

چالش‌های جوهرشناسی ارسطو و آثار آن در تبیین حقیقت نفس

تاریخ دریافت: ۸۹/۷/۵ تأیید: ۸۹/۹/۸

اسحاق طاهری سرتشنیزی*

چکیده

ارسطو نفس را کمال نخست جسم طبیعی آلی خوانده و در تبیین حقیقت نفس، ساختار مفهومی ویژه‌ای را به کار بسته است. اساس این ساختار بر مفهوم «جوهر» استوار است. اما سخنان وی در تبیین حقیقت جوهر یک‌دست و همگون نیست. این ناهمگونی از اهتمام ارسطو در جمع اقوال فیلسوفان طبیعی قبل از سقراط و نظریه «مُثل» افلاطون نشئت گرفته و سبب ناکارآمدی مساعی وی در تبیین حقیقت نفس گشته است.

واژگان کلیدی: نظریه جوهر، تعریف نفس، ارسطو، اصل نخستین، ماده و صورت.

*. دانشیار گروه فلسفه مجتمع آموزش عالی شهید محلاتی.

مقدمه

جوهرشناسی ارسطو (Aristotle) از آغاز تاکنون همواره کانون مطالعات نقادانه بوده است. امروزه وجود آشفتگی و ابهام در مفهوم ارسطویی جوهر تقریباً مسلم دانسته می‌شود. از سویی بنیاد نظریه‌پردازی ارسطو دربارهٔ نفس بر مفهوم جوهر استوار است؛ زیرا از نظر وی اولاً، نفس صورت بدن و از این جهت، نوعی جوهر است؛ ثانیاً، چون نفس کمال نخست «جسم طبیعی» آلی دانسته می‌شود، از جهت متعلق خود نیز با جوهر پیوندی ناگسستنی دارد. براین اساس، به صورت جدی این پرسش مطرح می‌شود که: چگونه می‌توان حقیقت نفس را بر پایهٔ تعبیر ناهمگون و مبهم ارسطو از جوهر تبیین نمود؟ بدیهی است سخنان برخی از مفسران آثار ارسطو نیز در حد ضروری مورد توجه واقع می‌شود. بدین منظور، نخست آسیب‌شناسی نظریهٔ ارسطو دربارهٔ جوهر طرح و دنبال می‌شود.

آسیب‌شناسی نظریهٔ ارسطو دربارهٔ جوهر

در هستی‌شناسی ارسطو با اصطلاحی محوری مواجه می‌شویم که کانون توجه وی واقع شده و او آن را *Ousia* (اوسیا) نامیده است. برای فهم جایگاه این مفهوم در اندیشهٔ ارسطو به این سخن وی توجه داده می‌شود که می‌گوید: «در واقع آنچه همواره تاکنون و برای همیشه تحقیق شده و خواهد شد و اسباب سرگشتگی بوده و هست، این است که موجود چیست؟ و این بدان معناست که: «اوسیا» چیست؟» (ارسطو، ۱۳۷۹، ۱۰۲۸ ب-۶).

به دلیل اهمیت کاربرد این واژه در فلسفهٔ ارسطو، اندکی تأمل در اطراف آن لازم به نظر می‌رسد. واژهٔ یونانی *Ousia* شکلی از *Ousa* (موجود) برگرفته از مصدر *einai* (بودن، حاضر بودن، موجود بودن، وجود داشتن) می‌باشد. در فرهنگ لیدل و همچنین در فرهنگ دونگان، این واژه به معانی «آنچه از آن کسی است، مایه و دارایی شخص، شیء، موجود، ذات و طبیعت شیء» دانسته شده است (Donnegan, 1840, p.927/

Liddle, 1996, p.1274).

مترجمان عرب در برابر این واژه، در مجموع واژگان جوهر، ذات و طبیعت را برگزیده‌اند (محسن افنان، ۱۴۰۴، ص ۵۷). در زبان انگلیسی نیز واژگان Essence, Being, Entity, Substance و Reality را معادل آن دانسته‌اند (Liddle, Ibid.). واژه انگلیسی Substance مرکب از دو بخش Sub (زیر) و Stare برگرفته از به‌معنای «ایستاده» است؛ عبارت «زیرایستاده» یا «زیرایستا» تصوّر روشنی از یکی از معانی جوهر به دست می‌دهد و می‌توان آن را به‌معنای «ذات یا واقعیتی که هست» در نظر گرفت.

اینک لازم است اسباب، زمینه‌ها و ضرورت‌هایی که ارسطو را به تحقیق مسئله جوهر برانگیخته است، مورد توجه قرار گیرد. اگر خط و سیر فکر فلسفی در یونان به‌درستی دنبال شود، هویت مسئله مورد بحث روشن می‌شود. به گواهی تاریخ فلسفه، هدف مهم فیلسوفان طبیعی قبل از سقراط (Socrates)، یافتن آرچه (ἀρχή) (اصل نخستین) بوده است؛ زیرا چگونگی وقوع تغییرات گوناگون در محیط و موجودات پیرامونی مهم‌ترین مسئله آنان بود و تشخیص اصل یا ماده نخستین بستر تبیین و حل این مسئله را به دست می‌داد. این فیلسوفان چنین اصلی را در دامن طبیعت و از میان عناصر مادی طلب می‌کردند (ارسطو، ۱۳۷۹، ۹۸۳ الف تا ۹۸۷ الف ۵).

