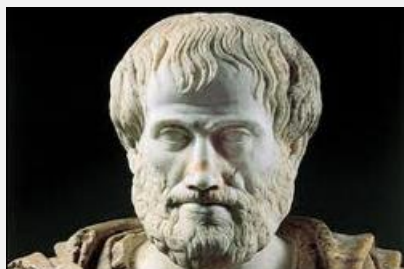


تحلیل انتقادی مسأله نفس از دیدگاه ارسطو

مقاله حاضر با رویکردی توصیفی-تحلیلی و با تکیه بر کتاب ارسطو به بررسی و تحلیل و نقد موضوعات معتنا به موجود در این کتاب و نیز تفاسیر مهم در این باب می پردازد.



مقاله حاضر با رویکردی توصیفی-تحلیلی و با تکیه بر کتاب ارسطو به بررسی و تحلیل و نقد موضوعات معتنا به موجود در این کتاب و نیز تفاسیر مهم در این باب می پردازد.

به گزارش **خبرنگار مهر**، مسأله نفس همواره یکی از مهمترین و درعین حال دشوارترین مسائل و معضلات فلسفی بوده است. علل پدید آمدن تصور نفس در ذهن بشر را می توان برخی رویاها، ظهور ارواح و یا تنفس به شمار آورد و شاید بخ خاطر یگانه پنداشتن نفس و تنفس، تصور نفس (پسوخه) در ابتدا با تصور هوا و دم پیوند داشته است. تصور نفس برای نخستین بار در فلسفه افلاطون هویت و صراحت بیشتری می یابد و او در مکالمات منون و فیدون مفصلاً درباره نفس سخن رانده است، اما بی تردید شاگرد نامدار او، معلم اول - ارسطوی کبیر - نخستین متفکری بوده است که به طور منظم و منقح، مسائل مربوط به نفس را تبویب و تدوین نموده است. همچنین نخستین کتاب مستقل در این باره - درباره نفس - نوشتاری جامع و روشمند، از آثار ارزشمند ارسطو محسوب می شود. ارسطو در این کتاب، نفس را صورت بدن انگاشته و در ارتباط با نظریه ماده - صورت خود - که رکن رکین مابعدالطبیعه او محسوب می شود، نفس را در بحث طبیعیات وارد می نماید. مباحث ارسطو، تعریف نفس، انواع نفوس، و قوا و کارکردهای نفس را شامل می شود و باید دانست که این مباحث در طول تاریخ اندیشه - چه در سنت فلسفه غربی و چه در تفکر فلسفی اسلامی - همواره محل تضارب و تلاقی تفاسیر و برداشت های گوناگون بوده است.

مقدمه

بی تردید انسان از ابتدای پیدایش در کره خاکی به وجود نفس پی برده است، ولی در بدو امر این وجود را به همه اشیاء تعمیم می داده و همه چیز را دارای نفس می دانسته که از این موضوع به آنیمیزم (جان دار انگاری) تعبیر می کنند. نخستین حکمای یونان نیز چنین اندیشه ای داشتند و می پنداشتند که همه اشیاء، واجد نفس یا روح است. هومر در منظومه ایلیاد، نفس را مادی انگاشته است و معتقد است که در هنگام مرگ جان انسان از راه دهان او به بیرون می رود و به جهانی دیگر عزیمت می کند. البته برخی دیگر در یونان باستان عقاید دیگری در باب نفس اتخاذ نمودند، یعنی نفس را از عالم قدسی و علوی می پنداشتند و جسم را زندان نفس می دانستند، و معتقد بودند که نفس همواره آرزوی پیوستن به جهان دیگر را دارد.

ازجمله مهمترین مسائلی که در فلسفه وجود داشته است، نفس، قوای نفس و نسبت نفس با قوای آن و نیز ارتباط نفس و بدن بوده است. بررسی و تبیین ماهیت و حقیقت نفس انسان یکی از مهمترین مسائل فلسفی و عرفانی است. هیچ یک از فیلسوفان - پیش از ارسطو - تحقیق جامع و کاملی درباره نفس نداشته و این مسأله بسیار مهم را به طور مستقل عنوان نکرده و یا کتاب و رساله ای در باب آن ننوخته اند. برای اولین بار در تاریخ فلسفه، این ارسطو بوده است که بحث درباره نفس را به طور مستقل و مجزا مطرح نموده و درباره آن مشروحاً سخن گفته است، لذا بررسی دیدگاه های او درباره نفس - با توجه به کتاب او با همین عنوان - جالب توجه و ضروری است.

ارسطو در کتاب درباره نفس، قبل از آن که نظر خود را درباره حقیقت نفس بیان کند نظرات بعضی از متقدمین را نقد و بررسی نموده است. عقیده ارسطو درباره نفس این است که نفس صورت است برای جسم و صورت، کمال می باشد. جسمی که نفس صورت آن است باید دارای صفت معینی باشد که عبارت است از ذی حیات بودن، بنابراین جسم با نفس یکی نخواهد بود. زیرا که جسم ذی حیات، محمول موضوعی نیست بلکه خودش حامل و ماده است. در نتیجه نفس، بالضرورة جوهر است، بدین معنی که صورت برای جسم طبیعی است که دارای حیات بالقوه می باشد. اما جوهر صوری کمال است.

بنابراین، نفس، کمال است برای جسمی که دارای چنین طبیعتی است، ولی کمال به دو معنی می آید: گاهی مانند علم است و گاهی مانند به کار بردن علم، بدین ترتیب پیداست که نفس، کمالی مانند علم است. زیرا که خواب هم مانند بیداری مستلزم وجود نفس است. منتهی بیداری، چیزی مانند به کار بردن علم است، و خواب، چیزی مانند داشتن علم بی آنکه آن را به کار برند. از همین رو تعریف نفس چنین می شود: «کمال اول برای جسم طبیعی آلی که دارای حیات بالقوه است» [۱].

امیل بریه نظر ارسطو درباره نفس را چنین تشریح می نماید: «نفس در نظر ارسطو مبدأ فعالیت حیاتی و محرک غیرمتحرک این فعالیت است و علم به نفس مقدمه مطالعه تمام موجودات زنده است، همان طور که شناخت خدا مقدمه شناخت جهان است. در فلسفه ارسطو، برخلاف آنچه در نزد فیثاغورس و افلاطون بود، در علم النفس از موجود مخصوص مجرد مفارقی بحث نمی شود. در این فلسفه نفس را به منزله مسافری که از جسمی به جسم دیگر در سیر است تا سرنوشت مقدر آن به انجام برسد نمی شمارند، بلکه همان طور که بینائی به چشم وابسته است نفس را نیز با بدن در ارتباط و اتحاد می دانند» [۲]. و در ادامه می گوید: «بدین ترتیب از تمثیلات افلاطون که گویا ارسطو در آثار اولیه خود آنها را پذیرفته بوده است آثاری نمی ماند، و تبیین اصول اخلاق همان طور که ارتباط خود را با علم الهی از دست می دهد با علم به تجرد نفس و قول به بقای آن نیز ملازمت ندارد. نفس و بدن، هر دو با یکدیگر، پدید می آیند و از میان می روند. از اینجا برمی آید که، برخلاف تصور افلاطون، علمی که مطالعه

نفس به طور کلی مورد بحث آن باشد وجود ندارد. بلکه فیلسوف به همان ترتیب که عالم هندسه اشکال را مطالعه می‌کند به مطالعه نفس می‌پردازد» [۳].

یونانیان از زمان‌های بسیار قدیم، بین بدن و نفس آدمی (پسوکه [۴] psyche) به نوعی تمایز قائل بودند. این تمایز، و مفهوم نفس تا زمان ارسطو چنان بسط و تحولی یافته بود که مشکلاتی که وی با آنها مواجه بود، چندان با مشکلاتی که فلاسفه عصر حاضر با آن روبرو بودند تفاوتی نداشت. از جمله، وقتی که وی به «مشکل نفس- بدن» می‌پردازد و می‌پرسد که چگونه نفس با بدن ارتباط دارد و چگونه قوا و فعالیت‌های نفس با یکدیگر و با حالات و تحولات بدنی ارتباط می‌یابد.

البته درک این نکته ضروری است که معنی واژهٔ پسوکه وسیع‌تر از معنی نفس است به طوری که پسوکه داشتن به معنی حیات داشتن است، لذا تمامی موجودات زنده همچون گیاهان دارای نفس‌اند، یا نفس به آنها داده شده است؛ آنها جاندار بوده، بی‌جان نیستند. (کلمه لاتین anima مترادف است با پسوکه psyche یونانی). اما همهٔ موجودات زنده دارای یک نوع حیات و یا پسوکه نیستند. حیات نباتی صرفاً رشد کردن و تغذیه و تولید دانه برای ایجاد گیاهان تازه است. گیاهان صرفاً دارای «نفس نباتی» Vegetative soul هستند. در مورد حیوانات، حیات شامل ادراک حسی، میل، و حرکت می‌شود و انسان‌ها علاوه بر موارد مذکور دارای قوهٔ تفکر نیز هستند.

یکی از موضوعاتی که امروزه در مباحث «فلسفه ذهن» [۵] مورد کندوکاو قرار می‌گیرد کیفیت رابطهٔ نفس با بدن است. این مسئله در غرب، تحت عنوان «مشکل ذهن- بدن» مطرح می‌شود. قبل از هرچیز توضیحی مختصر دربارهٔ عنوان مذکور ضروری به نظر می‌رسد. کلمه (mind) (ذهن) بیش از کلمهٔ (Soul) (روح، نفس) به جنبهٔ فکری انسان اشاره دارد، کلمه (Soul) ترجمه انگلیسی واژهٔ یونانی (Psyche)، فرانسوی (ame) و واژهٔ لاتین (anima) است. یونانیان و اندیشمندان قرن هفدهم میلادی، همچون دکارت، برای اشاره به چیزی که در مقابل بدن مطرح بود از لفظ (Soul) استفاده می‌کردند، اما در بحث‌های امروزی، از کلمهٔ (mind) که به کلمهٔ یونانی [۶] (Inous) (نوس) نزدیک‌تر است استفاده می‌شود. به همین جهت است که امروزه از عنوان (mind- body Problem) استفاده می‌شود، بحثی که اگر یونانیان می‌خواستند نامی بر آن به نهد از عبارت (Soul- body Problem) سود می‌جستند. به دیگر سخن، مساله «مشکل ذهن- بدن» همان «مشکل نفس- بدن» است که در آن کیفیت ارتباط نفس با بدن مورد بررسی قرار می‌گیرد.

