

مسئله دوگانگی روح و بدن در هومر، افلاطون و ارسطو

مصطفی یونسی^۱، یاشار جیرانی^۲

چکیده

این مقاله به بررسی مسئله روح (پسوخته) و بدن در آراء هومر، افلاطون و ارسطو میپردازد. مدعای اصلی نوشتار حاضر از این قرار است که نظریات متضاد افلاطون و ارسطو در باب هستی‌شناسی روح و بدن، در نهایت در تعبیر دوگانه از هستی‌شناسی روح در دوران اسطوره‌یی بخصوص هومر - ریشه دارد. به این معنا که تضاد دوران فلسفی میان افلاطون و ارسطو بر سر هستی‌شناسی روح و بدن، در تعبیر دوگانه و متضاد هومر از مفهوم روح ریشه دارد. بعلاوه، این مقاله سعی دارد با اثبات چنین نظری، قدمی بسیار کوچک در راستای فهم نسبت میراث اسطوره‌یی یونان باستان با دوران فلسفه انسانی آن - بخصوص افلاطون و ارسطو - بردارد.

کلیدواژه‌ها: هومر، افلاطون، ارسطو، مسئله روح و بدن، پسوخته

* * *

۱. استادیار گروه اندیشه سیاسی دانشگاه تربیت مدرس

۲. دانشجوی دکتری اندیشه سیاسی در دانشگاه تربیت مدرس؛ jeirani1980@gmail.com

تاریخ دریافت: ۹۱/۹/۲۱ تاریخ تأیید: جلسه هیئت تحریریه ۹۲/۴/۲۵



مقدمه

در نوشتار حاضر قصد بر آن است که اندیشه هومر، افلاطون و ارسطو را با عنایت به مفهوم روح یا براساس ترجمه فلاسفه اسلامی، نفس، با یکدیگر مقایسه کنیم. اما با توجه به گستردگی سویه‌های مختلفی که این مفهوم میتواند به خود بگیرد، ما صرفاً به بررسی یکی از مهمترین سویه‌های آن اکتفا خواهیم کرد. سویه مد نظر ما همان است که بنام مسئله روح - بدن شناخته میشود. اما باید به این نکته اشاره کرد که برای فهم استدلالهای هستی‌شناختی روح باید ابتدا به ساکن، استدلالهایی را فهم کرد که درباب ماهیت روح و بدن سخن میگویند.

ما در اینجا سعی خواهیم کرد با عنایت به یک پرسش (مسئله) و یک نظریه (تز) بحث را پیش ببریم. پرسش اصلی ما این است که چه ارتباطی میان تعبیر متضاد افلاطون و ارسطو از مسئله رابطه روح و بدن (یا همان مسئله هستی‌شناسی روح و بدن) و تعبیر هومر از این رابطه وجود دارد؟ تز و نظریه اصلی ما هم این خواهد بود که تعبیر متضاد ارسطو و افلاطون درباب هستی‌شناسی روح و بدن در امتداد تعبیر دوگانه هومر از هستی‌شناسی روح و بدن قرار دارد. بعبارت دیگر و به زبان مسامحه، تضادهای دوران فلسفی یونان باستان در باب هستی‌شناسی روح، در تعبیر دوگانه دوران اسطوره‌یی از این هستی‌شناسی ریشه دارد. این تز در سطحی کلیتر نقاط امتداد و گسست دوران فلسفی و اسطوره‌یی را نشان میدهد و بدنبال این است که با نشان دادن نقاط امتداد (که تز بالا نمونه بارز آن است)، این معنا را القاء کند که برغم گسستها، نقاط امتداد زیاد و مهمی بین هومر با افلاطون و ارسطو (یعنی دوران اسطوره‌یی با دوران فلسفی) وجود دارد.

قبل از پرداختن به این مسئله، لازم است منظور خود را از این پرسش و تز مذکور

۱۰ روشنتر سازیم. بطور کلی بحث درباب هستی‌شناسی روح یا مسئله روح و بدن در تاریخ فلسفه در قالب سه تعبیر اساسی طرح شده است: تعبیر اول که تعبیر دوگانه‌انگاران نامیده میشود، با استناد به ماهیت غیرمادی روح به این نتیجه میرسد که روح بلحاظ هستی‌شناختی از بدن کاملاً مستقل است و در نتیجه میتواند بدون بدن نیز به نمایندگی از کل هویت شخص (یعنی آنچه «خود» یا «آگو» نامیده شده و در نگاه اول شخص با

«من» یکسان گرفته میشود) به حیات خود ادامه دهد. مهمترین نماینده این طرز فکر در طول تاریخ، ادیان ابراهیمی بوده‌اند و بسیاری از فلاسفه یونان باستان تا به امروز، با جرح و تعدیلهایی آن را اتخاذ کرده‌اند.^(۱) نگره دوم با انکار ماهیت غیرمادی روح یا با انکار هستی چیزی بنام روح یا چیزی که مجزا از بدن باشد، تمامی کارکردهایی را که در نظریه اول به هستی غیرمادی بنام روح یا نفس نسبت داده میشود، به کارکردهای اجزاء فیزیکی و مادی بدن تقلیل میدهد. این نظر که برغم ظاهر ساده‌اش صورتبندیهای بسیار پیچیده‌ی بخود گرفته است به تقلیل‌گرایی یا فیزیکالیسم مشهور است.^(۲) اما نظر سومی هم هست که بنوعی راهی میانه را در بین این دو سویه افراطی به خود اختصاص میدهد. این نظریه که بعضی آن را نظریه دو جنبه‌ی میخوانند، در وهله اول وجود روح را پذیرفته و همچنین برای آن ماهیتی غیرمادی قائل میشود، اما در عین حال وجود ماهیت غیرمادی روح را دلیلی برای استقلال مطلق آن از بدن نمیداند.^(۳) در این نگاه برغم اولویت روح (یا در فلسفه مدرن «ذهن») بر بدن، روح با مرگ اجزاء فیزیکی بدن نابود میشود و در نتیجه نمیتواند بعد از مرگ یا در هر شرایط دیگری حیاتی مستقل از بدن داشته باشد. بعبارت دیگر، در این نگاه سوم هستی و دلیل هستی روح، ماهیتاً با مفهوم بدن پیوسته است و در نتیجه تصور روح بدون وجود بدن محال است.

همانطور که در ادامه خواهیم دید، هومر بعلت دوگانگی بنیادی که در تصورش از مفهوم روح دیده میشود، در آن واحد به دو تعبیر از سه تعبیر بالا (یعنی تعبیر اول و سوم) اعتقاد دارد و وقتی وارد دوران فلسفی یونان (یعنی دوران فلسفه انسانی که بعد از سقراط آغاز میگردد) میشویم میبینیم که افلاطون و سقراط بسمت تعبیر اول و ارسطو بسمت تعبیر سوم متمایل میشوند. ما اکنون در پی آن هستیم که با بررسی هومر، افلاطون و ارسطو با عنایت به این جنبه از مفهوم روح چنین نکته‌ی را نشان دهیم.

۱۱ قبل از پرداختن به اصل موضوع، اشاره به سه نکته روش‌شناختی ضرورت دارد: در وهله اول، میبینیم که کارکردهایی که ارسطو و افلاطون تحت عنوان پسوخه به رسمیت میشناسند، در هومر میان مفاهیم متعددی تقسیم شده است که پسوخه فقط یکی از آنهاست. در نتیجه ما بهنگام بررسی آراء هومر درباب روح تمامی مفاهیمی را که یونان شناسانی همچون برمر با تسامح ذیل مفهوم روح صورتبندی میکنند، مورد بررسی قرار خواهیم داد. دلیل این کار همانطور که خواهیم دید هنگام بررسی آراء ارسطو روشن



خواهد شد؛ یعنی زمانی که میبینیم تعبیر وی درباب ماهیت مادی روح مشابه تعبیر هومر از مفهوم پسوخه است و تعبیرش از هستی‌شناسی روح و بدن بشدت به تعبیر هستی‌شناختی هومر از مفاهیمی از قبیل تیموس، منوس و نوس (یعنی همانهایی که برمر آنها را ارواح بدنی میخواند) شباهت دارد.

اما نکته دوم هم که بجای خود بسیار مهم است به تفاوت جایگاه مفهوم روح در دوران اسطوره‌یی و آرخایی یونان با جایگاه آن در دوران فلسفه انسانی یونان برمیگردد. همگان میدانند که روح (پسوخه) در دوران فلسفه انسانی یونان از جایگاه اساسی و محوری برخوردار بوده است. عبارتی برخلاف دوران اسطوره‌یی و آرخایی، مفهوم روح جایگاه بسیار محوری را در مباحث اخلاقی - سیاسی به خود اختصاص میداده است؛ مثلاً سقراط نصیحت اصلی خود را به همشهریهایش در آپولوژی برپایه صیانت از روح برقرار میکند^(۴) یا افلاطون در کتاب جمهوری بحث خود درباب عدالت در شهر را (که یک بحث سیاسی است) با برقراری تمثیلی بین شهر و روح انسان پیش میبرد^(۵) یا ارسطو در باب اخلاق و هنگام بحث از فضایل (بعنوان کلیدیترین مفهوم فلسفه اخلاق وی) با اشاره به بحث روح و نسبت و جایگاه فضایل در روح بحثش را به پیش میبرد.^(۶) همه اینها نشان‌دهنده جایگاه محوری روح در دوران فلسفیند؛ یعنی روح در این دوران تبدیل به یک مفهوم جدی فرهنگی تبدیل میشود و این در حالی است که در دوران آرخایی و اسطوره‌یی نمیتوان جای پای محکمی از چنین ارتباطاتی میان روح با سیاست و اخلاق یافت. دلیل عمده این امر همانطور که برنت و برمر بیان میکنند به جایگاه غیرمحوری انسان و اراده انسان (و بتبع آن روح انسان) در این دوران برمیگردد.^(۷) در دوران هومری عرصه زندگی انسان تابع سرنوشتی است که خدایان رقم میزنند و اصلاً این دعواها و اختلافات بین خدایان است که مسیر زندگی انسان را تعیین میکند. این نکته در همان لحظه عنوان‌بندی و آغازین ایلید و دعوی بین آشیل و آگاممنون که درنهایت توسط دعوی بین خدایان حل و فصل میشود، آشکار میگردد. برنت بحث مشابهی را حتی دربارهٔ فلاسفه طبیعی قرن پنجم پیش از میلاد به پیش میبرد؛ اینکه آنها اساساً برای عناصر طبیعی محوریت قائل بودند و نه برای موجودی بنام انسان.^(۸) تمامی این تفاوتها به تفاوت جایگاه روح در دوران فلسفه انسانی و دوره اسطوره‌یی و آرخایی (و

۱۲

حتی دوره فلاسفه طبیعی قرن پنجم پیش از میلاد) منجر میشود. در نتیجه در تحقیقاتی که بنوعی مبتنی بر بررسی اشخاصی از این ادوار متفاوت هستند، آگاهی از چنین امری بمنظور اجتناب از سردرگمی ضرورت دارد.

