره باقی می‌ماند.

۳. ۱۰. طلب سعادت دایم

این استدلال نیز از محاوراتی که افلاطون روایت کرده برداشت شده است (۲۶، صص: ۲۴۴).

۱. نفس به طور طبیعی، طالب سعادت است؛

۲. شرط سعادت دوام است؛

۳. طلب سعادتِ دائم مستلزم دوام است؛

∴ نفس دائماً وجود دارد و جاودانه است.

۴. ادله عقلی متفکران اسلامی بر خلود نفس

در این بخش، ادله‌ی عقلی متفکران اسلامی بر خلود نفس را تبیین می‌کنیم. از آنجا که برخی از این ادله با تقریرهای متفاوتی در برخی آثار فلسفی بیان شده است، به بیان یک تقریر که کامل‌تر به نظر می‌رسد بسنده می‌کنیم.^۷

۴.۱. خلود علت تامه‌ی نفس^۸

محقق طوسی پس از شرح این استدلال، آن را برهان لمّی نامیده و از قول شیخ ابوالبرکات بغدادی، آن را از عمده‌ی براهین این باب دانسته است (۱۸، ص: ۲۶۶).

۱. نفس ممکن‌الوجود است؛

۲. هر ممکن‌الوجودی با بقای علت تامه‌اش باقی است؛

۳. علت تامه‌ی نفس همواره باقی است؛

∴ نفس همواره باقی است.

در این استدلال، برای اثبات مقدمه‌ی ۳، انواع چهارگانه‌ی علل برای نفس بررسی می‌شوند و نشان داده می‌شود که از انواع چهارگانه‌ی علل، هر کدام علت وجود نفس‌اند فسادپذیر نیستند:

۳.۱. علت فاعلی نفس فسادپذیر نیست، زیرا علت فاعلی نفس جوهر عقلی مفارق

است؛

جوهر عقلی مفارق فسادپذیر نیست؛ زیرا چیزی که در ذات، کاملاً مفارق از ماده باشد فسادپذیر نیست [به‌علاوه، امکان فساد جوهر عقلی مفارق، مستلزم امکان فساد برای واجب الوجود، و محال است]؛

۳.۲. نفس علت مادی ندارد، زیرا نفس مجرد است.

۳.۳. نفس علت صوری ندارد؛ زیرا خود صورت است. به‌علاوه، اگر نفس صورت داشت،

صورتش نیز مانند خود نفس، به بقای علت تامه‌اش باقی بود و نمی‌توان فرض کرد که صورت نفس نیز صورتی داشته باشد که با فساد آن فاسد شود و آن نیز با فساد صورتش، تا بی‌نهایت؛ زیرا این فرض مستلزم تسلسل محال است.

۳.۴. علت غایی نفس فسادپذیر نیست، زیرا علت غایی نفس نیز مانند خود نفس، به

بقای علت تامه‌اش باقی است و نمی‌توان فرض کرد که علت غایی نفس نیز علتی غایی داشته باشد که با فساد آن فاسد شود و آن نیز با فساد علت غایی‌اش، تا بی‌نهایت؛ زیرا این فرض مستلزم تسلسل محال است [به‌علاوه، علت غایی نفس جوهر مفارق است که

فسادپذیر نیست] (۱۶، صص: ۳۸۵ - ۳۸۶).

۴.۱.۱. **مقایسه:** با توجه به استدلال‌هایی که افلاطون درباره‌ی خلود نفس اقامه می‌کند، به نظر می‌رسد اشتراک و تشابهی میان این استدلال و هیچ‌یک از آن ادله وجود ندارد. پایه و اساس این استدلال را مفاهیمی هم‌چون «ممکن الوجود»، «علت تامه»، «علت مادی» و... تشکیل می‌دهد که در ادله‌ی افلاطون به کار گرفته نشده‌اند. البته می‌توان اشتراک همه‌ی این ادله را در پذیرش اصولی مانند اصل علیت، اصل امتناع تناقض و اصل این‌همانی، به مثابه‌ی مینا، بیان نمود؛ به عبارتی، همه‌ی این استدلال‌ها در این امر مشترک‌اند که بر اساس این اصول پی‌ریزی شده‌اند. در این صورت، اشتراک و تشابه این ادله فقط در مبانی آن‌ها و نه در محتوا و مضمونشان، ارائه‌شدنی است. البته همان طور که گذشت، مقایسه در مبانی منظور این نوشتار نیست.

