

The Evolution of the Concept of the Human Soul from Plato to Christian Philosophy

Mohammad Hossein Vafaiyan¹ 

1. Assistant Professor, Department of Science and Technology Studies, Faculty of Management, Science and Technology, Amirkabir University of Technology, Tehran, Iran. Email: mh.vafa@aut.ac.ir

Abstract

The study of the soul (psychology) is a subject that, although variably treated, remains prominent in Plato's dialogues and constitutes a central theme in Aristotle's philosophical inquiries. The ideas of these two thinkers were further developed by the Neoplatonists and subsequently by Christian philosophers, thereby laying the groundwork for the evolution of soul-related thought in two major traditions: Islamic philosophy after al-Fārābī, and modern philosophy after Descartes. The continuity and depth of these ideas, spanning from ancient Greece to these later traditions, are so significant that any attempt to understand recent theories about the soul without reference to their origins would be both inadequate and incomplete. This study, drawing upon logical analysis of the formulations presented by Plato, Aristotle, and their commentators—and their subsequent transmission into Christian philosophy—aims to provide a coherent and plausible account of the historical development of the concept of the human soul. The central question guiding this inquiry is how these philosophers conceptualized the soul during this historically dynamic period, characterized more by fluctuation and transformation than by uniformity, and how these conceptual shifts can be identified and explained.

Keywords: soul, physiologi, Plato, Aristotle, Christian philosophy.

Introduction

The concept of the soul (psychē) stands as a foundational theme across Greek, Islamic, and modern Western philosophical traditions. In ancient Greece, psychē bore specific connotations that were later transmitted into both Islamic and Christian philosophies. In Islamic thought, from al-Fārābī to Mullā Ṣadrā, the notion of the soul was developed in ways that preserved much of its Greek heritage. In Western philosophy, however, Descartes marked a radical shift from “soul” to “mind,” paving the way for the modern conception of subjectivity. Despite significant differences, both Islamic and Western philosophical traditions initially relied on the Greek conception of the soul. Thus, any nuanced understanding of subsequent developments requires revisiting the Greek foundation. Greek discourse on the soul evolved across two major phases: an early phase characterized by the work of ancient poets, biblical influences, and the physiologi; and a later phase, spanning from Socrates and Plato to Aristotle and the Hellenistic philosophers. The latter phase proved especially influential in shaping both medieval and Islamic philosophical approaches to the soul. This study concentrates on this second phase, analyzing key differences and commonalities in the conceptions of Socrates, Plato, and Aristotle. The subsequent section examines how these ideas were extended and reinterpreted within Christian philosophy—interpretations that played an essential role in the philosophical exchanges between Christian and Muslim thinkers and laid the groundwork for transformations during the Renaissance. More broadly, this inquiry aims to trace the conceptual evolution of the human soul through a historical and analytical lens.

Research Findings

1. Plato and Socrates: A Philosophical Turn Beyond Nature



University of Tehran

Plato and Socrates represent a pivotal shift from the physiologoi of early Greek thought by moving beyond purely naturalistic explanations of the soul. Two main ideas underpin this transformation: first, their emphasis on nous as the source of life and teleological order in nature; second, the influence of Pythagorean dualism, which sharply distinguishes the soul from the body. Plato intensifies this dualism, linking the soul to ethics, the polis, and cosmic harmony. For him, the virtuous soul is the archē (principle) of life and the guarantor of human flourishing. Its immortality is grounded in its immateriality, and liberation from the body is seen as the path to salvation—even at the expense of erasing individuality and history.

2. Aristotle: The Soul as Form, Not Substance Dualism

In contrast, Aristotle incorporates the body into his account of the soul. He defines the soul as the “form” of the body, asserting a substantial unity between them. Unlike Plato’s dualism, Aristotle develops a hylomorphic (matter-form) synthesis: the soul is the actuality of a particular kind of living body. Thus, understanding the soul necessarily involves its bodily and behavioral manifestations. The soul is not a detachable entity but the organizing principle of bodily life. However, this approach complicates the notion of intellect (nous) as a transcendent faculty, as Aristotle struggles to reconcile its separateness with his otherwise unified model of the human being. He begins *De Anima* by distinguishing between nous and logos in relation to the human condition.

3. Christian Philosophers: From the Reception of Platonic Ideas to the Turn Toward the Aristotelian Soul

Early Christianity inherited a heart-centered anthropology, rooted in biblical and experiential language. The Platonic model—especially in its Neoplatonic form—appealed to Christian thinkers like Augustine for its focus on the soul’s divine nature, moral purification, and aspiration toward transcendence. However, this model left little room for individuality and bodily resurrection, both central to Christian soteriology. The Aristotelian view of the soul as the form of the body offered a more unified understanding of personhood, better aligning with the doctrines of resurrection and embodied salvation. Yet, it raised challenges regarding the soul’s immateriality and survival after death. Thinkers like Aquinas sought to synthesize both traditions but found neither wholly sufficient; the imperatives of personal identity, moral responsibility, and resurrection demanded a conception of the person beyond Platonic immateriality and Aristotelian hylomorphism. This need ultimately propelled Christian thought toward more robust philosophical accounts of individuality and personal immortality.