هومر: دو روح و دو هستی‌شناسی

در هومر واژگان زیادی بر مفهوم کلی روح دلالت دارند. عبارتی، این واژگان هر کدام بطور مجزا دربرگیرنده کارکردهایی هستند که بعدها در قالب مفهومی واحد جای گرفتند؛ تیموس، نوس، منوس، فرنس، پسوخه، کر، اتور، کاردی و بسیاری واژگان دیگر. ورود به هرگونه بحثی در باب این مفاهیم بدون داشتن هرگونه الگویی بنوعی هرج و مرج منجر میشود؛ بخصوص در این تحقیق که جنبه خاصی از این مفاهیم، یعنی جنبه هستی‌شناسی آنها در رابطه با بدن، مد نظر است.

در واقع درباب تعدد واژگان دال بر روح در آثار هومر اساساً دو نظریه کلی وجود دارد: نگاه اول معتقد است که خویشتن هومری خویشتنی چندگانه است و مفاهیم متعددی که در بالا ذکر کردیم دال بر این نکته‌اند. حامیان این نظر - که برونو اسنل از مهمترین آنهاست - معتقدند خویشتن هومری بخاطر وجود واژه‌های متفاوتی که بر روح دلالت میکنند تکه تکه شده است و این واژگان هر کدام بطور مجزا آن عرصه‌یی را که ما عرصه ذهنی - روحی میخوانیم، دربرمیگیرند.^(۹) ایراد عمده چنین نگره‌یی اساساً به اینجا برمیگردد که شباهتهای زیادی که میان دسته عمده‌یی از این مفاهیم بلحاظ هستی‌شناختی وجود دارد را درنظر نمیگیرد. چنین مسئله‌یی را میتوان با بررسی رویکرد دوم روشنتر ساخت.

گروه دوم، خویشتن هومری را دوگانه میپندارند. عبارتی کلمات دال بر روح در هومر بطور کلی در قالب دو مقوله گسترده قرار میگیرند؛ مثلاً اروین رود بین انسان دیدنی (یعنی بدن و کارکردهایش) و پسوخه (خویشتن دیگر و نادیدنی) تفکیک قائل میشود. اما مهمترین و جامعترین تقسیم‌بندی در این گروه از آن برمر است. او بین ارواح بدنی و روح آزاد قائل به تفکیک است. در معنای اول منظور مفاهیم و واژگانی هستند که به بدن حیات و آگاهی میبخشند و کارکردهای ذهنی - روحی ما را بانجام میرسانند و معنای دوم - یعنی روح آزاد - همان واژه پسوخه است که

۱۳



مسئله دوگانگی روح و بدن در هومر، افلاطون و ارسطو

سال چهارم، شماره اول
تابستان ۱۳۹۲

بیشتر در ارتباط با مرگ و زندگی و در ارتباط با وضعیت ناهوشیاری طرح میشود و ظاهراً بلحاظ هستی‌شناختی از بدن گسسته است.^(۱۰) همانطور که از آنچه گفته شد برمی‌آید، ما با الگوی برمر پیش خواهیم رفت. دلیل عمده این امر آن است که این تقسیم‌بندی تنها تقسیم‌بندی است که امکان نوعی بررسی دقیق هستی‌شناختی را به ما میدهد.

همانطور که برمر در کتابش میگوید در هومر هنوز ویژگیهای آخرت‌شناسانه روح و ویژگیهای روان‌شناختی و فیزیولوژیک نفس با یکدیگر ترکیب نشده‌اند.^(۱۱) بر همین اساس برمر معتقد است که روح در هومر به دو مقوله عمده تقسیم میشود: (۱) مفهوم روح آزاد که مهمترین نماینده مفهومی آن واژه پسوخه است. (۲) آنچه برمر روح بدنی میخواند و در بنیاد سه مفهوم تیموس، نوس و منوس را دربرمیگیرد. این سه مفهوم عمده‌ترین کارکردهای روان‌شناختی ذهن و روح را پوشش میدهند.^(۱۲) بگذارید بحث را با روح آزاد آغاز کنیم و کم‌کم به ارواح بدنی برسیم.

ریشه واژه پسوخه به مفهوم نفس برمیگردد. ازاینرو عمدتاً در زبان یونانی به دو معنا بکار رفته است: یکی از معانی رایج آن که در توسیدید هم دیده میشود، مفهوم شجاعت است. بعضی بر این باورند که دلیل اطلاق معنای شجاعت به آن در بعضی زمینه‌ها، اساساً به رابطه نفس نفس زدن در میدان جنگ و شجاعت برمیگردد.^(۱۳) اما معنای دوم آن که بوضوح در هومر دیده میشود بمعنای نفس زندگی است؛ یعنی نفسی که خط مشخصه موجود زنده از موجودی است که فاقد حیات است. چنین امری زمانی آشکار میشود که به کاربرد واژه پسوخه در /یلیاد و /ودیسه نظر بیفکنیم. نگاه به متون هومر بر ما آشکار میسازد که واژه پسوخه فقط در لحظاتی که خطر غش کردن یا مرگ وجود دارد بمیان می‌آید. همین امر ارتباط آن را با مرگ و زندگی نشان میدهد؛ مثلاً آشیل در جایی گلایه میکند که او بطور مداوم پسوخه خود را بخطر می‌اندازد.^(۱۴) نمونه بارز دیگر، در درگیری حماسی بین هکتور و آشیل اتفاق می‌افتد؛ جایی که هومر میگوید نتیجه این درگیری پسوخه هکتور خواهد بود.^(۱۵) همچنین نمونه‌هایی هم دیده میشود که در هنگام غش یا بیهوشی پسوخه بدن را ترک میکند.^(۱۶)

بزعم هومر پسوخه‌یی که بخاطر مرگ از بدن جدا می‌گردد بسرعت راهی جهان مردگان میشود؛ مثلاً هکتور پس از صحبت با آشیل پسوخه‌اش به عالم مردگان می‌رود.^(۱۷) اما ماهیت این پسوخه چیست؟ یا بعبارت بهتر، حیات بعد از مرگ افراد چگونه است؟ در این باب تقریباً اکثر شارحان توافق نسبی دارند که زندگی پس از مرگ هومری که بواسطه پسوخه ادامه پیدا میکند یک زندگی مبهم، تیره، تار و فاقد آگاهی است. این روح صدایش نجاگونه است و فاقد هرگونه خصیصه روان‌شناختی است. دلیل عمده این امر (همانطور که دیدیم) آن است که اصلاً پسوخه زمانی فعال میشود که خصوصیات روانی و فیزیولوژیکی بدن قطع شده است و در هنگام زندگی آگاهانه ما پسوخه هیچ نقشی ندارد. همانطور که برنت می‌گوید حتی کسانی که بعد از مرگ به جزیره خوشبختی میرفتند کسانی بودند که به مرتبه خدایان ارتقا یافته بودند و با بدنهایشان به آن جزیره منتقل میشدند^(۱۸)، بعبارتی آنها اصلاً نمی‌مردند. در نتیجه میتوان گفت که پسوخه یا همان روح آزاد هومری بلحاظ ماهیتی کاملاً فاقد خصایص فیزیکی و روان‌شناختی است و تمامی کارکرد آن در انسان هومری این است که موقعی که بدن را ترک کند، شخص می‌میرد.^(۱۹)

تمامی مثالهای فوق نشان میدهند که در نگاه هومری، پسوخه یا همان روح آزاد بلحاظ معرفت‌شناختی فاقد هرگونه ماهیت روانی و فیزیکی است. این مثالها همچنین هستی‌شناسی پسوخه هومری را نیز به ما نشان میدهند. پسوخه بلحاظ هستی‌شناختی از بدن استقلال دارد و اصلاً زمانی به میان می‌آید که فعالیت‌های فیزیکی و روان‌شناختی بدن بدلیلی متوقف شده‌اند. در نتیجه هومر در تعبیرش از روح آزاد یا پسوخه به تعبیر دوگانه‌انگارانه نزدیک میشود. پسوخه درست در زمان مرگ و هنگام حیات پس از مرگ مطرح میشود و اگرچه این حیاتی تیره و تار و فاقد آگاهی خواهد بود، اما در هر صورت هستی‌شناسی مستقل روح از بدن را به ما نمایش میدهد. پس روشن میشود که پسوخه هومری: (۱) فاقد هرگونه ماهیت روانی - ذهنی است. (۲) صرفاً نشانی از زنده بودن ماست. (۳) فقط زمانی که می‌میریم یا آگاهی ما بر اثر غش برای زمانی مختل میشود، رخ مینماید. (۴) مستقل از بدن است و میتواند مستقل از آن وجود داشته باشد. (۵) حیات بعد از مرگ آن بعلت فقدان هرگونه محتوای آگاهانه، حیاتی تیره و تار و فاقد هرگونه آگاهی و ذهن است.

