

تحلیل خوانش پروکلوس از علم النفس ارسطو بر پایه رساله درباره نفس و اثولوجیا

حسین کلباسی اشتری^۱، هاجر نیلی احمدآبادی^۲

چکیده

آگاهی از نفس و چیستی آن، در مباحث فلسفی جایگاهی ویژه داشته و دارد. این موقعیت بنوعی در علوم تجربی نیز منعکس شده است. ارسطو و پروکلوس، دو نماینده از بزرگترین و تأثیرگذارترین مکاتب فلسفی باستان، یعنی فلسفه مشاء و مکتب نوافلاطونی، به این حوزه توجهی خاص داشته و بخشی از نوشته‌های اصلی خود را به آن اختصاص داده‌اند. نوشتار حاضر با تمرکز بر دو منبع اصلی علم النفس نزد این دو فیلسوف، بر آنست تا ضمن شناسایی نقاط اشتراک و افتراق دیدگاه آنها، سیر تحول و تطور تعریف و چیستی نفس را مطالعه کند. ارسطو ضمن بیان دو تعریف طبیعی و مابعدالطبیعی، در تعریف طبیعی، نفس را مرتبط با بدن دانسته و معتقد است نفس ضرورتاً جوهر و صورت جسم طبیعی است که حیات بالقوه دارد. او همچنین نفس را کمال اول برای جسم طبیعی میدانند که دارای حیات بالقوه است. اما در تعریف مابعدالطبیعی، آن را مستقل از بدن قلمداد میکند و نفس را اصل حیات موجود زنده مینامد. پروکلوس با بیان تعاریف طبیعی، مابعدالطبیعی و توصیفی از نفس، در تعریف طبیعی و مابعدالطبیعی خود، راهی نزدیک به

۸۹

۱. استاد گروه فلسفه، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران (نویسنده مسئول): hkalbasi@atu.ac.ir

۲. دانش‌آموخته دکتری فلسفه تطبیقی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران؛ h_nili20@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۱/۲۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱/۲۰ نوع مقاله: پژوهشی



DOR: 20.1001.1.20089589.1402.14.3.6.0

ارسطو پی گرفته است. وی در تعریف طبیعی خود، نفس را کمال بدن و در واقع، صورت و کمال طبیعی جسم آلی ذی‌حیات بالقوه معرفی میکند. اما در تعریف توصیفی، مسیری متفاوت از ارسطو را برگزیده است. وی حقیقت نفس را امری خودساخته‌شده، خودجاندارشده، خودمشکل و خودمحقق میدانند و معتقد است نفس، اصل حیات، علت ابدان، علت وجود اجسام و حفظ آنها و عبارتی، پدیدآورندهٔ یکتایی و پیوستگی آنهاست.

کلیدواژگان: نفس، علم‌النفس ارسطو، علم‌النفس پروکولوس، اثولوجیه دربارهٔ نفس.

مقدمه

علم‌النفس، از پرسابقه‌ترین مداخل در میان مداخل و مباحث فلسفی و مابعدالطبیعی است. رد پای این مبحث را میتوان بصراحت نزد نخستین اندیشمندان یونان باستان یافت و پس از آن، نزد افلاطون و ارسطو که بتفصیل و دگرگونیهای متعدد دچار شد، مشاهده کرد. این تحول و دگرگونی در فلسفه‌های پس از ارسطو و بویژه نزد اصحاب مدرسهٔ نوافلاطونی، بتمامیت خود نزدیک شده، تا آنجا که سراسر سده‌های میانه و حتی بخشهایی از تفکر جدید و معاصر، بویژه در عرصهٔ علم‌النفس و الهیات، در شعاع این نحلهٔ فکری قرار میگیرند.

انسان در ابتدای امر که به وجود و آثار و نتایج نفس خویش آگاه شده، آن را به تمام اشیاء نسبت داده و بر این باور بوده است که هر چیزی نفسی دارد. برخی نفس را امری مادی محسوب میکردند همانگونه که در اشعار هومر بیان شده است. و بعضی نیز مانند کسانی که عقاید دینی و عرفانی داشتند، آن را از عالم قدسی و علوی میدانستند (ارسطو، ۱۳۶۹: ص د، و، ح). در نخستین مراحل تأملات فلسفی و مابعدالطبیعی، دغدغهٔ چندانی دربارهٔ چیستی انسان و موقعیت او در عالم بچشم نمیخورد؛ در آن هنگام، میان انسان و طبیعت تفکیکی قائل نبودند و این دو را وجودی یکسره میپنداشتند. شاید بتوان گفت بواسطهٔ آراء طالس، آناکسیماندروس و آناکسیمنس بود که دیدگاه یونانیان دربارهٔ نفس تغییر کرد و از آن پس، نفس جزئی از طبیعتی بشمار آمد که مبدأ اشیاء عالم تلقی میشد. در عین حال، دیدگاه فیلسوفی مانند هراکلیتوس دربارهٔ نفس، براحتی قابل بیان نیست؛ در نظر وی، نفس انسان جزئی از نفس عالم است. پارمنیدس نفس را اصل حیات دانست و

۹۰



آن را ترکیب متعادلی از حرارت و برودت معرفی کرد و بر این باور بود که ممکن است این ترکیب، نسبت‌های گوناگونی داشته باشد و بنابراین، موجب متفاوت شدن خصوصیات نفسانی انسانها گردد. همچنین، دیدگاه امپدوکلس درباره نفس با عقیده ارفه‌یی هماهنگ و با دیدگاه ایونیان، متضاد است؛ او نفس را دور شده از مقر اعلی و بنابراین، اصل آن را از عالمی ورای عالم طبیعت میدانست. آناکساگوراس نیز مانند امپدوکلس، به تأثیر حیات آلی بر حیات نفسانی معتقد بود (همانجا).

در ادوار بعدی، تفکیک آراء کسانی مانند سقراط و افلاطون، از یکدیگر امکانپذیر نیست و علم‌النفس آنان عمیقاً در پیوند با هستی‌شناسی است و بطور مشخص، جنبه اخلاقی دارد. افلاطون نفس را از منظر علم‌الوجود بررسی کرده و بنابراین دیدگاه وی درباره نفس، به مبحث مابعدروانشناسی نزدیک است، در صورتی که پس از وی، ارسطو پژوهش درباره نفس را بر پایه یافته‌های تجربی و زیست‌شناسانه خود ارائه کرد؛ پژوهشی که تا قبل از وی در آثار هیچیک از فیلسوفان و اندیشمندان یافت نمیشود. درواقع، علم‌النفس ارسطویی، هم از جنبه معرفت‌شناختی و هم از جنبه زیست‌شناختی برخوردار است و از این حیث، در ادوار بعدی، علاوه بر فیلسوفان، اصحاب علوم تجربی نیز به آن توجه کرده‌اند.

افلاطون نفس را امری مجرد و از هر جهت، غیرجسمانی میدانست، اما بحث از تجرد یا عدم تجرد نفس در آثار ارسطو، موجب ابهام‌هایی شده که بیشتر بدلیل غامض بودن کلام وی و پایبندیش بر اصل ماده و صورت، و اختلاف نظر شارحان او بوجود آمده است. درواقع، ابهام پیرامون دیدگاه ارسطو در این زمینه، بحثی ریشه‌دار در تاریخ فلسفه است، بگونه‌یی که اندیشمندانی در حوزه اسکندریه و در رأس آنها، اسکندر افرویدیسی، مادی‌بودن نفس را از آثار ارسطو برداشت کرده‌اند و بزرگانی در حوزه عالم اسلام نیز با او هم‌رای هستند، اما فلاسفه اسلامی بر این باورند که ارسطو نفس را امری مجرد می‌شمرده است.

۹۱

همچنین افلاطون معتقد است فنا در نفس راهی ندارد و بنابراین، حیات نفسانی مستقل از حیات بدنی است. او نفس را حاکم بر بدن و مدبر حرکت آن دانسته و معتقد است نفس به عالم اجسام هبوط کرده و با ماده و صیورورت همراه است، اما قصد دارد از جسم که مسکن اوست، آزاد شود (همانجا). از منظر ارسطو، گرچه برخی معتقدند وی بقا و جاودانگی نفس را همان بقا و جاودانگی عقل میدانند، با این حال، دیدگاه او در اینباره کاملاً مشخص



حسین کلباسی اشتری، هاجر نیلی احمدآبادی؛ تحلیل خوانش پروکلوس از علم‌النفس ارسطو ...