نظریه فلاطون (Plato) درباره عالم مُثُل (Ideas) درست در نقطه مقابل چنین دیدگاهی شکل گرفت؛ زیرا وی هیچ‌یک از عناصر و نمونه‌های مادی را اصل و منشأ نمی‌دانست و بر این باور بود که اصل و منشأ می‌بایست دستخوش دگرگونی واقع نشود تا متعلق علم قرار گیرد (همان، ۹۸۷ الف ۳۰ - ۹۸۷ ب ۱۰). ارسطو در نتیجه‌گیری از بررسی دیدگاه‌های فیلسوفان طبیعی و فلاطون می‌گوید: «اما چیستی یا جوهر را هیچ‌یک به طور مشخص بیان نکرده‌اند» (همان، ۹۸۸ الف ۳۰). او نظریه جوهر را در لابلای نقد و بررسی نگرش‌های مذکور طرح می‌کند و می‌پروراند. او در مبحث جوهر

* [1250-1300; ME < L substantia substance, essence (lit., that which stands under, i.e., underlies), equiv. to sub- SUB- + -stant- (s. of stns, prp. of stare to STAND) + -ia -IA (see -ANCE)] WEBSTER'S DICTIONARY UNABRIDGED.

هم در پی اثبات وجود امری پایدار در اثنای دگرگونی و هم درصدد یافتن چیستی و تعریف است و معتقد است «تغییر» و «دگرگونی» مستلزم وجود موضوع (Subjec) یا محل (substratum) بنیادینی است که دگرگونی در بستر آن شکل گرفته و استمرار یابد. بدون چنین امری نمی‌توان از تغییر و دگرگونی سخن گفت، اما باید توجه کرد که این امر زیرین و بنیادی خود مصون از تغییر و ثابت است.

ارسطو در این مورد از واژه یونانی «ὑποκείμενο» (یوپوکیمنون) بهره برده است؛ مصدر این واژه ὑποκείμαι (یوپوکیمای) است با معانی متعدد که نخستین معنای آن «زیر چیزی قرار گرفتن» است و دیگر معانی آن نیز به نوعی به این معنا نزدیک است.* براین اساس، «زیرنهاد» معادل مناسبی برای آن خواهد بود. ارسطو خود در این باره می‌گوید:

زیرنهاد آن است که چیزهای دیگر برحسب آن گفته می‌شوند، اما خود آن محمول چیز دیگری نمی‌شود. بنابراین، نخست باید این را تعیین کنیم؛ زیرا تصور می‌شود که جوهر در حقیقی‌ترین معنای آن، زیرنهاد نخستین (ὑποκείμενον πρῶτον) است. اکنون به یک معنا «ماده»، به معنای دیگر «صورت»، و به معنای سوم «ترکیب آنها»، موضوع نخستین نامیده می‌شود (همان، ۱۰۲۸، اب ۳۵-۱۰۲۹ الف‌ع).

در این عبارت، ارسطو موضوع- در برابر محمول- را جوهر در حقیقی‌ترین معنای آن دانسته و انتظار این بود که در ادامه نیز تأکید بر همین معنای جوهر باشد؛ اما در ادامه در قالب مفهومی واحد (زیرنهاد نخستین) درصدد تعیین زیرنهاد برای تحولات طبیعی برمی‌آید. از این رو، روشن نیست که موضوع نخستین کدام یک از ماده، صورت یا تک‌فرد است، یا موضوع در مقابل محمول. این ابهام و اشکال سبب شده است که برخی نیز «جوهر» را خطایی مابعدالطبیعی تلقی کنند که از اسناد ساختار جمله مرکب از نهاد و گزاره بر ساختار جهان حاصل شده است (Russel, 1961, p.202).

* . to lie under; to be placed under; to be subject to; to be placed as a basis, or foundation; to be laid down as a condition; to be admitted as the grounds, or principle; to be a subject, or grounds; to lie before one; to be present; to remain, or to offer itself, as a means of safety, (DONNEGAN, 1840, P.1305).

اینک برای نزدیک شدن به مراد ارسطو از جوهر، نقل سخنان برخی صاحب نظران در این مورد لازم به نظر می‌رسد. ژان وال (Jean Wahl) به استناد پیشینه واژه‌شناختی مسئله جوهر این معنا را تأیید می‌کند و می‌گوید:

این لفظ (Substance) مرکب از دو جزء است و جمعاً به معنای چیزی است که در زیر ظواهر، پایدار است؛ بدین وجه که جزء دوم (Stance) که مشتق از Stare (ایستاده) است، دلالت بر استمرار و ثبات جوهر دارد و جزء اول که Sub (زیر) باشد، مشعر بر این است که این استمرار و ثبات در زیر کیفیاتی است که همواره دستخوش تغییرات و تبدلات دانسته شده‌اند. بنابراین، از پیوند و اتصال این دو تصور اساس و استمرار، که دو جزء Sub و Stare دال بر آنهاست، تصور جوهر حاصل آمده است (وال، ۱۳۷۰، ص ۷۳).