۱۵



مسئله دوگانگی روح و بدن در هومر، افلاطون و ارسطو

سال چهارم، شماره اول
تابستان ۱۳۹۲

همانطور که گفته شد پای پسوخه هومری زمانی به میان کشیده میشود که هوشیاری و آگاهی ما از دست رفته است، پس میتوان گفت که ارواح بدنی مسئول زندگی و حیات هوشیارانه و آگاهانه ما هستند. همانطور که هولتکرانتز میگوید ارواح بدنی قابلیت‌هایی هستند که در پشت اعمال و کنشهای حیات آگاهانه ما نهفته‌اند.^(۲۰) سه مفهوم عمده‌بی که در آثار هومر نقش ارواح بدنی را بازی میکنند عبارتند از: تیموس، نوس و منوس. قبل از اینکه به بررسی این مفاهیم بپردازیم باید به این نکته اشاره کنیم از آنجاییکه هومر فیلسوف نبود و بتبع آن به دقت‌های مفهومی توجهی نداشت، برغم تعبیر نسبتاً مستقلی که میتوان از هرکدام این مفاهیم ارائه داد در مواقعی با هم همپوشند؛ یعنی ممکن است شما بخشهایی را در آثار هومر بیابید که کارکرد منوس شبیه تیموس باشد و یا برعکس. اما برغم این همپوشیها، اساساً میتوان گفت که این سه مفهوم هر کدام بخش عمده‌بی از قابلیت‌های ذهنی و روحی انسانها را پوشش میدهند....

تیموس به ما در شرایط گوناگون هشدار میدهد. این هشدارها میتواند ماهیت گوناگونی به خود بگیرد؛ درست مثل زمانی که آشیل میخواهد به دیدار آنیاس برود و تیموس شجاعش او را هوشیار میسازد.^(۲۱) تیموس میتواند در بعضی از زمینه‌ها بیانگر امید به عمل (و نه دریافت چیزی) باشد. اما مهمترین کارکرد تیموس این است که «بالا تر از همه، منشأ عواطف است، احساساتی مثل خشم، دوستی، خیانت، ترس و انتقام همه و همه از تیموس نشئت میگیرند».^(۲۲) برای مثال دیفوبوس در تیموس خود از نیزه مریونز دچار وحشت میشود. یا هکتور به پاریس میگوید «ای ابله! تو به اشتباه خشم خود را در تیموس خود ذخیره ساختی!».^(۲۳) تمامی این مثالها بنوعی بیانگر این هستند که تیموس نشیمنگاه اصلی عواطف روان‌شناختی ماست و توانایی ما در ترسیدن، رنجیدن، انتقام‌جویی از حضور تیموس ناشی میگردد. جای اصلی تیموس در سینه است. تیموس گاه با اهداف فکری همراه میشود و بعضی معتقدند که منوس در این شرایط موازی با ارگان اندیشه یعنی فرنس موازی میشود. اما نکته اینجاست که تفکر تیموس در چنین شرایطی شامل تأملات انتزاعی نمیشود.

نوس طبق تعریف ذهن یا کنشی از ذهن است؛ مثلاً هومر میگوید که نوس (یا ذهن) زئوس از بقیه قویتر است.^(۲۴) گاه بمعنای منظور یا هدف و یا اندیشه است؛ مثلاً ناریسیکا به این قصد بر اسب خود تازیانه میزند تا اودیسه و نوکرانش به تندی بدنبال او بیایند.^(۲۵) نوس همیشه در سینه قرار دارد.

منوس انگیزش تمامی ارگانهای فیزیکی و ذهنی ما بسوی یک فعالیت خاص است؛ هنگامی که پدر اودیسه از جنگ با خواستگاران به وجد آمد، آتنه منوس زیادی را در درون او دمید و او نیزه خود را شروع به چرخاندن کرد.^(۲۶) همچنین معنای دیگر منوس، خشم جنگجوست و مثالهای بسیاری میتوان یافت که چنین معنایی از آن را به ذهن متبادر کند: خشم آتیشینی بر او مستولی شد بطوری که هیچکس نمیتوانست با منوس او برابری کند.^(۲۷)

اما سؤالی که در اینجا مهم است بحث هستی‌شناختی این مفاهیم در رابطه با بدن است. اولین نکته‌ی که در باب ارواح بدنی جلب توجه میکند تأکید بر جایگاه فیزیکی آنهاست؛ مثلاً بارها صحبت میشود که جای تیموس و نوس در سینه است و این موضوع برخی از شارحان را واداشته که اساساً هومر را در زمینه هستی‌شناسی ارواح بدنی فیزیکالیست بدانند. اما دقت بیشتر در این مفاهیم میتواند روشن‌تر باشد. درباب تیموس باید گفت که اساساً پیوند محکمی میان این واژه و نفس برقرار است و تیموس هنگامی بعد از غش کردن یا بیهوشی ما برمیگردد که «نفس بر سر جای آمده باشد». اتمولوژی نشان میدهد که ریشه واژه تیموس به واژه دود میرسد.^(۲۸) این اتمولوژی نشان میدهد که اساساً ریشه این واژه با ارگانها فیزیکی مدنظر هومر اساساً ارتباطی ندارد. این نکته بخصوص از این نقل قول روشن میشود که هنگامی که هکتور غش میکند و به هوش می‌آید، هومر میگوید که تیموس او در سینه جاافتاد.^(۲۹) این نشان میدهد که تیموس چیزی غیر از سینه است هر چند که بدون اینکه در سینه باشد، کارکرد ندارد. وقتی به اتمولوژی نوس نگاه میکنیم به امر نسبتاً مشابهی برمیخوریم. همانطور که برمر میگوید اتمولوژی این واژه دقیقاً روشن نیست اما آنچه آشکار است این است که ریشه آن به چیزی مادی برنمیگردد.^(۳۰) تمامی این نکات نشان‌دهنده آن است که تبیین فیزیکالیستی خیلی با هومر جور در نمی‌آید. علاوه بر این باید به این نکته هم توجه داشت که هومر بعنوان کسی که در دوران اسطوره‌یی قلم میزند بشدت در قالب زبان

استعاره صحبت میکند. در نتیجه ممکن است که خیلی اوقات تأکید بر ارگانهای فیزیکی از بهر استعاره بوده باشد.

در نتیجه درباب هستی‌شناسی هومر درباره ارواح بدنی بیش از آنکه بتوان ایجابی سخن گفت میتوان سلبی سخن گفت. به این معنا که ما مطمئنیم ارواح بدنی هومر از بدن مستقل نیستند و در نتیجه بر نوعی هستی‌شناسی دوالیستی متکی نمیباشند، چرا که هومر همیشه از آنها در زمانی صحبت میکند که شخص زنده است و بدن او فعال. در مورد نگره فیزیکالیستی هم باید گفت که بحث استعاره و اتیمولوژی ارواح بدنی حاکی از آنند که این ارواح جنبه مادی ندارند و در نتیجه هومر نمیتواند به نوعی هستی‌شناسی فیزیکالیستی قائل باشد. در اینصورت ما بنوعی با هستی‌شناسی دو جنبه‌یی نوع سوم مواجهیم. اما نکته اینجاست که چون هومر فیلسوف نیست، نمیتواند صورتبندی دقیقی را از یکی از پیچیده‌ترین انواع هستی‌شناسی رابطه روح و بدن ارائه دهد. لیکن با توجه به حصر انواع سه‌گانه هستی‌شناسی و همچنین با توجه به رویکرد سلبی ما که نشان داد هومر در باب ارواح بدنی نه فیزیکالیست است و نه دوالیست، بنظر میرسد که باید هومر را در گروه سوم جای داد. اما چون هومر یک فیلسوف نیست و فیلسوفانه صحبت نکرده است، نمیتوان این هستی‌شناسی نوع سوم را بدقت ترسیم نمود. به این ترتیب نمیتوان اوصاف ارواح بدنی هومری را چنین جمع‌بندی کرد: (۱) غیر مادی هستند. (۲) در زمان هوشیاری انسان فعالند. (۳) نشیمنگاه و علت حالات روان‌شناختی و فکری ما هستند. (۴) بدون وجود بدن هیچ کارکردی ندارند.

بنابراین، همانطور که دیدیم واژگانی که در هومر میتوانند بمعنای موسع روح دلالت داشته باشند ذیل دو مقوله فراگیر قرار میگیرند: اول، روح آزاد که پسوخه ذیل آن قرار میگیرد و دوم، ارواح بدنی که مهمترین واژگان آن تیموس، منوس و نوس هستند. همانطور که دیدیم اینها بلحاظ ماهیتی دچار نوعی دوگانگیند. همچنین در بحث هستی‌شناسی روح و بدن مشاهده شد برغم اینکه هومر در باب هستی‌شناسی روح آزاد (پسوخه) در نسبت با بدن رویکردی دوالیستی و دوگانه‌انگار را اتخاذ میکند، اما در مواجهه با ارواح بدنی بسوی صورتی مبهم از هستی‌شناسی

۱۸



دوجنبه‌یی و میانی (هستی‌شناسی نوع سوم) گرایش دارد در نتیجه در هومر مفهوم روح هم بلحاظ ماهیتی و هم بلحاظ هستی‌شناسی دچار دوگانگی است.

