

## ماهیت نفس ارسطویی از دید افلوطین (در کتاب اثولوجیا)

سید حسن احمدی\*

حسن عباسی حسین آبادی\*\*

تاریخ دریافت: 88/11/4

تاریخ پذیرش: 89/12/15

### چکیده

در این مقاله به بررسی تعریف مشهور ارسطویی نفس از نگاه کتاب *اثولوجیا* پرداخته شده است.

افلوطین خود در کتاب *تاسوعات* در جانب وجه سلبی علم النفس خویش و در دفاع از موضع افلاطونی خود درباره ذات و ماهیت مجرد و روحانی نفس، آراء رواقیان و اپیکوریان را که قائل به مادیت و جسمانیت نفس بوده و همچنین اقوال فیثاغوریان و ارسطو را که به نوعی نفس را مرتبط و متصل با جسم و بدن می دانند ابطال می نماید. در کتاب *اثولوجیا* اما برخلاف *تاسوعات*، مولف تا آن جا که می توانسته سعی در تصحیح مذهب ارسطویی درباره نفس و عرضه تفسیری مقبول و معقول از تعریف نفس ارسطو داشته است و انتقادات وارد بر تعریف ارسطویی در *تاسوعات* را مرتبط با تفسیرمادی گرایانه از ارسطو دانسته و حال آن که به زعم صاحب *اثولوجیا* و با تفسیر صحیح کلام ارسطو این مناقشات برکلام او وارد نمی آید.

\* استادیار دانشگاه شهید بهشتی؛ ای میل: h-ahmadi@sbu.ac.ir

\*\* دکترای فلسفه از دانشگاه شهید بهشتی؛ استادیار گروه فلسفه، دانشگاه پیام نور؛

ای میل: abasi.1374@yahoo.com

کلید واژه‌ها: نفس، تمام و کمال (انتلیخیا)، صورت طبیعی و صناعی، تمام طبیعی مفعول، تمام فاعل، جسم آلی

### حد نفس نزد ارسطو:

ارسطو در تعریف شهیر خود از نفس، مطلق نفس را به فعلیت و کمال اول از برای جسم طبیعی آلی ذی حیاة بالقوه تعریف می‌کند.<sup>1</sup> در شرح این تعریف و بیان این تحدید ارسطو از نفس، چنان که خود ارسطو نیز چنین گفته است<sup>2</sup>، باید گفت که از اقسام موجودات به تقسیم اولی و کلی، یکی جوهر است و جوهر نیز به سه معنا واقع و متحقق است. جوهر به معنای اول، هیولی یا همان ماده است که به ذات خود، شی متعین و عین متصلی نبوده و اصلاً و راساً فاقد کمال است و جوهر به معنای ثانی، صورت است که تشخیص و تحصیل و کمال و فعلیت ماده بدن متحقق می‌گردد و اما جوهر به معنای ثالث، به امری مرکب از ماده و صورت اطلاق می‌شود. ماده، قوه صرف و صرف قوه بوده و صورت، اصل فعلیت و مبدأ کمال است و کمال و فعلیت نیز چنان که ارسطو خود تصریح می‌نماید، به دو معنا گفته می‌آید: فعلیت و کمال اول که به مانند وجدان علم است و فعلیت و کمال ثانی که مانند استعمال علم است. اما واضح و آشکار است که اشیاء جزوی مرکب از ماده و صورت بوده، جوهر به معنای سوم‌اند. در میان اجسام، برخی اجسام طبیعی - در مقابل اجسام صناعی و تعلیمی - واجد حیات و برخی فاقد آنند و مقصود و مراد از حیات در معنای اعم آن، این است که جسم، بالذات تغذی و رشد و نمو و ذبول داشته باشد. از آن جا که هر جسم طبیعی، جوهری مرکب از ماده و صورت است، جسم طبیعی ذی حیات نیز جوهری مرکب از ماده و صورت می‌باشد و نفس، همان صورت جسم طبیعی آلی ذی حیات بالقوه است و مراد از جسم ذی حیات بالقوه، همان بدن موجود زنده است آن گاه که به تجرید و انتزاع،

1. قوام صفری، 1382، فصل چهارم.

2. داوودی، 1387: 2 - 3.

مستقل و مفارق از صورت آن که همان نفس است تصور شود؛ چه ماده و صورت را ترکیب اتحادی بوده و تفکیک ماده از صورت و تجرید صورت از ماده در جواهر به معنای ثالث، نه برحسب عالم خارج و متن واقع بلکه در مقام تأمل و تعقل و صرفاً برحسب تجرید ذهنی و انتزاع عقلانی است.

پس نفس نژد ارسطو صورت جسم طبیعی آلی ذی حیات بالقوه است؛ و از آن جا که جوهر صوری، کمال و فعلیت باشد، نفس، کمال و فعلیت و همچنین کمال و فعلیت اوّل از برای جسم طبیعی ذی حیات بالقوه یا همان جسم آلی بوده و نسبت آن به بدن چون نسبت «بینایی به چشم»<sup>3</sup> است.

از آن جا که ماده و صورت در اشیاء مرکب، صرفاً دو حیثیت بالقوه و بالفعل شئی واحدند و تفکیک و تمایز میان ماده و صورت، تفکیک منطقی و تمایز عقلانی است و واقع اندر عین و عالم خارج، شئی جزوی، مرکب و جوهر به معنای سوم است. پس موجود زنده در متن واقع، همان جسم طبیعی ذی حیات بالفعل بوده و جسم طبیعی ذی حیات بالقوه در مقام ماده و نفس در مقام صورت این جوهر مرکب تنها دو اعتبار مختلف از همان شئی واحدند و بنابراین نفس موجود زنده در واقع لاینفک از ماده بدن است؛ چنان که ماهیت و صورت تبر یعنی تقطیع و بریدن، جدا و مجرد از ماده تبر و بینایی چشم، مستقل و مفارق از اندام چشم موجود نیست و باری همان سان که با فساد و تباهی اندام چشم و زوال و تلاشی ماده بینایی، صورت بینایی نیز از میان می‌رود، با فساد و زوال جسم طبیعی ذی حیات نیز، نفس آن تباه و متلاشی گشته و نابود و هلاک می‌شود و از این روست که ارسطو می‌گوید «نفس، غیرمفارق از بدن است یا لااقل جزئی از نفس چنین است...»<sup>4</sup>.

