



119200



دانشگاه اصفهان  
دانشکده‌ی ادبیات و علوم انسانی  
گروه فلسفه

پایان‌نامه‌ی کارشناسی ارشد رشته‌ی فلسفه گرایش غرب

بررسی تطبیقی نظریه‌ی عقل فعال در فلسفه‌ی ابن‌سینا و توماس آکویناس

استاد راهنما:

دکتر فتحعلی اکبری

استاد مشاور:

دکتر مهدی دهباشی

پژوهشگر:

حسن احمدی‌زاده

۱۳۸۸/۱۰/۲۷

دکتر اطلاعات درت علمی پوز

تسبیح دارکن

تیر ماه 1388

۱۲۹۶۵۵

کلیه حقوق مادی مترتب بر نتایج مطالعات، ابتکارات  
و نوآوری‌های ناشی از تحقیق موضوع این پایان نامه  
متعلق به دانشگاه اصفهان است.

شهره مجاریس پایان نامه  
در عایت شه است  
تعمیلات تکمیلی دانشگاه اصفهان



دانشگاه اصفهان

دانشکده‌ی ادبیات و علوم انسانی

گروه فلسفه

پایان‌نامه‌ی کارشناسی ارشد رشته‌ی فلسفه گرایش غرب  
آقای حسن احمدی‌زاده تحت عنوان

بررسی تطبیقی نظریه‌ی عقل فعال در فلسفه‌ی ابن‌سینا و توماس آکویناس

در تاریخ ۱۳۸۸/۴/۷ توسط هیأت داوران زیر بررسی و با درجه عالی به تصویب نهایی رسید.

۱- استاد راهنمای پایان نامه	دکتر فتحعلی اکبری	با مرتبه علمی دانشیار	امضا
۲- استاد مشاور پایان نامه	دکتر مهدی دهباشی	با مرتبه علمی استاد	امضا
۳- استاد داور داخل گروه	دکتر علی کرباسی زاده	با مرتبه علمی استادیار	امضا
۴- استاد داور خارج گروه	دکتر جعفر شانظری	با مرتبه علمی استادیار	امضا

امضای مدیر گروه

## چکیده

بحث درباره‌ی عقل، معنا و جایگاه آن در جهان و به‌ویژه در نظریه‌ی شناخت، بحثی است که کمتر فیلسوف کلاسیک برجسته‌ای از آن غافل مانده باشد و به بررسی آن را از منظر اصول و مبانی فلسفی خود پرداخته باشد. در این میان یکی از چالش‌برانگیزترین و پردامنه‌ترین مسائل، بحث از معنا و جایگاه عقل فعال هم در نظام هستی‌شناسانه و هم در نظام معرفت‌شناسانه بوده است. در این رساله سعی شده این بحث در سیر تاریخی‌اش از ارسطو تا ابن‌سینا و توماس پیگیری شود. در فصل نخست به توصیف عقل فعال در فلسفه‌ی یونانی به‌ویژه فلسفه‌ی ارسطو پرداخته شده است. در فصل دوم این بحث نزد بزرگترین فیلسوفان مسلمان پیش از ابن‌سینا بررسی شده و در ادامه، توجه ویژه‌ای به ابن‌سینا، به‌عنوان مهمترین فیلسوف مسلمان که این بحث را به کمال رسانده و دیدگاهش در میان فیلسوفان دوره‌ی قرون وسطی چه در عالم اسلام و چه در مغرب‌زمین از اهمیت و توجه خاصی برخوردار بوده است، مبذول گشته است. در فصل سوم، بحثی نسبتاً مبسوط در مورد معرفت‌شناسی توماس صورت گرفته تا جایگاه عقل فعال با توجه به فلسفه او بیشتر مشخص گردد. در خاتمه‌ی رساله نیز به داوری نسبتاً مختصری بین دو گروه معتقدان به عقل فعال برونی و درونی پرداخته شده و در نهایت نگارنده با توجه به استدلال‌های موجود، از نظریه عقل فعال درونی (توماس آکویناس) دفاع کرده است.

کلید واژه‌ها: نفس، عقل، مراتب عقل، عقل فعال، ارسطو، ابن‌سینا، توماس آکویناس، مسأله‌ی خطا

## فهرست مطالب

صفحه	عنوان
ت	پیشگفتار .....
۱	فصل اول: عقل در نظر ارسطو
۲	۱-۱- نفس پیش از ارسطو .....
۲	۱-۱-۱- پیش سقراطیان .....
۳	۲-۱-۱- افلاطون .....
۹	۲-۱- نفس در نظر ارسطو .....
۹	۱-۲-۱- نفس پیش از کتاب درباره‌ی نفس .....
۱۴	۲-۲-۱- نفس در درباره‌ی نفس .....
۲۳	فصل دوم: عقل فعال در اندیشه‌ی ابن سینا
۲۳	۱-۱- عقل فعال در اندیشه‌ی فیلسوفان مسلمان پیش از ابن سینا .....
۲۳	۱-۱-۲- کندی و مسأله‌ی عقل فعال .....
۲۵	۲-۱-۲- عقل فعال نزد فارابی .....
۲۹	۲-۲- عقل فعال در فلسفه‌ی ابن سینا .....
۲۹	۱-۲-۲- مفهوم عقل و مراتب آن .....
۳۴	۲-۲-۲- عقل فعال و دلائل اثبات وجود آن .....
۴۱	۳-۲-۲- چگونگی اتصال نفس با عقل فعال .....
۴۵	۴-۲-۲- اتصال با عقل فعال و مسأله‌ی خطا .....
۴۸	۵-۲-۲- جایگاه عقل فعال در نظام هستی‌شناسی-کیهان‌شناسی ابن سینا .....
۵۳	۳-۲- نگاهی اجمالی به عقل فعال در فلسفه‌ی ابن رشد .....
۵۹	فصل سوم: قدیس توماس و عقل