افلاطون: روح علیه بدن

افلاطون در دو همپرسه فایدون و جمهوری درباب روح و رابطه آن با بدن صحبت میکند. نکته عمده‌یی که در نگاه افلاطون اهمیت دارد این است که مفهوم واحدی بنام پسوخه کم‌کم بجای واژه‌های متعدد هومری را که دال بر کارکردهای روحی - ذهنی انسان هستند، مینشینند. در نتیجه از این ببعد ما تقریباً با یک مفهوم واحد روبرو هستیم. بزعم بعضی فرایند وحدت روح آزاد و ارواح بدنی و در نتیجه درک از پسوخه بعنوان مفهومی واحد که دربرگیرنده کارکردهای روح و ذهنی میباشد، فرایندی است که در همان دوران آرخایی آغاز شده است؛ بطور اخص برمر معتقد است که در افسانه هرموتیموس کم‌کم نوس با پسوخه ترکیب میشود.^(۳۱) بعضی دیگر شکل کامل این فرایند را به پس از دوران آرخایی و ظهور فلاسفه طبیعی نسبت میدهند. اما گروه سومی هستند که معتقدند این فرایند درنهایت در سقراط به سرانجام میرسد؛ برنت معتقد است از آنجاییکه در فلاسفه طبیعی پسوخه بیش از آنکه ماهیتی انسانی داشته باشد جزئی از طبیعت است نمیتوان پسوخه آنها را خیلی با پسوخه دوران آرخایی و دوران فلسفی یونان یکی گرفت^(۳۲)، در نتیجه پسوخه هومری و آرخایی در زمان فلاسفه انسانی یونان و بخصوص سقراط است که به وحدت میرسد. اما نکته‌یی که گسست بنیادی دوران فلسفه انسانی را از دوران اسطوره‌یی و آرخایی رقم میزند به جایگاه روح (که در اینجا در مفهوم پسوخه وحدت یافته است) بعنوان نشیمنگاه فضایل اخلاقی و عقلانی برمبگردد. عبارتی و بزعم برنت مهمترین دستاورد سقراط بعنوان یک فیلسوف این بود که روح را زمینه بحث اخلاقی خود قرار داد.^(۳۳)

فارغ از اینکه کدامیک از این نکات تاریخی و تبارشناختی درست باشند، تقریباً همه توافق دارند که در افلاطون پسوخه به وحدت میرسد و نیز نشیمنگاه فضایل اخلاقی و عقلانی میشود. همچنین تقریباً همگان اتفاق نظر دارند که هستی‌شناسی افلاطون درباب رابطه روح و بدن یک هستی‌شناسی دوگانه‌انگار است. اما آنچه



میتوان به این تصورات تاریخی و تبارشناختی افزود این است که بحث در افلاطون آنقدر هم که بنظر میرسد سراسر نیست. در واقع برغم اینکه میتوان افلاطون را دوالیست دانست، اما او تبیین واحد و سراسری از این دوآلیسم ارائه نمیدهد. در واقع دو همپرسه *فایدون* و *جمهور* دو دوآلیسم کاملاً متفاوت را به ما ارائه میدهند که در نقاطی با همدیگر مغایرت دارند. نکته اینجاست که در *فایدون* پسوخه از بدن استقلال دارد و فقط بخشی از خصایص ارواح بدنی را جذب میکند و مابقی خصایص ارواح بدنی به خود بدن نسبت داده میشود. در *پسوخه جمهوری* تصور دوالیستی همچنان حفظ میشود، اما اینبار پسوخه تمامی خصایص ارواح بدنی را به خود جذب میکند و بدن دیگر مسئول کارکردهای روانی - روحی ما نخواهد بود، اما همانطور که خواهیم دید بخشی از کارکردهای پسوخه بدون بدن امکان تحقق نخواهند داشت و این بجای خود پیچیدگیهایی را در دوآلیسم افلاطون رقم میزند.

بستر عمده بحث در *فایدون* بستری آخرت‌شناسانه است. در واقع افلاطون در این همپرسه بدنبال این است که نامیرایی روح را اثبات کند.^(۳۴) همانطور که میدانیم بحث آخرت‌شناسانه و نامیرایی روح یکی رایجترین زمینه‌های بحث درباب هستی‌شناسی بدن و روح بوده و هست. استدلال او از اینجا آغاز میشود که اشیاء مرکب از بین رفتند اما اشیاء بسیط نابودناشدنی هستند.^(۳۵) او سپس در همین زمان دوگانه دیگری را میان میکشد و اشیاء را به آنهایی که تغییر میکنند و آنهایی که ثابتند تقسیم مینماید و میگوید که آن چیزهایی که بسیطند تغییرناپذیرند و اشیاء مرکب شامل تغییر میشوند.^(۳۶) بعد از این سقراط و همسخنان او میپذیرند که صور و کلیها به دسته تغییرناپذیران متعلقند و جزئیها و اشیاء تجربی در زمره تغییرپذیرها قرار دارند.^(۳۷) در اینجا میبینیم که افلاطون چگونه تمامی دستگاه متافیزیکی را بکار

میگیرد تا بحث نامیرایی روح را به پیش برد. اما هنوز کار به پایان نرسیده است و سقراط یک دوگانه دیگر را نیز برقرار میسازد؛ یعنی تفکیک میان اشیائی که قابل دیدن هستند و آنهایی که نادیدنیند و همه میپذیرند که روح امری نادیدنی است.^(۳۸) حال وقت این است که سقراط پسوخه را در دوگانه‌های بالا جای دهد. وی علاوه بر این باید بطور دقیقتری نشان دهد که چرا روح باید به دسته اشیاء بسیط و تغییرناپذیر تعلق داشته باشد. بیاد بیاورید که او صور را ذیل مقولات مذکور تعریف

میکنند و در نتیجه تصمیم میگیرند که بنوعی بین پسوخه و صور ارتباط برقرار کند. در همین راستا این نکته طرح میشود که هنگامی که روح از رهگذر حسهای بدنی دنیا را وارسی کند بگونه‌یی عمل میکند که گویی مست است^(۳۹)، اما هنگامی که از حسهای بدنی دوری میجوید و به خودش اتکا میکند، در قلمرو صور جای میگیرد.^(۴۰) در اینجا افلاطون با ظرافت سعی میکند روح را بلحاظ ماهیتی به صور معقول (که هم تغییرناپذیرند و هم بسیط) متصل سازد. یعنی از آنجاییکه ابژه شناخت روح صور معقول هستند، روح نیز از جنس آنها خواهد بود.^(۴۱) این نکته اساساً در یک اعتقاد بنیادی افلاطونی ریشه دارد که فقط امور مشابه میتوانند همدیگر را بشناسند. این دوگانه‌ها در نهایت به افلاطون کمک میکنند تا روح و بدن را از همدیگر تفکیک نماید: در واقع بدن هم دیدنی است و هم مرکب و هم تغییرپذیر و در نتیجه میرا؛ اما روح نادیدنی است و بعلاوه ارتباطش با صور معقول بسیط و تغییرناپذیر و در نتیجه نامیراست.^(۴۲) به این ترتیب سقراط به اینجا میرسد که مرگ باعث میشود روح از شر جسم رها شود و بدون مزاحمت قوای بدنی به حیات خود ادامه دهد. این تعبیر بطور کامل موضع دوآلیستی افلاطون را نشان میدهد. اینکه روح در درجه اول جنبه‌یی غیرمادی دارد و در درجه دوم تغییرناپذیر و بسیط و معقول است، در نتیجه روح نابود نشدنی است و بعد از مرگ مستقلاً به حیات خود ادامه میدهد.

اما نکته عجیبی در فایده‌ی دیده میشود و آن اینکه پسوخه برغم آنکه بخش عمده‌یی از کارکردهای ارواح بدنی را جذب میکند اما فقط بخشهای خاصی از این کارکردهای ذهنی و روانی را جذب کرده و بخش اعظمی از احساسات و غرایز انسان به بدن نسبت داده میشود. نمونه بارز اینها لذات و ترسهای ماست.^(۴۳) در واقع آنچه دیده میشود این است که قوای والاتر و عقلانی/اخلاقی ما متعلق به روح است و قوای نازل و تجربی ما به بدن نسبت داده میشود. این نکته با تصویر هنجاری که افلاطون از مرگ ارائه میدهد سازگار است و آن اینکه روح از شر بدن و لذاتش خلاص میشود. در نتیجه چنین تصویر هنجاری از مرگ اقتضا میکند که روح ذاتاً از لذات سافل تکانده شود و در این میان بدن مسئولیت آن لذات را برعهده گیرد. به این ترتیب دوآلیسمی که در فایده‌ی مشاهده میکنیم دوآلیسم بین پسوخه و بدن

است، منتهای پسوخه‌یی که فقط کارکردهایی را از ارواح بدنی جذب کرده است که با الگوی اخلاقی افلاطون مبنی بر زندگی اخلاقی و عقلانی سازگار باشد و بقیه این کارکردها به خود بدن نسبت داده میشود. در هنگام حیات هر دو، روح کارکردهای عالی ما را بانجام میرساند و همچنین نقش نوعی کنترل‌کننده کارکردهای روانی نازل بدن را نیز برعهده دارد. در نتیجه میتوان گفت پسوخه غیرمادی و مستقل افلاطون هنوز تمامی کارکردهای ارواح بدنی را جذب نکرده است، اما با اینحال از بدن مستقل است و درست بمانند روح آزاد هومر هستی‌شناسی دوآلیستی دارد. همچنین از آنجاییکه بخشی از کارکردهای ارواح بدنی (مثل عقلانیت و لذات عالی را کسب کرده است)، حیات پس از مرگش حیاتی گنگ و بیمعنی و بیهویت نیست، بلکه حیاتی است که بزعم خود افلاطون بسی باارزستر از حیاتی میباشد که بدن هم در آن شریک است.^(۴۴) البته آنچه از همپرسه فایدون آوردیم آن بخش از استدلالهای استدلالهای افلاطون را دربرمیگرفت که اساساً با بحث هستی‌شناسی رابطه روح و بدن مرتبط است وگرنه استدلال اعداد (اینکه هر چیزی از ضدش نشئت میگیرد) و استدلال یادآوری (اینکه ما شناخت غیرتجربی خود را در لحظه تولد فراموش میکنیم) نیز پیش‌فرضهای متافیزیکیال قدرتمندی هستند که در فایدون طرح میشوند و میتوانند ایده نامیرایی روح را دامن بزنند.