۴.۲. نبودن حامل برای قوه‌ی فساد نفس

۱. اگر نفس فسادپذیر باشد، فساد آن حادث است؛
 ۲. هر حادثی نیازمند حاملی برای قوه‌ی (امکان استعدادی) آن است (کل حادث مسبوق بقوه و ماده)؛
 ۳. اگر قوه‌ی فساد نفسی حاملی داشته باشد، حامل آن یا خود نفس است یا ماده‌ی نفس؛

۴. نه خود نفس و نه ماده‌ی نفس نمی‌توانند حامل قوه‌ی فساد نفس باشند؛
 ۵. نفس فسادپذیر نیست.

۵. موجودی که فسادپذیر نیست همواره باقی است؛]

۶. نفس همواره باقی است (۱۶، ص: ۳۸۸؛ ۱۷، ص: ۵۱۵ - ۵۱۶؛ ۱۳، ص: ۸۰ - ۸۱؛ ۱۵، ص: ۴۹۶ - ۴۹۷؛ ۱۴، ص: ۹۰؛ ۲۱، ص: ۲۴۵ - ۲۴۶؛ ۱، ص: ۲۸۵ - ۲۸۹؛ ۱۲، ص: ۳۰۰؛ ۱۹، ص: ۴۱۱ - ۴۱۲ و ۲، ص: ۳۱۶ - ۳۱۷).

مقدمه‌ی ۴ مشتمل بر دو بخش است: نفس نمی‌تواند حامل قوه‌ی فساد خود باشد و ماده‌ی نفس نمی‌تواند حامل قوه‌ی فساد نفس باشد. برای اثبات این که نفس نمی‌تواند حامل قوه‌ی فساد خود باشد، دو دلیل بیان شده است:

دلیل اول: حامل قوه‌ی فساد قابل آن است و باید با مقبول باقی باشد؛ اما نفس نمی‌تواند با فساد خود، باقی باشد (۱۶، ص: ۳۸۸؛ ۲۱، ص: ۲۴۶؛ ۱۲، ص: ۳۰۰؛ ۱۹، ص: ۴۱۲ و ۲۰، ص: ۱۴۱).

دلیل دوم: هر امر بالفعلی که علاوه بر فعلیت بقا، قوه‌ی فساد دارد مرکب است، چون فعلیت بقا و قوه‌ی بقا و فساد از دو نوع (وجود و عدم) و متنافی‌اند و در شیء بسیط، جمع

نمی‌شوند، اما نفسُ بسیط است و بنابراین در نفس، قوه‌ی فساد وجود ندارد (۱۷، ص: ۵۱۵ - ۵۱۶؛ ۱۵، ص: ۴۹۶ - ۴۹۷ و ۲۱، ص: ۲۴۶).

برای اثبات این‌که ماده‌ی نفس نمی‌تواند حامل قوه‌ی فساد نفس باشد، نیز سه دلیل بیان شده است:

دلیل اول: نفس مجرد است و ماده و قابلیت برای ذات نفس وجود ندارد (بدن صرفاً قابل تصرفات و تدبیرات نفس است نه قابل ذاتِ نفس) (۱۷، ص: ۵۱۵ - ۵۱۶؛ ۱۳، ص: ۸۰؛ ۱۵، ص: ۴۹۷؛ ۲۱، ص: ۲۴۶ و ۱۲، ص: ۳۰۰)؛

دلیل دوم: اگر ماده‌ی نفس حامل قوه‌ی فساد نفس باشد، یا خودِ ماده نیز فسادپذیر است و نیازمند ماده‌ای است که حامل قوه‌ی فساد آن باشد و آن نیز فسادپذیر است و...، یا ماده‌ی نفس یا چیزی از آن فسادپذیر نیست؛