نیست، بلکه دیدگاهی بغرنج است و بسهولت مورد سوء تفاهم واقع میشود. پس از ارسطو و شاگردان و معاصران وی، یونان بلحاظ علم و حکمت، از رونق افتاد و از آن پس، فلسفه یونان در اسکندریه نیرویی تازه یافت و دو نهضت در آن سرزمین پدید آمد؛ یکی نهضت دینی یا یهودی-یونانی (هلنیسم) و دیگری، نهضت فلسفی در مکتب نوافلاطونی. فیلسوفان نوافلاطونی، فلسفه ارسطو را شرح دادند که از جمله آنها، پروکلس بعنوان برجسته‌ترین فیلسوف این مکتب شناخته میشود، چراکه وی روشمندترین و نظاممندترین مفسر مکتب نوافلاطونی و نویسنده‌ی پرکار و کثیرالتألیف بوده و بعنوان سومین متفکر نوافلاطونی، تأثیر بسیار زیادی بر اخلاف خود گذارده است (کلباسی اشتری، ۱۳۸۰: ۲۱۸).

پروکلس، پس از فلوطین، نوآوریهای ارزشمندی در بیان مراتب هستی داشته و تلاش فراوانی برای تدوین، تنظیم، بسط و شرح جهان‌بینی و نظام نوافلاطونی کرده است (رحیمیان و اسکندری، ۱۳۹۲: ب: ۲۲، ۲۳). از جمله نوآوریهای او آنست که نظامی علی و معلولی معرفی کرده که در آن، صادر اول، وجود است، پس از وجود، مرتبه عقل و پس از مرتبه عقل، نفس و سپس طبیعت قرار دارد؛ این مراتب نسبت به صادر اول، دارای وجودی مستقلند (رحیمیان و اسکندری، ۱۳۹۲: الف: ۴۹). وی، که در پایان عصر یونانی و رومی و در آغاز عصر مسیحیت میزیست، هنگامی که فرهنگ و فلسفه یونان رو به افول نهاد، جانی دوباره در کالبد آن دمید.

بسبب همین اهمیت وی در سنت فلسفی است که ما به بررسی دیدگاه او درباره چپستی نفس پرداخته‌ایم و تلاش میکنیم نشان دهیم که دیدگاه وی چه نقاط اشتراک و افتراقی با دیدگاه ارسطو دارد. در اینباره ذکر دو نکته نیز اهمیت دارد: اول آنکه، تمرکز اصلی در این نوشتار بر رساله درباره نفس ارسطو و اثولوجیا است؛ دیگر اینکه، این نوشتار همچون روش بکاررفته در برخی کتب و مقالات علمی، مطالب را بصورت جزءبجزء و موضوع بموضوع تحلیل و مقایسه کرده است.

۹۲

چرایی و بایستگی شناخت نفس

ارسطو بر این باور بود که شناخت نفس با شناخت موجود زنده مرتبط است. او نفس را در زمین و طبیعت جستجو و اثبات میکرد و بنظر میرسد از منظر وی، موجود زنده در معنای عام، شامل خدا و افلاک نیز میشود. او بگونه‌ی از نفوس سخن میگوید که گویی



آن را به هیچ نفسی محدود نمیکنند و در پی ارائه تعریف واحدی برای نفس است؛ بنابراین همه تعریف او از نفس، بر تمام انواع نفوس صدق میکند (حسینی، ۱۳۹۶: ۳۳؛ پورحسن و قلیزاده قیچاق، ۱۳۹۷: ۸۷-۸۶). اما در نظام فکری پروکلوس، گذار نفس از مراتب وجود است. نفس از منظر پروکلوس حقیقتی است که همه حقایق در آن مستتر است و در واقع، خودشناسی و دورنبینی است. وی نفس را تجلی و بازتاب اصول الهی میبیند و بر این باور است که اگر انسان خود را بصورت بنیادی و ماهوی بشناسد، امور مفید و مضر برای خود را تشخیص میدهد. وی معتقد است انسانی که خود را نمیشناسد، دچار درد عظیمی است و درحقیقت انسانی نگونبخت است که از قدرت نفس خویش شناختی ندارد (مجتهدی، ۱۳۹۴: ۲۲۱-۲۲۰).

تعریف نفس از منظر ارسطو و پروکلوس

هنگام تورق در آثار ارسطو، به این مطلب پی میبریم که وی دو گونه تعریف از نفس ارائه داده است؛ تعریفی ناظر بر ارتباط نفس و بدن، و تعریفی مستقل از بدن. هر دو تعریف در رساله درباره نفس بیان شده و در سایر آثارش نیز بطور پراکنده به آن اشاره شده است. تعریف اول را تعریف طبیعی از نفس و دیگری را تعریف مابعدالطبیعه از نفس میتوان دانست که هم شامل نفوس صرفاً مجرد میشود و هم شامل جزئی از نفس است که در ارتباط با بدن نیست. پروکلوس نیز علاوه بر ارائه تعریف نفس بر اساس ارتباط نفس و بدن، که آن را در اتولوجیا مطرح کرده، آن را بگونه دیگری نیز در سایر آثارش معرفی کرده است. تعریفی که وی براساس ارتباط مذکور ارائه میدهد، تعریف طبیعی نفس است و تعریف دیگر را میتوان تعریفی توصیفی از نفس قلمداد کرد.

الف) تعریف طبیعی نفس از منظر ارسطو و پروکلوس

۹۳ ارسطو در دفتر دوم از رساله درباره نفس، سه تعریف متفاوت برای نفس ارائه داده که البته این تفاوتها در تعریفی واحد قابل جمعند:

۱. وی نفس را ضرورتاً جوهر میداند و آن را صورت جسم طبیعی^۱ معرفی میکند که حیات بالقوه دارد.^۲

۲. ارسطو بر این اساس که جوهر صوری کمال است، نفس را کمال برای جسمی تعریف میکند که از چنین طبیعتی برخوردار است؛ عبارتی، نفس را کمال برای جسمی



میداند که حیات بالقوه دارد.

۳. همچنین نفس را کمال اول (فعلیت (انتلخیا) نخستین) برای جسم طبیعی دارای حیات بالقوه (آلی) معرفی میکند (ارسطو، ۱۳۶۹: ۴۱۲ الف ۱۸-۲۷).

پروکلوس در اثولوجیا همچون افلوپین در تاسوعات دیدگاه مادیون دربارهٔ تعریف نفس را بررسی و نقد کرده است؛ ابتدا تعریف هر یک از این مکاتب را بیان کرده، آنگاه با ارائهٔ براهین و دلایل لازم، سعی در ابطال تعاریف ایشان دارد، اما در نهایت، بدون آنکه نامی از ارسطو بمیان آورد، نفس را کمال بدن و درواقع، صورت و کمال طبیعی جسم آلی ذیحیات بالقوه، تعریف کرده و البته آن را بررسی و نقد میکند (فلوپین، ۱۳۹۶: ۱۰۶).

مفاهیم کلیدی تعریف طبیعی نفس

در تعریف طبیعی، که ارسطو در دربارهٔ نفس و پروکلوس در اثولوجیا از نفس ارائه کرده‌اند، چند مفهوم کلیدی وجود دارد که برای روشن شدن مقصود ایشان از این تعریف، توضیح آنها ضروری است.

۱. جوهر

شاید بتوان گفت مهمترین و اساسیترین مفاهیم، که ارسطو بعنوان اولین مفهوم در تعریف خود از نفس آورده، مفهوم جوهر است که البته پروکلوس، بر خلاف ارسطو، به آن نپرداخته و این اصطلاح را در تعریف خود نیاورده است.

ارسطو جوهر را بمعنای چیستی و ماهیت میداند؛ ماهیت هر چیز آن است که «بخودی خود» (بذاته) آن گفته میشود، زیرا «تو بودن» با مثلاً «موسیقیدان بودن» متفاوت است و با همدیگر، یکی نیستند و درواقع، چیزی که شخص «بخودی خود» هست، چیستی یا ماهیت اوست. همچنین ارسطو اجسام ساده مانند آب، خاک، آتش و هر چیز دیگری از این قبیل، و بطور کلی اجسام و ترکیب یافته‌هایی از آنها را جوهر مینامد و علاوه بر این، به علت ذاتی هستی چیزهایی جوهر میگوید که محمول موضوعی واقع نمیشوند (مانند نفس در جانوران) و تمام اجزاء ذاتی یا درونی چیزهایی که آنها را محدود میکند و دال بر «این چیزها در اینجا» هستند و با فقدان آنها کل نیز از میان میرود، مانند خط که با از میان برداشتنش سطح از بین میرود. علاوه بر این، جوهر بمعنای کلی و جنس و بمعنای موضوع نیز هست؛ موضوع آن است که چیزهای دیگر با توجه به آن، محمول واقع میشوند، اما خود، محمول چیز دیگری واقع نمیشود و درواقع، حقیقتیترین

۹۴



معنای جوهر، موضوع نخستین است (ارسطو، ۱۳۸۵: ۱۰۲۹ اب ۱۶-۱۴، ۱۰۲۸ اب ۳۵-۹، ۱۰۱۷ اب ۲۵-۱۲).