Conclusion

Plato’s philosophy presents a conception of the human soul grounded in a form of body-denial—a Gnostic-influenced view shaped by Pythagorean thought. For Plato, knowledge entangled with bodily emotions and affections does not count as true knowledge; instead, genuine knowledge must be pure, divine, and rational. Thus, the soul must liberate itself from the body, increasingly regarded—especially by later Neoplatonists—as a source of evil. Earlier conceptions of the soul, such as those in the Hebrew scriptures or in Homeric and physiologoi traditions, which related the soul to bodily impulses and earthly desire, proved incompatible with Plato’s ideal of an otherworldly, rational essence. In contrast, Aristotle, drawing on both the legacy of Plato and the naturalist traditions of ancient Greece, offers a different account: the soul as the form of a natural body—a principle of life, not a separate, immaterial entity. For Aristotle, the human being is a unity of body and soul, a view that allows him to address emotional and physical experience in ways that Platonic dualism cannot. However, by emphasizing the importance of embodied existence, Aristotle sacrifices belief in the immortality of the individual soul. Still, he maintains

that the highest forms of knowledge are attained through nous, which leads to unresolved tensions concerning the relationship between intellect and soul. Both Plato and Aristotle bequeathed to Christian Europe a profound philosophical legacy: a sharp distinction between reason and bodily experience. Plato's vision of a disembodied, purely rational soul harmonized with Christian mysticism but did not foster a theology of personal individuality. Even with the integration of Aristotelian thought by Aquinas, what emerged was a recognition of individual particularity, though not fully realized personhood—leaving Christian theology only partially satisfied with either classical model.

Cite this article: Vafaiyan, M. H. (2025). The Evolution of the Concept of the Human Soul from Plato to Christian Philosophy. *Philosophy and Kalam*, 58 (1), 237-259. (in Persian)

Publisher: University of Tehran Press.
Authors retain the copyright and full publishing rights.
DOI: <https://doi.org/10.22059/jitp.2025.389774.523580>



Article Type: Research Paper
Received: 4-Feb-2025
Received in revised form: 19-Apr-2025
Accepted: 23-Jun-2025
Published online: 19-Aug-2025

تطور مفهوم «نفس انسانی» از افلاطون تا فلسفه مسیحی

محمد حسین وفائیان^۱

۱. استادیار، گروه مطالعات علم و فناوری، دانشکده مدیریت، علم و فناوری، دانشگاه امیرکبیر، تهران، ایران. رایانامه:

mh.vafa@aut.ac.ir

چکیده

نفس‌شناسی یکی از موضوعاتِ اگرچه پراکنده اما برجسته در رساله‌های افلاطون و همچنین یکی از محورهای اصلی تأملات فلسفی ارسطوست. ایده‌های این دو اندیشمند نزد نوافلاطونیان و فیلسوفان مسیحی امتداد یافت و بسترهای نفس‌شناسی در دو جریان فلسفه اسلامی پس از فارابی و فلسفه مدرن پس از دکارت را در سده‌های متأخر فراهم آورد. پیوستگی ایده‌های ناظر به فهم انسان از یونان تا دو جریان مذکور، آنچنان عمیق است که بدون آگاهی از آنها، ادعای فهم صحیح و دقیق ایده‌های متأخر در چیستی نفس انسانی، دشوار خواهد بود. جستار پیش رو با تکیه بر تحلیل منطقی عبارات افلاطون و ارسطو و مفسران آنها و سپس امتداد آن در فلسفه مسیحی، درصدد است تا فهمی نسبتاً منسجم و قابل قبول از سیر تطور تاریخی مفهوم «نفس» انسانی ارائه دهد. پرسش از تلقی این فیلسوفان از نفس در این برهه تاریخی که البته یکدست نبوده و فراز و فرودهای مختلفی را تجربه کرده، و همچنین کشف و تبیین تحولات مفهومی آن، مسئله راهبر این جستار است.

کلیدواژه‌ها: نفس، فیزیولوگ، افلاطون، ارسطو، فلسفه مسیحی.

استناد: وفائیان، محمد حسین (۱۴۰۴). تطور مفهوم «نفس انسانی» از افلاطون تا فلسفه مسیحی. فلسفه و کلام اسلامی، ۵۸ (۱)، ۲۳۷-۲۵۹.

نوع مقاله: علمی-پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۱۶

بازنگری: ۱۴۰۴/۰۱/۳۰

پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۰۲

انتشار: ۱۴۰۴/۰۵/۲۸

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

حق چاپ و حقوق نشر برای نویسندگان محفوظ است.