هر دو شق تالی باطل است؛

زیرا، شق اول مستلزم تسلسل محال و محال است؛

و شق دوم [مستلزم آن است که یا نفس مجرد نباشد، یا نفس که فسادپذیر فرض شده، فسادپذیر نباشد و این هر دو] نیز محال است؛

زیرا، اگر ماده‌ی نفس یا چیزی از آن فسادپذیر نباشد، یا دارای وضع است یا مجرد؛

و هر دو شق تالی باطل است؛

شق اول باطل است؛ زیرا اگر ماده‌ی نفس یا چیزی از آن که فسادناپذیر است دارای وضع باشد، نفس قابل صور عقلی نیست و دارای وضع است (مجرد نیست)؛

اما نفس قابل صور عقلی و مجرد است؛

شق دوم باطل است؛ زیرا اگر ماده‌ی نفس یا چیزی از آن که فسادناپذیر است مجرد باشد، ماده یا جزء مفروض قابل صور عقلی است؛

اما مجردی که قابل صور عقلی است نفس است؛

∴ اگر ماده‌ی نفس یا چیزی از آن که فسادناپذیر است مجرد باشد، ماده یا جزء مفروض خودِ نفس است.

[∴ اگر نفس فسادپذیر باشد و ماده یا چیزی از آن فسادناپذیر و مجرد باشد، نفس

فسادپذیر نیست (تناقض)] (۱۶، ص: ۳۸۸؛ ۱۹، ص: ۴۱۲ و ۲۰، ص: ۱۴۱ - ۱۴۲)

دلیل سوم: اگر ماده‌ی نفس حامل قوه‌ی فساد نفس باشد، مرکب است از فعلیت خود و قوه‌ی فساد نفس و بنابراین نیازمند ماده‌ی دیگری است؛

این سلسله‌ی مواد یا بی‌پایان است یا به ماده‌ای بسیط منتهی می‌شود و در هر دو

زیرا اگر این سلسله بی‌پایان باشد، تسلسلِ محال و محال است؛ و اگر این سلسله به ماده‌ای بسیط منتهی شود، آن ماده مرکب است از فعلیت خود و قوه‌ی فساد نفس^۱ و بنابراین هم بسیط است و هم مرکب، که محال است (۱، صص: ۲۸۶ - ۲۸۷).

۴. ۲. ۱. مقایسه: این استدلال بر اساس مفهوم «فساد نفس» سامان یافته است. افلاطون نیز استدلالی (۶ - ۲) را بر اساس مفهوم «نابود شدن نفس» ارائه می‌نماید؛ بنابراین می‌توان گفت هر دو استدلال مفهوم مشترکی را به همراه دارند، اما از آن‌جا که «فساد نفس» یا «نابودی نفس» مفهوم جدیدی نبوده است که توسط افلاطون تبیین شود، به نظر می‌رسد نمی‌توان نتیجه گرفت که فلاسفه‌ی اسلامی در این استدلال، دست‌کم از مفهومی که افلاطون ارائه کرده است استفاده نموده و یا از او در این باره متأثر شده‌اند. از حیث محتوای استدلال، گزاره‌های مشترک یا مشابه در بین آن‌ها یافت نمی‌شود.

۴. ۳. نبود سبب برای فساد نفس^۹

۱. اگر نفس فسادپذیر باشد، فساد آن دارای علت است؛
۲. اگر فساد نفس^{۱۰} علت داشته باشد، علت آن یا فساد بدن است، یا خود نفس، یا ضد نفس، یا علت موجد نفس؛