همچنین، گاهی مقصود ارسطو از واژه جوهر (اوسیا)، معنای ماده یا هیولاست (معنای اول) که به ذات خود، شیء متعین و عین متصلی نیست، و گاهی معنای صورت که در واقع، ذات و ماهیت است و فعلیت و تشخیص و تحصیل ماده بواسطه آن تحقق می‌یابد، و گاهی نیز معنای شیء مرکب از ماده و صورت است. همچنین هنگامی که نام جوهر اول را می‌آورد، مقصود وی فرد است که وجودی متعین دارد و یک فرد جزئی محسوب می‌شود که قابلیت اشاره حسی دارد. در واقع، هر جسم طبیعی برخوردار از حیات، جوهر است؛ یعنی جوهری است مرکب از ماده و صورت (همو، ۱۳۶۹: ۴۱۲ الف ۱۶-۵). سخن ارسطو در تعریف نفس، آشکارا نشان می‌دهد که نفس، ضرورتاً جوهر است و جوهر نیز اصیلترین مفهوم هستی‌شناسی در اندیشه اوست (پورحسن و قلی‌زاده قیچاق، ۱۳۹۷: ۷۱).

۲. صورت

دومین واژه کلیدی در تعریف نفس، واژه «صورت» است. ارسطو صورت را کمال (ارسطو، ۱۳۶۹: ۴۱۲ الف ۹) و انتلخیا معرفی میکند (McGinnis, 2010: pp. 59-60) که پیدایش ندارد و پدید نمی‌آید. وی جوهر را تمام حقیقت یک چیز میداند و مقصود خود از صورت را ذات هر شیء و جوهر نخستین آن معرفی میکند (ارسطو، ۱۳۸۵: ۱۰۳۲ اب ۲۹-۶). ارسطو صورت را در جزئیات اصل میداند و به اعتقاد وی، صورت همان است که در واقع، «این» است و اگر یک شیء جزئی «این» است و اگر جوهر است، بسبب حضور صورت در آن و حاصل حضور صورت در آن است و صورت به این علت جوهر نخستین است که حضورش شیء را آن میکند که است (قوام صفری، ۱۳۸۷: ۳۷، ۴۷، ۱۹۹-۲۰۰). بر اساس نظریه ماده و صورت، صورت فعلیت شیء است و با ماده تلازم دارد. در واقع، صورت فعلیت خود را بواسطه تلازم با ماده کسب میکند؛ ماده‌یی که اگر فاقد صورت باشد، قوه محض است (Hoffe, 2003: p. 92).

در فلسفه پروکلوس، صورت جایگاهی ویژه دارد، بگونه‌یی که اگر وجود نداشته باشد، اصول عقلی چیزهای درون انسان نیز وجود نخواهند داشت و اگر این اصول عقلی موجود نباشد، نه روشهای دیالکتیکی - که با آن میتوان به حقیقت واقعی پی برد - وجود خواهد داشت و نه شیوه‌یی که بتوان در آن اندیشه خود را تغییر داد، زیرا قوه نفس بطور خاص،

۹۵



در میل و کشش خود بسوی علت چیزها، به صور و مونادهایی پناه میبرد که کثرات چیزها را ایجاد میکنند؛ صوری که ظرفیت خلاق و اصول علی همه آنچه را بوجود می‌آید، دارند (Proclus, 1987: p. 336).

پروکلوس درباره صورت به دو گونه سخن میگوید؛ یک سخن در تفسیری است که بر رساله پارمینیدس افلاطون نوشته و دیگری سخنی است که در اثولوجیا بیان نموده و بدون آنکه به نام ارسطو اشاره کند، از اتفاق نظر افاضل فلاسفه یاد کرده و میگوید:

فان قالوا: انه قد اتفقت افاضل الفلاسفة على أن النفس تمام البدن، و التمام ليس بجوهر، فالنفس اذن ليست بجوهر لان تمام الشئ إنما هو من جوهر الشئ قلنا: انه ينبغي أن نفحص عن قولهم ان النفس تمام ما و باى المعانى سموها انطلاشياً: فنقول ان افاضل الفلاسفة ذكروا ان النفس فى الجرم انما هى بمنزلة صورة بها يكون الجسم متنفساً، كما ان الهیولى بالصورة تكون جسماً. ألا انه و ان كانت النفس صورة الجسم، فانها ليست بصورة لكل جسم بأنه جسم، بل إنما هى صورة لجسم ذيحياه بالقوة... (فلوطین، ۱۳۹۶: ۹۲).

او در اینجا به این مطلب اشاره میکند که بزرگان فلسفه، نفس را تمام بدن میدانستند و معتقد بودند نفس در بدن مانند صورتی است که جسم بواسطه آن، نفس دارد؛ همچون هیولا که بواسطه صورت، جسم میشود. علاوه بر این، نفس صورت هر جسمی، بعلم آنکه جسم است، نیست، بلکه صورت جسمی است که حیات بالقوه دارد.

پروکلوس در ادامه میگوید: اگر نسبت نفس به بدن مانند نسبت صورت یک مجسمه به ماده آن باشد و عضوی از پیکر مجسمه را قطع کنیم، در قسمت قطع شده، قسمتی از صورت مجسمه نیز وجود دارد، همانگونه که اگر جزئی از بدن موجود زنده را قطع کنیم، باید جزئی از نفس نیز در آن قسمت مقطوع، وجود داشته باشد، اما از آنجا که نفس مانند اجسام، قابل تقطیع نیست، هرگز نمیتواند صورت برای اجسام و درواقع، صورت بمعنای صورت طبیعی و صناعی برای جسم باشد.

اشکال دیگر وی بر دیدگاه ارسطو اینست که اگر نفس صورت بدن باشد، دیگر وقوع خواب امکانپذیر نخواهد بود، زیرا هنگام خواب، نفس از بدن جدا میشود، در صورتی که در عالم خارج، انفکاک صورت از ماده ممکن نیست. علاوه بر این، در بسیاری از موارد، شاهد تخالف و تقابل نفس عقلانی با امیال شهوانی و مشتتهیات جسمانی بدن هستیم و اگر نفس، صورت و فعلیت بدن باشد، چاره‌یی جز این نخواهد بود که تمام وجود انسان،

همواره نوعی واحد از احساس و میل داشته باشد و هیچگاه چنین تقابل و نزاعی بین نفس و بدن رخ ندهد.

گرچه پروکلوس نظریه صورت‌بودن نفس برای بدن را زیر سؤال برده، اما با تفاوتی که میان صورت طبیعی و صناعی با صورت نفس قائل شده، معتقد است نفس به این علت صورت برای جسم است که جسم بواسطه آن، صاحب حس و عقل میشود (همان: ۹۳).

وی در تعریف اختصاصی خود از صورت، آن را به اندیشه تعریف کرده و صورت واقعی را یک اندیشه میدانند که البته در درجه اول، بمعنای فرایند و روند فکر و اندیشه عقل، و در واقع، فرایند و روند عقل بشری است که در آن، هم موجودات واقعی اندیشه‌ها هستند و هم اندیشه‌ها موجودات واقعیند. پروکلوس معتقد است این اندیشه‌ها در سطح پایینتری در نفس بوجود می‌آیند و نباید با آنچه در نفس بعنوان نتیجه برآوردهایی از احساسات فردی است، اشتباه گرفته شوند. «اندیشه‌ها» در معنای معمول خود، اندیشه‌های چیزهای واقعاً موجودند و همواره در ما وجود دارند. آنها تصاویر حوزه وجود واقعی را تشکیل میدهند و هنگام روبرو شدن با این تصاویر، از اندیشه‌هایی پر میشویم که در معنای واقعی خود بوجود نمی‌آیند، بلکه فرایند چیزهایی هستند که از داشتن آنها ناآگاهیم. پروکلوس بر این نکته تأکید میکند که نباید این اندیشه‌های برخاسته از اصول اساسی عقلی را با آنچه بوسیله برخی «مفاهیم» نامیده میشود، یکی دانست، حتی اگر واژه‌ها تقریباً یکی باشند، زیرا مفاهیم، امور برانگیخته‌شده بوسیله انطباعات حسینند. همچنین نباید این اندیشه‌های برخاسته را با انطباعات غیرمادی و مجرد یکسان دانست، زیرا وجود اینها حتی برای کسانی که آنها را مسلم فرض میکنند، خیالی و مبهم دیده میشود.