صفحه	عنوان
۵۹	۱-۳- درباره قدیس توماس .....
۶۱	۲-۳- درباره‌ی فلسفه‌ی او .....
۶۵	۳-۳- قوای نفس .....
۶۶	۱-۳-۳- حس .....
۷۰	۲-۳-۳- ذهن .....
۷۰	۱-۲-۳-۳- اراده .....
۷۳	۲-۳-۳-۳- عقل .....
۷۳	۱-۲-۳-۳-۳- تخیل .....
۷۴	۲-۲-۳-۳-۳- عقل فعال .....
۸۲	فصل چهارم: مقایسه و تحلیل دیدگاه ابن‌سینا و آکویناس درباره‌ی عقل فعال .....
۹۷	منابع و مأخذ .....

کوتاه نوشت‌ها:

۱، ۲، ۳ ..... زیر نویس

پی نوشت []



## پیشگفتار

در تاریخ فلسفه، شاید یکی از آن جملاتی که بیش از همه درباره‌ی آن بحث و اظهار نظر شده، گفتاری باشد از ارسطو در کتاب *درباره‌ی نفس*، گفتاری که در آن ارسطو قصد دارد تا چگونگی گذار عقل انسان از مرحله‌ی اولیه و آغازین خود، یعنی مرحله‌ای که در آن به هیچ چیزی نمی‌اندیشد به مرحله‌ی بعد، یعنی مرحله‌ای که تفکر در آن آغاز می‌شود و نضج می‌یابد، را تبیین کند. ارسطو، بررسی خود را با این پیش فرض می‌آغازد که ذهن و فکر انسان، بازتاب بدون تحریف عالم خارج است، پیش فرضی که می‌توان آن را درست در برابر دیدگاهی دانست که بیش از دوهزار سال بعد ایمانوئل کانت با طرح فرضیه‌ی انقلاب کپرنیکی خود در خصوص رابطه‌ی سوژه (فاعل شناسایی) و ابژه (متعلق شناسایی)، آن را به طور جدی مطرح می‌سازد. از آنجایی که ارسطو مستدل می‌سازد که وجود هر گونه کیفیتی ذاتی و نهادی، افکاری را که عقل انسان بدان دست یافته است، تحت تأثیر خود قرار خواهد داد و از این رو، مانع از آن خواهد شد که عقل انسانی وظیفه‌ی مقرر خود را به درستی انجام دهد، در نتیجه به نظر ارسطو، عقل انسانی «بخشی از نفس» است که می‌تواند «هر چیزی بشود» اما فی‌نفسه و در اصل خود، «هیچ گونه طبیعی» جدا از توانایی تفکر کردن را دارا نیست. به دنبال این بحث، ارسطو گفتار معروف خود را که در طول سده‌ها مایه‌ی بحث و اظهار نظرهای بسیار گوناگونی را فراهم آورده، بیان می‌دارد. در اینجا ارسطو با وفاداری به تقسیم دوگانه‌ای که در کل نظام فلسفی‌اش در خصوص جهان فیزیکی مطرح ساخته، مشعر بر این که قلمروهای گوناگون جهان فیزیکی، برخوردار از «ماده‌ای»<sup>۱</sup> هستند که به وسیله‌ی یک «علت» یا «عامل»<sup>۲</sup>، از حالت بالقوه به حالت بالفعل درمی‌آیند، این گونه استنتاج می‌کند که همین تقسیم‌بندی دوگانه را باید به «قلمرو نفس» نیز تسری داد. بر این اساس در برابر عقلی که چستی آن در این است که «همه چیز می‌شود»، یعنی می‌تواند تمام معقولات را بپذیرد، لازم است عقل دیگری وجود داشته باشد که چستی آن در این است که «همه چیز را ایجاد می‌کند»، یعنی تمام معقولات و افکار را در آن عقل نخستین احداث می‌کند. عقل نخستین که ماهیتی شبیه به هیولی دارد، به عقل بالقوه<sup>۳</sup> یا عقل مادی<sup>۴</sup> معروف شد، و عقل دومی، به عقل فعال<sup>۵</sup>.

<sup>1</sup> Matter

<sup>2</sup> Cause or Agent (ποιητικόν)

<sup>3</sup> Potential (δυνάμει) intellect

<sup>4</sup> Material (ὕλικος) intellect

<sup>5</sup> Active intellect (νοῦς ποιητικός)

اصل یونانی این واژه در انگلیسی معادل‌های بسیاری دارد که عبارتند از (بنگرید به دیویدسن، ۱۹۹۲: ۳)

Active mind, active intelligence, active reason, agent intellect, productive intellect.