۳. هیچ‌یک از امور یادشده علت فساد نفس نیست؛

۳. ۱. فساد بدن علت فساد نفس نیست؛

زیرا نفس ذاتاً مجرد است و در قوام خود، از بدن، مستغنی است؛

۳. ۲. خود نفس^{۱۱} علت فساد نفس نیست (بدیهی)؛

۳. ۳. ضدّ نفس^{۱۲} علت فساد نفس نیست؛

زیرا جوهر ضدی ندارد، به‌خصوص جوهر مجرد، که هیچ تزاممی نیز با یک‌دیگر

ندارند؛

۳. ۴. علت موجد نفس^{۱۳} علت فساد نفس نیست؛

زیرا علت موجد نفس^{۱۴} وجود نفس است؛

[چیزی که علت وجود چیزی است نمی‌تواند علت فساد آن باشد]

∴ نفس فسادپذیر نیست؛

[۴. موجودی که فسادپذیر نیست همواره باقی است]

∴ نفس همواره باقی است (۲، ص: ۱۰۵).

۴.۳.۱. مقایسه: این استدلال نیز مانند استدلال پیشین، بر اساس مفهوم «فساد نفس» سامان یافته است. مطالبی که در استدلال پیشین بیان شد در این استدلال نیز مطرح می‌شود.

۴.۴. غیر معقول بودن انعدام نفس

۱. یا نفس همواره باقی است، یا انعدام آن معقول است؛
۲. انعدام نفس معقول نیست؛
زیرا انعدام معقول یا در موجود مرکب است، یا در بسیط؛
هیچ‌یک از انعدام مرکب یا بسیط برای نفس معقول نیست؛
زیرا انعدام مرکب به تفرق اجزای آن معقول است و نفس اجزا ندارد؛
انعدام بسیط (مانند انعدام صورت یا عرض) به زوال آن از هیولا یا محل، معقول است و نفس مجرد هیولا و محل ندارد؛
∴ نفس همواره باقی است (۴، ۲۳۴a - ۲۳۵a و ۱۱، صص: ۴۷۸ - ۴۸۳).

۴.۴.۱. مقایسه: میان این استدلال و استدلال (۲ - ۲) افلاطون، شباهت شایان توجهی وجود دارد. در هر دو استدلال، از مفهوم بسیط (یا نامرکب) در باب نفس استفاده می‌شود. می‌توان گفت هر دو استدلال در پذیرش این گزاره مشترک‌اند: اگر نفس جزء نداشته باشد، انعدام و فنایی که سبب آن تفرق اجزا باشد برای آن تصورشدنی نیست. با وجود این، این دو استدلال تفاوت‌های عمده‌ای نیز دارند؛ از جمله این‌که در استدلال افلاطون، فقط این فرض مطرح است که انعدام نفس به انعدام اجزاء است و با نبود اجزاء، نتیجه گرفته می‌شود که نفس خالد است. اما در این استدلال، گونه‌های دیگری از انعدام نفس نیز مطرح و پس از رد آن، خلود نفس نتیجه گرفته می‌شود.

۵. ادله‌ی عقلی بقای نفس در آثار متفکران اسلامی

در این بخش، به طرح ادله‌ی عقلی‌ای می‌پردازیم که بر اصل بقای نفس اقامه شده‌اند.^{۱۰} فخر رازی با تفکیک حجت‌های برهانی و اقماعی در مسأله، این ادله را در زمره‌ی حجت‌های برهانی آورده است:

۱. ۴. پست‌تر نبودن انسان از سایر حیوانات

۱. اگر نفس باقی نماند، زندگی انسان و لذت و سعادت او محدود به دنیاست؛
۲. موجودی که زندگی و لذت و سعادتش محدود به دنیاست، در صورتی که عقل داشته باشد، از لذت و سعادت کمتری برخوردار است؛ [زیرا عقل می‌فهمد که بسیاری از لذت‌ها با کمالاتش تناسب ندارند و از آن‌ها منع می‌کند]

۳. موجودی که از لذت و سعادت کمتری برخوردار باشد، ناقص‌تر و پست‌تر است؛
∴ اگر نفس باقی نماند، انسان (که دارای عقل است) از سایر حیوانات (که عقل ندارند) پست‌تر است؛

۴. انسان از سایر حیوانات پست‌تر نیست؛
∴ نفس باقی است (۲۰، ص: ۲۲۳).