این وجه تخصیص بدان خاطر است که به رأی ارسطو و ارسطویان، نفس ناطقه یا همان جزو مفارق، کمال و فعلیتی از برای هیچ گونه جسمی نبوده و جوهری مجرد از

3. ارسطو، 1378: 412 ب 18 - 22.

4. همان: 413 الف، 4 - 5.

ماده است.

پس به طور خلاصه ارسطو در تعریف کلی نفس، نفس را جوهری به معنای صورت جسم طبیعی ذی حیات بالقوه می‌داند و بنا بر اصل اتحاد ماده و صورت در جواهر مرکب از ماده و صورت،

... موردی برای بحث دربارهٔ این که نفس و بدن یک چیز است باقی نمی‌ماند، چنانکه این بحث را در مورد موم و نقشی که بر روی موم است و به طور کلی در مورد مادهٔ یک شی معین و آن چه این ماده از آن اوست، مطرح نمی‌کنند.<sup>5</sup>

همچنین مراد ارسطو از ذکر صفت آلی برای جسم در تعریف نفس به صورت یا کمال جسم طبیعی آلی، آن است که جسم واجد آلای باشد که هریک برای افعال خود دارای غایتی است و به عبارت دیگر جسم، مرکب از اجزاء غیرمتشاکلی (anhomeomeres) باشد که هریک صاحب فعل خاصی باشد. جسمی چنین است که برای اخذ حیات، بالقوه بوده و لکن هنوز این استعداد و قابلیت او برای زندگی به مرحلهٔ کمال و فعلیت نرسیده است<sup>6</sup> و در واقع به نزد ارسطو جسم آلی یا جسمی که دارای حیات بالقوه است هر دو به یک معنی است. همچنین منظور از کمال یا فعلیت (entelechia) آن است که شروط مادی که حیات جسم آلی مستلزم آن هاست تحقق یابد و بر اثر همین تحقق، حیات بالقوه را فعلیت بخشد و هرگاه جسم به این مرحله رسید که حیات در او فعلیت یابد، در واقع واجد نفس است. قید بالقوه نیز در تعریف نفس به صورت و کمال جسم طبیعی آلی که بالقوه حیات دارد، البته به این معنی نیست که جسم آلی یا دارای اندام، زمانی فقط بالقوه وجود داشته و منتظر بوده است که خدا حیات یعنی نفس را در آن بدمد؛ زیرا که موجود زنده امری واحد است و بنابراین عناصر آن یعنی ماده که جسم طبیعی آلی است و صورت که نفس است چنان که بازگفتیم تنها مفهوماً و نزد تعقل می‌توانند از یکدیگر جدا گردند و هنگامی که به

5. همان: 412 ب، 5 – 8.

6. همان: 412 الف، 21 – 22.

سبب مرگ موجود زنده، این دو واقعاً از یکدیگر جدا شوند، جسم که ماده موجود زنده بوده، دیگر بالقوه زنده نیست بلکه جسمی غیرزنده است که البته باز به نوبه خود، جوهری مرکب از ماده و صورت است. بنابراین اگر موجود زنده از نفس جدا شود، دیگر زنده نیست و در این صورت مثلاً دست او تنها برحسب اسم، دست است نه برحسب ذات.<sup>7</sup>

خود ارسطو نیز به این مطلب تصریح می‌کند آن جا که می‌گوید:  
 نباید از آن چه بالقوه مستعد حیات است، چیزی را بفهمیم که نفسی را که داشته است از دست داده است بلکه باید چیزی را بفهمیم که هنوز نفس دارد.<sup>8</sup>

پس مقصود از جسم بالقوه زنده به واقع بدن موجود زنده است آن گاه که جدا از نفس تصور شود نه که واقعاً جدا باشد.

در مورد کمال اول خواندن نفس در نزد ارسطو و فرقی که وی میان دو فعلیت اول و ثانی می‌گذارد<sup>9</sup>، باید بگوییم که شی بالقوه از برای حصول فعلیت تام و کمال تمام خویش در مدارج استکمال، مراتبی را از قوه و فعلیت طی کرده و نخست، صرف هیولی و محض قوه و مطلق استعداد نسبت به جمیع کمالات و فعلیات متخالف متضاد است و باری پس از حصول فعلیت اول خود نیز به نحوی دیگر و در نسبت با فعلیت ثانی خویش، بالقوه است. مثال آن طفلی است که در مرتبه اول، صرف قوه کتابت و عالمیت را واجد است و پس از حصول ملکه کتابت و علم و اتصاف به این فعلیت اول نیز باز او را قوه به کار بستن کتابت و علم خود به نحو بالفعل هست تا آن که کاتب و عالم بالفعل به فعلیت ثانی گردد. پس گاهی فعلیت مثل داشتن علم، و گاهی به مانند استعمال آن است. ارسطو مرتبه اول از فعلیت را فعلیت و کمال اول و مرتبه دوم از فعلیت را فعلیت و کمال ثانی می‌داند. اما از آن جا که موجود زنده حتی به هنگام خواب

7. ارسطو، 1. 726 19 ب 22 - 24.

8. ارسطو، 412 ب 25 - 26.

9. همان، 412 الف 22 - 25 و 417 الف 23 - 15.

نیز همانند هنگام بیداری، دارای نفس است، پس نفس باید فعلیت اول و فعلیتی همچون فعلیت داشتن علم باشد نه مانند فعلیت ثانی، و نه همچون فعلیت به کار بستن علم؛ و از این روست که نفس، فعلیت اول جسم طبیعی جسم بالقوه زنده است.<sup>10</sup> به عبارت دیگر کمال اول، فعلیت و حقیقت اصل و ذات شی و کمال ثانی، فعلیت و کمال مترتب بر آن است<sup>11</sup> و مثلاً در باب نفس، کمال ثانی، اعمال قوای نفسانی به نحو بالفعل است که این خود، فرع بر وجود نفس در مقام فعلیت اول است. همچنین باید متذکر بود که بنا بر قاعده وحدت علل سه گانه صوری و فاعلی و غایی در فلسفه ارسطو، نفس که صورت بدن است نسبت به تمام احوال و عوارض بدن اعم از تغییرات مکانی یا کیفی یا کمی، علت غایی و فاعلی است.<sup>12</sup>

پیش از آن که به ذکر انتقادات صاحب **اثولوجیا** بر این تعریف ارسطویی از نفس پردازیم - که در واقع تعبیری از عبارات افلوپین در این مقام در اثناد چهارم است -، نخست به بیان گزارش کتاب **اثولوجیا** در باب تعریف نفس نزد ارسطو می پردازیم.