نکته قابل توجه آنکه تعریف صورت به اندیشه، صرفاً نشان‌دهنده ماهیت صورت در سطح نفس است. پروکلوس بر خلاف دیدگاهی که صورت را نمونه و الگویی بی‌اثر میدانند، آن را اصلی زنده و فعال معرفی میکند و معتقد است صورت در معنای واقعی خود، ایده‌یی است عبارت از علتی مجرد و غیرمادی، موجودی غیرمتحرک، الگویی واقعی و خاص، قابل درک و فهم‌پذیر برای نفوس از طریق تصاویر، و مدرک علی موجوداتی که الگوی آنها واقع شده است (Proclus, 1987: pp. 202-206 & 255-256).

پروکلوس معتقد است هر نفسی، تمام صوری را دارد که قبلاً عقل از آنها برخوردار بوده است (Idem, 1963: Proposition 194, 169). همه امور کثیر، اعم از اینکه مشابه

۹۷

یکدیگر باشند یا متفاوت، هر کدام، یا تمامی یا صرفاً قسمتی از آن، از خیر بهره میبرند. صورت حقیقی این امور فقط با توجه به علت اصلی آنها قابل شناخت است؛ بنابراین مسلم است که صورت هر چیزی نسبت به آن چیز، حالت ماقبل دارد، زیرا آن صورت بتامی در علت آنها موجود است (مجتهدی، ۱۳۹۴: ۲۹۱). بدین ترتیب، با توجه به اینکه نفس علت اجسام است و با توجه به اینکه صورت کثرات، از جمله اجسام، بتامی در علت آنها موجود است، صورت تمام این امور در نفس حضور دارد. البته گویی پروکلوس این مطلب را از ارسطو گرفته است (پروکلوس، ۱۴۰۱: ۴۰۹).

۳. کمال

ارسطو در دفتر دوم از رساله درباره نفس میگوید: هر شیء در ماده خاص آن شیء بظهور میرسد؛ یا عبارتی، در چیزی که بالقوه همان شیء است، آشکار میشود (ارسطو، ۱۳۶۹: ۴۱۴ الف ۲۸-۲۷). در حقیقت، ارسطو صورت را «انتلخیا» میدانند. این واژه را نخستین بار، خود ارسطو ابداع کرده و اغلب در ترجمه انگلیسی آن، لغت Actuality بکار میرود که معادل فارسی آن، «فعلیت» است و مترجمان عرب، معمولاً در ترجمه این اصطلاح از واژه «کمال» استفاده کرده‌اند (McGinnis, 2010: pp. 59-60). با ملاحظه ترجمه مسلمانان از نوشته‌های یونانی، مشخص میشود که گاهی واژه انتلخیا، معرب واژه انتلخیا، را برای ترجمه این واژه بکار برده‌اند؛ در این میان، از ترجمه ابن ناعمه حمصی از اثولوجیا میتوان بعنوان یکی از اولین ترجمه‌ها نام برد. معادل واژه انتلخیا و تلیوتس، معمولاً در ترجمه‌های بعدی به «تمام» ترجمه شده و گاهی نیز آن را به واژه «فعل» ترجمه کرده‌اند. شاید بتوان گفت این سرگردانی و نداشتن شیوه‌ی ثابت، نشان میدهد که مترجمان در زبان عربی، نتوانسته‌اند واژه مناسبی بیابند که بتواند کاملاً با واژه انتلخیا هم‌معنا باشد. اسحاق بن حنین، در ترجمه فیزیک و درباره نفس ارسطو، واژه «غایت» را معادل تلیوتس و واژه «استکمال» را معادل انتلخیا بکار برده است. این مطلب، آشکارا نشان میدهد که مترجمان به استفاده از واژه «کمال» یا «استکمال» بعنوان معادل واژه «انتلخیا» تمایل بیشتری داشته‌اند تا به استفاده از واژه «تمام» (Wisnovsky, 2003: pp. 101, 102, 106; Walzer, 1962: pp. 95-96).

ارسطو در رساله درباره نفس میگوید: واژه کمال در دو معنای مبدأ فعل (مانند علم و دانش) و خود فعل (بکار بردن علم و دانش) بکار میرود (ارسطو، ۱۳۶۹: ۴۱۲ الف ۱۰-۹ و ۲۳-۲۴) و عبارتی، دو معنا دارد؛ مبدأ فعل و خود فعل (زمانیها، ۱۳۹۷: ۱۲۲). تفاوت این دو

معنا، مانند تفاوت یک فرد در دو حالت مختلف است. حالت اول آنست که آن فرد با زبانی آشناست، اما هم‌اکنون از آن استفاده نمی‌کند، و حالت دوم آنست که آن فرد، هم با آن زبان آشناست و هم از آن استفاده میکند (McGinnis, 2010: p. 59). جوهر صوری (انتلخیا) بمعنای کمال است و با توجه به اینکه انتلخیا، از دو معنای دانش و بکار بردن دانش برخوردار است، نفس نیز مانند دانش انتلخیاست؛ عبارتی، مقصود ارسطو از کمال اول، بکار گرفتن و بالفعل کردن نیست، بلکه مقصود وی «داشتن» است. پس نفس، نخستین انتلخیای جسم طبیعی است و جوهری بمعنای صورت است (ارسطو، ۱۳۶۹: الف ۳۰-۳۰؛ همو، ۱۳۸۵: الف ۱۰۴۷-۳۵). در حقیقت، کمال یا انتلخیا، تحقق یافتن شروط مادی است که حیات جسم آلی مستلزم آن است و بر اثر همین تحقق، حیات بالقوه نیز فعلیت می‌یابد، و هنگامی که جسم به این مرحله میرسد و حیات در آن فعلیت می‌یابد، واجد نفس میشود (احمدی و عباسی حسین‌آبادی، ۱۳۸۸: ۱۰).

پروکلوس درباره دیدگاه ارسطو، که نفس را کمال اول برای جسم طبیعی میداند، میگوید: بعضی فلاسفه و اندیشمندان نفس را در بدن بگونه صورتی میدانند که موجب جان داشتن و زنده ماندن جسم است؛ بطوریکه ماده در نسبت با صورت، جسم میشود. وی میگوید: نفس صورت جسم است، اما بعلت آنکه همه اجسام حرکت ارادی ندارند، نفس صورت تمام جسم، بعلت جسم بودن نیست، بلکه صرفاً صورت جسم جاندار بالقوه‌یی است که بواسطه حرکت ارادی، افعالی مختلف از آن سر میزند و به این علت، کمال و صورت بدن است که جسم با آن، از حس و عقل برخوردار است؛ عبارت دیگر، نفس موجب کمال بدن است و از اینروست که صورت و کمال طبیعی جسم آلی ذی‌حیات بالقوه است (فلوطين، ۱۳۹۶: ۱۰۶). علاوه بر این، پروکلوس نفس را جوهری غیر جسمانی میداند و از نوعی از نفس سخن میگوید که گویی در جسم حلول میکند و در آن فعال میشود؛ از اینرو وی قائل به نوعی «انتلخیا» و کمال خواهی نفس بسبب ارسطوست (مجتهدی، ۱۳۹۴: ۳۱۳).

۹۹

پروکلوس بر این باور است که کمال بودن شیء به این معناست که شیء بواسطه وجود آن، نوعی تام میشود. در واقع، او معتقد است معنای کمال و تمام بودن نفس، متمم و مفید بودن آن برای جسم است؛ بگونه‌یی که جسم بواسطه نفس، از نظر نوعیت، تمام و صاحب حس و عقل شود. وی در ادامه میگوید: نفس تمام و فعلیت ماده است، اما به این معنا، تمام طبیعی مفعول نیست که مانند صور طبیعی باشد که بنوعی معلول ماده‌اند، بلکه



حسین کلباسی اشتری، هاجر نیلی احمدآبادی؛ تحلیل خوانش پروکلوس از علم النفس ارسطو ...