اولین مشکلی که دربارهٔ ارتباط نفس با بدن به اندیشهٔ بشری خطور می‌کند چگونگی ارتباط موجودی مجرد با موجودی مادی است! چگونه ممکن است موجودی غیرمکاندار، در تعامل و ارتباط علی با موجودی مکاندار باشد؟ چگونه می‌توان فرض کرد که روح به عنوان موجودی بدون جرم، جسم را که دارای جرم و وزن است به حرکت درآورد؟ در صورت پذیرش ارتباط علی میان روح و بدن، عضو ارتباط دهنده میان آن دو، کدام است؟ امروزه نظریات متعددی در تبیین کیفیت ارتباط نفس با بدن در مغرب زمین به چشم می‌خورد که می‌توان آنها را در دو دستهٔ «نظریات ثنوی» Dualism و «نظریات وحدت‌گرا» Monism قرار داد. در نظریات ثنوی، وجود نفس و بدن به عنوان دو امر اصیل مورد پذیرش قرار می‌گیرد، این درحالی است که در نظریات وحدت‌گرا، کفهٔ ترازو به نفع یکی از دو طرف پایین آمده است.

نظریات ایده آلیستی وجود نفس را پذیرفته و نظریات فیزیکالیستی [۷] برخلاف ایده‌الیسم گام برداشته‌اند. هرچند که امروزه کیفیت رابطهٔ نفس با بدن در مغرب زمین مورد بررسی فراوانی قرار گرفته است؛ ولی نباید سابقهٔ تاریخی این مبحث را از نظر دور داشت. توجه به تاریخ زندگی بشر نشان می‌دهد که این مسئله از دیرباز به عنوان مسئله‌ای مطرح، برای بشر- حتی بشر اولیه - جلوه کرده است. در تمدن بین النهرین، مصر [۸] و یونان قدیم [۹] وجود این مساله مشهود است؛ هرچند که تفاوت‌هایی از لحاظ زبان و کیفیت طرح آن وجود دارد. فیلسوفان یونانی را می‌توان اولین افرادی دانست که این مساله را به صورت فلسفی صریح، مورد بررسی قرار دادند که در این میان آراء افرادی همچون «فیثاغورس» [۱۰]، «الکمنون» [۱۱]، «امپدکلس» [۱۲]، «آناکساگوراس» [۱۳]، «افلاطون» [۱۴]، «ارسطو» [۱۵]، «افلوپتین» [۱۶]، و فیلسوفان رواقی [۱۷] و اپیکوری [۱۸] قابل ذکر است. قرون وسطی نیز آستان این مساله بوده است؛ خصوصاً آن که عقاید دین مسیحیت دربارهٔ بازگشت حضرت مسیح (علیه السلام) و عود ارواح و قیامت، لزوم بحث دربارهٔ آن را بیشتر می‌ساخت. آرای افرادی همچون «آگوستینوس» [۱۹]، «گروستست» [۲۰] و «آکوئیناس» [۲۱]، نمونه‌های بارزی از نظریات مطرح شده در آن دوران می‌باشد.

دکارت- فیلسوف مشهور عهد رنسانس- با احیای تفکر افلاطونی دربارهٔ نفس و بدن، نظریه‌ای ثنوی را اتخاذ کرد که این امر سبب وارد آمدن انتقاداتی بر او از سوی افرادی همچون «کاتروس» [۲۲]، گشت. این امر، زمینهٔ بحث دقیق‌تر و فلسفی‌تری را در باب این مساله فراهم کرد و آن را به عنوان مسئله‌ای بسیار جدی در میان فیلسوفان غربی افکند که ثمره‌اش اظهار نظریات متعددی دربارهٔ آن می‌باشد؛ نظریاتی همچون «فعل موقعی» [۲۳]، «هماهنگی پیشین» [۲۴]، «پدیدار فرعی» [۲۵]، و «دو جنبه‌ای» [۲۶].

طرح مساله و تحلیل آن

بحث در حوزهٔ طبیعیات ارسطو، موضوع علم النفس یا روانشناسی اوست چرا علم النفس جزء مطالعات زیست‌شناسی، طبیعت‌شناسی و فیزیک در سنت‌های قدیم درآمده است؟ مهمترین علت درج مطالعات علم‌النفس در ذیل طبیعیات بدین دلیل است که نفس اگرچه موجودی است مجرد و جوهری است غیرمادی، ولی این جوهر غیرمادی با ماده متحد شده است، و در عین غیرمادی بودن، مفارق نیست و مفارقت از ماده ندارد. و چون متحد با ماده است، در زمرهٔ مطالعات طبیعت‌شناسی قرار می‌گیرد و از افلاطون و ارسطو به بعد در سنت‌های مشایی، موضوع علم‌النفس در ذیل طبیعیات قرار گرفته و نه در مابعدالطبیعه.

مطالعات ارسطو در مورد نفس، علاوه بر طبیعیات و اندکی در مابعدالطبیعه که از جهت دیگری به آن پرداخته، در رساله De Anima، «درباره نفس» ثبت شده و این رساله از این جهت اهمیت دارد که شرح و تفسیرهای متعددی را برانگیخته است، و منجر شد که مسیر این تفاسیر از هم فاصله بگیرد و خط و مسیر مفسرین را از هم جدا ساخته است. این رساله رویکرد مشخص ارسطو را نسبت به نفس نشان می‌دهد.

نفس از نظر ارسطو با بیانی که او در مورد درجات هستی ارائه کرده قابل فهم است. یعنی تعریف و جایگاه نفس، از تعریف و بیانی که در مورد درجات وجود ارسطو دارد، قابل فهم است. به نظر ارسطو درجات وجود از پایین به بالا که از ماده محض آغاز و به صورت محض ختم می‌شود، می‌تواند این نتیجه را داشته باشد که هرچه که از پایین درجات وجود به طرف بالا حرکت می‌کنیم از شدت و غلبه داده کاسته و به شدت و غلبه صورت افزوده می‌شود. و هرچه از بالا به پایین وجود حرکت می‌کنیم از شدت و غلبه صورت کاسته و بر شدت و غلبه ماده افزوده می‌شود. با توجه به این امر ارسطو می‌گوید صورت چیزی نیست جز همان نفس در وجودات زنده.

در درجات وجود، موجودات زنده دارای نفس هستند و نفس آنها چیزی نیست جز صورت آنها. درجات وجود در چنین دیدگاهی از ماده غیرآلی آغاز و به ماده آلی می‌رسد و سپس به گیاه و بعد جانور و بعد به انسان و بعد به افلاک می‌رسد. و بعد هم به مفارقات می‌رسد.

معلم اول، ارسطوی نامدار (۳۲۲-۳۸۴ ق. م) که جامع و مدون و مقسم علوم بوده است در باب اهمیت نفس می‌گوید: «هر دانشی به چشم ما زیبا و ستودنی است. با این همه دانشی را بر دانش دیگر رجحان می‌نهیم، یا از آن رو که دقیق است و یا از آن رو که موضوع بحث آن عالی‌تر و در خور ستایش بیشتر است. به این دو سبب، شایسته است که مطالعه نفس را در مقام اول جای دهیم. همچنین گویی بتوان از معرفت نفس در مطالعه تمام وجوه حقیقت، خاصه در علوم طبیعت، مددی شایان گرفت؛ چه نفس بطور کلی، اصل حیوانات است» [۲۷]

ارسطو به طرزی آشکار نفس و بدن را باهم همراه و ملازم می‌داند:

«ارسطو، اعمال نفس را در بدن متحقق می‌داند و این دو امر یعنی نفس و بدن را متلازم می‌شمارد. به عقیده او موجود زنده (اعم از نبات یا حیوان) جزئی از طبیعت است و شناختن ماهیت آن جز با تشخیص انتزاعی ماده از صورت و تبیین ماده بوسیله صورت میسر نیست و تعریف صحیح هر کدام از این موجودات، هم باید شامل علت مادی باشد که در موجودات زنده همان جنبه بدنی آنهاست و هم علت صوری، اما علت صوری در چنین موجوداتی نفس است، اعم از نفس نباتی (غذیه و مولده) یا نفس حیوانی (محرکه و حساسه) یا نفس انسانی (ناطقه یا عاقله). یعنی نفس است که طبیعت خاص هرکدام از این موجودات زنده را تشکیل می‌دهد و اوصاف مربوط به این طبیعت را در مواردی که اختصاص به هر یک از آنها دارد پدیدار می‌سازد و چون در این موجودات صورت و ماده چنان وحدتی با هم دارند که جز بوسیله انتزاع و از لحاظ منطقی قابل تفکیک نیستند، نفس جزئی از طبیعت می‌شود و در طبقات سه گانه علوم نظری که بین آنها سلسله مراتب ملحوظ و معتبر است، روان‌شناسی و علم النفس یکی از اجزاء علوم طبیعی می‌گردد» [۲۸]

تعریف مشهور ارسطو درباره نفس چنین است: «نفس کمال اول است برای جسم طبیعی آلی که دارای حیات بالقوه است». حال واژه های این تعریف را توضیح می‌دهیم: کمال اول در مقابل کمال ثانی، به نظر ارسطو کمال اول آن چیزی است که سبب تمامیت شیء می‌شود و شیئیت شیء به آن وابسته است. و به عبارت دیگر هویت و چیستی و حقیقت وابسته به آن است. مانند حیوانیت برای حیوان و انسانیت برای انسان. انسانیت و حیوانیت برای این دو موجود شرط لازم برای عینیت و شخصیت آنهاست. بنابراین در صورت فقدان کمال اول، شیء به شیئیت خود نائل نمی‌شود. کمال اول آن چیزی است که شیء به آن تمام می‌شود و در صورت نبود آن، شیء از شیئیت می‌افتد. کمال ثانی؛ کمال ثانی آن چیزی است که شیء در ذات خود به آن وابسته نیست. یعنی شیئیت شیء به آن وابسته نیست ولی اگر هم باشد مزیتی برای آن شیء محسوب می‌شود. مثل نویسندگی و قهرمانی برای انسان. انسانی که نویسنده نیست، باز هم انسان است و انسانیت داد ولی اگر نویسنده باشد، خوب است.

جسم طبیعی؛ در نظر ارسطو جسم دو گونه است. جسم طبیعی و جسم مصنوعی. جسم طبیعی هم به آلی و غیرآلی تقسیم می‌شود. جسم مصنوعی و طبیعی غیرآلی نفس ندارند. نفس متعلق به موجوداتی است که طبیعی باشند و از بین طبیعی هم، آلی باشند. نفس کمال اول برای جسم طبیعی آلی است و نفس برای آن چیزی است که جسم طبیعی آلی به آن وابسته است و شیئیت آن به او بستگی دارد. مثلاً نفس حیوان آن چیزی است که حیوانیت این حیوان به آن وابسته است.