این که دقیقاً منظور ارسطو از عقل بالقوه و عقل بالفعل چیست و این که دقیقاً ارسطو چه برداشت و فهمی از تعامل میان این دو عقل داشته، هنوز چندان روشن نیست. محققان فلسفه‌ی ارسطو در خصوص مقصود او، به‌ویژه این که آیا ارسطو عقل فعال را جنبه‌ای از نفس انسانی می‌دانسته یا هستمندی که مستقل از انسان وجود دارد، چندان هم‌رأی نیستند. سر دیوید راس<sup>۱</sup>، «آموزه‌ی معروف عقل فعال» را به عنوان «احتمالاً دشوارترین و بی‌تردید بحث‌برانگیزترین آموزه‌های ارسطو» توصیف می‌کند (نقل از دیویدسن، ۱۹۹۲: ۴). در حالی که مسأله‌ی عقل بالقوه و عقل فعال در نظر محققان روزگار حاضر، صرفاً مسأله‌ای مربوط به تفسیر آرای ارسطو و از ارزشی به اندازه‌ی یک معما برخوردار است، برای دو هزار سال وضعیت کاملاً متفاوت و کوشش برای حل این مسأله بسیار جدی بوده است. مفسران یونانی آثار ارسطو، فیلسوفان مسلمان، یهودی و مسیحی قرون وسطی، و حتی فیلسوفان غربی تا همین سده‌ی شانزدهم، سر در کلام مبهم استاد کرده و هر گروه کوشیدند تا توجیهی برای تفسیر خود دست و پا کنند.

تامسپیوس<sup>۲</sup> و اسکندر افرودیسی<sup>۳</sup> که هر دو به دوران یونانی تعلق دارند با دو تفسیر متفاوت از عقل فعال، زمینه را برای چندگانگی تفسیرها آماده ساخته اند. تامسپیوس عقل فعال را امری درونی دانست و آن را یکی جنبه‌های نفس انسانی به شمار آورد، در حالی که اسکندر آن را خارج از نفس قرار داد و برای عقل درونی نیز مراحلی را متذکر شد. تامسپیوس در دنیای مسیحی اقبال یافت و اسکندر در جهان اسلام، به گونه‌ای که ابن‌سینا او را فاضل متأخران دانسته است.

فارابی، ابن‌سینا و ابن‌رشد، جملگی عقل فعال را درون یک نظام کیهانی بسیار بزرگتر قرار دادند. در نظر هر کدام، جهان فیزیکی متشکل از فلک‌های سماوی شفاف است که ستارگان و سیارات را در خود جای داده‌اند، و همگی بر گرد جهان تحت‌القمری ایستا، می‌چرخند. واجب تعالی در مرتبه‌ی اول این نظام جای گرفته، و فکر و عقل محض است و ریاست کل کیهان را بر عهده دارد. به دنبال واجب تعالی نیز عقول مفارق بر طبق نظامی خاص از واجب صادر شده، و وظیفه‌ی هر کدام نیز به جنبش واداشتن افلاک آسمانی است. عقل فعال، که علت تفکر بالفعل انسانی به شمار می‌رود، در انتهای این سلسله‌ی عقول طولی مفارق جای دارد و در نظر هر سه‌ی این فیلسوفان، عقل بالقوه‌ی انسانی بی‌درنگ و بلاواسطه پس از این عقل، یعنی عقل فعال، قرار گرفته است.

<sup>1</sup> W. D. Ross

<sup>2</sup> Themistius (A.D. c.360)

<sup>3</sup> Alexander of Aphrodisias (A.D. c.200)

عقل فعال، در نظام فلسفی فارابی، ابن‌سینا و ابن رشد، نقشی برجسته و چشمگیر دارد. این فیلسوفان به مانند عموم دیگر متفکران اسلامی و یهودی قرون وسطی - و بر خلاف اکثریت فیلسوفان مدرسی، به ویژه توماس آکوینی - تردیدی نداشتند که عقل فعال، جوهری است غیرمادی و مفارق، که به نحو متمایز و مستقل از نفس انسانی و در سلسله مراتب عقول مجرد جای گرفته است. در نظر هر یک از ایشان، عقل فعال، گذار عقل انسانی را از مرتبه‌ای که در آن تنها توانایی و قوه‌ی اندیشیدن را دارد به سوی مرتبه‌ای که در آن عقل انسانی به نحو بالفعل می‌اندیشد، با افاضه‌ی خود ممکن و میسر می‌سازد و هر یک کوشیدند تا شیوه‌ی افاضه‌ی عقل فعال در این خصوص را روشن سازند و تبیین کنند. همچنین هر کدام از آنها، دست کم در برخی از آثارشان، عقل فعال را به عنوان علت و سبب هستی بخش‌ها و یا تمامی عالم تحت القمر یا بخش‌هایی از آن لحاظ می‌کردند. هر کدام از آنها، البته کمابیش با تفاوت، از اتصال عقل انسانی با عقل فعال سخن می‌گفتند و سعادت حقیقی آدمی و نامیرایی او را تنها در گرو چنین اتصالی می‌دانستند. همچنین ایشان پدیده‌هایی دینی‌ای چون نبوت و وحی را نیز بر اساس اتصال عقل انسانی با عقل فعال توجیه و تبیین می‌کردند. نهایتاً این در فلسفه و اندیشه‌ی ابن‌سینا بود که عقل فعال به اوج جایگاه خود در تاریخ اندیشه‌ی بشری رسید، چرا که ابن‌سینا عقل فعال را علت مستقیم همه، یا تقریباً همه‌ی هستی و همه‌ی اندیشه‌های نظری در عالم تحت‌القمر، و به تعبیری جانشین و قائم مقام خداوند بر روی زمین می‌انگاشت.<sup>۱</sup>

اما در برابر، توماس آن را جوهری کاملاً درونی دانست و به خلاف فلسفه ورزان مسلمان از پذیرش هر گونه کارکرد هستی‌شناسانه برای عقل فعال سر باز زد. عقل فعال در نظر او صرفاً فعلیت بخش عقل منفعل است، عقلی که خود ناتوان از رسیدن به کلیات است. در نظر او، انسان برای کمال خویش به چنین عقلی محتاج است، خواه ما به فرض عقلی والاتر در خارج از نفس انسانی قائل باشیم یا نباشیم.