در فلسفه افلوپین بحث درباره حقیقت و ماهیت نفس مشتمل بر دو وجه و دو حیثیت سلبی و ایجابی است که در جانب وجه سلبی، افلوپین افکار و آراء حکمای متقدم را در باب طبیعت نفس، نقد و جرح کرده و سرانجام در جانب وجه ایجابی به ذکر و بیان و شرح رأی و نظرخاص خویش درباره چیستی و هویت نفس می پردازد که این وجه ایجابی در واقع و در اصل و اساس، ابتناء بر آراء و نظریات افلاطون در باب حقیقت نفس دارد. از آن جا که افلوپین مانند افلاطون، نفس را حقیقتی معقول و روحانی و جوهری مجرد و ربانی و متعلق به عالم علوی می داند، نزد وی هر رأی و هر

10 . همان: 412 الف 27 - 28.

11 . شیخ الرئیس ابن سینا در تعریف کمال اول و ثانی می گوید :

«الکمال علی وجهین : کمال اول و کمال ثان. فالکمال الاول هو الذی یصیر به النوع نوعاً بالفعل کالشکل للسیف والکمال الثانی هو امر من الامورالتي تتبع وجود نوع الشی من افعاله و انفعالاته، کالقطع للسیف وکالتمییز و الرویه و الاحساس و الحركة للانسان» **النفس من کتاب الشفاء**: 21 و 22.

12 . ارسطو، 1378: 2، 4 115 ب 8 - 28.

نظری که نفس را یا طبیعتی مادی و جرمانی و جوهری هیولانی و جسمانی و یا به نحوی از انحاء، متعلق به عالم محسوس و مرتبط با ماده و جسم بیندارد به کلی باطل و مردود است. تمام رساله هفتم از تساعیه چهارم از **تاسوعات** افلوپتین، اختصاص به امر اثبات تجرد و روحانیت نفس و استدلال بر ازلیت و ابدیت آن و ابطال اقوال معارض و مخالف دارد. موضع مشابه با این رساله در کتاب **اثولوجیا**، میمرثالث است که در آن به نقد و جرح و ابطال آرای مخالفان پرداخته شده است. خود افلوپتین در **تاسوعات** در جانب وجه سلبی علم النفس خویش و در دفاع از موضع و مسلک افلاطونی خود درباره طبیعت و ماهیت نفس و اثبات تجرد و روحانیت و ازلیت و ابدیت نفس، آراء و افکار رواقیان و اپیکوریان را که قائل به مادیت و جرمانیت و جسمانیت نفس بوده و همچنین اقوال و افکار فیثاغوریان و ارسطو و ارسطویان را که به نحوی نفس را مرتبط و متصل با جسم و بدن می‌دانند، ابطال می‌نماید. در میمرثالث از کتاب **اثولوجیا** نیز علم النفس رواقیان و اپیکوریان که از ایشان به «جرمبون»<sup>13</sup> یاد گردیده و همچنین تعاریف اصحاب فیثاغورث و ارسطو از نفس مورد بررسی و انتقاد قرار می‌گیرد.<sup>14</sup> در **اثولوجیا** نیز به مانند **تاسوعات**، ابتدا حد و تعریف نفس بنا بر مذاق هریک از این اقوام مذکور، به نحو مختصر و کما بیش با عباراتی مشابه عبارات **تاسوعات** بیان گردیده و سپس با ذکر دلایل و براهینی در ابطال آن کوشیده می‌شود. بنا بر مقتضای موضوع این مقاله از ذکر دلایل مربوط به ابطال آرای اپیکوریان و رواقیان و فیثاغوریان چشم پوشیده و به بررسی نقد تعریف ارسطویی نفس در کتاب **اثولوجیا** می‌پردازیم.

در این بخش از میمرثالث از کتاب **اثولوجیا** به مانند بخش مشابه آن از رساله هفتم در اثناد چهارم در بیان تعریف شهیر ارسطویی از نفس، هیچ نام و یادی از ارسطو و ارسطویان نیامده است و گویی اشتها بسیار این تعریف از نفس، افلوپتین را از ذکر نام قائل معاف داشته است. در **اثولوجیا** چنان آمده است که افاضل فلاسفه بر این امر اتفاق

13. همان: 45.

14. همان: 49، 52 و 53.

نظر داشته که نفس، تمام بدن است و همچنین نفس در بدن به مانند صورتی است که جسم به واسطه آن، صاحب نفس است چنان که هیولی به واسطه صورت (جسمیه)، جسم می‌گردد. همچنین می‌خوانیم که نفس، صورت هر جسمی از آن حیث که جسم است نیست بلکه صورتی از برای جسم ذی حیات بالقوه است.<sup>15</sup> و چون که نفس به این معنای مذکور، کمال و فعلیت و تمام (انتلیخیا) است، از جنس اجسام و اجرام نمی‌باشد.