در مورد موجودات زنده، ارسطو معتقد است نفس به منزله صورت است برای بدن آنها و بدن هم مثل ماده است. حرکت و حیات و فعالیت و تغییر بدن به سبب همین صورت است و فعالیت حیاتی شیء به دلیل همین دخالت صورت است که این همان نفس است. با این وصف نفس موجودی است که: ۱. منشاء حرکت است، ۲. علت صوری است، ۳. علت غایی است، ۴. علت فاعلی است برای اجسام جاندار.

آنچنان که در هستی‌شناسی ارسطو دیدیم، ماده از صورت و صورت از ماده غیرقابل انفکاک است و جدا ناشدنی است و به همین ترتیب نفس از بدن تا زمانی که حیات دارد جدا نمی‌شود و هر سرنوشتی که بر ماده و بدن می‌رود بر صورت و نفس هم اعمال می‌شود.

بدن و ماده به وجود می‌آیند و از بین می‌روند و ارسطو می‌گوید؛ چون نفس با بدن متحد است. این سرنوشت به نفس و

صورت هم سرایت می‌کند. بنابراین نفس با بدن به وجود می‌آید و با بدن هم از بین می‌رود و به عبارتی کائن و فاسد است. و این درست مخالف افلاطون است. چرا که او معتقد است که نفس قبل از بدن هست و بعد از بدن هم خواهد بود. و تفاوت هستی‌شناسی ارسطو و افلاطون در همین نکته است که هر دو به کلی به عنوان متعلق معرفت حقیقی معتقدند و می‌گویند متعلق معرفت حقیقی حتماً کلی است اما هستی‌شناسی آنها از اینجا جدا می‌شود. در ارسطو برخلاف افلاطون، نفس از بدن مفارقت پیدا نمی‌کند و سرنوشت مشابه آن را دارد، ولی افلاطون معتقد است که بدن به وجود می‌آید و از بین هم می‌رود، ولی نفس باقی می‌ماند و متعلق به دیار دیگر است و به آلودگی جزئیات و محسوسات گرفتار نمی‌شود.

در ارسطو، نفس صورت و غیرمادی و مجرد است اما این نفس با مادی، غیر مجرد و محسوس متکاثف شده و صورت در ماده است. و اتحادی است از نوع اتحاد دو امر غیر هم‌سنخ و ارسطو به حیات پس از مرگ اعتقاد ندارد اما در افلاطون این برعکس است و نفس بعد از مرگ باقی می‌ماند البته ارسطو عبارتی دارد که بسیار بحث برانگیز است با این مضمون که: «فقط عقل است که از در مرگ بیرون می‌رود». و می‌گوید که نفس دارای اجزاء و شئونی است که بعد از مرگ همه از بین می‌روند و فقط جزء عقلانی باقی می‌ماند و نفس را به طور کامل ذایل ندانسته بلکه جزیی از نفس که همان عقل است را ذایل ناپذیر می‌داند.

جسم طبیعی به اصطلاح ارسطو در مقابل جسم صناعی و جسم تعلیمی قرار دارد. صفت آلی که برای جسم آمده است به این معناست که جسم دارای آلاتی باشد که هر کدام از آنها برای فعالیت خود دارای غایتی است، یعنی جسم مرکب از اجزاء غیر متشاکلی می‌باشد که هر کدام از آنها عمل خاص خویش را دارند. چنین جسمی آماده برای حیات است یعنی قابل آن است که بتواند زندگی کند، ولی هنوز این استعداد و قابلیت در او ظهور نکرده و به کار نیفتاده است و این معنا، همان است که حیات بالقوه تعبیر می‌شود. منظور از حیات، به تصریح خود ارسطو این است که جسم تغذی کند و نمو یابد و خودبخود فساد پذیرد. کمال بدین معناست که آن شروط مادی که حیات جسم آلی مقتضی آنهاست تحقق یابد و تحقق آنها این حیات بالقوه را فعلیت بخشد و چون جسم به آن مرحله رسد، یعنی حیات - در او فعلیت یابد، گوئیم که دارای نفس گردید.

در واقع جسم آلی تمام اوصاف لازمه را برای اینکه بتواند حیات یابد دارا است و در این اوصاف تنها جنبه تشریحی که بدن مرده نیز واجد آن است معتبر نیست، بلکه علاوه بر آن، جنبه وظایف الاعضائی نیز اعتبار دارد. چنین بدنی بمنزله ماشینی است که آماده بکار افتادن است. فقط چیزی را که فاقد است حالت عالیتری است که قابلیت به کار افتادن را برای آن حاصل کند و این قابلیت دوم همان است که ارسطو کمال اول می‌داند. [۳۹] به نظر می‌آید این تعریف ارسطو تعریف عامی باشد که شامل نفس نباتی، حیوانی و انسانی می‌شود. اگر جسم طبیعی آلی نبات باشد، نفس نباتی؛ اگر حیوان باشد، نفس حیوانی؛ و اگر انسان باشد، نفس انسانی حاصل شود.

از آنجایی که اشیاء صاحب نفوس در عالم طبیعت و در زمین سه نوع: نباتی، حیوانی، و انسانی هستند؛ و این همه، از حیث مراتب، هر یک فوق دیگری قرار دارد یعنی بحسب ظاهر اگر نبات را جسم دارای نمو و تغذی بدانیم و حیوان را علاوه بر این کمالات دارای حس و ادراک (ادراک جزئیات) بشمار آوریم و در رأس این سلسله، انسان؛ نفس دارای قوه نطق و ادراک کلیات و معقولات قرار داشته باشد، آنچه که اجمالاً می‌توانیم آن را امری مسلم و همچون امری بدیهی یا اصل موضوع دانست آن است که در بین اشیاء مختلفی که می‌بینیم این سه، حداقل به سبب خاصیت حیات که نازلترین مظهر آن همان نمو و تغذی و تولید مثل است به عنوان موجودات صاحب نفوس برای انسان مطرح بوده اند و حال این سینه در مقام این است که با دید دقیق عقلی و فلسفی به تحقیق ماهیت نفس، تعریف آن و سایر لوازم آن بپردازد.

از آنچه گفته شد می‌توانیم همه مصداق و موضوع اصلی تحقیق نفس یعنی نبات و حیوان و انسان را از حیث افعال خاصی که باعث تمایز آنها از سایر اشیاء می‌گردد لحاظ کنیم.

ارسطو در ابتدای کتاب درباره نفس، حساسیت و اهمیت تحقیق درباره نفس را گوشزد می‌نماید، چرا که نفس در اصطلاح اصل و مبداء حیات در موجودات زنده است [۳۰]. ارسطو معتقد است که بدن نمی‌تواند نفس باشد زیرا بدن حیات نیست بلکه چیزی است که حیات دارد. ارسطو در دفتر اول درباره نفس می‌کوشد تا به نحوی تاریخیة روانشناسی را ارائه نماید و در این راستا پس از مخالفت شدید با نظریه اتمیسم لوكیپوس و دموکریتوس، از دیدگاه افلاطون در باب نفس حمایت می‌کند. از نظر افلاطون وجود نفس ارتباط مستقیمی با شناخت مستقل از حواس و تجربه دارد.

ژان وال در این باره می‌گوید: «برای قبول وجود چنین شناختی باید به تذکار قائل شد. بنا بر این، امری، یعنی نفس هست که امری را پیش از آمدن به دنیا، در عالم مثل دیده است، بیاد می‌آورد» [۳۱].

افلاطون در رساله نوامیس چنین می‌نویسد: «نفس جنبه‌ای از وجودماست که الهیت آن از همه جنبه‌های دیگر بیشتر است، و همچنین نفس اخصّ امری است که به ما تعلق دارد» [۳۲]. آکوئیناس- بزرگترین مروج اندیشه های ارسطو در قرون وسطی- نیز چنین دیدگاهی دارد: «آکوئیناس اشاره می‌کند که چون او یک متاله است، ابتدا انسان‌ها را در رابطه با روح انسانی بررسی خواهد کرد: قطعاً یک حکیم الهی، طبیعت بشر را در رابطه با روح بررسی می‌کند، نه در ارتباط با جسم، مگر تا حدی که جسم با روح مرتبط است. بنابراین اولین موضوع بحث ما روح است» [۳۳].

ارسطو چنین ادامه می‌دهد که بدن باید بعنوان ماده نسبت به نفس باشد، یعنی نفس صورت یا فعل نسبت به بدن است، یعنی به تعبیر گمپرتس «او نفس یا روح را انتلخیای اول جسم طبیعی آلی می‌داند» [۳۴]. سر دیوید راس درباره این تعریف ارسطو و منشأ آن چنین می‌نویسد: «در فلسفه طبیعت، مکتب ارسطویی موضعی کاملاً غایت‌انگارانه دارد. زندگی انسانی، حیوانی و گیاهی در نسبت با خاصیت و عمل نفس توجیه می‌شود و در هر صورت اصالت با نفس است، ولی در عین حال از آن

جا که نفس برای بدن به منزله صورت است برای ماده، همواره از بدن خود جدایی ناپذیر است و لذا با آن متحد. این جاست که ارسطو هم در مقام تعریف نفس و هم خلود و جاودانگی آن موضعی کاملاً متفاوت با استادش پیدا می کند. نفس همراه با بدن خود تکوین یافته و با زوال تن، آن نیز زائل می شود» [۳۵].

ارسطو می کوشد تا اصطلاح انتلخیای اول را توضیح دهد و او می خواهد به وسیله لفظ «اول» فرق ملکه را با فعالیت بالفعل آن بیان کند، تقریباً مانند فرق علم ساکن در نفس با تصور واقعی موضوع علم، یا فرق دارابودن سجایایی در حال خواب، با ظهور بالفعل آن سجایا در بیداری.

از نظر ارسطو حیات یا زندگی به چیزی دلالت می کند که دارای نفس است یعنی نفس تحقق بدن است و از بدن جدانشدنی است. نفس علت و اصل یک بدن زنده است و منشأ حرکت بدن است هرچند ارسطو اصرار دارد که اگر حرکت به عنوان خصیصه نفس تعیین شود نفس بد تعریف شده است. نفس فعالانه حرکت می دهد اما خودش حرکت نمی کند. این بر ضد نظریه افلاطونی نفس به عنوان یک موجود متحرک به خود است.

ارسطو یک زیست شناس بود و حیات را پیوستاری می دانست که از پست ترین و ساده ترین موجودات زنده آغاز می شود و به عالی ترین و پیچیده ترین آنها ختم می گردد. او اصلاً گرایش به این طرز فکر نداشت که نفس را به عنوان جوهر درونی مافوق طبیعی بداند. این نظر در صورتی که شخص، آگاهی و یا فکر را جزء ذاتی نفس تلقی کند، می تواند بسیار اغوا کننده باشد، ولی برای فردی که گیاهان را نیز زنده و ذی نفس می داند چندان فریبنده نیست. مطابق نظر ارسطو وقتی که بگوییم این جسم زنده است، بدین معنی است که این جسم دارای قوای معینی است- قوایی که موجود زنده را از سایر موجودات متمایز می کند- نه این که او در این لحظه هر یک از قوای خویش را بالضرورة به کار نگیرد این امر قابل تردید است. حیوانی که خواب است و یا حتی بیهوش است یقیناً در همان حال نیز برخی قوای خویش نظیر تنفس کردن را به کار می گیرد.