وی همچنین با عنایت به کاربرد واژگان، به تعریف جوهر نزد ارسطو مبادرت نموده و می‌گوید:

آن ذاتی است که هست. این تعریف مستند است به سابقه تاریخی الفاظ یونانی دال بر این معانی، بدین قرار که از لفظ یونانی Ousia هم Essence [ذات] و هم Substance [جوهر] مراد می‌شده است و Substance را هم می‌توان معادل Ousia و هم معادل Hupokeimenon [آنچه در زیر است - اساس و بنیاد] یا لفظ لاتینی آن Hypostasis [اقنوم] گرفت (همان، ص ۷۴-۷۳).

نوسباوم (Martha Craven Nussbaum) نیز در اشاره به احساس ضرورت ارسطو در اخذ این معنا می‌گوید:

در هر شرح منسجمی درباره تغییر و تبدل، شرط اول به ظاهر این است که بتوانیم چیزی بنیادی را از دور و برش جدا کنیم و هویتش را تشخیص دهیم که «موضوع» یا «زیرنهاد» تغییر است؛ یعنی چیزی که در سراسر مدت تغییر، خودش همان که هست، می‌ماند (نوسبام، ۱۳۷۴، ص ۴۹).

افزون بر مفهوم «زیرنهاد» که توجیه‌کننده نوعی ثبات در دگرگونی‌های مستمر است، وجود امری که بیانگر «چیستی» شیء متغیر باشد، نیز لازم است. مثلاً هنگام سخن از چیستی سقراط، درصدد یافتن امر یا اموری هستیم که از میان رفتن آنها همان از میان رفتن سقراط است؛ یعنی درصدد یافتن اموری هستیم که سقراط بودن سقراط را به دست داده است. ارسطو در اشاره به این مطلب معتقد است: «بدین سان، عبارتی که

چیزی را تعریف می‌کند، اما خود آن چیز در آن گنجانده نشده است، تعریف چیستی آن چیز است» (ارسطو، ۱۳۷۹، ۱۰۲۹ ب ۲۱).

بدین ترتیب، دو پرسش اساسی، ارسطو را به نظریه جوهر رهنمون ساخته است؛ یکی این پرسش که: کدام موجود «زیرنهاد» تغییر و دگرگونی واقع می‌شود؟ و دیگری، پرسش از چیستی اشیا. اما این دو پرسش پیوند استواری با هم دارند. در هر تبیین درستی از دگرگونی می‌بایست هم زیرنهاد پایداری در میان باشد و هم آن زیرنهاد متمایز باشد. تا چیزی را برنگزینیم و از پیرامونش متمایز نکنیم و سخنی دربارهٔ اینکه آن چیز چیست، نگوئیم، نمی‌توانیم آن را اساس تبیین یا سبب‌گویی قرار دهیم (نوسبام، ۱۳۷۴، ص ۵۲). ارسطو ثبوت و پایداری را از طریق پرسش نخست، و تمایز را با پرسش دوم دنبال کرده است.

براین اساس، وی در مجموع، جوهر را از سه جهت از دیگر مقولات متمایز می‌داند: یکی اینکه جوهر می‌تواند مستقل باشد، اما آنها نمی‌توانند؛ دیگر اینکه جوهر از نظر تعریف نیز مقلّم است. در تعریف هر عضو دیگری از مقولات، باید تعریف جوهر «زیرنهاد» را بیاوریم و سوم آنکه جوهر از نظر دانش نیز مقدم است (ارسطو، ۱۳۷۹، ۱۰۲۸ الف ۳۲ ب ۲).

او جایی دیگر نیز می‌گوید:

پس نتیجهٔ این‌گونه نگرش این است که «ماده» جوهر است، اما این ممکن نیست؛ زیرا «جدابودن» و «این چیزبودن» تصور می‌شود که بیش از همه چیزی به جوهر تعلق داشته باشند و بدین‌علت، گمان می‌رود که صورت و «مرکب از هردوی آنها» بیشتر از ماده، جوهر باشند. پس اکنون سخن جوهر مرکب از هردو- یعنی مرکب از ماده و صورت- را کنار بگذاریم، چون هم متأخر است و هم آشکار. ماده نیز به‌نحوی آشکار است. پس بایسته آن است که دربارهٔ سومی بررسی بشود؛ چه، این تحیرانگیزترین و دشوارترین است (همان، ۱۰۲۹ الف ۳۳-۲۷).

در این سخن بیش از هر چیز، استقلال و شیء خاص بودن، شاخص جوهریت دانسته شده که البته ذهن را متوجه جوهر بودن تک‌فردهایی مانند «این انسان» می‌کند. او در انتهای عبارت، نشان‌دادن جوهریت صورت را از میان این سه، حیرت‌انگیزترین و دشوارترین خوانده است.