اینکه چگونه میراث واحد ارسطویی این چنین تکه تکه شد و تفسیرهایی چنان متفاوت در پی داشت، تنها به ابهام سخن ارسطو بازگشت نمی‌کند. دلایل آن را علاوه بر مبهم بودن سخن فیلسوف بایستی در زمینه‌های فرهنگی-دینی مفسران نیز جستجو کرد.<sup>۲</sup> مسلمانان قرون وسطی به اتفاق عقل فعال را چنان که گفته شد در نظام

---

۱. به تعبیر حاج ملاهادی سبزواری، عقل فعال کدخدای عالم عناصر است: «الیه فوض کدخدائیه عالم العناصر». بنگرید به دینانی: ۳۹۹.

۲. علاوه بر آن، می‌توان به ترجمه‌هایی که دو گروه از متن ارسطو در دست داشته‌اند، نیز توجه کرد و نیز آثار نوافلاطونی که ایشان تحت آثار ارسطو مورد مطالعه قرار می‌دادند.

کیهانی خویش جای دادند ولی مسیحیان آن را امری درونی متصور شدند که این امر خود می‌تواند دست‌مایه‌ی پژوهشی جداگانه باشد که در نوشتار کنونی ما جایی نخواهد داشت.

چنانکه خواهد آمد این نوشتار، بررسی سیر مسأله عقل فعال از ارسطو تا توماس آکویناس را در بر می‌گیرد. اما پیش از سخن گفتن از مراحل گوناگون این سیر، سخنی درباره روش پیش گرفته شده در این نوشتار به میان می‌آوریم. درباره این مسأله به روش‌های گوناگون می‌توان تحقیق کرد، مانند اینکه به بررسی درستی اصل این نظریه پرداخت یا اینکه بنیادهای ارسطویی آن را مورد انتقاد قرار دهیم و یا آن را با مفاهیم معرفت‌شناسی جدید به چالش بکشیم. این راه‌ها همگی راه‌های ممکن است و در جای خود درست، ولی به نظر می‌رسد روش‌های بحثی این چنین خلاف زمان<sup>۱</sup> باشند. روشی که در این نوشته در پیش گرفته شده، روشی است که امروزه در اصطلاح به آن انسجام‌گرایی<sup>۲</sup> می‌گویند. در این روش عناصر مختلف یک نظریه در ارتباط با هم بررسی می‌شود و اگر با هم ناسازگاری نداشته باشند نظریه مورد بحث نظریه‌ای صادق لحاظ می‌گردد. در داوری بین نظریه‌ها، آن نظریه‌ای که منسجم باشد یا دست کم دارای انسجام بیشتری نسبت به نظریه مورد مقایسه باشد، نظریه صادق به حساب خواهد آمد. بین دو نظریه منسجم، هر کدام که از سادگی بیشتری برخوردار باشد، صادق است، به این معنی که پیش‌فرض‌های کمتری را دربر گیرد. در این تحقیق، از آنجایی که تمام فیلسوفان مورد نظر ما در مینا ارسطویی هستند، از این روش بهتر می‌توانیم بهره ببریم. قصد ما آن است که بدون توجه به بحث‌های لفظی و موردی در باره قطعه مورد نظر در فلسفه ارسطو، با توجه به کلیت فلسفه ارسطو بررسی کنیم که آیا چنین گزاره‌ای می‌توانسته است در فلسفه او مورد قبول باشد. از سوی دیگر، با توجه به مبانی فلسفی توماس و ابن‌سینا، بررسی خواهیم کرد که در فلسفه هر کدام عقل فعال درونی با کلیت فلسفه آنها سازگارتر است یا عقل فعال بیرونی، و در صورت سازگاری کدام یک از سادگی بیشتری برخوردارند. به اقتضای این روش، ما در آغاز توصیفی از این موضوع در نزد فیلسوفان مورد نظر خویش ارائه می‌کنیم و آنگاه در بخشی جداگانه به مقایسه آنها خواهیم نشست.

در بخش نخستین، ما سیر پیدایی بحث چالش‌برانگیز عقل فعال را بررسی می‌کنیم که به اتفاق همه محققان این بحث به نحوی که باعث چالش‌های بعدی شده از فلسفه ارسطو ریشه می‌گیرد. در این بخش توضیح داده می‌شود که چگونه ارسطو به عقل فعال قائل شد و نیز ابهام سخن او به تفسیرهای متعدد راه برد. پیش از آن، اشاراتی گذرا به بحث

<sup>1</sup> anachronistic

<sup>2</sup> coherentism

نفس در افلاطون نیز خواهد آمد، چون که ارسطو در بحث نفس، دست کم در آغاز، تحت تأثیر استاد بوده است. در پایان نیز سخنی کوتاه در مورد تامس‌پیوس و اسکندر افرویدیسی به عنوان شارحان یونانی و پیشروان این بحث خواهد آمد. در بخش دوم، به فیلسوفان مسلمان یعنی کندی، فارابی، ابن‌سینا و ابن‌رشد می‌پردازیم.<sup>۱</sup> همان‌گونه که گفته شد چون این بحث در فلسفه ابن‌سینا به اوج خود می‌رسد و ابن‌سینا بزرگترین فیلسوف در دیدگاه عقل‌فعال برون‌ی قلمداد می‌شود، بیشترین این فصل به روند اثبات و توصیف این موضوع در فلسفه ابن‌سینا اختصاص داده شد، و از این رو مبنای مقایسه در فصل پایانی ابن‌سینا خواهد بود.