حال ارسطو می پرسد که کدام یک از اجسام طبیعی دارای حیات بالقوه است و خود او پاسخ می دهد که آن جسم طبیعی که دارای اعضاء است. اعضاء با توجه به عملکردشان تعریف می شوند و اجسام طبیعی که اجزائی (اعضایی) دارند و لذا تعریف می شوند، زنده اند. یک قسم از چیزی که هست، جوهر است؛ اما جوهر به معنی اول ماده است، یعنی چیزی است که بنفسه «این» باشد، نیست. شیء معینی نیست که قابل اشاره کردن باشد (ماده یک چیز خاصی از نوع معینی نیست مثل چوب)؛ به معنی دوم، شکل و صورت است، که به واسطه آن، چیز را «این» نامند. (آن شیء معینی می خواهیم که قابل اشاره می شود)، [شکل یا ساختاری که به جهت آن یک امر مادی نظیر چوب تبدیل به چیزی معین می شود، مثلاً میز]. و به معنی سوم شیء مرکب از ماده و صورت [۳۶] است. [مثل یک میز چوبی]. اما ماده قوه است، و صورت کمال (فعلیت)، و کمال (فعلیت) به دو معنی می آید: یا مثل علم و یا مثل به کار بردن علم [۳۷].

حال ارسطو این نظریات را در مورد خاص جسم زنده به کار می برد. نفس به معنای دوم، جوهر است یعنی صورت؛ و نفس صورت است یا فعلیت (کمال) از نوع الف است یعنی فعلیت (کمال) نخستین.

اجسام به ویژه احساس طبیعی به جوهریت احق از همه چیزاند، زیرا که این ها اصول اجسام دیگراند. برخی از اجسام طبیعی دارای حیات اند، و بعضی دیگر حیات ندارند [۳۸]: و مقصود ما از «حیات» این است که جسم تغذی کند و نمو یابد، و خود به خود فساد پذیرد. از اینجا نتیجه می شود که هر جسم طبیعی که از حیات بهره دارد جوهر است، بدین معنی که جوهر مرکب است [۳۹]. (یعنی جوهر به معنای سومی که در بالا ذکر شد) چون، در اینجا مقصود از جسم، جسمی است که دارای صفت معینی است، یعنی جسم ذی حیات است، جسم نمی تواند فی نفسه یعنی حیات باشد. زیرا که جسم ذی حیات محمول موضوعی نیست، بلکه آن خود موضوع ماده است [۴۰]. مفاد استدلال ارسطو این است که جسم جوهر است، و در میان اجسام، اجسام طبیعی را بیشتر می توان جوهر نامید.

اما بعضی از اجسام طبیعی، دارای حیات، یعنی دارای نفس است (زیرا که حیات و نفس مترادف است)؛ پس اجسام طبیعی ذی حیات نیز جوهر خواهد بود. و چون جوهر، چنان که گفتیم، گاهی به معنی ماده، و گاهی به معنی صورت، و گاهی به معنی شیء مرکب از ماده و صورت می آید، اینک می خواهد ببیند که جسم طبیعی ذی حیات، به کدام یم از این معانی، جوهر است. جوهر به معنی ماده نیست، زیرا که ماده تعیین ندارد، و به معنی صورت هم نیست، زیرا که صورت محض فارغ از هرگونه جسمانی است، پس ناچار از نوع جوهر، یعنی جوهری مرکب از ماده و صورت، خواهد بود. اما جسم ذی حیات، مرکب از جسم به معنی اخص و صفت ذی حیات است، پس جسم ذی حیات را با خود حیات که همان نفس است اشتباه نباید کرد.

در نتیجه، نفس بالضرورة جوهر است، به معنای صورت برای جسمی طبیعی که دارای حیات بالقوه است. اما جوهر فعلیت است؛ بنابراین، نفس، کمال (فعلیت) است برای جسمی که دارای چنین طبیعتی است [۴۱]. ولیکن کمال (فعلیت) به دو معنی می آید؛ گاهی مانند علم است و گاهی مانند به کار بردن علم [۴۲]. بدین ترتیب پیداست که نفس کمالی مانند علم است، زیرا که خواب نیز مانند بیداری مستلزم وجود نفس است، منتهی بیداری چیزی مانند به کار بردن علم است، و خواب چیزی مانند داشتن علم، بی آنکه آن را به کار برند [۴۳]. اما در ترتیب پیدا آمدن در فرد واحد، تقدم با علم است [۴۴]. از همین رو تعریف نفس چنین می شود: کمال اول برای جسم طبیعی که دارای حیات بالقوه است [۴۵] (یعنی برای جسم آلی).

ژال وال در رابطه با ارتباط نفس و حرکت چنین می گوید: «افلاطون حرکت را در عالم مثل وارد می کند، و مقصود ما نیز از این که می گوئیم مثل به صورت نفس تصور می شوند، همین است. می توان گفت افلاطون هرچه بیشتر نظام فکری خود را گسترش می دهد ظاهراً قول به دوگانگی بدن و نفس و نیز عنایت به زهد و ریاضتی را که در کحاوره فیدون نمایان است، بیشتر رها

می‌کند. وی از واقعیت عالم، تصویر توانمندی در تصور می‌آورد و بیش از پیش جنبه‌های مثبت عالم محسوس را منظور نظر قرار می‌دهد» [۴۶].

اما ارسطو «نفس را محرک نامتحرکی می‌داند که با بدنی که او به آن حیات می‌بخشد جز به طور عرضی نمی‌تواند متحرک باشد و چنین شیئی به حواس در نمی‌آید» [۴۷].

او همچنین در کتاب «درباره نفس» چنین ادامه می‌دهد: «به این ترتیب، تمام فیلسوفانی که توجه به این داشته‌اند که موجود زنده متحرک است، نفس را به اعلی درجه محرک دانسته‌اند. برعکس، کسانی که توجه خاص آنان به این بوده است که موجود زنده اشیاء را می‌شناسد و ادراک می‌کند، می‌گویند که نفس عبارت از اصول است. منظور ارسطو این است که آنچه چیزی را می‌شناسد باید شبیه آن باشد پس اگر نفس را قوه‌ای برای شناختن اشیاء بدانیم این اشیاء از هر اصل و عنصری باشد نفس نیز باید چنان باشد» [۴۸].

ژال وال در تفسیر این اعتقاد چنین می‌گوید: «ارسطو بخشی از آرای افلاطون را حفظ می‌کند و به آنچه آن را عقل فعال Nous poietichos می‌نامد منتقل می‌سازد، به عقیده ارسطو، این عقل از بدن جداست و از بیرون و گوئی از در وارد بدن می‌شود. و این قسمت عالی‌ترین بخش نفس است. اما در زیر عقل فعال، فعالیت‌های دیگر و نفس‌های دیگری پیوسته به تن، وجود دارند. بنا بر این به نظر ارسطو سلسله مراتبی از نفوس وجود دارد، و نفس مفارق عالی‌ترین آنهاست، اما نفس‌های دیگر صورت‌هایی است وابسته به مواد؛ و بدین ترتیب، نفس محرک، و نفس ماده جاندار (حیوانی) و نفس نباتی، وجود دارند. در طرح مساله خلود نفس، تعبیر ارسطو با تعبیری که افلاطون بکار می‌برد، فرق می‌کند، چه نفس فعال به نظر ارسطو تا ابد باقی خواهد بود، اما صورت‌های دیگر نفس، چون به ماده پیوسته‌اند، باقی نمی‌مانند» [۴۹].

یکی از ارسطو شناسان به نام مور در این باره چنین می‌نویسد: «ارسطو این باور را- که میراث افلاطون است- بی‌هیچ گفتگویی پذیرفته است که جهان، نظامی است از مراتب گوناگون که هر مرتبه در سنجش با مرتبه فروتر از خود، کامل‌تر و تحول یافته‌تر است. اوج آن که کامل‌ترین است. واقعی‌ترین، خردمندانه‌ترین و بدور از هرگونه تغییر است- بی‌آنکه ایستا باشد» [۵۰].

ارسطو تفاوت مراتب را با استفاده از مفاهیم ماده و صورت و قوه و فعل توضیح می‌دهد. در سراسر جهان هرچیز در مقایسه با مراتب پایین‌تر صورت و در مقایسه با مراتب بالاتر ماده است. مثلاً نباتات در قیاس با اشیاء بی‌جان، صورت و در قیاس با حیوانات ماده هستند. و اما درباره روح «ارسطو نیز مانند افلاطون، روان را اصل زندگانی و اصل حرکت می‌داند. از این رو ویژگی‌های زندگانی گیاهی یعنی خورش، رویش، و زایش را از روان گیاهی شمرده روان را صورت گیاه می‌داند. گیاه جسمی است برخوردار از روان یا صورت گیاهی. روان حیوانی به جز خورش، رویش و زایش؛ از ویژگی‌های احساس و حرکت ارادی نیز برخوردار است. روان انسانی که روان خردمند است، به جز همه این‌ها، از نیروی فهمیدن و شناختن و دریافت مفهوم‌های کلی نیز بهره‌مند است» [۵۱].

خود ارسطو درباره حرکت بدن توسط نفس توضیح می‌دهد که «چون در واقع چنین به نظر می‌آید که نفس بدن را به حرکت درمی‌آورد، می‌توان به حق چنین فرض کرد که نفس با همین حرکاتی که به وسیله آنها خود او حرکت می‌کند بدن را به حرکت درمی‌آورد؛ اما اگر چنین باشد، قول به عکس آن نیز صحیح است که حرکتی که بدن متحرک به آن است همان است که نفس را به حرکت درمی‌آورد. و چون بدن متحرک به حرکت انتقالی است. نفس نیز باید بتواند به همان طریقی که بدن راست، چه به جمله خود و چه به اجزاء خود، جابه‌جا شود. اما هرگاه چنین امکانی حاصل شود این نیز باید ممکن باشد که نفس از بدن دور گردد و به آن رجعت یابد، و از این جا نتیجه خواهد شد که حیوانات مرده بتوانند دوباره زنده شوند» [۵۲].