فان قالوا انه قد اتفقت افاضل الفلاسفة على أن النفس تمام البدن و التمام ليس بجوهر، فالنفس اذن ليست بجوهر لان تمام الشئ انما هو من جوهر الشئ، قلنا : انه ينبغي ان نفحص عن قولهم ان النفس تمام ما و باي المعاني سموها انطاشيا : فنقول ان افاضل الفلاسفة ذكروا ان النفس في الجرم انما هي بمنزلة صورة بها يكون الجسم متنفساً، كما ان الهیولی بالصورة تكون جسماً. ألا انه و ان كانت النفس صورة الجسم، فانها ليست بصورة لكل جسم بأنه جسم، بل انما هي صورة لجسم ذی حیاة بالقوة. فان كانت النفس تماماً على هذه الصفة، لم تكن من حيز الاجرام...<sup>16</sup>

در اثناد چهارم، رساله هفتم در این مقام چنین آمده است:

اکنون باید بررسی نماییم که به کدام معنی بر نفس، عنوان کمال (entelechia) اطلاق می‌شود. قائلان به این رای می‌گویند که نسبت نفس به موجود مرکب، به مثابه نسبت صورت به ماده است که این ماده همان جسم موجود زنده است. پس نفس، صورت هرگونه جسمی از آن حیث که جسم است نمی‌باشد بلکه صورت جسم طبیعی آلی ذی حیات بالقوه است. اما اگر نسبت نفس به بدن مانند نسبت صورت به مجسمه ای ساخته شده از برنز باشد پس نفس باید قابل تقسیم باشد و اگر عضوی از جسم را جدا کنیم باید در آن عضو، جزوی از نفس، موجود باشد.<sup>17</sup> ((

15 . همان: 54 - 55.

16 . همان: 54.

17 . افلوطین، 1997: (4، 7، 8 ف 5).



در بادی نظر با تأمل در این دو عبارت مذکور از **تاسوعات** و **اثولوجیا** و مقایسه آن دو، معلوم می‌شود که در حالی که مؤلف **تاسوعات** از همان ابتدا قصد نقد و جرح و تعدیل تعریف ارسطویی را دربارهٔ نفس دارد، صاحب **اثولوجیا** در مقام دفاع و تبرئه ارسطو در مورد این تعریف از نفس برآمده و به تفسیر معنای کمال و انطلاشیا پرداخته و آن را به گونه ای تفسیر می‌نماید که ارسطو را از زمرهٔ جرمیون جدا ساخته و نفس را بنا بر تعریف او خارج از حیز اجرام و اجسام می‌داند و با ذکر لفظ «فان قالوا...» تفسیری از نفس ارسطویی را که مستلزم جرمانیت و جسمانیت و عدم تجرد آن باشد حواله به جمع غایب کرده و در ضمن عبارت «فتقول...» به تزییف و ابطال تفسیر مادی و جسمانی از نفس در نزد ارسطو می‌پردازد. می‌توان گفت که اساس و بنیان دفاع صاحب **اثولوجیا** از تعریف ارسطویی از نفس - که آن را صورت جسم بدن خوانده و بنابراین لازمهٔ آن عدم انفکاک نفس از بدن است و این منافی با تجرد و بقای نفس ناطقه است - در این نکته خلاصه می‌شود که صاحب **اثولوجیا** هر چند در صورت بودن نفس در نظر ارسطو شکی روا نمی‌دارد و لکن میان دو گونه صورت قائل به تمیز گذشته و صورت طبیعی و صناعی (الصورة الطبيعية والصناعية)<sup>18</sup> را که صورتی ملازم با ماده و غیرمفارق از آن است (صورة لازمة غیرمفارقة)<sup>19</sup> یا به عبارت دیگر صورت تمامیت و فعلیت طبیعی (صورة تمامية طبيعية) را از صورت فاعلی فرق می‌نهد و انطلاشیا و صورت تمامیت و فعلیت بودن نفس را در نزد ارسطو غیر از آن گونه صورت و تمامیتی می‌داند که جرمیون معتقد به آن بوده و به زعم صاحب **اثولوجیا** و با قیاس به نفس، ارسطو را نیز چنین تفسیر کرده‌اند. باری بدین سان نفس که صورت و انطلاشیای بدن است به رأی و تفسیر جرمیون نه صورت و انطلاشیا به معنای طبیعی و مفعول بوده (کالتمام الطبيعي المفعول) بلکه تمام فاعل<sup>20</sup> است و به عبارت دیگر نه حاصل و مفعول

18. افلوپین، 1366: 55.

19. همانجا.

20. همانجا.

تمامیت و فعلیت بلکه فاعل و علت فعلیت بدن است و بدین معناست که ارسطو نفس را تمام بدن طبیعی آلی ذی حیات بالقوه می‌داند.

برای مزید ایضاح فرق میان تمام طبیعی مفعول و تمام فاعل می‌توان گفت که نفس نزد اصحاب فیثاغورث به نحوی تمام طبیعی مفعول است زیرا که به نظر ایشان نفس حاصل هماهنگی (harmony) اجزاء جسم و اعضاء بدن و ناشی از اعتدال اخلاط اربعه آن انگاشته، نسبت نفس به بدن را چون نسبت هماهنگی به چنگ پنداشته و برآن بوده اند که چنان که با موزون گشتن سیمهای چنگ، چیزی به نام هماهنگی پدید آید، در بدن ما نیز آن گاه که اخلاط مختلف و عناصر و کیفیات متعدد به نحو خاصی ترکیب و امتزاج یابد، این امتزاج و ترکیب علت ایجاد حیات و نفس در بدن می‌گردد و بدین سان این جماعت فیثاغوریان نفس را وضع و حالتی متمشی از بدن می‌دانستند<sup>21</sup> بدین سان نفس به نحوی مفعول حالت هماهنگی بدن است در صورتی که صاحب اثولوجیا می‌خواهد چنان بگوید که نفس فاعل بدن و نه مفعول آن است.

مرحوم قاضی سعید قمی در شرح خود بر این موضع **اثولوجیا** در بیان فرق میان این دو نوع صورت چنین می‌گوید که نفس مانند صور طبیعی نیست؛ زیرا که صور طبیعی به وجهی غیرمفارق از ماده بوده و حال آن که نفس، مجرد و مفارق از بدن است پس بنابراین نفس صورت طبیعی ملازم با ماده نیست.<sup>22</sup> و از آن جا که نفس صورت و کمال از برای هر جسمی از آن حیث که جسم است نمی‌باشد و بلکه کمال و صورت برای جسم ذی حیات بالقوه است، پس جزو جسم بماهو جسم نیست تا لازم بیاید که جسم یا جزو جسم باشد؛ بلکه جزو جسم بماهو ذونفس است و کمال بودن شیء بدان معناست که شیء به واسطه وجود آن، نوع تامی می‌گردد<sup>23</sup> و معنای تمام بودن نفس بنا به تفسیر صاحب **اثولوجیا** آن است که نفس متمم و مفید جسم بوده و جسم به واسطه

21. افلوپین (4، 7، 8، 4)، 1366: 52، ص 53، همچنین بنگرید به افلاطون، 1366: 6 – 85.