در سومین بخش، توماس به‌عنوان بزرگ‌ترین فیلسوف دیدگاه عقل‌فعال درونی مورد بررسی قرار می‌گیرد. از آنجایی که آشنایی ما با فلسفه او ناچیز است لذا از بخش‌های دیگر معرفت‌شناسی او نیز سخن به میان می‌آید، که این خود شباهت بسیار بحث‌های توماس با فیلسوفان مسلمان و نیز انسجام بحث معرفت‌شناسی او را آشکار خواهد کرد. در بخش پایانی، در ابتدا کمی درباره این بحث در فلسفه ارسطو سخن به میان خواهد آمد و در ادامه نظر توماس با ابن‌سینا مطابق روش پیش گفته سنجیده خواهد شد.

---

۱. از آن رو از ملاصدرا سخنی به میان نیامد که او رسماً فیلسوفی ارسطویی به شمار نمی‌آید، هرچند او نیز با بقیه فیلسوفان مسلمان در این زمینه کاملاً هم‌نظر است.

## فصل اول

### عقل در نظر ارسطو

#### ۱-۱- درآمد

در این فصل، ابتدا اندکی از موضوع نفس بدان صورت که قبل از ارسطو و به خصوص در نزد افلاطون بحث شده است، سخنی به میان می‌آید. در ادامه، همین موضوع نزد ارسطو مورد بحث قرار می‌گیرد و تلاش می‌شود تا نشان داده شود که چگونه ارسطو به این بیان خاص از نفس و عقل در کتاب *درباره‌ی نفس* رسیده است. این که چرا ارسطو به نحوی سخن گفته است که مفسران خود را دچار تقابل در آراء کرده است و آنها هر کدام به وجهی از آموزه‌ی ارسطو درباره‌ی نفس و عقل توجه نشان داده‌اند، مورد بحث قرار می‌گیرد. در قسمت پایانی این فصل، آراء برخی از این مفسرین مورد بررسی قرار می‌گیرد و نشان داده می‌شود که هر کدام از آنها به چه نکاتی از سخنان ارسطو توجه کرده‌اند که تفسیر خود را این گونه ارائه داده‌اند. به این نکته نیز اشاره خواهد شد که آیا می‌شود به نحوی این تفسیرها را با هم جمع کرد که سخنان ارسطو یک‌جانبه تفسیر نشود یا این که، آن سخنان به شکلی بیان شده‌اند که امکان هر گونه توفیق و جمع میان آنها ممکن نمی‌باشد.

## ۱-۱- نفس پیش از ارسطو

### ۱-۱-۱- پیش سقراطیان

اگر چه مباحث مربوط به نفس با افلاطون و ارسطو اوج می‌گیرد، اما سابقه‌ی طولانی در نزد پیش سقراطیان داشته است. مثلاً این که ارسطو این قول را به برخی فیثاغوریان نسبت می‌دهد که «غبارهای هوا نفس را تشکیل می‌دهند» اما برخی دیگر می‌گویند که «نفس چیزی است که این غبارها را به حرکت درمی‌آورد». ارسطو دلیل آنها را این گونه ذکر می‌کند که چون مشاهده می‌کردند که غبارها همواره حتی هنگامی که هوا آرام است، در حرکت‌اند لذا تمایل پیدا می‌کردند تا روح را موجودی قلمداد کنند که خود به خود حرکت می‌کند. ارسطو عقیده‌ی دموکریتوس راجع به نفس را در ارتباط نزدیک با همین آموزه می‌داند. یعنی غبارها اتم‌های بی‌روح نیستند، اما می‌توان فرض کرد که آنها شبیه با اتم‌هایند و حرکتی مشابه حرکت آنها دارند و خود علت آن حرکات می‌باشند (گاتری، ۱۳۷۵: ۲۷۶).

علاوه بر این، ارسطو این آموزه را نیز درباره‌ی نفس یا روح نقل می‌کند که عده‌ای معتقدند روح هماهنگی است. او در کتاب *درباره‌ی نفس* (۴۰۷ b27) می‌گوید: «تئوری دیگری نیز وجود دارد ... حامیان این تئوری می‌گویند که نفس نوعی هماهنگی است، زیرا هماهنگی امتزاج یا ترکیب اضداد است و بدن از این اضداد تشکیل یافته است». البته برخی دیگر نفس را به‌تمامه هماهنگی نمی‌دانند بلکه آن را امری می‌دانند که دارای هماهنگی است (گاتری، ۱۳۷۵: ۲۷۸).