ارسطو سپس می‌گوید: «بنابراین در تعریفی که از آنها می‌شود باید همه این امور را ملحوظ داشت. مثلاً در تعریف خشم باید گفت که حرکت فلان بدن یا فلان جزء یا فلان قوه است که از فلان علت برای فلان غایت حاصل گردیده است. تعریف حالت نفس توسط یک عالم طبیعی با تعریف آن توسط یک عالم منطقی فرق می‌کند. مثلاً خشم را عالم منطقی میل به انتقام گرفتن یا چیز دیگری از این قبیل می‌داند درحالی که دانشمند طبیعی آن را جوشش خون و ماده گرم پیرامون قلب می‌داند (جمع شدن مواد گرم در اطراف قلب می‌داند). یکی ماده را ملحوظ می‌دارد و دیگری صورت و تبیین اساسی (مفهوم) [لوگوس]. علت اصلی شیء برای او صورت اوست هرچند اگر قرار است آن شیء وجود داشته باشد می‌بایست در ماده خاصی باشد. چنان که تبیین اساسی (مفهوم) خانه این است: پناهگاهی برای مصون ماندن از صدمات ناشی از باد و باران و گرما. بعضی در توصیف آن می‌گویند که از سنگ و خشت و چوب است، و بعضی دیگر نیز آن را صورتی می‌شمارند که در این مواد برای فلان غایت است. (فرد دوم از آن به عنوان نوع خاصی از ساختار طراحی شده برای انجام غرض معین یاد می‌کند). حال کدام یک از اینان عالم طبیعیات است؟ آن که ماده می‌پردازد و از تبیین ذاتی (صورت) غافل است یا آن که تنها به صورت توجه دارد؟ آیا دانشمند علوم طبیعی کسی نیست که این دو را با هم ترکیب می‌کند؟» [۵۳].

درباره رابطه نفس و بدن در کتاب درآمدی به فلسفه چنین می‌خوانیم: «ارسطو روان را صورت تن می‌داند و این از آن روست که صورت، به مایه بی‌نظم و شکل، نظم می‌بخشد و آن را به یک کل یگانه بدل کرده به آن وحدت می‌دهد. اما ارسطو برخلاف افلاطون که روان را پیش از تن و فرود آمده از آسمان می‌داند، با دیدی کم یا بیش طبیعی می‌نگرد. روان، چنان است که گویی، درونی طبیعت است؛ و طبیعت، به خودی خود، زنده و پویاست، گرایشی به سوی کمال دارد و از این رو پیوسته در تحول است» [۵۴].

ارسطو می‌گوید که نفس و بدن دو شیء نیستند که با هم در تماس باشند، چه آن دو از یکدیگر مانند صورت از ماده جدائی

ناپذیرند تا آنجا که تبیین رابطه آنها با یکدیگر از طریق علم طبیعی محال است.

نفس را نباید مانند ملاحی پنداشت که کشتی خود را حرکت می‌دهد، محرک حیوان نفس نیست بلکه صورت است اما نه صورت طبیعی که او خود دارد، بلکه صورت کاملی که حیوان به سبب ذات خود به سوی آن مایل است. خلاصه کلام، محرک حیوان صورتی است که مطلوب اوست و این مطلوب چون بدست آمد حیوان بی‌حرکت می‌ماند و آرام و قرار می‌گیرد همان طور که جسم طبیعی در مکان طبیعی خود چنین می‌شود.

آکریل در تفسیر این موضوع می‌گوید: «حال، ارسطو به نتیجه مهمی می‌رسد. حیات (یعنی نفس) در اشکال مختلفی که دارد نمی‌تواند جدا از بدن‌هایی که ذی‌حیاتند، وجود داشته باشد، همان طور که بینایی جدا از چشم و بریدن جدا از ارّه موجودیتی ندارد، تنها نیروی زنده‌ای که به هیچ بدنی تعلق ندارد، «نوس» (nous) است. بدیهی است که نفس از بدن جدائی‌ناپذیر است، یا لاقل جزئی از نفس چنین است، اگر نفس درواقع دارای اجزاء باشد. درواقع بعضی از اعضاء بدن چنان است که، کمال آنها کمال خود اعضاء است. با این همه هیچ مانعی نیست که، لاقل، بعضی از اجزاء دیگر (نفس) به سبب این که کمال برای هیچ گونه جسمی نیست، مفارقت‌پذیر باشد. آنچه گفتیم باید برای ارائه طرح کلی از تعریف کلی نفس کافی باشد. نظریه ارسطو راجع به نفس و ارتباط آن با بدن گاهی «هیلومورفیسم» (hylomorphism) نامیده شده است. این واژه از کلمات «هیل» (hyle) به معنای ماده و «مورف» (morphe) به معنای صورت تشکیل شده است» [۵۵].

قوا و کارکردهای نفس

از نظر ارسطو نفس و انواع گوناگون آن در یک مجموعه مراتبی را تشکیل می‌دهند، کاپلستون می‌نویسد: انواع مختلف نفس سلسله و مجموعه ای تشکیل می‌دهند بدین گونه که بالاتر مستلزم پایین تر است، اما نه برعکس. پایین‌ترین صورت نفس، نفس غاذیه یا نباتی (توت‌ریتیکون) است که فعالیت‌های هضم و تولید مثل را انجام می‌دهد. این نفس نه تنها در نباتات بلکه در حیوانات نیز یافت می‌شود؛ مع هذا می‌توان بنفسه، چنان که در گیاهان چنین است، موجود باشد. برای آن که هر شیء زنده‌ای به هستی خود ادامه دهد، این وظایف و عملکردها ضروری است: بنابراین این‌ها در همه موجودات زنده یافت می‌شوند، اما در گیاهان به تنهایی یافت می‌شوند، یعنی بدون فعالیت‌های بالاتر نفس. برای گیاهان احساس ضروری نیست، زیرا آنها حرکت نمی‌کنند بلکه غذای خود را به طور خودبه خودی جذب می‌کنند. (همین امر درواقع درباره حیوانات بی‌حرکت صادق و معتبر است.) اما حیوانات که دارای نیروی حرکتند باید احساسی داشته باشند، زیرا اگر نتوانند غذای خود را وقتی یافتند تشخیص دهند برای آنها بی‌فایده خواهد بود که در جستجوی غذای خود حرکت کنند. [۵۶]

از نظر ارسطو نفس و بدن هر دو باهم به وجود می‌آیند و هردو باهم از بین می‌روند. پیش‌تر گفته شد که ارسطو مبحث نفس را در زمره طبیعیات قرار می‌دهد و در نتیجه معتقد است که فیلسوف باید به همان شکل که یک ریاضیدان در هندسه اشکال را مطالعه می‌کند به مطالعه نفس می‌پردازد. بنابراین از آنجا که ریاضیدان در هندسه اشکال را به طور کلی و بدون تعیین مورد تحلیل قرار نمی‌دهد بلکه مجموعه‌ای از اشکال را از بسط تا مرکب به نحوی که هر شکلی مستلزم شکل پیشین است، مطالعه می‌کند باید نفس را نیز ذومراتب درنظر بگیرد. امیل بریه در این باره می‌نویسد: به همین نحو فیلسوف به بحث درباره سلسله اعمال یا قوای نفس که هرکدام از آنها مقتضی قوای سابق است بی‌آنکه مستلزم قوای لاحق باشد می‌پردازد، مانند قوه غاذیه و قوه حساسه و قوه ناطقه و قوه محرکه. کسی که مثلاً دارای قوه حساسه باشد قوه غاذیه را نیز داراست. ولیکن عکس آن درست نیست، به طوری که نبات فقط غاذیه را نیز داراست. ولیکن عکس آن درست نیست، به طوری که نبات فقط قابلیت تغذی دارد. این قوا در موجوداتی که تعدادی از آنها را داشته باشند نفوس مختلف را به همان تعداد ایجاد نمی‌کند. اگرچه این نفوس، به سبب این که افعال مختلف در این موجود انجام می‌گیرد، از لحاظ منطقی با یکدیگر اختلاف دارند از لحاظ مکانی و ذاتی باهم مختلف نیستند، بلکه هر موجود زنده‌ای دارای نفس واحدی است [۵۷].

امیل بریه درباره منشأ تفکیک بین قوای نفس نیز تبیین جالبی دارد «قول به قوای نفس نتیجه‌ای است که از طبقه‌بندی موجودات زنده به نبات و حیوان غیرناطق و حیوان ناطق حاصل می‌شود. اما با وجود این طبقه‌بندی نباید غافل از این بود که ارسطو اصلاً قائل به اتصال موجودات است، زیرا به نظر او پدید آمدن مرحله‌ای‌تر حیات تنها از این راه نیست که چیزی بر مرحله پائین‌تر افزوده شود، بلکه بدین ترتیب است که چیزی که طرح آن در مرحله پائین‌تر ریخته شده بود، تحقق پذیرد. در بسیاری از جانوران دیگر علائمی از اوصافی که در بشر به وضوح بیشتر پدید می‌آید وجود دارد، از قبیل انس و وحشت، لطف و خشونت، شجاعت و جبن، حجب و اتکاء به نفس. حتی در بعضی از آنها آثاری از تعقل و تفکر نیز پیداست و اختلاف آنها با انسان در شدت یا ضعف درجه این قوا است. طبیعت از اشیاء بی‌جان به تدریج به حیوانات مرور می‌کند و مراحل این مرور طوری به یکدیگر متصل است که محدود فاصل آنها از نظر دور می‌شود و معلوم نمی‌توان داشت که موجودی که در حد وسط دو مرحله واقع است به کدام یک از آن دو تعلق دارد، چنان که درباره بعضی از موجودات دریائی این سوال به نظر می‌رسد که آنها را جزو حیوانات یا نباتات باید محسوب داشت» [۵۸].

مراتب مختلف نفس از دید ارسطو از پایین به بالا

۱. نفس غاذیه یا نباتی که این نفس دارای خصوصیت تولید مثل و هضم غذا است.
۲. نفس حیوانی که بالاتر از نفس غاذیه است که علاوه بر این ویژگی‌های نفس غاذیه دارای نفس حساسیت یعنی نفس حساسه است.
۳. نفس انسانی که بالاتر از نفس حیوانی است و علاوه بر خصوصیات نفس حیوانی دارای قوه ادراکی یعنی عقل یا نوس است.

بدین ترتیب نفوس بالاتر دارای تمام ویژگی‌های نفوس پایین‌تر به علاوه خصوصیات دیگر است.

در مورد نفس انسانی ارسطو به خصوصیت ادراکی یا وجود عقل یا نوس اشاره کرده است. مساله عقل یا نوس از موضوعاتی است که مورد تفاسیر مختلف واقع شده است. زیرا، اولاً، نحوه بیان ارسطو بسیار موجز و مختصر است. ثانیاً، بیان ارسطو توأم با ابهام است.