حکایت جمهوری حکایت متفاوتی است. در آنجا بحث کاملاً در چارچوب متافیزیکی اخلاق افلاطون پیش میرود. تفاوت عمده جمهوری با فایدون در هستی‌شناسی پسوخه نیست، بلکه در ماهیت‌شناسی خود پسوخه است. نکته مهم این است در جمهوری برای اولین بار پسوخه تمام کارکردهای ارواح بدنی را جذب میکند و در عین حال هستی‌شناسی دوآلیستی خود را حفظ مینماید. در واقع و بقول ۲۲ اریک براون، روح جمهوری یک وحدت پیچیده است؛ یعنی در عین داشتن بخشهای متعدد دارای وحدت میباشد. این تبیین از ماهیت روح (چه معادل آن پسوخه باشد و چه هر واژه دیگری) بزرگترین گسست دوران فلسفه انسانی از دوران هومری است. در اینجا ما با روحی مواجهیم که در عین وحدت، بخشهای متعددی دارد. البته همانطور که دیدیم روح در فایدون نیز همانند ارواح دوران هومری مفهومی بسیط و فاقد بخش است. اما برغم این گسست بزرگ ماهوی در درک انسان یونانی از روح و

پسوخته، هستی‌شناسی افلاطون همچنان بمانند روح آزاد (پسوخته) هومری یک هستی‌شناسی دوآلیستی است که اینبار ساختار فلسفی نیرومندتری نسبت به فایدون دارد.

اولین بحثی که در کتاب جمهوری در باب پسوخته درمیگیرد در اواخر کتاب اول و بعد از بحث آتشین سقراط با تراسیماخوس حادث میشود. سقراط در اینجا به تعریف روح خوب میپردازد و کارکرد اصلیش را مراقبت، سنجش و زندگی نیک میداند.^(۴۵) این تعریف در بستر ایده متافیزیک اخلاقی افلاطون قرار میگیرد که هر چیزی کارکردش را زمانی درست انجام میدهد که دارای فضیلت یا خاصیت مربوط به خود باشد.^(۴۶) همین عبارت میتواند ساختار عمومی پسوخته جمهوری را به ما بنمایاند. اولین نکته ارتباط پسوخته با زندگی کردن است که با اتیمولوژی این واژه سازگاری دارد. همچنین پیشوند «نیک» با توجه به زمینه هنجاری واژه کارکرد در ارسطو و افلاطون قابل درک است. نکته بنیادین این واژه وارونه شدن نگاه به واژه پسوخته نسبت به هومر است که نشان‌دهنده پیوند آن با ارواح بدنی و کارکرد آن است. اگر در هومر، واژه پسوخته بهنگام طرح واژه مرگ مطرح میشد و در نتیجه کارکردی در هنگام حیات ما نداشت و همچنین فاقد کارکردهای روانی بود، پسوخته در افلاطون در ارتباط با زندگی کردن (از ریشه زنده بودن) طرح میشود و کارکرد آن هم در هنگام حیات است و هم بعد از مرگ (نکته جالب اینجاست که بحث پسوخته در فایدون در بستر بحث «مرگ» سقراط حادث میشود). دو عنصر سنجش و مراقبت هم نقش اصلی پسوخته در حیات را به ما مینمایانند. در واقع همه این سه عامل نشان‌دهنده کارکرد و هدف وجود پسوخته افلاطونی است.

صحبت در باب پسوخته کتابهای چهارم، هشتم و نهم جمهوری را دربرمیگیرد. ایده کلی افلاطون این است که پسوخته هستی واحدی است که دارای اجزاء گوناگونی میباشد. این همانی است که وحدت پیچیده مینامد؛ یعنی در عین اینکه کلی واحد است اما از اجزاء گوناگونی تشکیل شده است. بحث افلاطون در این باب با بحث تعیین خصوصیات یک شهر عادل آغاز میشود. سقراط بحثش را اینگونه آغاز میکند که میتوان با برقرار کردن تمثیلی میان شهر و درون فرد، ساختار شهر خوب را که فضیلت اصلیش عدالت است، تعیین کرد.^(۴۷) شهر آرمانی از سه طبقه

زامداران، سربازان و برزگران تشکیل شده است. افلاطون برای هر کدام از این طبقات فضیلتی را برمی‌شمارد؛ زامداران باید حکمت داشته باشند، سربازان باید شجاعت داشته باشند و برزگران باید اعتدال داشته باشند.^(۴۸) اما عدالت که فضیلت اصلی شهر خوب است، هنگامی خود را مینمایاند که سه طبقه مذکور هر کدام نقش خویش را بانجام برسانند.^(۴۹) سقراط صورتبندی مذکور را مستقیماً به درون فرد انتقال میدهد و استدلال میکند که اگر روح هم مانند شهر دارای سه جزء باشد، عدالت در آن نیز عبارت است از اینکه هر کدام از این سه عضو نقش و وظیفه خود را انجام دهند.^(۵۰) توجه داشته باشید که منظور سقراط از فرد انسانی مستقیماً به روح او برمیگردد و این اجزاء از همان ابتدا به پسوخته و نه به بدن او نسبت داده میشوند.

از اینجا بعد افلاطون بدنبال این می‌رود که ثابت کند روح سه جزء مشابه با شهر عادل دارد؛ اما اول از همه باید ثابت کند که روح کلیی است که دارای اجزاء میباشد. این واقعیت برای سقراط مشخص است که روح در بسیاری از مواقع بستر تصمیمات و خواسته‌های متفاوت و حتی متضاد است؛ مثلاً شخص هم تشنه است و هم نمیخواهد آب بنوشد (این همان چیزی است که در فلسفه اخلاق امروزین به آن تضاد امیال دسته اول (یعنی میل ما به نوشیدن آب) و امیال دسته دوم (یعنی خواست ما مبنی بر تأیید یا عدم تأیید میل به نوشیدن آب) میگویند). از اینرو سقراط از گلاوکن میپرسد که آیا امکان دارد یک شیء واحد در یک زمان دو عمل متضاد را بانجام برساند؟ سقراط برای روشن شدن این امر میپرسد که آیا یک شخص میتواند هم حرکت کند و هم بایستد؟ نتیجه‌ی که او بلافاصله و بطور شهودی بدست می‌آورد، این است که یک شیء واحد نمیتواند دو عمل متضاد را انجام دهد، مگر اینکه بخشی از یک شیء یک کار و بخش دیگر آن کار دیگر را انجام دهد.^(۵۱)

۲۴ سقراط بعد از این سعی میکند اجزاء روح را از هم تفکیک نماید. او مستقیماً بسراغ مثال تشنگی می‌رود و میگوید: ما میدانیم که میلی بنام تشنگی در افراد وجود دارد، اما افرادی را هم میبینیم که در عین تشنگی از نوشیدن خودداری میکنند، در نتیجه در روح آنها باید چیزی باشد که آنها را از این کار منع میکند.^(۵۲) پس میل ما به نوشیدن با میل ما به نوشیدن آب با هم در تقابل قرار میگیرند و با توجه به پیش‌فرض اولی که او مطرح کرد، اینها نمیتوانند از یک شیء واحد نشئت بگیرند.

پس این قیاس کلاسیک بسرعت ما را به این نتیجه میرساند که از آنجا که این اعمال متضاد در روح صورت میگیرند، پس بطور قطع روح دارای اجزاء است.^(۵۳) درواقع در اینجا با یک قیاس معتبر روبرو هستیم که به این شکل بیان میشود:

مقدمه اول: شیء واحدی که در آن واحد دو عمل متضاد را انجام میدهد، دارای اجزاء گوناگون است.

مقدمه دوم: در روح بعنوان شیء واحد، اعمال متضادی در آن واحد انجام میشود. نتیجه: پس روح دارای اجزاء است.

صحت این قیاس به بحث ما مربوط نیست، بلکه اینکه افلاطون چه میگوید برای ما مهم است. سقراط بلافاصله بعد از این مثال و با توجه شناسایی میل به نوشیدن و نوشیدن، دو جزء روح را از هم تفکیک میکند؛ یعنی جزء اشتها و بخش عقلانی. وی صرفاً در فرایندی نسبتاً طولانی و با اشاره به خشم نیز نشان میدهد که باید بخش دیگری هم وجود داشته باشد و از این مقدمات وجودبخش غیرت را هم برسمیت میشناسد.^(۵۴) سپس با اشاره دوباره به بحث شهر وظایف هرکدام از این بخشها را روشن میکند. وظیفه عقل حکمرانی بر دو بخش دیگر است و غیرت باید در راستای احکام بخش عقل، بخش اشتها را کنترل کند.^(۵۵)

این همان چیزی است که براون آن را وحدت پیچیده روح در افلاطون مینامد؛ یعنی کلی که بطور غیراکتسابی دارای نوعی وحدت حداقلی است و اگر اجزاء روح وظایف خود را انجام دهند، این وحدت تبدیل به نوعی وحدت پیچیده اکتسابی حداکثری تبدیل میشود. اما فارغ از ماهیت‌شناسی مذکور، آیا افلاطون چیزی در رابطه با حیات بعد از مرگ میگوید؟ ما از کجا مطمئن باشیم که روح او همچنان هستی‌شناسی دوآلیستی دارد؟ این بحث در کتاب دهم جمهور چنین ادامه مییابد که پاداش عادل بودن در چیست؟ سقراط در پاسخ به این پرسش بسرعت به مسئله ابدیت و حیات پس از مرگ اشاره میکند.^(۵۶) او بحث را بدین شکل پیش میبرد که هر چیزی آفت خود را دارد و اصلاً میرایی شیء مذکور بدین خاطر است که آن آفت توان مضمحل کردن آن را دارد (مثل چشم و بیماری چشمی). بعد به این نتیجه میرسد که آفت روح، نادانی و ظلم است، اما نکته اینجاست که آفات چیزهای دیگر نمیتوانند منجر به آفات روح شوند؛ یعنی بیماری جسمی حتی اگر جسم را نابود

سازد منجر به شکل‌گیری ظلم که یکی از آفات روح است نمیشود.^(۵۷) این مسئله بلافاصله افلاطون را به این نتیجه میرساند که مرگ جسم منجر به فساد و تباهی روح نمیشود و همچنین خواهیم دید که حتی آفات روح، توانایی معدوم کردن خود روح را ندارند (که البته در این استدلال سفسطه موج میزند). نتیجه‌گیری سقراط از این قرار است:

پس چون هیچ آفتی نیست که روح را از بین ببرد، یعنی نه آفتی که مختص به روح است و نه آفتی که از آن چیزی دیگر است، پس روح باید همیشه باقی بماند و اگر همیشه باقی بماند، نامیرا و فناپذیر است.^(۵۸)