افلاطون، 1366، جلد اول: 488-489. The Dialogues of Plato, 235.

22. قاضی سعید قمی، 1378: 26.

23. همان: 259.

آن از حیث نوعیت تمام گردیده و صاحب حسّ و عقل می‌گردد و این معنی ناظر بر مجرد نفس از ماده است زیرا که دلالت بر آن دارد که فعل نفس در ماده به توسط امری است که از نفس به آن ماده افزای می‌گردد و هرچیزی که فعل آن به واسطه قوه متوسطه دیگر باشد، پس لاجرم آن صورت، اعلی مرتبه از آن ماده بوده و بنابراین مجرد از ماده است. پس نفس تمام طبیعی مفعول نیست به این معنا که مانند صور طبیعی نبوده که به وجهی معلول ماده می‌باشد هرچند که تمام و فعلیت آن ماده باشد؛ - بلکه نفس، تمام به معنای فاعل برای تمامیت ماده است بدین سان که به بدن شئون متمم او از قبیل تغذیه و تنمیه و حس و حرکت و قوه فکریه را افاده می‌نماید که تمام این شئون برخلاف صور طبیعی از جانب نفس است و تمام و انطلاشیا بودن نفس در نزد ارسطو بدین معناست که بیان شد.<sup>24</sup>

البته قابل ذکر است که ارسطو نیز گرچه نفس را صورت جسم طبیعی می‌خواند و لکن نفس را جسم نمی‌داند. نفس، جسم نیست زیرا که از میان اجسام طبیعی، برخی دارای حیات اند و بنابراین، جسم موضوع و ماده حیات است، یعنی چیزی است که حیات بر آن حمل می‌شود و چون حیات داشتن، همان نفس داشتن است، نفس نمی‌تواند جسم باشد بلکه همانگونه که حیات به جسم، حمل و نسبت داده می‌شود، نفس نیز باید به جسم نسبت داده شود.

از آن جا که اجسامی وجود دارند که اینگونه اند، یعنی حیات دارند نفس نمی‌تواند جسم باشد زیرا جسم، موضوع یا ماده است، نه آنچه به موضوع حمل می‌شود.<sup>25</sup>

با این همه اگرچه نفس نزد ارسطو، جسم نیست و لکن همین که نفس، صورت جسم بدن بوده، اشکالات متعددی بر این تعریف ارسطویی وارد کرده است؛ زیرا به رغم اصالت و فعلیتی که صورت نسبت به ماده دارد و از این حیث جنبه مادی و جسمانی نفس از میان می‌رود و دیگر نمی‌توان نفس را از نوع اجسام و از متعلقات آنها

24. همان: 262.

25. ارسطو، 1378: 412 الف 19 - 17.

و به تعبیری جسمی در جسم دیگر انگاشت، اما به هر حال صورت در عین این که غیر ماده است، جز در ماده نمی‌تواند بود و بدین سان نفس، وجودی متعین و مستقل و مشخص از بدن ندارد و این امر مانع از تجرد و بقای ابدی نفس می‌گردد. افلوپین خود در *تاسوعات* در رد و ابطال این رای و نظر ارسطو دربارهٔ ذات و ماهیت نفس، چنین احتجاج می‌نماید<sup>26</sup> که اگر نفس، صورت و کمال جسم طبیعی ذی حیات بالقوه بود، چنان که ارسطو گفته است و اگر نسبت نفس به بدن چون نسبت مثلاً صورت مجسمه به مادهٔ مفرغین آن باشد، به همان سان که اگر عضوی از پیکر مجسمه را قطع نماییم در آن عضو منقطع، جزوی از صورت مجسمه هست، همان سان اگر جزوی از بدن موجود زنده را از کل آن قطع کرده و جدا نماییم، در آن جزو نیز بایستی جزوی از نفس، موجود باشد و لکن از آن جا که نفس بر نهج اجرام و بر سبیل اجسام، قابل تقطیع و انقسام نیست، پس اصلاً نمی‌تواند صورتی از برای بدن قابل انقطاع و تقسیم پذیر بوده و کمال و فعلیت جسم موجود زنده باشد.

دلیل دیگر برای ابطال رأی ارسطو و ارسطویان آن است که اگر نفس چنان می‌بود که صورت و کمالی از برای جسم بدن باشد، امکان وقوع و تحقق خواب، به کلی محال می‌گردید؛ زیرا که در وقت خواب نفس از بدن، مفارق و جدا می‌گردد و حال آن که در عالم عین، صورت از ماده قابل انفکاک نیست. همچنین در موارد بسیاری ما شاهد تقابل و تخالف نفس عقلانی خود با امیال شهوانی و مشتتهیات جسمانی بدن هستیم و اگر نفس، صورت و کمال و فعلیت بدن می‌بود، لاجرم کل و تمام وجود آدمی همواره نوعی واحد از احساس و میل و تمنا داشت و هرگز چنان نزاع و تقابلی در میان نفس و بدن رخ نمی‌داد.

همچنین اگر نفس، کمال و صورت بدن می‌بود، هرچند که شاید حصول احساس، ممکن و محتمل بود و لکن به یقین، وقوع تعقل محال و ممتنع بود زیرا که تعقل، مستلزم تجرد از ماده و ترفع از عوارض و لواحق ماده است و جوهر عاقل، جوهری به

26. افلوپین، 1997: 4، 7، 8، 5.

کلی مجرد و مفارق و روحانی است و به رأی افلوطین از سرهمین ضرورت است که ارسطو و ارسطویان قائل به وجود نفسی دیگر در وجود آدمی به عنوان نفس ناطقه و قوه عاقله اند و آن را جوهری ازلی و ابدی و حقیقتی باقی و جاودانه می‌خوانند. بدین سان خود به این مطلب اعتراف می‌کنند که نفس ناطقه و جوهر عاقل نمی‌تواند صورت جسم و کمال بدن باشد.