در کتاب سوم نفس ارسطو، تقسیم بندی ارائه شده که مفسران آن را به عقل فعال و منفعل یا عقل فاعل و هیولانی یا مادی تعبیر می‌کنند. در این جا ارسطو اشاره به عقلی می‌کند که سبب فعلیت معقولات بالقوه می‌شود، یعنی عقلی است که با فاعلیت خود معقولات بالقوه را بالفعل می‌سازد. این معقولات بالقوه در زمینه عقل هیولانی یا مادی یا منفعل است. پس عقل فعال یا فاعل، فعلیت یافته می‌شود و عقل منفعل یا هیولانی هم بالقوه یا فعلیت نیافته می‌شود. اولی بر دومی اثر گذاشته و معقولاتش را بالفعل می‌سازد. تمثیل ارسطو عبارت است از تابش نور بر اشیاء بالقوه مستنیر، نور که می‌تابد اگر به شی‌ای بتابد که مستنیر بالقوه باشد، آن شیء قابل رویت است و اگر مستنیر بالقوه نباشد نور را منعکس نمی‌کند. و اگر نور به چیزی بتابد قدرت رساندن و بازتاب نور را نداشته باشد، دیده نمی‌شود.

عقل فاعل و منفعل به این طریق است که عقل فاعل مانند نور است که به عقل هیولانی می‌تابد و این نور باعث می‌شود معقولات موجود در این یکی بالفعل بشوند و در این جا نسبت قوه و فعل دیده می‌شود. مفسرین بیان می‌کنند منظور ارسطو از عقل در عبارت «و فقط عقل است که غیرفانی است و از در مرگ بیرون می‌آید» عقل فعال است یا منفعل و یا هردوی آنها است. در مورد مساله عقل و تقسیم بندی آن باید گفت که بیان ارسطو مجمل و توأم با ابهام است که این ابهام سبب تفسیرها و شرح‌های مختلفی شده است و این ابهام سبب شده که این شروح و تفاسیر حول چند محور باشد.

محور اول این است که آیا این تقسیم‌بندی حقیقی است یا مجازی، یعنی آیا تقسیم‌بندی به عقل فاعل و منفعل واقعی است یا مجازی؟ اگر مجازی باشد چگونه است و اگر واقعی باشد چگونه است؟ آیا ما با دو عقل سروکار داریم که از هم مجزا هستند یا این که یک عقل با دو کاربرد داریم. محور دوم این است که آیا درونی است یا بیرونی؟ اگر دو عقل داریم منفعل درونی است یا فعال بیرونی؟ محور سوم این است که از بین این عقول کدام فناپذیر و کدام سرمدی و فناناپذیر هستند؟ با توجه به عبارت ارسطو که «فقط عقل است که از در مرگ بیرون می‌رود؟ منظور کدام عقل است؟ عقل مادی یا فاعلی یا هر دو. محور چهارم این است که تفسیر و شرح این موضوع که نسبت عقل فعال با خدا چگونه است؟ آیا عقل فعال خداست یا خیر؟

این چهار محور در زمینه بحث عقل فعال در بین مفسرین مطرح شده است. این بحث به ویژه در بین شارحین اسکندرانی ارسطو شایع و رایج بوده است. شارحین اسکندرانی شارحینی هستند که اهل اسکندریه یا در حوزه اسکندریه بوده‌اند. حوزه اسکندریه حوزه‌ای است که تحت نفوذ افکار و اندیشه‌ها و مکتب نوافلاطونی قرار دارد. (شارحین اسکندرانی همان نوافلاطونیان هستند).

یک نتیجه گیری دیگر در پایان بحث این است که علم النفس ارسطو در مقایسه با افلاطون حداقل در یک خصیصه از یکدیگر متمایز می‌شوند. علم النفس افلاطون همانند هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی او کاملاً دوگانه انگارانه و دارای ثنویت است. به این معنی که در افلاطون نفس و بدن هیچ گونه اتحاد حقیقی باهم ندارند. روح در افلاطون با بدن و جسم اتحاد حقیقی ندارد و چون از سنخ دیگر است و بالاجبار و بالضرورة با بدن همنشین شده ولی اتحادی با آن ندارد.

اما در ارسطو نفس و بدن نحوه‌ای از همان صورت و ماده‌اند که با یکدیگر نه اتفاقاً بلکه ضرورتاً اتحاد دارند. یعنی مفارقت و نزدیکی و با هم بودن نفس و بدن نه بر حسب ناچاری است بلکه ضرورتاً باهم هستند زیرا این دو به تنهایی تحقق نمی‌یابند. بنابراین در علم النفس ارسطویی ثنویت افلاطونی راه ندارد بلکه وحدت دارد. و وجود قبلی و بعدی نفس دیگر مفهومی ندارد و در ارسطو بدن و نفس بدون یکدیگر تعینی ندارند. و ثنویت افلاطون در علم‌النفس ارسطو به چشم نمی‌خورد، چنان که ارسطو تصریح می‌کند که، صورت ذاتی و درونی شیء.

نتیجه گیری

در میان فیلسوفان پیش از سقراط حوزه فیثاغوری است که مفهوم قطعی و صریحی درباره فس به عنوان یک اصل ثابت و پایدار دارد، و قائل است که نفس در فردیت خود حتی پس از مرگ باقی می‌ماند البته فلسفه هراکلیتوس جزئی از انسان را به اصل نهائی جهان بیشتر شبیه می‌دانست تا به بدن، و آناکساگوراس می‌گفت که عقل (نوس) در انسان حضور دارد؛ اما شخص اخیر موفق نشد که ماتریالیسم نظام پیش از سقراطی را لااقل به طور لفظی و زبانی تعالی بخشد، درحالی که در نظر هراکلیتوس عنصر عقلانی در انسان فقط یک تجلی و ظهور خالص‌تر اصل آتشین بود. اما روانشناسی فیثاغوری به سبب تمییز بین نفس و بدن لااقل مستلزم تمییز بین روحانی و جسمانی بود.

در واقع نظریه تناسخ بر تمایز بین نفس و بدن تاکید فوق‌العاده‌ای می‌کرد، زیرا این نتیجه را دربرداشت که نفس رابطه ذاتی و باطنی با هیچ بدن جزئی ندارد. به علاوه، قبول تناسخ مستلزم قبول این نظریه است که حافظه و آگاهی عمیق از هویت مستمر خود برای بقای فردی اساسی نیست. (اگر ارسطو عقیده داشت که در هر فرد انسان یک عقل فعال مفارق وجود دارد و عقل فعال در فردیت خود باقی می‌ماند، نظریه وی مبنی بر این که حافظه با مرگ از میان می‌رود ممکن است تنها ناشی از روانشناسی و فیزیولوژی خود او نبوده باشد، بلکه احتمال دارد که از آثار نظریه فیثاغوری و مستلزم آن ناشی شده باشد.) درباره نظریه فیثاغوری ماهیت سه بخشی نفس، این بدون شک نه‌ای حاصل مشاهده تجربی عملکردهای عقلی و عاطفی انسان و کشمکش بین عقل و عاطفه است.

اندیشه و تصور فیثاغوری نفس تاثیر بسیار قابل ملاحظه‌ای در فکر افلاطون داشت. وی درحالی که نظریه شبه پدیدار را [که بر طبق آن نفس پدیدار فرعی بدن است] رد می‌کند، نفس را اصل حیات و حرکت در انسان قرار می‌دهد، اصلی که اساساً برای به کار بردن عالی‌ترین عملکردهای عقلی وابسته به بدن نیست، اصلی که از «خارج» می‌آید و بعد از مرگ تن باقی می‌ماند. افلاطون ماهیت سه بخشی نفس و این را که نفس عملکردها یا «اجزاء» مختلف دارد و سلسله مراتب آنها را با موضع مابعدالطبیعه خود مناسب ساخت. اجزاء یا عملکردهای فروتر اساساً به بدن مربوط است، اما نفس عقلانی به قلمرو ثابت «واقعیت» متعلق است؛ فعالیت آن در فراگردهای دیالکتیکی و شهودی خاص خود در سطح بالاتر از سطح پدیده‌هاست و خصیصه «الهی» یا فناپذیری نفس را نشان می‌دهد. اما افلاطون اصولاً به نفس از جنبه دقیقاً روانشناختی آن علاقه نداشت، و علاقه او به نفس از جنبه زیست شناختی آن باز هم کمتر بود. وی نخست و بیشتر به نفس به عنوان درک کننده ارزش‌ها و به عنوان تحقق بخش ارزش‌ها و خلاصه از جنبه اخلاقی آن علاقه داشت.

از اینجا است اهمیت فوق العاده‌ای که او به تعلیم و تربیت و پرورش نفس می‌دهد. اگر وی به تقابل بین نفس و بدن تصریح کرده، که کرده، و از نفس به عنوان ساکن تن همچون کشتیانی که در کشتی منزل کرده باشد سخن گفته است و حکومت بر بدن را به نفس تخصیص داده است، اصولاً علاقه اخلاقی اوست که او را به چنین کاری رهنمون شده است. درست است که او کوشش کرد تا هستی پیشین نفس، استقلال ذاتی از بدن و فناپذیری آن را به دلایل شناخت شناسی، مثلاً از عنصر قبلی در معرفت انسانی، ثابت کند؛ اما همواره تحت نفوذ گرایش اخلاقی و تا اندازه ای علایق دینی بود، و در پایان حیاتش می‌بینیم که همچنان اصرار می‌ورزد که نفس عزیزترین دارایی انسان و مراقبت و مواظبت نفس عالی‌ترین کار و وظیفه انسان است. این است آنچه می‌توانیم وصف ویژه روانشناسی افلاطون بنامیم، زیرا، هرچند وی یقیناً یک عملکرد زیست‌شناختی به نفس نسبت می‌دهد، یعنی به عنوان منشأ حرکت و اصل حیاتی، تاکید را بر جنبه های اخلاقی و مابعدالطبیعی قرار می‌دهد تا حدی که می‌توان از خود پرسید که آیا بحث او درباره این جنبه‌ها واقعاً با بحث وی درباره نفس در عملکرد زیستی اش موافق و سازگار است یا نه.

ارسطو نخست تصور افلاطونی نفس را پذیرفت. تصویر مابعدالطبیعی- اخلاقی افلاطونی نفس و خصیصه های این تصور چنان که از آثار تعلیم و تربیتی او برمی‌آید از خصایص بارز روانشناسی اوست. بدین گونه، بر طبق نظر ارسطو عالی‌ترین بخش نفس انسان، یعنی عقل فعال، از خارج می‌آید و پس از مرگ باقی می‌ماند. درحالی که هم او و هم افلاطون بر تعلیم و تربیت و بر پرورش اخلاقی سخت پافشاری می‌کنند. با وجود این، بسختی می‌توان از تاثیر این عقیده اجتناب کرد که این جنبه نظریه او درباره نفس واقعاً از میراث روانشناسی ارسطویی نیست. هر قدر وی بر تعلیم و تربیت تاکید کرده باشد و هر چه طرز تلقی عقلی او در تصویر حیات ایدئال برای انسان چنان که در علم اخلاق ارائه داده برجسته باشد، به نظر درست می‌آید که بگوییم که کمک خاص ارسطو به روانشناسی بیشتر در بحث وی از نفس در جنبه‌های زیست شناختی آن یافته می‌شود.