افلاطون در *محواره‌ی فایدون* (۷۸-۸۸) این نظریه را با برخی ایرادهایی که به آن وارد می‌شود، مورد ارزیابی قرار داده است. علاوه بر این، در نظر فیثاغورث، روح امری فناپذیر است و می‌تواند به انواع دیگر حیوانات منتقل شود، به نحوی که به عقیده‌ی وی وقایع گذشته در فرایندی حلقوی تکرار می‌شوند و هیچ چیز مطلقاً جدید نیست (همان، ۸۱). فیثاغورث بر اساس تناسخ ارواح و این که کل موجودات دارای نفس حیوانی با یکدیگر خویشاوند می‌باشند، پیروان خود را از خوردن گوشت باز می‌داشت. چون کسی که گوشت می‌خورد ممکن است ناخواسته گوشت پسر یا پدر خود را خورده باشد (همان: ۹۴). این عقیده، این نتیجه‌ی قطعی را دارد که انسان با خوردن گوشت، روحی آلوده و ناپاک پیدا می‌کند و مثلاً با نخوردن گوشت و گوش دادن به موسیقی، به نوعی تهذیب نفس یا روح دست می‌یابد. البته این سخنان همگی

ریشه‌ای دینی-ارافه‌ای دارند (همان: ۲۷۷) و نمی‌توان آنها را تبیینی فلسفی از بحث نفس یا روح قلمداد کرد. لذا ارسطو در کتاب *درباره‌ی نفس* (Ea) به بررسی عقیده‌ی فیثاغوریان در این خصوص می‌پردازد و در واقع یکی از نقاط عزیمت ارسطو در بحث نفس یا روح، نقد و بررسی عقیده‌ی کسانی (از جمله فیثاغوریان) است که قائل به تناسخ ارواح می‌باشند. ما در ادامه‌ی بحث خود مجدداً به این نقطه عزیمت ارسطو باز می‌گردیم.

### ۱-۱-۲- افلاطون

اما اگر نگاه فیثاغوریان به نفس یا روح نگاهی دینی بود، نگاه افلاطون به نفس بیشتر نگاهی اخلاقی، سیاسی، اجتماعی و تربیتی است. همان‌طور که می‌دانیم هدف اصلی افلاطون، تربیت<sup>۱۴</sup> و به خصوص تربیت مرد سیاسی است و این نکته‌ای است که ورنر یگر<sup>۱۵</sup> در کتاب *پایه‌ها بر آن تأکید ورزیده* است. افلاطون چنان در پیگیری این مسأله جدی است که چه به لحاظ نظری و چه به لحاظ عملی، آن را مورد توجه خود قرار می‌دهد. در واقع فقدان تربیت سیاسی درست و عدم توجه نظری جایگاه مرد سیاسی در یونان معاصر افلاطون موجب کشته شدن سقراط شده است. او در سفرهای خود به سیراکوس، این هدف را عملاً دنبال می‌کند و با نوشتن محاورات گوناگون به لحاظ نظری در صدد توجه هدف خود برمی‌آید. افلاطون به تبع سقراط شعار معروف معبد دلفی یعنی «خود را بشناس» را سرلوحه‌ی کار خویش قرار داد. این «خود» که باید شناخته شود، آیا چیزی غیر از نفس یا روح انسانی است؟ اگر قرار است این خود یا نفس شناخته شود، غرض از این شناختن چیست؟ آیا غرض از شناختن خود یا نفس چیزی غیر از برطرف کردن نواقص و معایب این خود است؟ لذا افلاطون فیلسوف را کسی می‌داند که بتواند همان کار پزشک را برای روح آدمی و سلامت آن انجام دهد. به تعبیر یگر،

آنچه مقایسه علم افلاطونی یعنی «معالجه روح» را با علم پزشکی ممکن و سودمند می‌سازد دو وجه اشتراک آن دو علم است: یعنی این که هر دو علم، احکام خود را بر شناخت عینی خود طبیعت مبتنی می‌سازند: پزشک بر شناخت طبیعت تن، و فیلسوف بر شناخت طبیعت روح. (یگر، ۱۳۷۶: ۵۹۰)

<sup>14</sup> paideia

<sup>15</sup> Werner Jaeger



البته در اینجا باید توجه داشت که تفاوت‌هایی میان نظر سقراط و افلاطون در خصوص روح یا نفس وجود دارد. اگر سقراط در کوچه خیابان‌های آتن به دنبال این بود که افراد مغرور به داشتن علم و آگاهی را به این امر توجه دهد که غرور آنها سرابی بیش نیست، هدفی جز تربیت روح آنها را دنبال نمی‌کرد. این که سقراط روش ابطال<sup>۱۶</sup> خود را با نوعی طنز تهازل عارف<sup>۱۷</sup> همراه می‌کرد، هدفی جز این نداشت که روح مخاطب خود را عمیقاً تحت تأثیر قرار دهد، حتی به قیمت این که طرف خود را موقتاً عصبانی کرده باشد. برخی روش تربیتی سقراط را روشی منحصر به فرد می‌دانند که دیگر در طول تاریخ، کسی عملاً آن را تجربه نکرده است، هر چند همه ما می‌دانیم که «بدین سان از زمان سقراط مفهوم تربیت از بن دگرگون شده است: تربیت به معنی سقراطی عبارت است از کوشش برای شکل‌بخشی آگاهانه به زندگی بدین منظور که آنچه آدمی از لحاظ روحی و اخلاقی باید باشد، به مرحله تحقق برسد» (همان: ۶۸۶).