۴. ۱. ۱. مقایسه: در این استدلال و استدلال (۳. ۱۰) افلاطون، مفهوم «سعادت» مطرح می‌شود. با وجود این، گزاره‌ای مشترک در این دو استدلال، یافت نمی‌شود.

۴. ۲. کمال نبودن لذت دنیا برای انسان

۱. اگر نفس باقی نماند، حداکثر می‌تواند از لذات دنیا بهره ببرد؛
۲. سعادت کامل و کمال انسان در بیشترین بهره‌مندی از لذات ممکن است؛
∴ اگر نفس باقی نماند، سعادت کامل و کمال وی در بیشترین بهره‌مندی از لذات دنیاست؛

۳. سعادت کامل و کمال انسان در بیشترین بهره‌مندی از لذات دنیا نیست؛
∴ نفس باقی می‌ماند (همان، صص: ۲۲۲ - ۲۲۳).

۴. ۲. ۱. مقایسه: این استدلال نیز مانند استدلال پیشین، از مفهوم سعادت بهره گرفته است، اما گزاره‌ی مشترک میان آن و استدلال‌های افلاطون وجود ندارد.

۴. ۳. آفریده شدن انسان برای خیر و رحمت

۱. انسان برای خیر و رحمت آفریده شده است؛
زیرا؛

اولاً انسان یا برای خیر و رحمت آفریده شده، یا برای شر و ایذا، یا آفرینش وی عبث است؛

ثانیاً دو فرض اخیر لایق فعل حکیم نیست و باطل است؛

۲. یا خیر و رحمت پیش از مرگ است و انسان برای فنا آفریده شده، یا خیر و رحمت پس از مرگ است و انسان برای بقا آفریده شده است؛

۳. خیر و رحمت پیش از مرگ نیست، زیرا دنیا پر از شرور و آفات و مکروهات است؛
∴ خیر و رحمت پس از مرگ است و انسان برای بقا آفریده شده است؛

∴ انسان باقی است (همان، ص: ۲۲۴).

۴. ۳. ۱. مقایسه: این استدلال نیز گزاره‌ای مشترک با ادله‌ی افلاطون ندارد.

۶. نتیجه‌گیری

در این نوشتار، با طرح ادله‌ی افلاطون در باب بقا و خلود نفس و نیز استدلال‌هایی که از سوی متفکران مسلمان اقامه شده است، به مقایسه میان این ادله پرداختیم، تا از این ره‌گذر، تأثیرپذیری یا تأثیرناپذیری متفکران اسلامی از افلاطون در این باره روشن شود. برای این منظور، در ابتدا، معنای نفس نزد افلاطون و متفکران مسلمان مطرح گردید. با توجه به مطالبی که ارائه شد، به معنای مشترکی از نفس، نزد افلاطون و متفکران اسلامی رهنمون شدیم؛ نفس به مثابه‌ی امری متفاوت و متمایز از بدن جسمانی، نامریی و روحانی، که بر بدن حاکم است و خصوصیات مشترک دیگری از این قبیل. هرچند مفاهیم مشترکی در برخی از ادله وجود دارد، به جز در یک مفهوم، که گزاره‌ای مشترک یافت می‌شود، تأثیر شایان توجهی از افلاطون بر متفکران مسلمان در این باره وجود ندارد.

یادداشت‌ها

1. J. L. Achill

۲. البته این بحث پس از اثبات وجود نفس است. کسانی هم چون لوکیپس و دموکریتوس یونانی و راسل و سایر ماتریالیست‌ها که قائل به وجود نفس نیستند و انسان را صرفاً همین بدن مادی می‌دانند که با مرگ از بین می‌رود نمی‌توانند به بقا یا خلود نفس قائل باشند، مگر آن‌که اعاده‌ی معدوم را، که امری محال است، بپذیرند.