همچنین بفرض صحت و درستی این تعریف و تحدید ارسطویی از نفس، احساس و تخیل نیز مقدور کسی نمی‌باشد، زیرا که قوه حاسه و نفس حساسه، صورت محسوسات را حتی در غیاب ماده آن حفظ کرده و از این روی صور محسوسه نمی‌تواند در نفسی که صورت جسم و کمال بدن است، موجود باشد؛ زیرا که در این حالت صور علمی و نقوش ذهنی حاصل در نفس، به مانند صور منتقش بر دیوار و به مانند نقوش منطبع در موم بوده و دیگر اخذ و قبول صور جدید و حتی حفظ صورت پیشین، ممکن نمی‌بود. بدین نحو نه تنها نفس ناطقه انسانی، صورت و کمال جسم انسان نیست بلکه نفس حساسه حیوانی نیز خود نمی‌تواند صورت و کمال و فعلیت جسم حیوان باشد و افلوطین بنا بر اصل وحدت جمیع نفوس و این که جمیع نفوس، نفس واحده اند، نه تنها قائل به تجرد نفس انسانی است بلکه نفس حیوانی و نباتی را نیز مجرد از ماده می‌داند. دلیل آن که نفس نباتی نیز صورت و کمال از برای جسم نبات نیست، این است که در اغلب نباتات، آن گاه که اندام گیاه، خشک و پژمرده می‌شود، نفس در ریشه گیاه باقی می‌ماند و این دلیل بر آن است که نفس نبات از جسمش جدا گشته و در اعماق ریشه مستقر شده است و بنابراین نفس نباتی نیز نمی‌تواند صورت ملحق و کمال ملصق به ماده و جسم گیاه باشد. همچنین نفس نباتی، قبل از شکفتن و رشد و نمو کمی جسم گیاه در بذر نبات موجود است و همان طور که می‌تواند از بطن بذر به تمام اعضاء و جوارح جسم گیاه وارد شود، هم چنان می‌تواند که به کلی از بدن گیاه، مجرد و منسلخ گردد.

دلیل آخر بر ابطال رأی و نظر ارسطو، این است که نفس واحده در ایام حیات خود بنا بر اصل تناسخ وارد ابدان متعددی می‌گردد و به نحو تعاقب وارد آن‌ها می‌شود و اگر نفس، فعلیت بدن و کمال جسم و بنابراین صورتی منطبع در ماده و غیرمفارق از آن بود، نفس هرگز از بدنی به بدن دیگر محشور و منتقل نمی‌شد. حاصل جمع این دلایل در

نزد افلوپین آن است که برخلاف رای ارسطو و ارسطویان.

وجود جوهری نفس، چنان نیست که صورت و کمالی از برای جسم و بدن است. نفس، جوهری است که با ثبوت و استقرار در جسم و بدن به وجود نمی‌آید بلکه سابق بر آن که نفس موجود زنده خاص و معینی گردد، موجود است و بنابراین بدن، علت ظهور و پیدایی نفس نیست.<sup>27</sup>

در میمرثالث از کتاب **اثولوجیا** نیز هر چند با دلایلی چند از همین دلایل مذکور در **تاسوعات**، صورت بودن نفس مورد انکار و ابطال واقع گردیده است و لکن چنان که سابقاً ذکر گردید، صاحب **اثولوجیا** با فرقی که میان صورت طبیعی و صنایعی با صورت نفس قائل می‌شود، جمیع این اشکالات را به شرطی وارد بر تعریف ارسطویی نفس می‌داند که نفس به معنای صور طبیعی و صنایعی، صورت باشد.

در **اثولوجیا** (میمرسوم، ص 55) اضطرار به اقرار به وجود نفس و عقل دیگری که جاودانه و فنا ناپذیر است نه به ارسطو و ارسطویان بلکه به جرمیونی نسبت داده شده است که نفس را صورت بدن به معنای صورت طبیعی می‌دانند والا به نظر صاحب **اثولوجیا** ارسطو از آن جا که از ابتدا نفس را صورت به معنای تمام فاعل می‌داند و نه به معنای تمام مفعول و صورت طبیعی، پس برای حفظ بقا و تجرد نفس ناطقه مجبور به اعتراف به وجود نفس و عقل دیگری نیست.

...و قد عرف ذلك الجرميون، فمن اجل ذلك اضطرّوا الى الاقرار بنفس اخرى وعقل آخر لا يموت

و حال آنکه تمامیت و فعلیت و انطلاشیا بودن نفس، نه تمام طبیعی مفعول به مانند صور طبیعی بلکه تمام فاعل است.

(... لو كانت صورة الجسم كالصورة الكائنة في صنم النحاس... ان كانت النفس صورة لازمة غير مفارقة كالصورة الطبيعية... لو كانت النفس صورة تمامية طبيعية...)<sup>28</sup>

27 . همانجا.

28 . افلوپین، 1366: 54 و 55.

و حال آن که بنا بر نظر صاحب اثولوجیا نفس در نزد ارسطو، صورت طبیعی و ملازم با ماده نبوده و چون چنین نیست پس آن اشکالات مذکوره نیز سالبه به انتفای موضوع خواهد بود.

«... غیرانهم انما ذکرُوا انها انطلاشیا و صورة تامیة بنوع آخر غیر النوع الذی ذکره الجرمیون اعنی انها لیست تماماً کالتمام الطبیعی المفعول، بل انماهی تمام فاعل ای یفعل التمام فیهذا المعنی قالوا انها تمام البدن الطبیعی الآلی ذی النفس و القوة»<sup>29</sup>

بدین سان در اثولوجیا آمده است که اگر نفس، صورت طبیعی برای جسم بدن بود و نسبت آن به بدن نسبت صورت به مجسمه بود، به تبع انقسام و تجزی جسم باید منقسم و متجزی می شد و همان طور که با قطع کردن عضوی از مجسمه، جزوی از صورت مجسمه قطع می شود، با قطع کردن عضوی از بدن موجود زنده باید قطعه ای از نفس جدا شود که این مخالف با تجرد و روحانیت و بساطت نفس ناطقه است. اما اگرچه افلوپتین همین استدلال را دلیلی بر رد نظریه ارسطو می دانست، صاحب اثولوجیا با تفسیر خاصی که از معنای کمال و انطلاشیا در نظر ارسطو می کند و با فرقی که میان دو گونه صورت طبیعی و صورت نفسانی قائل می شود، این استدلال را زمانی مبطل تعریف ارسطویی می داند که مراد ارسطو از صورت بودن نفس، صورت طبیعی باشد و حال این که به نظر او چنین است و در سایر استدلالات نیز همین شرط معتبر است.<sup>30</sup> همچنین اگر نفس صورت ملازم با بدن بود لازم می آمد که در هنگام خواب نفس از

29. همان: 55.