این نکته بلافاصله ما را به استقلال روح از جسم و بقای روح بعد از مرگ جسم راهنمایی میکند. چرا که اگر آفتهای معدومگر جسم بر روح اثر نکند، هیچ پیوندی میان روح و جسم وجود نخواهد داشت و ما باز هم شاهد شکل رادیکال دوآلیسم افلاطونی خواهیم بود. منتها تفاوت دوآلیسم جمهوری با دوآلیسم فایدون در نحوه استدلال آن دو است و این تفاوت اساساً به ماهیت روح برمیگردد. در فایدون روح ماهیتی بسیط دارد و در نتیجه افلاطون برای اثبات دوآلیسم خود مسیر استدلالی بسیط / نامیرا را دنبال میکند. اما در جمهوری و به این علت که روح دیگر ماهیتاً مرکب نیست افلاطون خط استدلالی آفات را پیش میکشد. لیکن نتیجه در هر دو یکسان است؛ روح نامیراست، از بدن مستقل است و بعد از مرگ حیاتی آگاهانه دارد. بنابراین، افلاطون در وهله اول همه دلالت‌های معنای روح و ذهن را در واژه پسوخه خلاصه میکند و بدین ترتیب با کنار گذاشتن واژگان متعدد روح، از دوران اسطوره‌یی هومر فاصله میگیرد. او در ادامه و بلحاظ ماهیتی کارکردهای ارواح بدنی هومری را در درون مفهوم پسوخه جذب میکند و پسوخه بلحاظ ماهیتی با مجموعه ارواح بدنی هومری مشابه میشود؛ در نتیجه او دوگانگی ماهیتی که در هومر موجود است را نیز به کناری مینهد. اما در عین اینکه ماهیت پسوخه افلاطونی مشابه ماهیت ارواح بدنی هومری است، لیکن هستی‌شناسی آن در ارتباط با بدن، با هستی‌شناسی پسوخه یعنی همان روح آزاد هومری یکی است (یعنی نامیرا و مستقل از بدن است و بعد از مرگ باقی میماند). به این ترتیب میبینیم برغم اینکه افلاطون

در انتخاب یک واژه واحد و ارتقای آن به مفهومی محوری و حذف دوگانگی ماهیتی، از دوران هومر گسسته است، اما در تبیینش در هستی‌شناسی روح (بمعنای کلی کلمه)، هستی‌شناسی روح آزاد هومری را انتخاب نموده و هستی‌شناسی ارواح بدنی را بکناری نهاده است. در نتیجه میتوان گفت که پسوخه افلاطونی ترکیبی از پسوخه هومری و ارواح بدنی هومری ذیل عنوان واحد است که از هستی‌شناسی پسوخه (روح آزاد) هومری سود میبرد.

ارسطو: همیشه بدنبال حد وسط چیزها

همانطور که دیدیم افلاطون بحث درباره روح را ذیل متافیزیک فلسفی خود انجام داد. چنین امری بطور مشابه درباره ارسطو هم صدق میکند؛ یعنی همانطور که نگاه افلاطون به صور تأثیر غیرقابل‌انکاری در نگاه او به یک هستی نادیدنی بنام روح دارد، تصویر متافیزیکی ارسطو از ماده و صورت چارچوب اصلی بحث در باب روح را تشکیل میدهد. در نتیجه همانطور که کریستوفر شیلدرز در مقاله تحسین‌برانگیزش در باب ارسطو میگوید، تصویر ارسطو از روح را باید ذیل نگاه او به «هیلمورفیسیم» فهمید.^(۵۹) چنین درکی از روح ارسطویی، از همان ابتدا تصاویر متافیزیکی غلیظ افلاطونی را به بیرون میراند؛ بخصوص هنگامی که هیلمورفیسیم را بعنوان جایگزین متافیزیک پرطمطراق و ضدمادی (و ضدتجربی افلاطون) بدانیم.

ارسطو در کتاب درباره روح، استدلال میکند که در هر موجودی سه جوهر وجود دارد: (۱) ماده که همان بالقوه‌گی است. (۲) صورت که همان فعلیت است. (۳) ترکیب ماده و صورت.^(۶۰) ارسطو بلافاصله بر ما روشن میسازد که بدنبال صحبت از موجودات «زنده» است و با موجودات غیرزنده کاری ندارد. برای اینکار بلافاصله بسوی تعریف زندگی و زنده بودن حرکت میکند. در نتیجه در اینجا نیز میبینیم که ارسطو هم مانند افلاطون و با عنایت به ریشه‌معنایی پسوخه، بحث را از زنده بودن و زندگی آغاز میکند. اما نکته اینجاست که وی برخلاف افلاطون بحث را در قالبی هنجاری و اخلاقی به پیش نمیبرد، بلکه چارچوب ارسطو چارچوبی است که امروزه عموماً در علم زیست‌شناسی مورد بررسی قرار میگیرد؛ در واقع ارسطو تأکید دارد که بدنبال عامترین تعریف از روح میگردد که همه را دربرگیرد.^(۶۱) در واقع ارسطو سعی

میکند مفهوم پسوخته را بعنوان عامل تبیینی برای چرایی زنده بودن بکار بگیرد.^(۶۲) در نتیجه سؤال او این شکل را به خودش میگیرد که چه چیزی یک موجود را تبدیل به یک موجود زنده میکند؟ ارسطو برای پاسخ به این سؤال سراغ معنای زنده بودن می‌رود. در همین راستا به شرط کافی آن بعنوان خصیصه تعریفی واژه می‌پردازد و روشن میکند که زنده بودن یعنی اینکه «تغذیه، رشد و فساد در یک هستنده حادث شود».^(۶۳) اما سؤال بعدی ارسطو این است که علت اصلی وجود این خصوصیات در بعضی از هستنده‌ها در کجا نهفته است؟ و درست در اینجا است که پسوخته ارسطویی خود را به ما مینمایاند. در واقع روح علت اصلی وجود چنین کیفیاتی در یک هستنده است. اما چگونه؟

این پرسش ما را به دنیای هیلومورفیستی ارسطو میکشاند. در واقع پسوخته صورت یک موجود زنده است. همانطور که خود وی میگوید: «پس، روح باید صورت جسم طبیعی باشد که بطور بالقوه زنده است».^(۶۴) این بلافاصله به ما نشان میدهد که جنس روح جوهر است^(۶۵)، چرا که همانطور که گفتیم صورت از اقسام جوهر است. اما صورت به چه معنا؟ مسلماً منظور ارسطو شکل نیست. این خلط مبحث درمواقع بسیاری اتفاق می‌افتد و دلیلش این است که وقتی ارسطو از ماده و صورت یک مجسمه صحبت میکند، صورت مجسمه در کلیتش با شکلی که ماده خاصی به خود گرفته است یکی میشود؛ مثلاً اگر ارسطو یک مجسمه نقره‌یی را میدید، میگفت که نقره ماده آن و شکل ظاهری مجسمه، صورت آن است. این نکته بسیار مهمی است که در مورد اشیاء بیجان در بسیاری از موارد صورت و شکل با هم همپوشانی دارند. اما پذیرش چنین همپوشی در مورد موجودات زنده تبعاتی تناقض‌آمیزی بدنبال دارد که باید از آنها دوری جست. هرچه جلوتر برویم این نکته مشخصتر خواهد شد. پس بگذارید دوباره به سؤال خودمان برگردیم: منظور از صورت در اینجا چیست؟ این پاسخ در درون تعریف فلسفی خود مفهوم صورت نهفته است: درواقع روح نه شکل بدن که فعلیت آن است؛ «حال که جوهر همان فعلیت است؛ روح فعلیت این نوع ویژه از بدن خواهد بود».^(۶۶) از این تعریف بلافاصله این نتیجه بدست می‌آید که اگر روح صورت و فعلیت باشد، بدن بایستی ماده آن باشد.

حال منظور دقیق ارسطو از فعلیت بودن روح و ماده بالقوه زنده (یعنی بدن) چیست؟ ارسطو در آثارش دو نوع فعلیت را به رسمیت می‌شناسد که معمولاً با نام فعلیت اول و فعلیت دوم از هم تفکیک میشوند. وی معتقد است که روح از نوع فعلیت اول است و نه دوم. فعلیت نوع اول نوعی بالقوه‌گی در فعلیت است در حالی که فعلیت نوع دوم نوعی فعلیت در فعلیت است. برای فهم این نکته پیچیده مثال خود ارسطو بسیار مناسب است: او فعلیت نوع اول را دانش و فعلیت نوع دوم را تأمل می‌خواند و این تمثیل را با تمثیل خواب و بیداری تکمیل می‌کند: در واقع فعلیت نوع اول یعنی شناخت با خواب و فعلیت نوع دوم یا تأمل با بیداری یکی است.^(۶۷) در واقع میتوان گفت در مثال فوق شناخت «قابلیتی» است که برای تأمل لازم است. پس بر همین اساس میتوان گفت روح فعلیت اول است، چون نوعی قابلیت است. پس با توجه به این اوصاف، روح قابلیت انجام کارکردهای خاصی در بدنی است که بالقوه زنده است (توجه داشته باشید که فعلیت دوم همان کارکردها هستند و روح قابلیت انجام آنها یعنی فعلیت اول آنهاست). اما منظور از بدنی که بطور بالقوه زنده است چیست؟ همانطور که شیلدز می‌گوید منظور بدنی است که برای روح مد نظر مناسب باشد.^(۶۸) یعنی همانطور که ارسطو می‌گوید منظور نوعی بدن است که دارای اعضا باشد، یعنی ارگانیک باشد.^(۶۹) این همان نوع بدنی است که میتواند قابلیت‌های روحی را که فعلیت اول بدن است تأمین کند. این تأکید بر بدن مناسب که کاملاً از آراء افلاطون غایب است، عناصر ضدیت با دوآلیسم افلاطونی را در خود دارد؛ یعنی نشان میدهد که روح وابسته به نوع خاصی از بدن است. این نکته از نقدی که ارسطو به حلول روح انسان در جسم حیواناتی از قبیل کلاغ میکند مشخص میشود (چنین اعتقادی از تبعات دوآلیسم است).^(۷۰) این نقد ارسطو به احتمال زیاد ناظر به تعابیر شامانیستی از پسوخه است که وارد افسانه آریستاس در دوران آرخابی شده است.^(۷۱) با این تفاسیر میتوان فهمید که اساساً روح علت صوری بدن است؛ یعنی نوعی صورت آن است و عامل و علت اعمال و کارکردهای آن میباشد.^(۷۲) اما ارسطو از این هم فراتر میرود و مدعی میشود که روح علت غایی بدن نیز میباشد. منظور این است که اساساً بدن و ارگانهای آن بخاطر انجام فرامین و نیازهای روح وجود

دارند.^(۷۳) پس از نظر ارسطو، روح (پسوخته) صورت و فعلیت اول بدنی است که ارگانیک است و از همینرو علت صوری و غایی بدن نیز میباشد.