3. Simmias

4. Tripar Tine Soul

5. Monadic Soul

۶. برخی از کتاب‌هایی که در مقام احصای ادله‌ی بقای نفس نزد افلاطون بوده‌اند، این استدلال را بیان نمی‌کنند. برای نمونه: (۲۲، صص: ۴۴۵ - ۴۴۷ و ۸، صص: ۱۱۷ - ۱۵۵)
۷. در بعضی مواضع، دلایل فرعی دیگری که در تقریرهای مشابه آمده‌اند یا افزوده‌های دیگر داخل علامت [] قرار گرفته‌اند.

۸. در این باره باید توجه داشت که برخی بر مقدمات این استدلال، نبود مانع و ضد را نیز افزوده‌اند و بعضی فقط مانع فرض‌پذیر را قطع تعلق نفس از بدن دانسته و آن را بدین طریق باطل کرده‌اند که مستلزم نیازمندی نفس به بدن و مادی بودن نفس است و با ادله‌ی تجرد نفس ناسازگار است. برای استدلال‌های مشابه: (۱۷، صص: ۵۱۸ - ۵۱۹؛ ۱۵، صص: ۴۹۶؛ ۱۴، صص: ۹۱؛ ۱۲، صص: ۲۱۹؛ ۱۹، صص: ۴۱۰ - ۴۱۱؛ ۲۰، صص: ۲۲۱؛ ۴، صص: ۲۳۵a - ۲۳۷b و ۱، صص: ۲۶۴ - ۲۶۵).

۹. شیخ اشراق نیز استدلالی مشابه دارد (۱۴، صص: ۲۲۲ - ۲۲۳؛ ۱۲، صص: ۲۹۹ و ۲۰، صص: ۱۴۳ - ۱۴۴).

۱۰. برخی از فلاسفه همراه با استدلال عقلی محض، دلایل نقلی، شواهد، مؤیدات و دلایلی اقلی را نیز بر بقا یا خلود نفس بیان کرده‌اند؛ از جمله، قول و فعل بزرگان مانند انبیا، اولیا و حکما، اتفاق اصحاب شرایع و ملل، قصص مختلف منقول و نیز آیات و روایاتی که در این باب فراوانند (۲، صص:

۴۲۸ - ۴۳۵ و ۲۰، صص: ۲۲۳-۲۲۵). هم‌چنین بسیاری از فلاسفه در خصوص این‌که نفس با مرگ فاسد نمی‌شود، دلایلی آورده‌اند که مفاد آن‌ها نفی مانعیت مرگ برای بقای نفس است و به‌تنهایی بقا یا خلود نفس را اثبات نمی‌کنند.

منابع

۱. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۷۵)، *الاشارات و التنبيهات مع الشرح للمحقق الطوسي و شرح الشرح لقطب الدين الرازي*، ج: ۳، قم: نشر البلاغه.
۲. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۷۵)، *النفس من كتاب الشفاء*، تحقیق: آیت الله حسن‌زاده آملی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۳. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۶۳)، *المبدأ و المعاد*، مصحح: عبدالله نورانی، تهران: بی‌نا.
۴. ابن‌عربی، محمد بن عبدالله، (۱۹۶۹ م)، *البلغه فی الحکمه*، التحقيق: الدكتور نهاد ککلیک، استامبول: بی‌نا.
۵. افلاطون، (۱۳۸۶)، *پنج رساله*، ترجمه‌ی محمود صناعی، تهران: انتشارات هرمس.
۶. افلاطون، (۱۳۸۰)، *دوره‌ی آثار افلاطون*، ج: ۴، ترجمه‌ی محمد حسن لطفی، تهران: انتشارات خوارزمی.
۷. اکریل، جی.ال.، (۱۳۸۰)، *ارسطوی فیلسوف*، تهران: انتشارات حکمت.
۸. بورمان، کارل، (۱۳۸۷)، *افلاطون*، ترجمه‌ی محمدحسن لطفی، تهران: انتشارات طرح نو.
۹. تیلور، ریچارد، (۱۳۷۹)، *مابعد الطبیعه*، ترجمه‌ی محمد جواد رضایی، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۰. چایدستر، دیوید، (۱۳۸۰)، *شور جاودانگی*، ترجمه‌ی غلامحسین توکلی، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
۱۱. حسن‌زاده آملی، حسن، (۱۳۷۹)، *سرح العیون فی شرح العیون*، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۱۲. سبزواری، ملاهادی، (۱۳۵۱)، *اسرار الحکم*، مصحح: ابراهیم میانجی، تهران: کتابفروشی اسلامیه.
۱۳. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، (۱۳۷۲)، «کتاب التلویحات»، مجموعه مصنفات، ج: ۱، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).