ارسطو همچنین دربارهٔ جوهر تقسیمی انجام داده و آن را به دو دستهٔ اولی و ثانوی تقسیم می‌کند و چیزهایی را که بر موضوع حمل می‌شوند، ولی در آن وجود ندارند- مثل «انسان» و «اسب»- جوهر ثانوی می‌خواند و می‌گوید: «جوهر در حقیقی‌ترین، نخستین و دقیق‌ترین معنا آن است که نه در موضوع است و نه برحسب موضوع بیان می‌شود (Categories, p.11). در این تعبیر نیز برای معرفی جوهر، به ساختار جمله و حمل و اسناد در آن، اشاره شده است. نیز وی می‌گوید: «باز هم جوهرهای نخستین از آن روی که موضوع همهٔ چیزهای دیگر واقع می‌شوند، به واقعی‌ترین نحوی جوهرها نامیده می‌شوند» (Ibid, p.3a1).

از این‌گونه تعابیر، مصداق روشنی برای جوهر واقعی به دست نمی‌آید و این معنای جوهریت میان صورت و «تک فرد» حاصل از ماده و صورت در نوسان است؛ گرچه به گمان برخی، او به جانب «تک فرد» تمایل دارد، نمی‌توان پیدایش جوهر واقعی (تک فرد) را از دو عاملی که در جوهریت واقعی و راستین هم‌سطح نیستند، توجیه کرد.

افزون بر آن- همان‌گونه که اشاره شد- ارسطو در پاره‌ای عبارات، جوهر واقعی و تعیین‌بخش شیء را «صورت» دانسته است: «منظور من از صورت، چستی هر تک چیز و جوهر نخستین است» (همان، ۱۰۳۲ ب ۲). او در کتاب نفس با صراحت تمام، ماده را جوهر نخستین می‌داند: «یکی از اجناس وجود، جوهر است؛ اما جوهر به معنای اول ماده است؛ یعنی چیزی است که بنفسه شیء معینی نیست؛ به معنای دوم، شکل و صورت است که ماده را برحسب آن، شیء معینی می‌خوانیم؛ و به معنای سوم، شیء مرکب از ماده و صورت است» (ارسطو، ۱۳۶۹، ۴۱۲ الف ۱۰-۵).

بر این اساس، با لحاظ مجموع تعابیر در این باره، نوعی ناسازگاری در اندیشهٔ وی آشکار است. گمپرتس (Theodor Gomperz) در اشاره به این مطلب می‌گوید:

ارسطو در بخش‌های مختلف «مابعد الطبیعه» در مورد این مسئله دو نظر کاملاً مختلف دارد، و جوهر یا موجود حقیقی (ousia) برای او گاه این است و گاه آن. این تناقض بسیار روشن است و تقریباً همه وجود آن را تأیید می‌کنند و هر کوششی برای پرده‌کشیدن بر وسعت تأثیر آن بی‌فایده است (گمپرتس، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۲۹۹).

با توجه به آنچه ارسطو خود دربارهٔ اهمیت جوهر در فلسفه ذکر کرده و آن را کانون توجه همگان برای همیشه و سبب حیرت خوانده است، می‌بایست این تهافت را اساسی‌ترین

موضع نقد در آثار ارسطو بر شمرد و پیامدهای آن را در مسائل فلسفی وی نمایان ساخت. بر این اساس، اینک چگونگی تأثیر این ابهام و به تعبیری، چگونگی تأثیر این تعارض در تعریف نفس دنبال می‌شود. اما از آنجاکه اهمیت واژگان در فهم و انتقال مطالب بر کسی پوشیده نیست، می‌بایست نخست معانی و کارکردهای واژه پسوخه ($\psi\upsilon\chi\eta$) که مترجمان، واژه «نفس» را معادل آن برگزیده‌اند و کاربرد متداول آن در زبان یونان باستان، همراه با معنای اصطلاحی آن در فلسفه طرح و بررسی شود.

معناشناسی «پسوخه»

واژه یونانی پسوخه برگرفته از پسوخاین ($\psi\upsilon\chi\epsilon\iota\nu$) در زبان متداول یونان باستان به معنای «نفس»، «تنفس»، «روح»، «جان»، «حیات» و «منشأ میل، عامل اراده، سبب احساس، مایه اندیشه و حکم» است (Donnegan, 1840, p.1404, / Liddell, 1996, pp.2027-2028)

در ادبیات یونانی از همان آغاز، واژه پسوخه در معنای «حیات» و «منشأ حیات» به کار رفته است، اما به تدریج معنایی ناظر به امر غیر مادی به خود گرفته است. هومر در چند موضع، از پسوخه مردگان سخن گفته است (Zeller, 1881, I, p.124)؛ بر این اساس، نگره مرگ‌ناپذیری پسوخه در ادبیات و اندیشه یونان باستان مطرح می‌شود. اما چگونگی تحول معناشناختی این واژه یونانی نیز شایان توجه است و دقت در کاربردهای مختلف آن، در پژوهش نفس، مفید واقع می‌شود؛ در پایان سده ششم قبل از میلاد، اموری چند پیش آمد که پیوسته دیدگاه یونانی درباره پسوخه را دگرگون ساخت. در مرحله نخست فرقه‌های دینی و باطنی نظیر جنبش ارفه‌ای گسترش یافت که به نوعی حیات پس از مرگ باور داشتند. سپس نظریه تناسخ وارد فرهنگ و فکر یونانیان شد. افزون بر آن، نوعی تعیین هویت برای انسان به اعتبار «عقل انسانی» به موازات اعتباری از خدا به عنوان «نوس» ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$) (عقل کل) نمایان گردید. همچنین باوری متداول شد که بر آن اساس، جهان یا بخش‌هایی از آن زنده و دارای پسوخه پنداشته می‌شد (Preus, 2007, p.226).