بمعنای فاعل برای تمامیت ماده، تمام است، به این گونه که شئون متمم بدن همچون تغذیه، تمییه، حس، حرکت و قوه فکریه- را افاده میکند؛ شئونی که بر خلاف صور طبیعی، از جانب نفس است و تمام و انتلخیای نفس از دیدگاه ارسطو، بهمین معناست (افلوپین، ۱۳۹۸: ۱۹۵-۱۹۴).

۴. قوه

قوه در مقابل فعلیت، چهارمین مفهوم کلیدی مطرح در تعریف ارسطوست. مقصود از قید بالقوه زنده، این نیست که جسم آلی زمانی فقط بصورت بالقوه وجود داشته و منتظر بوده است تا نفس در آن دمیده شود، زیرا موجود زنده، امری واحد است و بنابراین ماده و صورت، یعنی جسم طبیعی آلی و نفس که اجزاء موجود زنده هستند، صرفاً بلحاظ عقلانی و مفهومی از یکدیگر جدا هستند و حتی این گونه هم نیست که این دو بسبب مرگ موجود زنده، از یکدیگر جدا شوند؛ زیرا جسم طبیعی آلی بعنوان ماده موجود زنده، دیگر بالقوه نیست، بلکه جسمی غیرزنده است که البته این جسم غیرزنده، خود مرکب از ماده و صورت است (احمدی و عباسی حسین آبادی، ۱۳۸۸: ۱۱-۱۰). به این ترتیب، مراد از موجود بالقوه زنده، موجودی است که میتواند زنده باشد؛ بنابراین، هر بدنی که بالفعل زنده است استعداد و توانایی زنده بودن را نیز دارد.

ب) تعریف مابعدالطبیعی ارسطو و تعاریف غیرطبیعی پروکلووس از نفس

۱. تعریف مابعدالطبیعی ارسطو و پروکلووس

ارسطو در ابتدای کتاب دوم از رساله درباره نفس، تعاریفی از نفس ارائه کرده که همه ناظر به بدن و ماده است؛ اما باید این مطلب را در نظر گرفت که وی هیچیک از این تعاریف را تعریف حقیقی نفس نمیداند و معتقد است این تعاریف، کلی و مبهم هستند و باید کوشید تعریفی واضح ارائه داد (ارسطو، ۱۳۶۹: ۴۱۳ الف ۱۴-۹). در واقع، ارسطو در جستجوی تعریفی است که بتواند حقیقت نفس را نشان دهد و بیان کننده تبیینی علی از آن باشد. او در اینباره میگوید:

قولی که مبین تعریف است، نه تنها باید مانند اغلب تعاریف، از آنچه در واقع هست، حکایت کند، بلکه باید مشتمل بر علت باشد و آن را نیز روشن سازد (همان: ۴۱۳ الف ۱۵-۱۴).



مقصود ارسطو آنست که در تعریف مابعدالطبیعی خود، از حقیقت نفس، فارغ از ارتباط آن با بدن،^۳ پرده بردارد؛ البته گفتنی است این تعریف، مربوط به نفوس مجرد و آن بخشی از نفس است که مرتبط با بدن نیست. وی در کتاب اعضای حیوانات، درباره این بخش از نفس، در پاسخ به این پرسش که آیا کل نفس در طبیعیات بررسی میشود یا فقط جزئی از آن، میگوید همه نفوس را (مانند نفوس گیاهان و حیوانات که در ارتباط با بدن هستند) نمیتوان در طبیعیات بررسی کرد و نشان میدهد که دست کم جزئی از نفس، بنام عقل، وجود دارد که در ارتباط با بدن نیست و باید آن را در علمی غیر از طبیعیات بررسی کرد (Aristotle, 1991c: 641a17-641b10).^۴

از آنجا که مسئله اصلی در نفس شناسی ارسطو، تعیین ملاک تمایز میان موجودات دارای حیات از موجودات فاقد حیات است (سنایی، ۱۳۹۲: ۲۱)، وی تعریفی از حقیقت نفس ارائه میدهد که فارغ از ارتباط نفس و بدن، نفوس مجرد را نیز در بر میگیرد و بعنوان اصل حیات معرفی میشود. ارسطو نفس را اصل حیات موجود زنده معرفی میکند و معتقد است موجود زنده بواسطه نفس، زنده است (زمانیها، ۱۳۹۷: ۱۲۶)؛ بعبارت دیگر، او نفس را علت و منشأ موجود زنده میداند و در این زمینه از واژه پسخه استفاده میکند (ارسطو، ۱۳۶۹: ۴۱۵ ب ۹).^۵ نفس در بخشی از رساله درباره نفس، بعنوان آن چیزی که اعمال حیاتی انسان را میسازد یا اصل و صورت شیئی که اعمال حیاتی دارد، معرفی میشود:

نفس، بمعنی نخستین، چیزی است که ما بوسیله آن حیات داریم و ادراک میکنیم و می اندیشیم (همان: ۴۱۴ الف ۱۳-۸).

بدین ترتیب، ارسطو نفس را مبدأ فعالیت های حیاتی^۶ مانند تغذیه، رشد، حس، اندیشه و حرکت- معرفی میکند (همان: ۴۱۶ الف ۷-۸ و ۴۱۳ ب ۱۲-۱۱) و امور فکر، ادراک، حرکت مکانی، حرکت مستلزم تغذیه، ذبول و رشد را برای شرایط حیات یک موجود زنده میداند؛ بعبارت دیگر، نفس را حرکت دهنده بدن و مدرک محسوسات، و خصوصیات آن را غذا دادن به خود، تأثر و احساس جنیندگی معرفی میکند (همان: ۴۱۳ ب ۱۲-۱۰؛ Boer, 2013: p.125). بنابراین، در تعریف مابعدالطبیعی ارسطو، نفس از یکسو، علت و اصل موجود زنده و سبب حیات است که حیات، فکر و ادراک را نیز شامل میشود، و از سوی دیگر، فکر، عمل عقل، و عقل، جزئی از نفس است.

پروکلوس نیز همچون ارسطو، علاوه بر ارائه تعریف طبیعی از نفس، که ناظر به بدن و

۱۰۱

ماده است، تعریفی مابعدالطبیعی از نفس ارائه داده و در قضیه ۱۹۷ از عناصر الهیات میگوید:

هر نفس، ذات و جوهری حیاتی و شناختی، اصلی شناختی و بنیادی، و اصل دانش بعنوان جوهر و اصل حیات بودن است و اینهمه خصوصیتی است که با هم در نفس^۷ وجود دارند (Proclus, 1963: Proposition 197, 163).

درواقع، پروکولوس نفس را حیات میداند؛ او در قضیه ۱۸ کتاب اصول الهیات^۸ این مطلب را بیان میکند و میگوید:

آن چیزی که خصوصیتی را از طریق ذاتش به دیگری ببخشد، خودش از ابتدا آن خصوصیت را داشته است و در نتیجه آن چیزی که میبخشد، مادون وجود اوست و آنچه هست، کاملتر و عظیمتر است؛ بنابراین هر مولدی برتر از تولیدات خود است (Ibid: Proposition 18, 21).

به این ترتیب، از آنجا که نفس اعطاءکننده حیات به موجودات دیگر است، خود فاقد آن نیست. پروکولوس در قضیه ۱۸۸ تصریح میکند که نفس در هر جایی که باشد، هم حی است و هم حیات، و درواقع، بواسطه وجود خود باعث حیات میشود و هنگامی که نفس از جسم خارج میشود، مرده است (پروکولوس، ۱۴۰۱: ۲۵۴؛ ۱۶۵؛ Proclus, 1963: Proposition 188, 165).