شاید دقیق‌ترین بیان سقراط درباره‌ی روح را باید در محاوره‌ی دفاعیه یافت، زیرا سقراط در حالی که در آستانه‌ی مرگ قرار دارد، نمی‌تواند درباره‌ی سرنوشت روح پس از مرگ سخنی قاطع بگوید. به علاوه، تردید و تزلزل که از گفتار سقراط پیداست با شیوه‌ی فکر انتقادگرایی او بیشتر سازش دارد تا استدلال‌هایی که افلاطون در محاوره‌ی فایدون برای اثبات وجود روح و جاودانگی آن از زبان سقراط می‌آورد. سقراط از ماهیت روح سخن چندانی به میان نمی‌آورد، اگر چه روح برای او اهمیت بنیادی دارد. او بر خلاف افلاطون روح را جوهری مستقل از بدن تلقی نمی‌کند و خدمت به آن را خدمت به خدا می‌داند، زیرا روح همان عقل متفکر و اخلاقی است و به همین جهت مقدس‌ترین موجودات است و مهمانی نیست که آلوده به گناه است و از مناطق دور آسمانی می‌آید (همان: ۶۵۳). افلاطون در محاورات دیگر هر چند سخنان خود را نیز از زبان سقراط یا دیگران می‌گوید اما می‌توان گفت که افلاطون نظرات خود را بیان می‌کند. مثلاً در محاوره‌ی مهمانی افلاطون معتقد است

آنان که روحی مستعد تولید دارند و زاییدن و آفریدن روحی را برتر از زاد و ولد

جسمانی می‌دانند، فرزندان روحی به وجود می‌آورند. می‌دانی فرزندان روحی کدامند؟ دانش

و فضیلت انسانی که زاده شعرا و هنرمندان راستین است و والاترین دانشها، دانشی است که

<sup>16</sup> elenchus

<sup>17</sup> irony

برای سامان دادن جامعه‌ها و خانواده‌ها به کار می‌آید و خویشتن‌داری و عدالت نام دارد.

(افلاطون، مهمانی، ۲۰۹a)

همان‌طور که ملاحظه می‌شود، افلاطون والاترین دانش‌ها را خویشتن‌داری و عدالت می‌داند که برای اداره‌ی جامعه مفید هستند. افلاطون در محاوره‌ی مهمانی (۲۱۲a) معتقد است انسان فقط به دیده‌ی روح می‌تواند به زیبایی راستین بنگرد و از این جهت می‌تواند فضایل راستین به وجود آورد و در جرگه‌ی دوستان خدا درآید و زندگی جاویدان یابد. در این محاوره، افلاطون این هدف را دنبال می‌کند که روح انسان‌ها به واسطه‌ی عشق به زیبایی به جایگاهی دست می‌یابد که هم خود فضیلت‌مند می‌شود و هم موجب فضیلت‌مندی جامعه می‌گردد. البته افلاطون در این محاوره از جاودانگی روح سخن به میان می‌آورد و اثبات آن را در محاوره‌ی فایدون دنبال می‌کند. همان‌طور که می‌دانیم محاوره‌ی فایدون شرح اتفاقات آخرین ساعات زندگی سقراط است. سقراط که پیشنهاد فرار کردن از زندان را رد کرده است و آماده نوشیدن جام زهر می‌باشد، باید به دوستان خود نشان دهد که کار او کاری درست است و اگر هر راهی جز خوردن جام زهر را انتخاب می‌کرد، راهی نادرست را برگزیده بود. سقراط در این محاوره به سیمیاس می‌گوید که مقصود او از پاکی روح این است که روح تا حد امکان خویش را مجرد و جدا از تن نگاه دارد و این همان مرگ است، یعنی جدایی و رهایی روح از تن. او معتقد است که کوشش کسانی که به راستی به فلسفه می‌پردازند، منجر به همین نتیجه می‌شود که روح خود را از قید تن آزاد کنند. سقراط در ادامه‌ی سخن خود به سیمیاس می‌گوید که آیا خنده‌آور نخواهد بود اگر کسی که در همه‌ی عمر به پیشواز مرگ رفته است، چون هنگام نیل به مقصود فرارسد، از آن بهراسد و رفتاری ناشایسته پیش گیرد.

پس از این سخنان سقراط، کبیس با سقراط وارد بحث می‌شود و از سقراط تقاضا می‌کند که درباره‌ی وجود و بقای روح دلایل خود را ارائه دهد. سقراط چهار دلیل برای این موضع ارائه می‌دهد که این دلایل با هم در صدد نشان دادن این موضوع برمی‌آیند که روح قبل از این که به بدنی خاص تعلق بگیرد، وجود داشته است و بعد از مفارقت از این بدن خاص نیز جاودان خواهد ماند (افلاطون، فایدون، ۸۸-۷۰). نکته قابل توجه در همان محاوره‌ی فایدون این است که افلاطون یا سقراط نفس را همواره موجود واحد و غیرمنقسم قلمداد می‌کند، به عبارت دیگر، نفس یا روح را امری دارای وحدت قلمداد می‌کند و هرگز سخنی از اجزاء احتمالی آن به میان نمی‌آورد. تا اینجا هنوز نقش فیلسوف به‌عنوان کسی که باید اداره امور جامعه را به دست بگیرد و فقط اوست که

صلاحیت این کار را دارد، مشخص نمی‌باشد. فیلسوف که به مشق مرگ مشغول است، بیشتر در صدد رها کردن خود از محسوسات، اوهام و خیالات می‌باشد. او باید با استدلال‌هایی که هیچ‌گونه ایراد یا اشکالی بدان‌ها وارد نیست نسبت به امور مختلف از جمله موضوع بقای روح یقین پیدا کند. البته دیگران هم می‌توانند با تاسی به همین استدلال‌ها به موضوع مورد استدلال، یقین پیدا کنند.