تقابل صریحی که افلاطون بین نفس و بدن قائل شده بود واپس می‌گراید، تا جای خود را به مفهوم نفس به عنوان صورت درونی بدن بدهد، گویی نفس جفت این بدن جزئی شده است. عقل فعال (اعم از این که یگانه انگارانه تصور شود یا نشو) پس از مرگ باقی می‌ماند، اما نفس در قسمت عمده‌اش، که شامل عقل منفعل و عملکردهای حافظه و غیره است وابسته به ارگانیسم بدن است و هنگام مرگ از بین می‌رود. این نفس انسان (به استثنای عقل فعال) از کجا می‌آید؟ از «خارج» نمی‌آید، و صانعی آن را «نساخته» است: آیا یک عملکرد بدن نیست، یعنی کمی بیش از یک شبه پدیدار؟ ارسطو بحث تجربی جامع و وسیعی از چنین عملکردهای روانی مانند حافظه، تخیل، رؤیاها، احساس‌ها ارائه می‌دهد، و به نظر می‌رسد که وقوف بر وابستگی بسیار از این عملکردها به عوامل و شرایط بدنی (فیزیولوژیکی) وی را به طرف نظریه شبه پدیدار درباره نفس (یعنی این نظریه که نفس اثر فرعی بدن است) کشانیده است، ولو آن که هرگز صریحاً میراث افلاطونی خود را منکر نشده باشد یا اگر تقابل و کشاکش بین آنچه از روانشناسی افلاطونی نگاه داشته بود و آن نظریه‌ای درباره نفس که تحقیقات خود او و گرایش فکریش او را به آن راهنمایی می‌کرد مورد تصدیق باشد.

۱. هیچ یک از فیلسوفان- پیش از ارسطو- تحقیق جامع و کاملی درباره نفس نداشته و این مساله بسیار مهم را به طور مستقل عنوان نکرده و یا کتاب و رساله‌ای در باب آن ننوشتند. برای اولین بار در تاریخ فلسفه، این ارسطو بوده است که بحث درباره نفس را به طور مستقل و مجزاً مطرح نموده و درباره آن مشروحاً سخن گفته است.

۲. عقیده ارسطو درباره نفس این است که نفس صورت است برای جسم و صورت کمال می‌باشد. جسمی که نفس صورت آن است باید دارای صفت معینی باشد که عبارت است از ذی حیات بودن، بنابراین جسم با نفس یکی نخواهد بود. زیرا که جسم ذی حیات، محمول موضوعی نیست بلکه خودش حامل و ماده است. در نتیجه نفس بالضروره جوهر است بدین معنی که صورت برای جسم طبیعی است که دارای حیات بالقوه می‌باشد.

۳. معنی واژه پسوخته وسیع‌تر از معنی نفس است به طوری که پسوخته داشتن به معنی حیات داشتن است، لذا تمامی موجودات زنده همچون گیاهان دارای نفس‌اند، یا نفس به آنها داده شده است؛ آنها جاندار بوده، بی‌جان نیستند.

۴. نفس از نظر ارسطو با بیانی که او در مورد درجات هستی ارائه کرده قابل فهم است. یعنی تعریف و جایگاه نفس، از تعریف و بیانی که در مورد درجات وجود ارسطو دارد، قابل فهم است.

۵. در ارسطو نفس صورت و غیرمادی و مجرد است اما این نفس با مادی، غیر مجرد و محسوس متکاثف شده و صورت در ماده است. و اتحادی است از نوع اتحاد دو امر غیر غم‌سنگ و ارسطو به حیات پس از مرگ اعتقاد ندارد. اما در افلاطون این برعکس است و نفس بعد از مرگ باقی می‌ماند.

۶. ارسطو معتقد است که بدن نمی‌تواند نفس باشد زیرا بدن حیات نیست بلکه چیزی است که حیات دارد.
 ۷. ارسطو می‌گوید که نفس و بدن دو شیء نیستند که با هم در تماس باشند چه آن دو از یکدیگر مانند صورت از ماده جدائی ناپذیرند تا آنجا که تبیین رابطه آنها با یکدیگر از طریق علم طبیعی محال است.
 ۸. از نظر ارسطو نفس و بدن هر دو باهم به وجود می‌آیند و هردو باهم از بین می‌روند.
 ۹. مراتب مختلف نفس از دید ارسطو:
 - الف. نفس غذایی یا نباتی که این نفس دارای خصوصیت تولید مثل و هضم غذا است.
 - ب. نفس حیوانی که بالاتر از نفس غذایی است که علاوه بر این ویژگی‌های نفس غذایی دارای نفس حساسیت یعنی نفس حساسه است.
 - ج. نفس انسانی که بالاتر از نفس حیوانی است و علاوه بر خصوصیات نفس حیوانی دارای قوه ادراکی یعنی عقل یا نوس است.
 - بدین ترتیب نفوس بالاتر دارای تمام ویژگی‌های نفوس پایین‌تر به علاوه خصوصیات دیگر است.
- منابع فارسی
۱. تاریخ فلسفه یونان و روم، فردریک کاپلستون، جلد اول، ترجمه سید جلال الدین مجتبوی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش، تهران ۱۳۷۵.
 ۲. درباره نفس، ارسطو، ترجمه علی مراد داودی، انتشارات حکمت، ۱۳۴۹.
 ۳. تاریخ فلسفه دوره یونانی، امیل بریه، جلد اول، ترجمه علی مراد داودی، مرکز نشر دانشگاه، ۱۳۵۲.
 ۴. ارسطوی فیلسوف، جی. ال. اکريل، ترجمه علیرضا آزادی، انتشارات حکمت، ۱۳۸۰.
 ۵. بحث در مابعدالطبیعه، ژان وال، ترجمه یحیی مهدوی، انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۰.
 ۶. فرهنگ علوم فلسفی و کلامی، دکتر سید جعفر سجادی، انتشارات امیر کبیر، ۱۳۷۵.
 ۷. توماس آکوئیناس، جان اینگلیس، ترجمه پریش کوششی، انتشارات رویش نو، ۱۳۸۶.
 ۸. فرهنگ اصطلاحات فلسفه و علوم اجتماعی، تدوین و گردآوری ماری بریجانیان، انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
 ۹. فرهنگ فلسفی، دکتر جمیل صلیبا، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، انتشارات حکمت.
 ۱۰. کلیات فلسفه، ریچارد پایکین و آروم استرول، ترجمه دکتر سید جلال الدین مجتبوی، انتشارات حکمت.
 ۱۱. متافیزیک (مابعدالطبیعه)، ارسطو، ترجمه دکتر شرف الدین خراسانی، انتشارات نشر گفتار.
 ۱۲. طبیعیات، ارسطو، ترجمه دکتر مهدی فرشاد، امیر کبیر، ۱۳۶۲.
 ۱۳. ارسطو، مارتا نوسباوم، ترجمه عزت الله فولادوند، طرح نو، ۱۳۷۴.
 ۱۴. ارسطو و حکمت مشاء، برن ژان، ترجمه دکتر پور حسینی، امیر کبیر، ۱۳۷۳.
 ۱۵. فلاسفه یونان، گاتری، کی. سی، ترجمه حسن فتحی، فکر روز، ۱۳۷۵.
 ۱۶. منشاء معنی مابعدالطبیعه، غلامعلی حداد عادل، مقاله مندرج در نشریه اختصاصی گروه آموزشی فلسفه دانشگاه تهران، شماره ۱.
 ۱۷. حکمت یونان، ورنر، ترجمه نادرزاد، آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۱.
- منابع انگلیسی
۱. The Oxford translation of the works of Aristotle is published in eleven volumes, under the editorship of J. A. Smith and W. D. Ross.
 ۲. Aristotote, De Anima (On the Soul), with introduction and commentary by Sir David Ross, Oxford, ۱۹۶۱.
 ۳. G.R.G. Mure, An introduction to Hegel. Oxford, ۱۹۵۹.
 ۴. Creek- English. Lexicon. liDDell scott oxford.
 ۵. on Aristotle, Garrett Thomson, Wadsworth, ۲۰۰۰.
 ۶. Aristotle, Metaphysic, Introduction and Commentary by W.D Ross, Oxford, ۱۹۷۵.
 ۷. Robin, L. Aristotle. Paris. ۱۹۷۴.
 ۸. Ross, Sir W.D. Aristotle. Methuen, ۲nd edition, ۱۹۸۸. (A survey of Aristotle's thought by a great (Aristotelian scholar).
 ۹. Taylor, A. E. Aristotle. Nelson, ۱۹۷۳.
 ۱۰. Zeller, E. Aristotle and the earlier Peripatetics. ۲ vols. Longmans, ۱۹۸۱.
- Bibliography
- (Aristotle, The Complete Works, (ed. J. Barnes), Princeton, ۱۹۸۴(two volumes