حال که بحث ماده و صورت و چارچوب هیلومورفیستی تصویر ارسطو از پسوخته روشن شد، بگذارید کمی هم به قابلیت‌های پسوخته پردازیم. با اعتقاد ارسطو حیات و کیفیات آن اساساً یک انگاره واحد نیست.^(۷۴) منظور اصلی وی این است که زندگی یک مرغ با زندگی یک انسان بلحاظ کیفیات روح فرق دارد؛ بمعنایی، روح انسانی دارای کیفیاتی است که زندگی مرغ فاقد آن است. البته همه موجودات زنده براساس تعریف، دارای کیفیات مشخص و حداقلی هستند: «تغذیه اولین و رایجترین قابلیت روح است به این خاطر که زندگی به تمامی موجودات زنده تعلق دارد.»^(۷۵) همانطور که دیدیم زنده بودن در وهله اول قابلیت‌هایی مثل تغذیه، رشد و فساد را دربرمیگیرد، اما موجوداتی هستند که قابلیت پسوخته آنها به همینها محدود میشود و موجوداتی هم هستند که از این قابلیت‌ها فراتر میروند. در واقع ارسطو معتقد است:

قابلیت‌های موجودات زنده نوعی سلسله مراتب را نشان میدهند که مراتب بالاتر قابلیت‌های مراتب پایینتر را نیز دارا میباشند. از اینرو گیاهان دارای ارواح تغذیه‌ی هستند، حیوانات روح ادراکی و تغذیه‌ی دارند و انسانها دارای روح عقلانی هستند، در عین اینکه روح ادراکی و تغذیه‌ی را هم دارا هستند.^(۷۶)

پس بطور کلی میتوان برای روح قابلیت‌هایی از قبیل تغذیه، رشد، فساد، حرکت، ادراک و تعقل قائل شد که بعضی در همه موجودات زنده و برخی در تعداد محدودی از آنها وجود دارد. این مباحث ماهیت پسوخته ارسطویی را به ما مینمایاند. این پسوخته هم بمانند پسوخته هومری عاملی است که اگر نباشد، موجود مورد نظر دیگر حیات ندارد (یعنی علت حیات است)، اما علاوه بر این خصایص ماهوی ارواح بدنی هومری را نیز در خود جذب کرده و قادر به تأمل، ادراک و احساس است و در واقع این قابلیت‌ها از آن ناشی میشود. اما علاوه بر این، بخاطر انتخاب چارچوبی زیست‌شناختی، ارسطو قابلیت‌هایی مانند رشد و تغذیه را نیز به پسوخته نسبت میدهد که در هومر و افلاطون دیده نمیشود (البته افلاطون در *فایدون* گیاهان را نیز صاحب روح میدانند، اما به قابلیت‌های آنان اشاره‌ی نمیکنند).^(۷۷) در نتیجه پسوخته ارسطویی



بلحاظ ماهوی دربردارنده پسوخه هومری و ارواح بدنی افلاطونی است و علاوه بر آن خصوصیتی مثل رشد و تغذیه را که فراتر از دید آن زمان یونانیهاست نیز در خود جمع کرده است.

این مباحثات در باب ماهیت و هیلومورفیسم ارسطو میتواند ما را بسوی بحث هستی‌شناسی روح و بدن هدایت کند و فهم رابطه هیلومورفیستی روح و بدن میتواند ما را بسمت پاسخ بکشاند. ارسطو برای پاسخ به این پرسش مسئله مهر و موم را مطرح میکند. در واقع آنچه مد نظر است این است که آیا روح و بدن یکی هستند یا دو چیز متفاوت؟ چون مسئله برای معاصران ارسطو بدین شکل مطرح بود که اگر روح و بدن دو چیز جدا باشند، پس روح مستقل از بدن است و اگر یک چیز باشند، پس روح نمیتواند از بدن جدا باشد. اما نکته اینجاست که شق دوم خطر تقلیل‌گرایی روح به بدن و طبیعتاً پیش کشیدن مبحث فیزیکیالیسم را بدنبال دارد. ارسطو از همینرو مثال مهر و موم را مطرح میکند و میگوید ما همانقدر نیاز داریم بپرسیم که آیا روح یا بدن یکی هستند که بپرسیم آیا مهر و موم یکی هستند (یعنی آیا ماده و صورت یکی هستند یا نه)؟ وی در پاسخ به این پرسش میگوید «از یکی بودن به شیوه‌های مختلفی میتوان صحبت کرد. فعلیت و آن چیزی که به فعلیت میرسند با هم کاملاً یکی هستند».^(۷۸) نکته کلیدی در این نقل قول این است که باعتقاد ارسطو میتوان در باب یکی بودن به شیوه‌های مختلفی صحبت کرد. در نتیجه جمله بعد از آن صرفاً یکی از شیوه‌های صحبت کردن از یکی بودن است. درواقع میتوان نظر ارسطو را اینگونه تبیین کرد که ماده و صورت از آنجاییکه هستی واحدی را میسازند یکی هستند؛ بدینمعنا که نمیتوان عملاً آنها را جدای از هم فرض کرد؛ در مورد مجسمه طلا، نمیتوان صورت آن را عملاً از ماده‌اش جدا کرد، زیرا آنها با هم یکی هستند؛ در این معنا یکی بودن به معنای جدایی‌ناپذیری است. اما ما در عین حال میتوانیم نظراً این دو را از هم تفکیک کنیم، چرا که در هر صورت مهر همان موم نیست، زیرا اگر دو چیز از هم جدا نشوند به این معنا نیست که هویتاً نیز یکی هستند. ما میتوانیم بدون اینکه دچار تناقضی منطقی بشویم بگوییم که مهر صورتی است که در موم چاپ میشود؛ در نتیجه به این معنا با هم یکی نیستند که میتوانیم در عالم نظر آنها را از هم تفکیک کرده و نقش و کارکرد خاصی را برای هر

۳۱



کدام در ایجاد یک هستی واحد در نظر بگیریم. از همینرو ارسطو در نهایت و در پاسخ به مسئله هستی‌شناسی روح میگوید: «روح همان بدن نیست اما نیازمند یک بدن است؛ چون روح همان بدن نیست اما به بدن تعلق دارد و بهمین خاطر در بدن (بخصوص نوع خاصی از بدن) قرار دارد».^(۷۹)

این عبارت کاملاً موضع میانی و دو جنبه‌ی ارسطو را در زمینه هستی‌شناسی به ما مینمایاند. به این معنا که روح مادی نیست و همان بدن نیست اما نمیتواند از بدن مستقل باشد چون به بدن نیاز دارد و اصلاً به همین خاطر است که در بدن قرار دارد. در واقع همین بحث ارسطو در باب «بدن مناسب» این نکته را کاملاً نشان میدهد. بعلاوه وی معتقد است که قابلیت‌های روح برای انجام شدن نیاز به ارگان فیزیکی دارند؛ مثلاً حرکت مستلزم وجود دست و پا است. از نظر او قوه تعقل و تأمل اگرچه بطور مستقیم بر ارگان فیزیکی اتکا ندارد، اما از آنجاییکه قوه تعقل (برخلاف افلاطون) متکی بر فانتاسیا و تأثرات حسی است^(۸۰) و این تأثرات حسی وابسته به ارگان‌های فیزیکی، پس تعقل نیز بدون بدن امکانپذیر نمیشود. این بحث را میتوان در نهایت به ماهیت متافیزیکی ماده و صورت ارسطویی تقلیل داد: اینکه ماده بدون وجود صورت «این» نیست؛ یعنی فقط با وجود صورت تبدیل به «این» میشود.^(۸۱) از این نکته این نتیجه بدست می‌آید که ماده وابسته به صورت است، اما در عین حال اگر صورت باعث تعیین ماده میشود برای خود فعل تعیین کردن نیاز به ماده دارد. پس ماده و صورت وابستگی متقابل دارند؛ هر چند که نقش تعیین‌کنندگی بعهدده صورت است و تعیین‌پذیری بعهدده ماده. در نتیجه روح برغم اینکه با بدن یکی نیست اما از آن جدایی‌ناپذیر است و نمیتواند مستقل باشد.^(۸۲)

همانطور که دیدیم ارسطو هم مانند افلاطون از یک واژه واحد برای ارجاع به روح

۳۲ استفاده میکند. پسوخه ارسطو بلحاظ ماهیتی هم دربرگیرنده پسوخه هومری است (بخاطر رابطه‌اش با زندگی) و هم ارواح بدنی هومر را در خود جذب کرده است و علاوه بر این فعالیت‌های اولیه حیاتی را نیز در خود دارد. در نتیجه بلحاظ ماهیتی دوگانگی هومری از میان برداشته میشود، اما بلحاظ هستی‌شناختی پسوخه ارسطویی بسمت نوعی موضع دوجنبه‌ی از هستی‌شناسی روح و بدن حرکت میکند. به این معنا که روح را اینهمان با بدن نمیداند اما در عین حال استقلال‌ی هم برای

روح قائل نیست. در نتیجه اگر بخواهیم ارسطو را برحسب هومر تفسیر کنیم، پسوخه ارسطویی ترکیبی از پسوخه هومری و ارواح بدنی هومری ذیل عنوان واحد است که از هستی‌شناسی ارواح بدنی هومر سود میبرد.