۲. تعریف توصیفی پروکولوس

پروکولوس بغیر از ارائه تعریف طبیعی و مابعدالطبیعی از نفس، با بیان خصوصیات و ویژگیهای بنیادین نفس، تعریفی توصیفی نیز از آن ارائه داده است. با در نظر گرفتن این توصیفات، میتوان شناخت دقیقتری از چیستی نفس، از منظر وی، بدست آورد. بعقیده پروکولوس، نفس، حرکت، تعامل ابدان، و بطور کلی، عامل وجود ابدان و حفظ آنهاست، زیرا بر فرض وجود نفس است که این امور موجود میمانند و عدم وجود نفس، نفی این امور را در پی دارد و تنها از نفس و از طریق نفس است که این ویژگیها برای ابدان وجود دارد. او ماهیت نفس را جوهر، قدرت و فعالیت میداند (Idem, 2008a: vol. I, p. 146) و معتقد است نفس، اصل وجود خود را از خود دارد و درواقع، آخرین عضو سلسله مراتب هستی شناختی است که «خودساخته شده» است، و از اینروست که میتواند به خود و منافع خود برگردد. پروکولوس بر این باور است که نفس زنده و عین زندگی و در عین حال، موجب تأمین زندگی است و هر نفسی بواسطه خود زنده است؛ عبارتی، «خودجاندار شده» است، زیرا نفسی که میتواند بسوی خود بازگردد و چنین قدرتی دارد، خواهناخواه مقوم خود و عبارتی، «خودمشکل» نیز هست. بیان

۱۰۲



پروکلوس، نفس علت هستی خودش است. نفس فعل زنده بودن است، اما این فعل را بطور ارادی به همراه خود ندارد، بلکه این امر ذات و ماهیت آن را تشکیل میدهد و در واقع، نفس سرشار از نشاط زندگی است (Idem, 1963: Proposition 188-189, 165; Idem, 1987: p. 328; Idem, 2013: vol. V, Book 4, 74; Idem, 2008b: vol. II, Book 2, 76).

پروکلوس معتقد است حقیقت نفس حیاتی بنیادین دارد، «خودمحقق» است و اینگونه نیست که حقیقتی خودمخرب داشته باشد و هیچگونه توجهی به خود نداشته و از ویژگیهای خودش ناآگاه باشد. همچنین، حقیقت آن، از یکسو تقسیم پذیر و از سوی، تقسیم ناپذیر و ابدی است، زیرا وجودش از خودش است؛ دستخوش تغییر است و هر آنچه متعلق به آن است، مانند ویژگی وضعیت میانه آن، نیز همینگونه است. پروکلوس تصریح میکند که نفس مولد و علت حیات در اجسام و حتی علت تمام اجسام است (Idem, 1987: p.354; Idem, 2008b: vol. II, Book 2, p. 77).

وی معتقد است نفس بر چیزهای جسمانی اثر میگذارد و علت ابدان و در واقع، علت وجود اجسام و علت حفظ آنها، و عبارتی، پدیدآورنده یکتایی و پیوستگی اجسام است و تا زمانی که در اجسام حضور داشته باشد، آنها را در کنار یکدیگر نگه میدارد و بطور طبیعی بر آنها فرمانروایی و حکومت دارد. پروکلوس میگوید: تمام اجسام، خواه قسمت پذیر (مرکب) و خواه قسمت ناپذیر (سیط)، تنها بواسطه تأثیر نفس بر آنها، پایدار و قائم بخود هستند (فلوطين، ۱۳۹۶: ۲۶۶ و ۲۶۸؛ Proclus, 1987: p. 354 & 31; Brand, 1984: Proposition 117 & 31).

به باور وی، هر چیزی که نفس دارد، موجودی زنده است. اما عکس آن صادق نیست و همه موجودات نفس ندارند، بلکه فقط موجودی نفس دارد که نفس معقول داشته باشد (Proclus, 2008b: vol. II, Book 2, p. 299). او میگوید:

مقصود من از نفس قوه بی است که سبب بوجود آمدن اشیاء حسی میشود
(بدوی، ۱۹۷۷: قضیه ۱۳، ۱۵-۱۶).

۱۰۳

نفس واسطه بی است بین هستی و نیستی، و از آنجا که همه چیزهایی را که وجود دارند، میشناسد هم چیزهای معقول و هم چیزهای محسوس را. بضرورت، ذات آن برآمده از جنس هستی است، زیرا اگر برآمده از این جنس نبود و بجای آن از جنس دیگری بود، نمیتوانست همه چیزها را بشناسد (Proclus, 2009: vol. IV, Book 3, Part II, p. 96). در واقع، نفس واسطه بی است میان عقل و عالم مادی؛ از اینرو، هم تعقل و ویژگی تعقل را



دارد و هم حرکت را، که از ویژگیهای عالم مادی است (ایلخانی و رجبی، ۱۳۸۶: ۸۳). پروکلوس نفس را خودمتحرک میدانند و معتقد است نفس هم خودش و هم چیزهای دیگر را حرکت میدهد و باعث حرکت یا تغییر امور میشود (Proclus, 2013: vol. V, Book 4, pp. 11 & 77). او میگوید: نفس محرک طبیعت تحت خود است و هنگامی که از عقل تأثیر میپذیرد، صرفاً بواسطه حرکت، بر آنچه در مادون آن است، تأثیر میگذارد، اگرچه فعلیت و تأثیر آن از عقل کمتر است. پروکلوس به این مطلب تصریح میکند که نفس، فعلیت آنچه را تحت آن است، نمیپذیرد، بلکه محرک آن نیز هست. علاوه بر این، هنگامی که اجسام را زنده میکند و به آنها قدرت میبخشد، بسمت فعل صحیح نیز هدایتشان میکند (Brand, 1984: Proposition 34-35, p. 22). در واقع، نفس جرم اول است و موجب حرکت همه اجرام طبیعی و فعل حرکت نیز میشود، و از آنجا که جایگاهش بر سطح بیرونی عالم عقل است، همچون پلی بین عالم اشیاء عقلی غیرمتحرک و عالم اشیاء حسی متحرک عمل میکند. همچنین، بعلاوه آنکه صور اشیاء در آن جای دارند، نفس را میتوان «علت صوری» اشیاء حسی دانست؛ بعبارت دیگر، علت اینکه نفس، علت صوری اشیاء حسی است آنست که این اشیاء، مانند مثل کلی یا صور اشیاء، در نفس واقع شده‌اند. همچنین از این نظر که نفس مبدأ حرکت اشیاء حسی است، «علت فاعلی» آنها نیز هست (ایلخانی و رجبی، ۱۳۸۶: ۸۳).

هنگامی که پروکلوس، از انواع نفوس سخن میگوید، با توجه به نفوس میانی و اولیه، تعریفی مشترک از آنها ارائه میدهد. او نفس را ماده واسطه‌ی بین هستی واقعی و شدن میدانند که مخلوطی است از انواع میانی، تقسیم‌شده به تعدادی قابل ملاحظه، بتمام معنا وابسته به یکدیگر، هماهنگ‌شده با ابزار موسیقی، در حال زندگی‌کردنی که هم یک است و هم مضاعف و هم قادر بر ادراک مفرد است و هم ادراکی مضاعف (Proclus, 2017: vol. VI, Book 5, pp. 140-141). به یک معنا، پروکلوس در بیان تعریف نفس، گاهی آن را امری بینابین در نظر میگیرد؛ گویی نفس بین امری تقسیم‌پذیر و تقسیم‌ناپذیر قرار دارد، گاهی نفس را عدد میدانند و گاهی آن را بگونه‌ی معرفی میکند که گویی برای جستجو و بررسی شرایط حیاتش تلاش میکند (مجتهدی، ۱۳۹۴: ۳۱۴).

۱۰۴

تفاوت حوزه تعریف مابعدالطبیعی نفس و تعریف توصیفی آن

نکته مهم آنست که توصیفهای پروکلوس درباره نفس، توصیفهای مادی نیست و



غیرمادی بودن جوهر و اساس نفس در آنها حفظ میشود. اما برخی از آنها دال بر تأثیرات نفس بر ماده و ارتباط آنها با یکدیگر است، زیرا نفس، که از منظر پروکلوس احساس دارد، بدون حضور در اشیاء، قادر نیست احساسی در آنها ایجاد کند. در حقیقت، پروکلوس در معرفی توصیفی نفس، هم از خصوصیتی نام میبرد که مختص به خود نفس و فارغ از ماده هستند و هم ویژگیهایی از نفس را بیان میکند که مرتبط با ماده‌اند. در واقع، برخی از ویژگیهای نفس فقط هنگام ارتباط آن با اجسام ظهور دارند؛ همانگونه که اوصاف اجسام نیز فقط با حضور نفس ظاهر میشوند.