30. پیترا دامسون نیز به این مطلب اشاره می کند که صاحب اثولوجیا هر چند با افلوپتین در این مطلب توافق دارد که نفس، صورت منطبق در ماده (صورت طبیعی و صناعی) نیست و لکن برخلاف افلوپتین معتقد است که نفس به معنای دیگر، کمال یا انتلیخیای بدن است که در واقع اشاره به همان تمیز صاحب اثولوجیا میان دو نوع تمام طبیعی مفعول و تمام فاعل و داشتن نفس از نظر ارسطو از سنخ دوم است.

Peter adamson, The Arabic plotinus, pp. 52-53.

بدن جدا نشود و اصلاً تحقق خواب ممکن نمی‌گردد و همچنین مخالفت عقل با امیال و شهوات بدن ممکن نمی‌شد و قادر به معرفت اشیاء بعید نبود.

در اواخر میمرثانی از **اثولوجیا** نیز مولف بدون ذکر شرطی و قیدی و قول به تمایز میان دو نوع صورت طبیعی و نفسانی، نسبت نفس را به بدن مطلقاً نسبت صورت به ماده نمی‌داند و چنین استدلال می‌کند که صورت جز از طریق فساد قابل مفارقت از هیولی نیست و حال آن که نفس به غیرفساد از بدن مفارقت می‌جوید و همچنین هیولی قبل از صورت بوده و بدن قبل از نفس نیست و بلکه این نفس است که صورت را به هیولی اضافه می‌نماید و علت تجسم و تصور ماده می‌گردد. پس اگر نفس است که هیولی را صورت می‌دهد، پس لاجرم نفس در بدن به مانند صورت در ماده نیست زیرا که علت در معلول خود مانند امر محمول نیست و گرنه علت، اثر و حاصل معلول می‌بود و حال آن که این معلول است که اثر و حاصل علت است و علت، مؤثر در معلول است و علت در معلول خود مانند فاعل مؤثر و معلول در علت مانند مفعول متأثر است. وجه تشابه میان این موضع از **اثولوجیا** با موضع مذکور در میمرثالث همان تأکید برفاعلیت و مؤثریت نفس نسبت به بدن است اگرچه در این موضع نسبت نفس به بدن مطلقاً به مانند نسبت هرگونه صورتی به ماده نیست.

و لیست النفس مثل صورة فی الهیولی، و ذلک ان الصورة غیر مفارقة للهیولی الا بفساد و لیست النفس فی البدن کذلک، بل هی مفارقة البدن بغیرفساد و الهیولی ایضاً قبل الصورة و لیس البدن قبل النفس و ذلک ان النفس هی التي تجعل الصورة فی الهیولی، اذ هی التي تصورفی الهیولی و هی التي تجسم الهیولی...<sup>31</sup>

باری به هرسان می‌توان گفت که این دفاع صاحب **اثولوجیا** از تعریف ارسطویی نفس و تفسیر صورت بودن نفس به صورت و تمام فاعلی و نه مفعولی در قالب نظام ارسطویی نیز اعتبار دارد و بنابر اصل وحدت علل سه گانه صوری و فاعلی و غایی، از صورت بودن نفس، فاعل و غایت بودن آن نیز لازم می‌آید و ارسطو خود به تصریح



می‌گوید:

نفس، علت و اصل نخستین (آرخه) موجود زنده است. الفاظ علت و اصل، معانی مختلفی دارند. اما نفس به هر سه معنایی که به وضوح تشخیص داده ایم علت بدن خویش است. نفس مبدأ حرکت است، غایت است، ذات و علت صوری کل بدن موجود زنده است. این که نفس ذات و علت صوری است روشن است، زیرا در هر چیزی علت صوری با علت بودن آن یکی است و این جا در مورد موجودات زنده که بودن شان یعنی زنده بودن، نفس علت و اصل بودن و حیات آن هاست. بعلاوه، صورت موجود بالقوه، کمال است. واضح است که نفس علت به معنی غایت نیز هست. در واقع همان طور که عقل در عمل شیئی را منظور دارد، طبیعت نیز چنین عمل می‌کند و این شیء غایت آن است. اما چنین غایتی در حیوانات نفس است و این با طبیعت مطابقت دارد زیرا که تمام اجسام طبیعی، چه اجسام نباتات چه اجسام حیوانات، آلات ساده ای برای نفس است و از همین جاست که نفس غایت آن هاست. می‌دانیم که لفظ غایت به دو معنی لفظ غایت به دو معنی گرفته شده است. از یک طرف، به معنی خود نهایت و از طرف دیگر، به معنی موجودی که این نهایت غایتی بر آن است ولیکن علاوه بر آن مبدأ اول حرکت مکانی نیز نفس است، منتهی تمام موجودات زنده دارای این قوه نیستند. استحاله و نمو نیز معلول نفس است.<sup>32</sup>

به هر حال این دفاع صاحب اثولوجیا از تعریف ارسطویی از نفس که کمابیش ریشه در تعالیم خود ارسطو نیز دارد، مشکل تجرد نفس انسانی و بقای آن را برطبق این تعریف و بنا بر مبنای صورت بدن بودن نفس، مرتفع نمی‌نماید؛ زیرا که نفس هر چند به مانند صورت طبیعی و صناعی و تمام طبیعی مفعول نیست و لکن به هرروی، صورت است و از آن جا که صورت جسم موجود زنده بوده و به عبارت دیگر صورتی از برای ماده ای است، و به مانند عقول صورت محض و مجرد از ماده نیست، انفکاک و تجرد آن از جسم بدن ممکن نخواهد بود و در حقیقت خود ارسطو نیز به اشکالی که از رأی او درباره انسان حاصل می‌آید، واقف بود و چون در وجود انسان، قائل به اصل مبدأ و مجردی به نام عقل بود، در انسان به وجود عاملی بیش از آن چه صورت بدن به شمار

می‌آید قائل بود. نفس ناطقه مبدأ اعمالی است که بدون استعمال اعضاء و آلات بدن به کار می‌افتد و بنابراین از این حیث باید فائق بر جوهری باشد که تنها به معنی صورت می‌آید که این مبدأ همان عقل است.