۱۴. سهروردی، شهاب الدین یحیی، (۱۳۷۲)، «کتاب حکمه الاشراق»، مجموعه مصنفات، ج: ۲، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).
۱۵. سهروردی، شهاب الدین یحیی، (۱۳۷۲)، «کتاب المشارع و المطارحات»، مجموعه مصنفات، ج: ۱، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).
۱۶. صدر الدین الشیرازی، محمد ابن ابراهیم، (۱۹۸۱م)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلی*، ج: ۸، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۷. صدرالدین الشیرازی، محمد ابن ابراهیم، (۱۳۸۱)، *المبدأ و المعاد*، ج: ۲، اشراف: استاد سید محمد خامنه‌ای، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۸. طوسی، خواجه نصیرالدین، (۱۳۷۵)، در *ابن سینا، الاشارات و التنبیهاث مع الشرح للمحقق الطوسی و شرح الشرح لقطب‌الدین الرازی*، ج: ۳، النمط السابع، قم: نشرالبلاغه.
۱۹. فخررازی، محمد بن محمد، (۱۴۱۰ق)، *المباحث المشرقیه*، ج: ۲، التحقیق: محمد المعتمم بالله البغدادی، بیروت: دار الکتب العربی.
۲۰. فخر رازی، محمد بن محمد، (۱۴۰۷ق)، *المطالب العالیه من العلم الالهی*، ج: ۷، التحقیق: دکتر احمد حجازی سقاء، بیروت: دارالکتب العربی.
۲۱. قطب الدین شیرازی، محمود بن مسعود، (بی‌تا)، *شرح حکمه الاشراق*، قم: بیدار.
۲۲. کاپلستون، فردریک، (۱۳۸۶)، *تاریخ فلسفه*، ج: ۱، ترجمه‌ی سید جلال الدین مجتبی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۳. کرم، یوسف، (۱۹۶۵م)، *تاریخ الفلسفه الاوربیه فی العصر الوسیط*، مصر: دارالمعارف.
۲۴. گاتری، دلبیو. کی. سی، (۱۳۷۷)، *افلاطون*، ج: ۱۴، ترجمه‌ی حسن فتحی، تهران: فکر روز.
۲۵. مک اینتایر، السدیر، (۱۳۷۹)، *تاریخچه فلسفه‌ی اخلاق*، ترجمه‌ی انشاءالله رحمتی، تهران: انتشارات حکمت.
۲۶. مرحبا، محمد عبدالرحمن، (۱۴۱۴ق)، *تاریخ الفلسفه الیونانیه*، بیروت: مؤسسه عزالدین.
۲۷. ملکیان، مصطفی، *تاریخ فلسفه غرب (جزوه)*، ج: ۱، قم: دفتر همکاری حوزه و دانشگاه.
۲۸. هیوم و دیگران، (۱۳۸۰)، *مرگ و جاودانگی*، مقالاتی از هیوم، راسل، فلو، افلاطون، هیک و اولن (همراه با نقدی گذرا) ترجمه‌ی سیدمحسن رضازاده، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
29. Flew, Antony, (1996), "Immortality", *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, Vol. 3 and 4, Macmillan.

30. Miller, Fred D., (1998), "Plato on the Parts of the Soul", *Plato, Critical Assessments*, ed. Nicholas D.Smith, Vol.3, London: Routledge.
31. Schofield, Malcolm, (1998), "Plato", *Encyclopedia of Philosophy*, Version 1.0, London: Routledge.

Archive of SID