- .Ackrill, J.L., Aristotle the Philosopher, Oxford University Press, ۱۹۸۱
- .Barnes, Jonathan, Aristotle, Oxford University Press, ۱۹۸۲
- .Barnes, Jonathan ed, The Cambridge Companion to Aristotle, Cambridge, ۱۹۹۵
- .(Barnes, J, Schofield, M., Sorabji, R., Aristotle on Aristotle, Duckworth, ۱۹۷۵ (۴ volumes
- .Charlton, W., ed, Physics, Oxford, ۱۹۷۰
- .Clagett, Marshall, Greek Science in Antiquity, London, ۱۹۵۷
- .Frede, Michael, Essays in Ancient Philosophy, Oxford, ۱۹۸۷
- .Gill, M.L. Aristotle on Substance: the Paradox of Unity, Princeton, ۱۹۸۹
- .Graham, D, Aristotle's two Systems, Oxford, ۱۹۸۷
- .Irwin, Terence, Aristotle's First Principles, Clarendon Press, ۱۹۸۸
- .Jaeger, Werner, Aristotle: Fundamentals of the History of His Development, Clarendon, Press, ۱۹۴۸
- .Lear, Jonathan, Aristotle; the Desire to Understand, Cambridge University, ۱۹۸۸
- .Lloyd, G.E.R. Aristotle: the Growth & Structure of his Thought, Cambridge, ۱۹۶۸
- .Matthen, Mohan, Aristotle Today, Academic Printing, ۱۹۸۶
- .Ross, Sir David, Aristotle, Methuen, ۱۹۲۳
- .Veatch, Henry, Aristotle: A Contemporary Appreciation, Indiana University Press, ۱۹۷۴
- .Wiggins, David, Sameness and Substance, Oxford, ۱۹۸۰
- .Aquinas, Thomas. ۱۹۴۹. On Spiritual Creatures. Translated by M.C
- .Fitzpatrick and J.J Wellmuth. Milwaukee: Marquette University Press
- Aristotle on Interpretation: Commentary by St. Thomas and Cajetan (Peri. ۱۹۶۲. -----
- .Hermeneias). Translated by J.T. Oesterle
- .Milwaukee: Marquette University Press
- .Commentary on Aristotle's Physics. ۱۹۶۳. -----
- .Translated by R.J. Blackwell. New Haven: Yale University Press
- .Questions on the Soul. Translated by J.H. Robb. ۱۹۸۴. -----
- .Milwaukee: Marquette University Press
- .Commentary on Aristotle's De Anima. Notre Dame, Ind: Dumb Ox Books. ۱۹۹۴. -----
- ۱۹۹۵a. Commentary on Aristotle's Metaphysics. Translated by J.P. Rowen. Notre Dame, Ind: -----
- .Dumb Ox Books
- A Commentary on Aristotle's De Anima. Translated by Robert Pasnau. New Haven: Yale. ۱۹۹۹. -----
- .University Press
- Rosemann, Philipp W. ۱۹۹۶. Omne Agene Agit Sibi Simile: A "Repetition" of Scholastic Metaphysics.
- .Louvain: Leuven University press
۱. ارسطو، دربارهٔ نفس، ترجمه و تحشیه علی مراد داودی، ص ۷۵.
 ۲. تاریخ فلسفه، جلد اول، دورهٔ یونانی، امیل بریه، ترجمه علی مراد داودی، ص ۲۹۴.
 ۳. همان، صص ۲۹۴ و ۲۹۵.
 ۴. پسوخه به معنی حیات است و حیات شامل تمام موجودات زنده می‌شود. منتهی این حیات دارای اقسام است و این اقسام دلالت بر وجود مراتب در بین موجودات زنده می‌کند. اقسام و مراتب حیات از پست‌ترین شکل آن تا بالاترین صورت آن عبارتند از: ۱. حیات یا نفس نباتی (غذیه یا مولده) ۲. حیات یا نفس حیوانی (محرکه و حساسه) ۳. حیات یا نفس انسانی (ناطقه و یا عاقله). مراتب پایین حیات واجد حیات بالاتر نیست درحالی که مراتب بالاتر دربرگیرندهٔ حیات مراتب پایین‌تر است.
 ۵. فلسفهٔ ذهن «The Philosophy of Mind»؛ در برگیرندهٔ مباحث فلسفی دربارهٔ نفس می‌باشد که از مهمترین مباحث آن، می‌توان به «مشکل ذهن و بدن» (mind body problem)؛ مسئلهٔ شعور (Conscience) و «بازنمایی» (Representation)، اشاره کرد.
 ۶. از دیدگاه یونانیان باستان (nous) مهمترین بخش (Psyche) (پسوخه) را تشکیل می‌داده که امروزه به «عقل» یا «ذهن» (mind) ترجمه می‌شود آناکساگوراس فیلسوف پیش از سقراط، اولین کسی است که این مفهوم را وارد فلسفهٔ یونانی کرد.
 ۷. فیزیکیالیسم (physicalism) نوعی ماتریالیسم پیشرفته است. از مهمترین نظریات فیزیکیالیستی می‌توان به نظریات اینهمانی نوعی (Type Identity Theory)، اینهمانی مصداقی (Token Identity Theory) رفتارگرایی (Behaviorism)

- کارکرد گرایی (functionalism) و مدل کامپیوتری ذهن (The Computeral Model of Mind) اشاره کرد.
- [۸]. Stevan L. Davis, Soul Ancient Near Eastern Concept, in The Encyclopedia of Religion, edited by .Mircea Eliade, McMillan Publishing co, New York, ۱۹۷۸ < vol.۱۳, P.۴۳۱
- A.R. Lacey, Mind and Body: Non Reductionist Theories, in An Encyclopaedia of Philosophy, edited by .G.H.R. Parkinson, Routledge, London, Second Edition, ۱۹۸۹, P. ۳۸۳
- [۱۰]. Pythagoras .
- [۱۱]. Alcmaeon .
- [۱۲]. Empedocles .
- [۱۳]. Anaxagoras .
- [۱۴]. Plato .
- [۱۵]. Aristotle .
- [۱۶]. Plotinus .
- [۱۷]. Stoice .
- [۱۸]. Epicureans .
- [۱۹]. Augustinus .
- [۲۰]. Grosseteste .
- [۲۱]. Aquinas .
- [۲۲]. Caterus .
- [۲۳]. Occasionalism .
- [۲۴]. Parallelism .
- [۲۵]. Epiphenomenalism .
- [۲۶]. Double Aspect Theory .
۲۷. دربارهٔ نفس ارسطو، ترجمه داودی، ص ۱.
۲۸. عقل در حکمت مشاء از ارسطو تا ابن سینا، داودی، ص ۱۰.
۲۹. عقل در حکمت مشاء از ارسطو تا ابن سینا، داودی، صص ۲۸-۲۹.
۳۰. Aristotote, De Anima (On the Soul), With introduction and commentary by Sir David Ross, Oxford, ۱۹۶۱, ۴۰۲a
۳۱. بحث در مابعدالطبیعه، ژان وال، ترجمه یحیی مهدوی، ص ۷۳۳.
۳۲. افلاطون، نوامیس، ۷.
۳۳. توماس آکوئیناس، جان اینگلیس، ترجمه پریش کوششی.
۳۴. متفکران یونانی، جلد سوم، تئودور گمپرتس، ترجمه محمد حسن لطفی، ص ۱۳۸۳.
- [۳۵]. Ibid, ۴۰۲b and ۴۱۲a .
۳۶. ارسطو Ousia (جوهر) را گاه به معنی ماده و گاه به معنی صورت، که همان ذات و ماهیت است، و گاه به معنی شیء مرکب از ماده و صورت می‌آورد؛ و هرگاه که جوهر اول می‌گوید منظور او فرد است که دارای وجود متعین است.
۳۷. قوه‌ای که به فعلیت می‌آید از دو مرحله عبور می‌کند: در مرحلهٔ اول نسبت فعل به قوه مثل نسبت علم به جهل است، در این مرحله قوه نسبت به هر دو ضد حاصل است، یعنی قوه می‌تواند به هر کدام از صورت‌های متضادی که برای آن احتمال می‌رود فعلیت یابد. در مرحله دوم مانند علمی است که به کار می‌رود (یعنی تأمل و تفکر علمی) نسبت به علمی که فقط برای شخص عالم حاصل است بدون این که به کار رود، در این مرحله قوه نمی‌تواند جز به یک صورت فعلیت یابد. مرحله نخستین را کمال اول و مرحله دومین را کمال ثانی می‌نامند.
۳۸. منظور تقابل اجسام ذی حیات با اجسامی است که طبیعاً نمی‌توانند ذی حیات باشند، نه تقابل اجسام زنده با اجسام مرده‌ای که قبلاً زنده بوده‌اند.
۳۹. یعنی مرکب از ماده و صورت است.
۴۰. جواب از ایراد مقدّری است و آن این که، چون حیات، محمول ذاتی برای موضوع خویش، یعنی برای جسم ذی حیات، است، و جزء معینی از این موضوع خود محمولی برای همان موضوع خواهد بود، حیات را نمی‌توان از جسم متمایز دانست. ارسطو جواب می‌دهد که جسم ذی حیات کلاً موضوع است و چیز دیگری جز موضوع، یا به عبارت دیگر، جز ماده نیست. پس حیات یا نفس که صورت است، کاملاً از جسم متمایز می‌شود.
۴۱. یعنی جسمی که دارای حیات بالقوه است.

۴۲. اینک ارسطو می‌خواهد یک بار دیگر تعریف نفس را محدودتر سازد، و آن را کمال اول جسم بخواند.
۴۳. نفس کمال است، به همان معنی که علم را، در مقابل جهل، که بالقوه است، کمال می‌گویند، نه به آن معنی که به کاربردن علم را، در مقابل دارا بودن علم، کمال می‌نامند. به این دلیل که نه تنها در حالت بیداری، که نظیر به کار بردن علم است، نفس در جسم ذی حیات وجود دارد، بلکه در حالت خواب نیز، که نظیر دارا بودن علم است، نفس موجود است.
۴۴. یعنی مقدم بر به کار بردن علم است، و قید «فرد واحدی» برای این است که هرگاه دو فرد، مثل معلم و متعلم، را در نظر بگیریم، به کار بردن علم می‌تواند مقدم باشد، زیرا که ابتدا باید معلم علم خود را به کار برد تا متعلم بتواند دارای علم گردد، اما اگر یک فرد منظور باشد، نخست آن فرد دارای علم است، و بعداً آن را به کار می‌برد. راجع به معانی مختلف تقدم و تاخر، رجوع شود به مابعدالطبیعه، کتاب دلتا، فصل یازدهم.
۴۵. چون نفس مانند دارا بودن علم است و دارا بودن علم در یک فرد مقدم بر به کار رفتن آن پدید می‌آید پس نفس کمال اول است یعنی کمالی است که اقدام بر کمالات دیگر برای جسم طبیعی آلی حاصل می‌شود. البته نفس به این معنی مستقل از حالاتی از آن که مقرون به شعور است و مستقل از به کار رفتن آن استعمال شده است.
۴۶. ژال وال، ص ۷۳۷.
۴۷. ارسطو، فیزیک، ۲۵۶ الف ۱۶.
۴۸. درباره نفس، ارسطو، ص ۱۷.
۴۹. ژال وال، ص ۷۳۷.
۵۰. [\[۵۰\]](#) G.R.G. Mure, An introduction to Hegel. Oxford, ۱۹۵۹. p.۳.
۵۱. درآمدی به فلسفه، دکتر میر عبدالحسین نقیب‌زاده، صص ۱۴۹ و ۱۵۰.
۵۲. درباره نفس، ارسطو، صص ۳۰ و ۳۱.
۵۳. [\[۵۳\]](#) Aristote, De Anima (On the Soul), With introduction and commentary by Sir David Ross, Oxford, ۱۹۶۱, ۴۰۳a.
۵۴. نقیب زاده، همان، ص ۱۵۰.
۵۵. ارسطوی فیلسوف، جی. ال. اکريل، ترجمه علیرضا آزادی، صص ۲۱۴ و ۲۱۵.
۵۶. تاریخ فلسفه یونان، فردریک کاپلستون، جلد ۱، ترجمه سید جلال الدین مجتبوی، ص ۳۷۴.
۵۷. امیل بریه، ص ۲۹۵.
۵۸. همان، صص ۲۹۵ و ۲۹۶.
- *نویسنده: دکتر پریش کوششی، استاد دانشگاه آزاد اسلامی