یک جریان نیرومند فکری نیز توسط فیلسوفان مادی‌گرای پیش از سقراط رونق یافت؛ کانون توجه در این جریان مسئله‌ای بود که از آن با عنوان «اصل نخستین» یا

آرخه (ἀρχή) یاد می‌شد. منظور از اصل نخستین، امری بود که پدیده‌های طبیعی از آن نشئت گرفته و سرانجام پس از فروپاشی به آن دگرگون می‌شوند. آب، هوا، بی‌کرانگی، آتش و ذرات تجزیه‌ناپذیر، هر کدام جداگانه و توسط فیلسوفی از فیلسوفان طبیعی، ماده نخستین دانسته می‌شدند (Zeller, 1881, I, p.202).

در مقابل جریان فکری مادی‌گرا، برخی فیلسوفان قبل از سقراط؛ مانند *آناکساگوراس* (Anaxagoras) و *فیثاغورث* (Pythagoras) امکان وجود «اصل نخستین» در میان عناصر طبیعی را انکار می‌کردند. براین اساس، *افلاطون* نیز به راه فیثاغوریان رفت و نظریهٔ مُثُل را بنیاد نهاد. از این منظر، اصل نخستین را می‌بایست در عالمی منزّه از دگرگونی جست‌وجو کرد (Hegel, 1995, p.29-30).

واژهٔ *پسوخته* از مجموعهٔ این عوامل تأثیر پذیرفته است و در هر فضای معنایی متناسب پیدا می‌کند؛ مثلاً نزد *دموکریتوس* و *اتباع وی*، همان اتم‌ها هستند که منشأ حیات و سازندهٔ *پسوخته* انگاشته می‌شوند؛ *افلاطون* در اصل آن را موجودی غیر مادی از قبیل مُثُل؛ و *ارسطو* آن را گاهی صورت، گاهی کمال و در مواردی هم اصل قوا و منشأ حیات می‌داند.

حقیقت نفس از منظر ارسطو

در این بخش لازم است تعابیر متفاوتی که *ارسطو* از نفس ارائه کرده است، مطرح و در پیوند با نظریهٔ جوهر *سنجیده* شود؛ او در تعبیری می‌گوید:

نفس بالضروره جوهر است؛ بدین معنای صورت برای جسمی طبیعی است که دارای حیات بالقوه است. اما جوهر صوری کمال است؛ بنابراین، نفس کمال است برای جسمی که دارای چنین طبیعتی است؛ لکن کمال به دو معنا می‌آید؛ گاهی مانند علم است و گاهی مانند به کاربردن علم. بدین ترتیب، پیداست که نفس کمالی مانند علم است... براین اساس، نفس کمال اول جسم طبیعی دارای حیات بالقوه است؛ یعنی کمال اول جسم آلی (ارسطو، ۱۳۶۹، ص ۴۱۲ الف ۲۵-۲۰).

در این تعبیر، نفس، جوهر صوری و کمال اول جسم طبیعی دانسته شده است؛ هر تلفی از جوهر بر فهم ما از این تعبیر *ارسطو* تأثیر می‌گذارد. با توجه به آن دسته از

سخنان ارسطو که جوهر به معنای واقعی را «تکفرد» معرفی می‌کرد، معنای جوهریت نفس نسبت به معنای «تکفرد»، سطحی و ثانوی تلقی می‌شود و این، بدان معناست که موجودیت هریک از ماده و صورت مبتنی بر وجود تکفرد است؛ همین که تکفرد از بین رفت، نه ماده‌ای در میان می‌ماند و نه صورتی. بنابراین، این تعریف ارسطو از نفس متضمن آن معناست که نفس جوهری مفارق نیست که بتواند مستقل از بدن موجود باشد.

او در تعابیری نفس را نسبت به بدن و قوا، اصل و مبدأ دانسته است: «نفس اصل قوایی است که بیان کرده‌ایم و با همان قوا، یعنی با قوای محرکه، حساسه، ناطقه و با حرکت تعریف می‌گردد» (همان، ۴۱۳ ب ۱۱-۱۰). نیز در عبارتی دیگر می‌گوید: «نفس به معنای نخستین، چیزی است که ما به وسیله آن حیات داریم و ادراک می‌کنیم و می‌اندیشیم؛ از اینجا نتیجه می‌شود که نفس مفهوم و صورت است، نه ماده و حامل» (همان، ۴۱۴ الف ۱۳).

در اینجا ارسطو مفهوم «اصل» یا «مبدأ» را به نفس نسبت می‌دهد. بر این اساس، نفس نسبت به بدن سببیت دارد و در اصل، مستقل از آن است؛ همچنین این تلقی، ثبات و استمرار «زیرنهاد» در جریان تغییر را تأمین می‌کند.