«... نفس از بدن جدایی ناپذیر است، یا لاقط جزئی از نفس چنین است اگر نفس بالطبع تقسیم پذیر باشد و شکی در این نیست. در واقع، بعضی از اعضاء بدن چنان است که کمال آن‌ها کمال خود اعضاء است. با این همه هیچ مانعی نیست که لاقط، بعضی از اجزاء دیگر [نفس]، به سبب این که کمال برای هیچ گونه جسمی نیست، مفارقت پذیر باشد. به علاوه معلوم نیست که به همان ترتیبی که ملاح کمال کشتی است، نفس نیز کمال بدن باشد.»<sup>33</sup>

بدین سان ارسطو در تبیین نسبت میان قوه مجرد عقل و جسم مادی گرفتار مشکلات بسیاری است و چنان که خود می‌گوید:

«... در آنچه مربوط به عقل و قوه نظریه است هنوز چیزی آشکار نیست مع ذلک چنان به نظرمی رسد که آن جنس دیگری از نفس باشد [یا به ترجمه نویسنده که مرجح تر است: چنان به نظر می‌رسد که آن جنسی از وجود باشد که با نفس مختلف است (یعنی عقل)] و تنها آن بتواند جدا از بدن وجود داشته باشد، بر همان قیاس که شیء ازلی از شیء فساد پذیر جدا می‌گردد. در باب اجزاء دیگر نفس از آن چه گذشت به وضوح می‌پیوندد که آن‌ها را به طریقی که بعضی از فیلسوفان ادعا می‌کنند، مفارق نمی‌توان دانست با این که از لحاظ منطقی و برحسب مفهوم بدیهی است که متمایز و جدا از یکدیگر است.»<sup>34</sup>

ارسطو در کتاب **پیدایش جانوران** اشاره می‌کند که عقل انسان چیزی است که از خارج در انسان گذاشته می‌شود:

پس تنها این شق باقی می‌ماند که فقط عقل (نوس) از خارج درآمده است و تنها او الهی است زیرا هیچ یک از فعالیت‌های جسمانی در فعالیت او سهیم نیست.<sup>35</sup>

33. همان: 413 الف 4 - 8.

34. همان: 413 ب 25 - 29.

35. ارسطو، 1961: 2، 3، 736 ب 29 - 27.

سیدحسن احمدی - حسن عباسی حسین آبادی

درباره عقل باید گفت که چنان در مابدید می‌آید که گوئی دارای وجود جوهری است و موضوع فساد نیست... عقل بنفسه انفعال ناپذیر است... و عقل بی شبهه چیزی است که جنبه الهی بیشتری دارد و انفعال ناپذیر است.<sup>36</sup>

پس تنها راه حل ارسطو برای دفع اشکال عدم تجرد و بقای نفس انسانی بنا بر تعریف کلی نفس، قول به آن است که عقل یا جزو عقلانی نفس ناطقه اصلاً صورت و کمال و فعلیت بدن و جسم موجود انسانی نیست که البته این راه حل، بر وحدت تعریف کلی ارسطو از انواع نفوس اشکال وارد می‌نماید؛ زیرا که دیگر عقل که در واقع چیزی غیر از نفس ناطقه نبوده و بلکه جزئی از نفس است و نفس به وسیله آن می‌شناسد و فکر می‌کند، منطبق بر تعریف کلی ارسطو از نفس نبوده و صورت و کمال و فعلیت بدن آدمی نمی‌باشد.

## منابع

- افلوطين، *تاسوعات*، ترجمه فرید جبر، مکتبه لبنان، ناشرون، الطبعة الاولى، 1997.
- افلوطين، *التساعیه الرابعه لافلوطين (فی النفس)* دراسة و ترجمة فؤاد ذکریا، هیئة المصریة العامة، 1970.
- افلوطين، *دوره آثار*، ترجمه محمد حسن لطفی، خوارزمی، 1366 .
- قاضی سعید قمی، *تعلیقات بر اثولوجیا*، منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، جلد سوم، دفتر تبلیغات اسلامی، 1378.
- عبدالرحمن بدوی، *افلوطين عند العرب*، مکتبه النهضة المصریة، 1955.
- افلاطون، *دوره آثار*، ترجمه محمد حسن لطفی، خوارزمی، 1357.
- ارسطو، *درباره نفس*، ترجمه علیمراد داوودی، حکمت، 1378.
- ارسطو، *کتاب النفس*، ترجمه الدكتور احمد فؤاد الاهوانی، دار احیاء الکتب العربیة، 1949.
- ابن سینا، *النفس من کتاب الشفا*، حسن زاده آملی، بوستان کتاب قم، 1385.
- قوام صفری، مهدی، *نظریه صورت در فلسفه ارسطو*، حکمت، 1382.
- داوودی، علی مراد، *عقل در حکمت مشاء*، حکمت، 1387 .
- Adamson, peter, *the Arabic Plotinus*, A philosophical study of theology to Aristotle, Duckworth, London, 2002.
- Aristotle, *De Anima*, David Ross, oxford, 1961.
- Aristotle, *The works of Aristotle*, Great Books of The western world, 1952.
- Plotinus, *The Enneads*, translated by McKenna, London: Faber and Faber.
- Plotinus, *The Enneads*, translated by A. H Armstrong Harvard, 1966-8.
- The Essential Plotinus*, selected and translated by Elmer o, Brien, 1964.
- Themistius, *on Aristotle 's on the soul*, translated by Todd, Cornell, 1996.
- Plato, *The Dialogues of Plato*, translated, by Jowett, Chicago, 1952 .