اما تعریف مابعدالطبیعی پروکلوس و ارسطو اینگونه نیست، و هر دو ناظر به نفس بدون ارتباط با ماده است. تعریف مابعدالطبیعی ارسطو فقط شامل نفوس مجرد و قسمتی از نفس است که با بدن ارتباطی ندارد؛ در واقع، در این تعریف، نفس فارغ از ارتباط با بدن و ماده، بگونه‌ی معرفی میشود که حتی نفوس مجرد را نیز در بر میگیرد.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

ارسطو و پروکلوس هر یک، دو گونه تعریف از نفس ارائه کرده‌اند؛ به این معنا که هر دو، تعریفی طبیعی از نفس، ناظر به ارتباط نفس و بدن دارند اما در تعریف دوم، شیوه و راهی متفاوت در پیش گرفته‌اند. ارسطو در تعریف دوم، که تعریف مابعدالطبیعی نام گرفته است، حقیقت نفس را فارغ از ارتباط آن با بدن بیان میکند که شامل نفوس مجرد و بخشی از نفس است که با بدن ارتباطی ندارد. پروکلوس نیز در تعریف دوم خود، علاوه بر اینکه نفس را بطور صریح معرفی میکند، توصیفی دقیق نیز از آن ارائه میدهد.

در تعریف طبیعی این دو فیلسوف، مفاهیمی کلیدی بکار برده شده که معنای آنها از منظر آنها بطور کامل بر یکدیگر منطبق نیست. «جوهر» مهمترین و اساسیترین مفهوم در تعریف طبیعی ارسطوست که پروکلوس به آن نپرداخته و در تعریف خود نیآورده است. ارسطو معنای جوهر را چپستی و ماهیت میداند. همچنین، گاهی مقصود وی از واژه جوهر، ماده یا هیولاست، گاهی صورت - که در واقع، ذات و ماهیت است - و گاهی شیء مرکب از ماده و صورت. «صورت» بعنوان دومین مفهوم مهم و اساسی در تعریف نفس، مورد استفاده هر دو فیلسوف بوده است. ارسطو صورت را کمال معرفی میکند که پیدایش ندارد و پدید نمی‌آید. مقصود وی از صورت، ذات هر شیء و جوهر نخستین آن است. اما پروکلوس مفهوم صورت را در دو معنا بکار میبرد. معنای اول آن در ائولوجیا آمده که

۱۰۵



همان معنای مدنظر ارسطوست، اگرچه اشکالاتی نیز بر آن وارد میکند، و معنای دوم در سایر آثار پروکلوس بیان شده که کاملاً با معنای اول متفاوت است. سومین واژه مطرح در تعریف طبیعی نفس، واژه «کمال» است که هردو فیلسوف آن را در تعریف خود آورده‌اند و پروکلوس با بیان توضیحات و اشکالاتی بر معنای کمال از منظر ارسطو، معنایی نزدیک به دیدگاه وی را میبذیرد.

ارسطو هیچیک از تعاریف طبیعی خود از نفس را تعریف حقیقی نمیداند، بنابراین تلاش میکند تعریفی حقیقی از نفس ارائه دهد. او در تعریف مابعدالطبیعی خود، نفس را مبدأ فعالیت‌های حیاتی، حرکت‌دهنده بدن و مدرک محسوسات میداند و معتقد است اعمال حیاتی انسان بوسیله نفس ساخته میشود. اما پروکلوس، علاوه بر اینکه نفس را حی و حیات میداند، در تعریف توصیفی خود، این مطلب را نیز بیان میکند که نفس اصل وجود خود را از خود دارد و امری خودساخته‌شده، خودجاندارشده، خودمتشکل و خودمتحقق است و ماهیت آن را جوهر، حیات و فعالیت معرفی میکند.

نقطه مشترک دیدگاه ارسطو و پروکلوس در تعریف نفس، به دیدگاه آنها در تعریف مابعدالطبیعی از نفس برمیگردد. ارسطو نفس را اصل حیات موجود زنده معرفی میکند و معتقد است موجود بواسطه نفس، زنده است و پروکلوس نیز نفس را حی و حیات میداند.

پی‌نوشتها

۱. ارسطو در اولین تعریف خود از نفس، آن را صورت جسم طبیعی معرفی میکند و معتقد است نفس در ماده محقق میشود، به آن فعلیت میبخشد و موجب تحقق نوعی خاص از انواع جسم میگردد (شیروانی، ۱۳۷۵: ۸۹).

۲. مفسران ارسطو بر این باورند که آموزه وی درباره نفس با نظریه او در مابعدالطبیعه هماهنگی ندارد. تعبیر آنها اینست که ارسطو در ابتدای کتاب دوم رساله درباره نفس، این مطلب را رد کرده که جوهر از اتحاد صورت و ماده نتیجه میشود، زیرا معتقد است نفس باید جوهر یا عبارتی، صورت بدنی طبیعی که بالقوه از حیات برخوردار است، محسوب شود. درواقع، ارسطو از جوهر به فعلیت تعبیر میکند (ارسطو، ۱۳۶۹: ۴۱۲ الف). همچنین ارسطو جوهریت تیر را، که جسمی طبیعی است، تیر بودن آن میداند که نفس آن تیر است و بدون آن، دیگر نمیتواند تیر باشد (همان: ۴۱۲ ب ۱۵-۱۰). ارسطو به این صورت، جوهر را بمعنای دیگری آورده است. برای حل این ناهماهنگی، میتوان نفس را جوهری در نظر گرفت که استعداد به فعلیت رسیدن دارد (بارت، ۱۳۸۵: ۴۴).

۳. برخی بر این باورند که در آثار ارسطو بین نفس (psyche, soul) و روح (pneuma, spirit) تفاوت وجود دارد. نفس در رساله درباره نفس، بعنوان اصل حیات و زندگی و صورت موجود زنده معرفی شده است، اما در سایر آثار وی، که اغلب جنبه زیست‌شناختی و طبیعی دارند، سخن از روح بمیان آمده که رابط نفس و بدن، و در حقیقت، گرمای حیاتی و اصل حرکت در بدن است. روح (مرکزی) موضوعی زیست‌شناختی است که مسئولیت جریان دادن زندگی در بدن را بعهده دارد. ارسطو این روح را اولین علت حرکت و حامل نفس میدانند، نه خود نفس. مسئولیت ایجاد فعالیتهای حیاتی در بدن بر عهده این روح است. جنس آن نیز از اتر است، یعنی از جنس ماده‌یی که افلاک و ستارگان از آن ساخته شده‌اند. بنابراین، روشن است که ارسطو آن را امری مادی میداند (Aristotle, 1991a: 736b29-736a6; Idem, 1991b: 703a4-27, 481b14-16, 483b5-12; Bos & Ferwerda, 2008; Bos, 2003: pp. 8-10).

۴. راس معتقد است ارسطو عقل را یکی از اجزاء، و عالیترین اجزاء مفارق میداند (راس، ۱۳۷۷: ۲۰۷). ارسطو در تکون حیوانات بر این نکته تأکید دارد که فقط عقل است که از بیرون وارد میشود و هنگام تکوین جسم، در آن پدیدار میگردد و فقط این عقل، الهی است، زیرا هیچکدام از فعالیتهای جسمانی در فعالیت او مشارکت و سهمی ندارد (Aristotle, 1991a: 736b21-28).

۵. معمولاً در زبان انگلیسی، واژه یونانی «پسوخته» به «soul» ترجمه میشود که بلحاظ معنایی، با واژه «mind» ارتباطی نزدیک دارد. در یونان باستان، نفس را با واژگانی چون انیما (anima)، بیوس (bios)، پنوما (pneuma) و پسوخه (psyche) مینامیدند. آنها نفس را مانند نفس تصور میکردند و فلاسفه یونان باستان، پس از شکل‌گیری تفکر فلسفی در ایونیا (میلتوس)، علم‌النفس را بخشی از تفکر فلسفی قلمداد کردند (عباسی حسین‌آبادی، ۱۳۹۶: ب: ۵۶). واژه پسوخه از همان ابتدا در ابیات یونانی، در معنای «حیات» و «منشأ حیات» کاربرد داشته است (طاهری سرتشنیزی، ۱۳۸۹: ۱۳۸). نوسباوم نیز معتقد است این واژه فقط دال بر زنده بودن یک چیز است و در یونان بمعنای زنده است و به موجود زنده «امپسوخون» میگفتند؛ از اینرو ارسطو در رساله خود، پسوخه را مترادف با صورت جوهری بکار برده که بر موجودی زنده دلالت دارد (نوسباوم، ۱۳۷۴: ۷۷-۷۶).