افلاطون در محاوره‌ی جمهوری نیز بحث مفصلی درباره‌ی روح دارد، اما نکته‌ی قابل تأمل این است که در این محاوره، روح به اجزاء سه‌گانه‌ای تقسیم می‌شود که هر کدام در جامعه یک نمود خاص خود را دارند. در توضیح این مطلب باید گفت که افلاطون در محاوره‌ی جمهوری در صدد تعریف معنی عدالت برمی‌آید و در ضمن این کار مدعی می‌شود که اگر عدالت را در جامعه‌ی عادل دنبال کنیم، بهتر است تا این که آن را در درون فرد عادل پی بگیریم. لذا افلاطون پس از تعریف عدالت در درون فرد به تعریف آن در جامعه می‌پردازد. او معتقد است که فرد و جامعه مانند حروف مشابهی می‌باشند که به صورت کوچک و بزرگ نوشته شده‌اند و افرادی که قدرت بینایی کمتری دارند بهتر است به جای خواندن حروف کوچک، حروف بزرگ را بخوانند.

افلاطون پس از این که نفس را به جزء عقلانی، غضبی و شهوی تقسیم کرد، اوصاف این اجزاء را برمی‌شمارد و می‌گوید جزء عقلانی روح، چیزی است که می‌اندیشد و در مورد امور داوری می‌کند و جزء غضبی روح جزئی است که خشم می‌کند، گاهی هم حتی با جزء شهوی که میل می‌کند و در صدد برطرف کردن گرسنگی و تشنگی است، مخالفت می‌ورزد (افلاطون، جمهوری، ۴۴۲-۴۳۹). افلاطون زمامداری بر تمامی این اجزاء سه‌گانه را حق جزء خردمند و دانای روح می‌داند (۴۴۱d) - توجه به نظام سلسله مراتبی که در آینده نیز در ارسطو بسیار دیده می‌شود - و لذا سرپیچی از دو جزء دیگر از فرامین جزء خردمند را نوعی ظلم تعریف می‌کند. او می‌گوید:

نتیجه‌ی ضروری بحثی که تا اینجا کردیم این است که ظلم وقتی روی می‌دهد که اجزاء سه‌گانه روح با یکدیگر ناسازگاری آغاز کنند و به انجام وظیفه‌ی خود قناعت نورزند بلکه در کارهای یکدیگر مداخله کنند و از آن جزء که بر حسب طبیعتش وظیفه‌ای جز خدمتگزاری و فرمانبرداری از جزء حاکم ندارد سر به طغیان برافرازد و بخواهد به تمام روح

فرمان برانند. چنین حالتی که در درون آدمی روی می‌نماید و بی‌نظمی و آشفتگی را که نتیجه

آن است باید ظلم نامید. (همان: ۴۴۴d)

افلاطون جامعه را نیز به همین صورت به سه قسمت عمده تقسیم می‌کند. فیلسوف یا مرد سیاسی که زمامدار جامعه می‌باشد، نمودی از جزء خردمند و عقلانی نفس است و پاسدارن که وظیفه‌ی حراست از کیان جامعه را به عهده دارند، نشان جزء غضبی نفس می‌باشند و سایر مردم نیز نمایان‌گر جزء شهوی نفس شمرده می‌شوند. در درون جامعه نیز ظلم و عدل به همان صورت تعریف می‌شود که در درون نفس انسان، یعنی جامعه ظالم جامعه‌ای است که در آن میان این سه گروه ناسازگاری و ناهماهنگی وجود داشته باشد و جامعه عادل نیز جامعه‌ای است که هر یک از این گروه‌ها در جایگاه طبیعی خود قرار گرفته باشند و از طبیعت خود پیروی کنند. بدین ترتیب افلاطون نشان می‌دهد که چگونه می‌توان میان جامعه و روح یا نفس انسان ارتباط برقرار کرد (d58۰). البته افلاطون در ادامه‌ی بحث خود در جمهوری (۴۴۴c-۴۴۵c) بر اساس انواع حالات روح، انواع حکومت‌ها را مورد بررسی و کالبدشکافی قرار می‌دهد و به خصوص در کتاب‌های هشتم و نهم جمهوری از این موضوع مفصلاً بحث می‌کند.

افلاطون همین اجزاء سه‌گانه را در کتاب تیمائوس مجدداً مورد بحث قرار می‌دهد و معتقد است که از این اجزاء سه‌گانه، جزء خردمند جزء خدایی و باقی نفس انسانی است و مکان مناسب برای آن سر انسان است که گردن میان آن و سینه که مکان جزء غضبی نفس است، فاصله انداخته است. در واقع جزء فانی نفس انسان یعنی جزء غضبی از یک طرف با جزء باقی و خدایی ارتباط دارد و مکان میان حجاب حاجز و گردن مکان مناسب برای آن است و از طرف دیگر آن جزء نفس که پست‌ترین جزء نفس می‌باشد و همواره خواهان خوردن و نوشیدن و رفع دیگر احتیاجات زاده‌ی طبیعت بدن است، در مکانی میان حجاب حاجز و ناف جای دارد (افلاطون، تیمائوس، ۷۱-۶۹).

افلاطون علاوه بر این محاورات، در محاوره‌ی فایدروس نیز از موضوع روح در قالب اسطوره‌ی گردش ارواح سخن گفته است (افلاطون، فایدروس، ۲۵۰b-۲۴۶d). حداقل چیزی که در این اسطوره درباره‌ی نفس یا روح گفته می‌شود، این است که ارواح قبل از حلول در بدن موجودات زنده وجود داشته‌اند و در سیری که برای دیدن حقایق هستی همراه خدایان داشته‌اند، به قدر توانایی خود حقایق را مشاهده کرده‌اند و چون در این کار