اما وی با تعابیر دیگری که درباره نفس به کار می‌برد، می‌کوشد این باور را حفظ کند که نفس مستقل از بدن هیچ فعالیتی ندارد. بلکه همه آثاری که از آن سر می‌زند مشروط به مشارکت بدن است، جز اینکه هنگام بحث از عقل فعال و عقل منفعل (همان، ۴۳۰ الف ۱۰) ظاهراً عقل فعال را دارای چنین توانایی می‌داند که مستقل از بدن منشأ اثر باشد؛ اما بی‌گمان، چگونگی ارتباط عقل فعال با عقل منفعل و با نفس نزد ارسطو روشن نیست و این ابهام بی‌ارتباط با سخنان دوپهلوی و گاه متعارض وی درباره جوهر نیست.

افزون بر آن، ارسطو بر شدت وابستگی نفس به بدن در صدور افعال اصرار دارد. او در مقام مخالفت با گذشتگان که نفس را متحرک خوانده‌اند، می‌گوید غیر منطقی است که در جریان حالاتی از قبیل مهرورزی، ترس و تفکر نفس متحرک دانسته شود؛ زیرا آن نفس نیست که مهر می‌ورزد، می‌ترسد یا می‌اندیشد، بلکه انسان است که به سبب نفس چنین می‌کند (همان، ۴۰۸ الف ۳۴ ب ۱۸). در اینجا نیز تکفرد در برابر صورت برجسته می‌شود و اصالت پیدا می‌کند.

«اضافی بودن» جوهر و عدم استقلال نفس

از تحلیلی که ارسطو هنگام جست‌وجوی امر بنیادی در تحول و دگرگونی صورت داد، به مفهوم «زیرنهاد» رسیدیم و بر این اساس - همان‌گونه که گذشت - برخی واژه انگلیسی Substance را معادل مناسبی برای اوسیا دانستند؛ اما این امر حاکی از آن است که تصور جوهر متضمن معنای اضافه و نسبت با غیر است. سخن زیر از ارسطو، ناظر به این معناست:

جوهر به سه معناست که یکی از آنها صورت، دیگری ماده و دیگری شیء مرکب از هردو است و در این شیء، ماده قوه است و صورت کمال. از طرف دیگر، چون در اینجا، موجود زنده است که مرکب از ماده و صورت است، جسم نمی‌تواند کمال نفس باشد، بلکه نفس است که کمال جسمی با طبیعت معینی است. در نتیجه، بعضی از متفکران کاملاً حق داشته‌اند که بگویند نفس نه بدون بدن می‌تواند باشد و نه خود بدن (همان، ۴۱۴ الف ۲۰-۱۴).

ژان وال در اشاره به این مطلب سخن را متوجه خود جوهر نموده، می‌گوید:

این نسبت، نسبت میان دو قسم چیز است که یکی جوهر است و دیگری اوصاف یا محمول یا پدیدار. ... بدین وجه، جوهر نیست، مگر نسبت با غیر جوهر، حال آنکه در فلسفه متعارف تصور جوهر درست برخلاف این تعریف شده و آنچه جوهر نیست، بی‌جوهر است و واقعیتی ندارد (وال، ۱۳۷۰، ص ۷۳).

از این منظر، این ویژگی خود مفهوم جوهر است که مشکل عدم استقلال جوهر را تقویت می‌کند؛ اصولاً جوهریت جوهر در قیاس به حالات و اوصاف آن معنا پیدا می‌کند؛ براین اساس، چگونه می‌توان ذات جوهر را مقتضی استقلال دانست؟! ژان وال مشکل را با تعبیری دیگر این‌گونه بیان می‌کند:

اشکال تصور جوهر را می‌توان بدین‌سان بیان کرد که در عین اینکه آن، تصور اضافه و نسبت است، حاجت فکری ما آن را مستقل از محمول‌ها و پدیدارهایی که در آنها نمایان می‌شود، می‌خواهد. به عبارت دیگر، می‌خواهیم هم بستگی جوهر با اوصافش باقی بماند و هم اینکه تصور جوهر، مستقل از خصوصیات و اوصافش باشد. ... لااقل از این جهت که از جوهر خالی از اوصاف و اعراض نمی‌توان سخن گفت، جوهر نسبت به آنها نوعی تبعیت دارد (همان، ص ۷۴).

سخن راس (David Ros) با صراحت بیشتر اشمال مفهوم اضافه در مفهوم جوهر را نشان می‌دهد: «جوهر بی کیفیت به همان اندازه غیرممکن است که کیفیت بدون جوهر» (Ross, 2005, p.172).

وقتی این ویژگی جوهر منظور شود، نفس نیز فارغ از حالاتی که در ارتباط با بدن می‌یابد، معنا و مفهومی نخواهد داشت.

جانب‌داری افرودیسی از جوهریت «تک‌فرد» در تعریف نفس

تعبیر اسکندر افرودیسی (Alexander Aphrodisiensis) شارح آثار ارسطو، با سخنانی از ارسطو هماهنگ است که جوهر به معنای واقعی را «تک‌فرد» می‌شناسانند. به نظر افرودیسی از میان اقسام گوناگون و محتمل ارتباط نفس و بدن، این نوع ارتباط که نفس صورت بدن تلقی شود، تنها مورد ممکن و قابل قبول است. او برای اینکه نظرش مبنی مفارقت‌ناپذیری نفس را مؤکد نماید با $\epsilon\nu\lambda\omicron\nu\nu\ \epsilon\iota\delta\omicron\varsigma$ (انولون ایدوس) (صورت در ماده) (Liddell, 1996, p.579) از نفس یاد می‌کند (Aphrodisiensis, 1887, p.15) و این، چیزی جز تأکید بر جوهریت «تک‌فرد» نیست.