۱۰۷ ۶. حیات دربردارنده فکر و ادراک است و از سوی دیگر، فکر، عمل عقل، و عقل، جزئی از نفس است (عباسی حسین‌آبادی، ۱۳۹۶: الف: ۲۰).

۷. پروکلوس در این قضیه وحدتی توأم با تمایز را به نفس نسبت میدهد که هم به وحدت موجود در عقل شباهت دارد و هم متمایز از آن است (پروکلوس، ۱۴۰۱: ۴۱۰).

۸. «هرچیز که با وجودش [چیزی] به دیگران میبخشد، خود بنحو اولی همان است که به دیگران افاضه میکند» (همان: ۷۶).



منابع

- احمدی، حسن؛ عباسی حسین آبادی، حسن (۱۳۸۸) «ماهیت نفس ارسطویی از دیدگاه افلوپین (در کتاب اثولوجیا)»، شناخت، شماره ۶۰، ص ۲۶-۷.
- ارسطو (۱۳۶۹) درباره نفس، ترجمه علیمیراد داودی، تهران: حکمت.
- _____ (۱۳۸۵) متافیزیک (مابعدالطبیعه)، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران: حکمت.
- افلوپین (۱۳۹۸ق) اثولوجیه، ترجمه ابن ناعمه حمصی با تعلیقات قاضی سعید قمی، بی‌جا: انجمن فلسفه ایران.
- ایلخانی، محمد؛ رجبی، مزدک (۱۳۸۶) «وجودشناسی و معرفت‌شناسی عقل نزد پروکولوس»، آینه معرفت، شماره ۱۲، ص ۶۱-۷۸.
- بارت، آنتونی هریسون (۱۳۸۵) فلسفه ارسطو، ترجمه مهرداد میریان‌فر، اهواز: رشش.
- بدوی، عبدالرحمن (۱۹۷۷م) الافلاطونیه المحدثه عند العرب، الكويت: وكالة للمطبوعات.
- پروکولوس (۱۴۰۱) اصول الهیات، ترجمه امیرحسین ساکت، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- پورحسن، قاسم؛ قلی‌زاده قیچاق، حسین (۱۳۹۷) «مقایسه آرای فارابی و ابن‌سینا با ارسطو درباره جوهریت نفس بمنظور فهم آنها در مورد تجرد و جاودانگی نفس»، خردنامه صدر، شماره ۹۲، ص ۷۱-۸۸.
- حسینی، احمد (۱۳۹۶) «نقد دو دیدگاه رایج در خصوص جایگاه علم‌النفس ارسطویی»، حکمت و فلسفه، سال ۱۳، شماره ۲، ص ۲۳-۴۰.
- راس، ویلیام دیوید (۱۳۷۷) ارسطو، ترجمه مهدی قوام صفری، تهران: فکر روز.
- رحیمیان، سعید؛ اسکندری، زهرا (۱۳۹۲الف) «صادر اول از دیدگاه پروکولوس و صدرالمتهلین»، الهیات تطبیقی، شماره ۱۰، ص ۴۱-۵۰.
- _____ (۱۳۹۲ب) «نفس از دیدگاه بروکولوس (پروکولوس) و شیخ اشراق»، تاریخ فلسفه، شماره ۱۲، ص ۱۷-۴۲.
- زمانیه‌ها، حسین (۱۳۹۷) «رابطه نفس و بدن از دیدگاه ارسطو و ابن‌سینا با تأکید بر نفس نباتی و حیوانی»، ذهن، شماره ۷۳، ص ۹۱-۱۲۱.
- سنایی، علی (۱۳۹۲) «تحلیل جایگاه آگاهی در علم‌النفس ارسطو از منظر فلسفه ذهن معاصر»، شناخت، شماره ۶۹، ص ۱۹-۴۲.
- شیروانی، علی (۱۳۷۵) «علم‌النفس بین ارسطو و ابن‌سینا»، آفاق الحضارة الاسلامیة، شماره ۱، ص ۸۴-۱۰۲.
- طاهری سرتشنیزی، اسحاق (۱۳۸۹) «چالش‌های جوهرشناسی ارسطو و آثار آن در تبیین حقیقت

۱۰۸



سال ۱۴، شماره ۳
زمستان ۱۴۰۲

نفس»، قیساته شماره ۵۸، ص ۱۴۶-۱۳۱.

عباسی حسین‌آبادی، حسن (۱۳۹۶الف) «بررسی مسئله تجرد نفس در اندیشه ارسطو» آینه معرفت، شماره ۵۰، ص ۱۷-۳۶.

_____ (۱۳۹۶ب) «مفهوم کمال در علم‌النفس ارسطو»، حکمت معاصر، شماره ۲، ص ۵۵-۷۱.
فلوطین (۱۳۹۶) اتولوجیه، ترجمه عربی ابن‌ناعمه حمصی از تاسوعات فلوطین، ترجمه و شرح حسن ملکشاهی، تهران: سروش.

قوام صفری، مهدی (۱۳۸۷) نظریه صورت در فلسفه ارسطو، تهران: حکمت.

کلباسی اشتری، حسین (۱۳۸۰) سنت ارسطویی و مکتب نوافلاطونی، اصفهان: کانون پژوهش.
مجتهدی، کریم (۱۳۹۴) افلاطونیان متأخر از ادریوس تا ویکتور کوزن، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

نوسبوم، مارتا (۱۳۷۴) ارسطو، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: طرح نو.

Aristotle, (1991a). *Generation of animals*. in *The complete works of Aristotle*. the revised Oxford translation. ed. by J. Barnes, 4nd edition. Princeton: Princeton University Press.

-----, (1991b). *On breath*. in *The complete works of Aristotle*. the revised Oxford translation. ed. by J. Barnes, 4nd edition. Princeton: Princeton University Press.

-----, (1991c). *On dreams*. in *The complete works of Aristotle*. the revised Oxford translation. ed. by J. Barnes, 4nd edition. Princeton: Princeton University Press.

Boer, W. S. (2013). *The commentary tradition on Aristotle's De Anima*. Leuven: Leuven University Press.

Bos, A. P. (2003). *The soul and its instrumental body, a reinterpretation of Aristotle's philosophy of living nature*. Leiden: Brill.

Bos, A. P. & Ferwerda, R. (2008). *Aristotle on the life-bearing spirit (De Spiritu)*. Leiden: Brill.

Brand, D. J. (1984). *The book of causes*. translated from the Latin with an introduction by D. J. Brand. USA: Marquette University Press.

Hoffe, O. (2003). *Aristotle*. tran. by Ch. Salazar. New York: State University of New York Press.

McGinnis, J. (2010). *Avicenna, from: great medieval thinkers*. Oxford: Oxford University Press.

۱۰۹

Proclus, (1963). *The elements of theology*. A revised text with translation, introduction and commentary by E. R. Dodds. 2nd edition. Oxford: Clarendon.

-----, (1987). *Proclus' commentary on Plato's Parmenides*. trans. by G. R. Morrow & J. M. Dillon. with introduction & notes by J. M. Dillon. New Jersey: Princeton University Press.

-----, (2008a). *Commentary on Plato's Republic*. vol. I. Essays 1-6. ed. and trans. by D. Baltzly, J. F. Finamore & G. Miles. Cambridge: Cambridge University Press.

-----, (2008b). *Commentary on Plato's Timaeus*. vol. II. Book 2: *Proclus on the causes of the cosmos and its creation*. translated with an introduction & notes by D. T. Runia and M. Share. New York: Cambridge University Press.



حسین کلباسی اشتری، هاجر نیلی احمدآبادی؛ تحلیل خوانش پروکولوس از علم‌النفس ارسطو ...

- , (2009). *Commentary on Plato's Timaeus*. vol. IV. Book 3. Part II: *Proclus on the world soul*. trans. with an introduction & notes by D. Baltzly. New York: Cambridge University Press.
- , (2013). *Commentary on Plato's Timaeus*. vol. V. Book 4: *Proclus on time and the stars*. tran. with an introduction & notes by Dirk Baltzly. New York: Cambridge University Press.
- , (2017). *Commentary on Plato's Timaeus*, vol. VI. Book 5: *Proclus on Gods of generation and the creation of humans*. trans. with an introduction & notes by Harold Tarrant. New York: Cambridge University Press.
- Walzer, R. (1962). *Greek into Arabic: essays on Islamic philosophy*. Massachusetts: Harvard University Press, pp. 60-113.
- Wisnovsky, R. (2003). *Avicenna's metaphysics in context*. New York: Cornell University Press.