نتیجه‌گیری

در نوشتار به بررسی سه چهره محوری یونان باستان در ارتباط با هستی‌شناسی پسوخه (البته با عنایت به ماهیت‌شناسی آن) پرداختیم. در این راستا معلوم شد که هومر از واژگان متعددی برای روح استفاده میکند که میتوان آنها را در دو مقوله کل روح آزاد (پسوخه) و ارواح بدنی (تیموس، منوس و نوس) تقسیم‌بندی کرد. این دو مقوله هم بلحاظ ماهیت و هم بلحاظ هستی‌شناسی با هم متفاوتند. روح آزاد در زمان هوشیاری هیچ کاری انجام نمیدهد و در نتیجه فاقد محتوای روان‌شناختی و فیزیولوژیک است، اما ارواح بدنی در زمان هوشیاری انسان فعالند و دربردارنده تمامی کارکردهای فیزیولوژیک و روان‌شناختی ما هستند. علاوه بر این دوگانگی در امر ماهیت، این دو مقوله بلحاظ هستی‌شناسی نیز با هم فرق میکنند: در حالی که روح آزاد بعد از مرگ از بدن جدا شده و به حیات خود مستقلاً ادامه میدهد (و در نتیجه رابطه‌ی دوآلیستی با بدن دارد)، ارواح بدنی با مرگ بدن از بین میروند و بدلالی که ذکر شد دارای نوعی هستی‌شناسی میانی و دوجنبه‌یی نسبت به بدن هستند.

اما دیدیم که در دوران فلسفی و در دو تن از برجسته‌ترین نماینده‌های آن، تغییراتی نسبت به هومر اتفاق می‌افتد. اول از همه اینکه تعدد واژگان جای خود را به وحدت واژه میدهد و پسوخه نماینده تام‌الاختیار مفهوم روح میشود. علاوه بر این، دوگانگی ماهیتی روح هومری هم با جذب خصایص ارواح بدنی در پسوخه یا همان روح آزاد رفع میشود. اما دوگانگی هستی‌شناختی هومری بجای خود باقی میماند؛ یعنی افلاطون بسمت هستی‌شناسی روح آزاد خیز بر میدارد و ارسطو بسمت هستی‌شناسی ارواح بدنی. در نتیجه میبینیم که دوران فلسفی برغم اینکه در انهدام دوگانگی ماهیتی روح متفق القول است، اما در حل مسئله دوگانگی هستی‌شناسی روح که بنوعی از دوران هومر به ارث رسیده است، ناتوان میباشد و این دوگانگی در

۳۳



قالب تضاد هستی‌شناسی، مهمترین نمایندگان فلسفه یعنی ارسطو و افلاطون به حیات خود ادامه میدهد.

فارغ از نتیجه‌گیری فوق، مقاله مذکور نکته‌یی را نیز دربارهٔ رابطه دوران اسطوره‌یی و فلسفی یونان باستان با خود به‌مراه دارد و آن اینکه رابطه دوران اسطوره‌یی و فلسفی یونان ترکیب پیچیده‌یی از گسست و امتداد را به ما نمایش میدهد. به این معنا که برغم گسسته‌های فراوان بین این دو دوره که تقریباً فاصله‌یی چهارصد ساله با هم دارند، امتدادهای ظریفی نیز بین آنها وجود دارد که امتداد دوگانگی هستی‌شناسی روح میتواند یک نمونه موردی باشد. اما علاوه بر این، میتوان فهمید که دوران فلسفی به یک معنای فوق‌العاده متورمتر، در امتداد کامل با دوران اسطوره‌یی قرار دارد. به این معنا که بسیاری از مضامین مشابه را میتوان میان دو دوره پیدا کرد و اینکه میتوان (همانطور که ما در این تحقیق چنین کردیم) از دوران فلسفی بر حسب دوران اسطوره‌یی سخن گفت و بسیاری از مفاهیم و مضامین این دوره را برغم تفاوت ظاهری با هم منطبق نمود (مثلاً اینکه قوای عقلانی افلاطون شبیه نوس هومری است - یا ارواح بدنی را با مجموعه بخشهای سه‌گانه روح افلاطونی یکی بگیریم؛ یعنی منظور این است که این کار ما را دچار غرابت معنایی و فکری چندانی نمیکند). این امر میتواند حاکی از این باشد که دوران فلسفی یونان بر روی آگاهی و یا شانه‌های دوران اسطوره‌یی ایستاده است.

پی‌نوشتها:

1. Nagel, Thomas, *What Does it All Mean?*, p. 29.
2. *Ibid.*, p. 30.
3. Anagnostopoulos, Georgios, *A Companion to Aristotle*, p. 293.
4. Plato, *Plato Complete Works*, 30b.
5. *Ibid.*, 368e.
6. Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1139a.
7. Bremmer, John, *The Early Greek Concept of the Soul*, p. 67.
8. Burnt, John, *Socratic Doctrine of the Soul*, p. 19.
9. Katona, Gabor, *The Evolution of the Concept of Psyche from Homer to Aristotle*, p. 30.
10. *Ibid.*
11. Bremmer, *op.cit.*, p. 8.
12. *Ibid.*, p. 10.
13. Burnt, John, *op.cit.*, p. 15.

14. Homer, *Iliad*, 9.322.
15. Idem, *Odyssey*, 22.161.
16. *Iliad*, 5.696.
17. *Odyssey*, 22.362.
18. Burnt, John, *op.cit.*, p. 15.
19. Bremmer, John, *op.cit.*, p. 19.
20. *Ibid.*, p. 53-54
21. *Ibid.*, p. 54.
22. *Ibid.*
23. *Ibid.*
24. *Odyssey*, 16.524.
25. Bremmer, John, *op.cit.*, p. 57.
26. *Ibid.*, p. 58.
27. *Ibid.*
28. *Ibid.*, p. 56.
29. *Odyssey*, 22.475.
30. Bremmer, John, *op.cit.*, p. 57.
31. *Ibid.*, p. 40.
32. Burnt, John, *op.cit.*, p. 19.
33. *Ibid.*, p. 13.
34. Plato, *op.cit.*, 77b.
35. *Ibid.*, 78c.
36. *Ibid.*
37. *Ibid.*, 78d.
38. *Ibid.*, 79c.
39. *Ibid.*
40. *Ibid.*, 79d.
41. *Ibid.*, 79e.
42. *Ibid.*, 80b.
43. *Ibid.*, 83d-94d.
44. *Ibid.*, 84b.
45. *Ibid.*, 354a.
46. *Ibid.*, 353.
47. *Ibid.*, 368e.
48. *Ibid.*, 428-432a.
49. *Ibid.*, 434b.
50. *Ibid.*, 435b.
51. *Ibid.*, 436d.
52. *Ibid.*, 439c.
53. *Ibid.*, 439d.
54. *Ibid.*, 439e-441c.
55. *Ibid.*, 442e.
56. *Ibid.*, 608c.

۳۵



مسئله دوگانگی روح و بدن در هومر، افلاطون و ارسطو

57. *Ibid.*, 610a.
58. *Ibid.*, 611a.
59. Anagnostopoulos, *op.cit.*, pp. 293-294.
60. Aristotle, *De Anima*, 412a.
61. Polansky, Ronald, *Aristotle's De Anima*, p. 146.
62. Anagnostopoulos, *op.cit.*, p. 294.
63. Aristotle, *op.cit.*, 412a.
64. *Ibid.*
65. Polansky, *op.cit.*, p. 147.
66. Aristotle, *op.cit.*, 412a.
67. *Ibid.*
68. Anagnostopoulos, *op.cit.*, p. 298.
69. Aristotle, *op.cit.*, 412a.
70. *Ibid.*, 410b.
71. Bremmer, John, *op.cit.*, p. 26.
72. Aristotle, *op.cit.*, 415b.
73. Shields, Christopher, *Aristotle*, p. 276.
74. Aristotle, *op.cit.*, 413a.
75. *Ibid.*, 415a.
76. Shields, *op.cit.*, p. 272.
77. Plato, *op.cit.*, 70-71d.
78. Aristotle, *op.cit.*, 412b.
79. *Ibid.*, 414a.
80. *Ibid.*, 449a.
81. Polansky, *op.cit.*, p. 147.
82. Aristotle, *op.cit.*, 403a.

منابع انگلیسی:

1. Anagnostopoulos, Georgios (ed.), *A Companion to Aristotle*, Blackwell Publishing, 2009.
2. _____, *De Anima*, translated by R.D. Hicks, Cambridge University Press, 1907.
3. Aristotle, *Nicomachean Ethics*, translated by W.D. Ross, Kitchener, 1999.
4. Bremmer, John, *The Early Greek Concept of the Soul*, Princeton University Press, 1983.
5. Brown, Eric, *The Unity of the Soul in Plato's Republic*, Washington University.
6. Burnet, John, *Socratic Doctrine of the Soul*, The British Academy, 1916.
7. Homer, *Iliad*, translated by Alexander Pop, The Pennsylvania State University, 2004.
8. _____, *Iliad*, translated by Samuel Butler, The Pennsylvania State University, 1999.
9. _____, *Odyssey*, translated by Alexander Pop, The Pennsylvania State University, 2004.
10. _____, *Odyssey*, translated by Samuel Butler, The Pennsylvania State University, 1999.
11. Katona, Gabor, *The Evolution of the Concept of Psyche from Homer to Aristotle*, Princeton University, press 2002.
12. Nagel, Thomas, *What Does it All Mean?*, Oxford, 1987.
13. Plato, *Plato Complete Works*, John M Cooper (ed.), Hackett Publishing Company, 1997.
14. Polansky, Ronald, *Aristotle's De Anima*, Cambridge University Press, 2007.
15. Shields, Christopher, *Aristotle*, Routledge, 2007.