افرودیسی به استناد اینکه نفس کیفیات متضاد را می‌پذیرد، نفس را جوهری می‌داند که بدون آن، بدن موجود زنده آن‌گونه که هست، نخواهد بود (Ibid). این دو باور درباره نفس، یعنی باور به مفارقت‌ناپذیری و باور به جوهریت نفس با هم سازگار به نظر نمی‌رسند. چون ارسطو در مقام جست‌وجوی امر مستقل ثابت و پایدار، مسئله جوهر را کانون توجه قرار داد.

مفارقت‌پذیری نفس با ملاحظه جوهریت آن

در برخی از تعبیر ارسطو، باور به جوهریت صورت در معنای واقعی، در قیاس با ماده و تک‌فرد و مفارقت‌پذیری نفس نیز دیده می‌شود؛ مثل اینکه در سراسر کتاب نفس بارها نفس عامل علم تلقی شده است (از جمله ر.ک: همان، ۴۱۱ الف ۲۳ و ۴۲۹ الف ۱۰). همچنین او هماهنگ با *فلاطون* بدن را تنها وسیله و ابزاری می‌داند که توسط نفس به کار گرفته می‌شود (همان، ۴۱۵ ب ۱۸). جنبه ابزاری قائل شدن برای بدن به معنای اصالت‌بخشیدن به نفس در برابر «تک‌فرد» است. این معنا با تعبیری که صورت

را جوهر واقعی می‌دانست، هماهنگ بوده، با مجرد و مفارقت نفس سازگار است. اما از این گونه تعابیر برمی‌آید که /ارسطو در واقع نتوانسته است خود را از نگرش افلاطونی به نفس کاملاً رها سازد؛ تمثیل او از کشتی و ملوان یادآور نگرش افلاطونی است (همان، ۴۱۳ الف ۹). او به گونه‌ای در آثارش پیش می‌رود که گویی می‌خواهد میان نظر کسانی که اصل نخست (آرخه) را واحد دانسته‌اند، از یکسو و نظر کسانی که آن را کثیر دانسته‌اند از سوی دیگر، و همچنین بین نظر فیلسوفان طبیعت و نظر /افلاطون تلفیق و تألیف کند. او نه می‌توانست واقعاً بگوید که جوهر چیست و نه می‌توانست بدون بازگشت به نظریهٔ مُثُل، آن را صورت تلقی کند و نه برای وی ممکن بود که بدون رجوع به نظریات فیلسوفان طبیعی قبل از سقراط، آن را ماده بدانند. از این‌روست که نظر وی در بارهٔ جوهر بین این دیدگاه‌ها در نوسان است.

جانب‌داری سیمپلیکیوس از جوهریت واقعی صورت

میل به تقسیم نفس به دو جزء - یکی، مبدأ تعالی بخش بدن و دیگری، عامل پایدار ارگانیسم - خصلت بارز روان‌شناسی سیمپلیکیوس (Simplicius) است؛ بدین‌منظور او ناگزیر از اخذ روشی دوگانه در تفسیر نظریهٔ /ارسطو دربارهٔ نفس است. از این‌رو، وی برای «انتلیخیا» (ἐντελέχει) (کمال یا غایت کمال) دو معنا اخذ می‌کند. او در مقدمه‌ای که بر تفسیرش از کتاب /نفس ارسطو نگاشته است، این‌گونه بر مطلب استدلال می‌کند:

نفس به‌عنوان محرک بدن می‌بایست از بدنی که حرکت می‌دهد، متمایز و جدا باشد؛ زیرا محرک و متحرک دو چیز متفاوتند. اما جسمی که نفس حرکت می‌دهد، جسم طبیعی نیست، بلکه جسمی سازمان‌یافته است. جسم طبیعی جسمی است که صورتش را از طبیعت می‌گیرد، ولی جسم سازمان‌یافته صورتش را از نفس می‌گیرد. بنابراین، جسم سازمان‌یافته‌ای را که نفس حرکت می‌دهد، از قبل در نفس موجود است و از قبل کمال یافته است. اینک اگر نفس که جسم آلی را حرکت می‌دهد، با این کمالی که آن را به صورت جسم آلی درآورده است، برابر دانسته شود، نفس واحد هم محرک خواهد بود، هم متحرک و این، خلاف نظر ارسطوست. بنابراین، نفس به‌عنوان محرک، کمال ثانی خواهد بود. این دلیل از اصلی مایه می‌گیرد؛ به این بیان که ابزار با

استعمال‌کنندهٔ آن متفاوت است (Simplicius, 1882, p.4).

ارسطو در این موضع پرسشی مطرح کرده است که در ضمن آن، معیاری برای تشخیص مجرد یافت می‌شود. پرسش این‌گونه سامان یافته است: آیا نفس، فعلِ مختص به ذات خود دارد تا مفارقت‌پذیر از جسم دانسته شود؟ (همان، ص ۴۰۳ الف ۱۰). سیمپلیکیوس در تفسیر این بخش از سخن ارسطو می‌گوید:

گرچه آن افعال نفس که در ارتباط با بدن انجام می‌گیرد، وقوعشان صرف‌نظر از بدن ممکن نیست، نفس ذاتاً قابلیت مفارقت دارد؛ همان‌گونه‌که ملوان ذاتاً مفارقت از کشتی است، هرچند فعل او به‌عنوان ملوان بودن صرف‌نظر از وجود کشتی ممکن نیست (Ibid, p.17).

فیلوپونوس (Philoponus) که نظر افلاطون و ارسطو درباره مفارقت‌پذیری نفس را یکسان دانسته است نیز این بخش از سخن ارسطو را کم‌وبیش همانند سیمپلیکیوس تفسیر کرده است (Philoponus, 1887, p.48).

نتیجه‌گیری

جوهرشناسی ارسطو به‌طور جدی در معرض نقد است و چون تبیین حقیقت و چیستی نفس با اهمیت فراوانی که دارد، بر پایه جوهرشناسی سامان یافته است، ابهام و اشکالات فراوانی در آن وجود دارد. این امر از آنجا ناشی می‌شود که ارسطو دو نظر رقیب در تبیین پیدایش و دگرگونی را در معرض اشکال می‌داند: هم نظر فیلسوفان طبیعت قبل از سقراط و هم نظر افلاطون را؛ افزون بر آن، نگاهی هم به اختلاف دسته نخست درباره وحدت یا کثرت ماده نخستین دارد و از اینجا هم بهره‌ای اندوخته و با اطلاق جوهر بر سه امر ماده، صورت و تک‌فرد، جانب کثرت ماده نخستین و با استعمال «واقعی» و «اولی» و امثال آن در توصیف جوهر، تلاش در تأمین نظر قائلان به وحدت را رقم می‌زند. چنین به نظر می‌رسد که او آنگاه که ماده و صورت را جوهر می‌داند، بین دیدگاه فیلسوفان طبیعت و دیدگاه افلاطون جمع کرده است؛ او «ماده» را از فیلسوفان طبیعت و «صورت» را از افلاطون گرفته است. همین‌طور تأکید او بر جوهریت تک‌فرد از یکسو، و اشاراتش مبنی بر جوهر واقعی بودن صورت در مواردی، و ماده در موارد دیگر، نمایانگر تلاش وی در جمع نظریات فیلسوفان طبیعت در وحدت یا کثرت ماده نخستین است. چنین روشی اساس اندیشه وی درباره جوهر، و به تبع آن، تبیین وی از نفس را در معرض ابهام و اشکال جدی قرار داده است.

منابع و مأخذ

۱. ارسطو؛ **متافیزیک**؛ برگردان از متن یونانی شرف الدین خراسانی - شرف؛ تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۷۹.
 ۲. —؛ **درباره نفس**؛ ترجمه و تحشیه: ع. م. د؛ چاپ سوم، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۶۹.
 ۳. گمپرتس، تئودور؛ **متفکران یونانی**؛ ترجمه محمد حسن لطفی؛ تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۵.
 ۴. محسن افنان، سهیل؛ **واژه‌نامه فلسفی**؛ تهران: انتشارات حکمت، ۱۴۰۴.
 ۵. نوسبام، مارتا؛ **ارسطو**؛ ترجمه عزت الله فولادوند؛ تهران: طرح نو، ۱۳۷۴.
 ۶. وال، ژان؛ **مابعدالطبیعه**؛ ترجمه یحیی مهدوی؛ تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۰.
 ۷. یگر، ورنر؛ **پایندیا**؛ ترجمه محمد حسن لطفی؛ تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۶.
8. Aphrodisiensis, Alexander; **Praeter Commentaria Scripta Minora: De Anima Liber cum Mantissa**; Ed. I. Bruns, **Supplementum Aristotelicum**, H.i. Berlin, 1887.
 9. Aristotle; **The Complete Works of Aristotle, the Revised Oxford translation**; Edited by Jonathanbarnes, Princeton University Press ,1991.
 10. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich; **Lectures On the History of Philosophy: Plato and the Platonists**; University of Nebraska Press 1995.
 11. James, Donnegan; **A New Greek and English Lexicon**; Boston: Hilliard, GRAY & co., 1840.
 12. Liddle, Henry George; **A New Greek and English Lexicon**; Oxford University Press, 1996.
 13. Philoponus, John; **In Aristotelis de Anima Libros Commentaria**; Ed.

- M. Hayduck. CAG XV. Berlin, 1887.
14. Preus, Anthony; **Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy**; The Scarecrow Press, Inc. Lanham, Maryland, Toronto, Plymouth, UK, 2007.
15. Ross, Sir David; **Aristotle**; Taylor & Francis e-Library, 2005.
16. Russel, Bertrand; **The History of Western Philosophy**; London George Allen & Unwin Ltd Ruskin House Museum Street, 1961.
17. Simplicius; **De Anima**; CAG. XI, Berlin, 1882.
18. Zeller, DR. E. ; **A History of Greek Philosophy**; VOL. I, London: Longmans, Green and Co, 1881.
19. **Random House Webster`s Unabridged Dictionary**