DOI: <https://doi.org/10.22059/jtp.2025.389774.523580>



مقدمه

یکی از حیطه‌های اندیشه از یونان تا فلسفه غرب مدرن و همچنین در فلسفه اسلامی، نفس‌شناسی است. نفس^۱ یا پسوخه^۲ مفهومی است که نزد فیلسوفان یونان معنا و دلالت‌هایی خاص داشت و مبتنی بر آنها، ایده‌هایی در نفس‌شناسی برای فلسفه اسلامی و فلسفه مدرسی به ارث گذارده شد. در فلسفه اسلامی، نفس‌شناسی نزد فیلسوفانی برجسته همچون فارابی تا ابن‌سینا و صدرالمتهلین تطور یافت و تاحدزیادی، بُن یونانی معنای خود را حفظ کرد. اما در تاریخ اندیشه غربی، چرخشی جدی و مهم از مفهوم «نفس» به «ذهن» به دست دکارت رقم خورد (Murphy, 2006: 68). او که به خوبی از دلالت‌های مفهومی نفس در یونان و فلسفه مسیحی و چالش‌های آن باخبر بود، درصدد بود تا فهمی جدید از انسان ارائه کند، فهمی که بنیاد سوژه و تولد انسان مدرن بود.

جریان فلسفه اسلامی و همچنین غربی در موضوع نفس، هر دو به‌رغم تفاوت‌های عمیقی که دارند، اما در ابتناء و اعتماد نسبی به تلقی یونانی از نفس، تا حدی مشترک هستند و از این رو، هم فهم چرخش دکارت از نفس به ذهن و هم فهم تطورات ایده نفس نزد فیلسوفان مسلمان، تنها زمانی به خوبی آشکار و فهم می‌شود که در تقابل با فهم پیشین یونانی آن نسبت به نفس قرار گرفته و در گسست از آن، ابعاد معنایی خود را آشکار سازد. این بدان معناست که هم برای فهم عمیق‌تر ایده‌های فلسفه مدرن غرب و هم فلسفه اسلامی، نیازمند شناخت و فهم دقیق‌تر نفس نزد یونانیان هستیم.

البته چپستی مفهوم نفس نزد یونانیان، مسیری هموار و یکدست را طی نکرده و در برهه‌ای طولانی متولد شده‌است، برهه‌ای که می‌توان آن را به دو مرحله مهم و متفاوت تقسیم کرد. مرحله نخست شامل ایده‌های عهد عتیق عبرانی، یونان باستان و شاعران و در نهایت، فیزیولوگ‌هاست^۳ و مرحله دوم شامل دیدگاه‌های سقراط، افلاطون (در تقابل با ایده‌های فیزیولوگ‌ها و یونان باستان)، شاگرد او ارسطو و دیگر فیلسوفان متاخر یونانی است.

اگر از مرحله اول یعنی یونان باستان بگذریم، این برهه دوم است که بسیاری از ایده‌های نفس‌شناسانه مدارس قرون وسطی و همچنین فیلسوفان مسلمان را شکل داده‌است و از این رو، از اهمیتی دوچندان برخوردار است. بسیاری از ایده‌های فیلسوفان مسلمان همچون ابن‌سینا تا صدرالمتهلین، و چرخش‌های رنسانس و دکارتیان در نگاه به نفس، در تأثیرپذیری جدی از ایده‌های افلاطونی و همچنین ارسطو شکل گرفته‌است و آنگاه که بُن و خاستگاه این ایده‌ها به خوبی فهم نشود،

1. Soul

2. ψυχή (psyche)

3. Physiologi

فیلسوفان نخستین یونان را به نام فیزیولوگ می‌شناسیم؛ یعنی فیلسوفان کیهان، طبیعت و فوسیس (physis)، کسانی که پرسش آن‌ها از طبیعت و فوسیس بود و تمنای حقیقت در این گستره را داشتند.

فهم عبارات فیلسوفان متاخر مسلمان و حتی فیلسوفان مدرسی نیز، عمق و اتقان لازم را نخواهد داشت.

مبتنی بر چنین ضرورتی، این جستار در صدد است تا مفهوم نفس نزد فیلسوفان برجسته یونان در مرحله دوم تطور تاریخی خود، یعنی از افلاطون و سقراط تا ارسطو را، تا حد ممکن، فهم و واکاوی کرده و نقاط اشتراک و تفاوت واقعی آنها را تحلیل نماید. این فهم آن زمان عمیق تر است که امتداد آن نزد فیلسوفان مسیحی نیز تاحدی روشن گردد، این امتداد نزد فیلسوفان مسیحی نه تنها اهمیت بلکه ضرورت نیز دارد، چه آنکه فهم فلسفه مسیحی از نفس انسانی، بستر ساز تعاملات نظری عمیقی بین آنها و فیلسوفان مسلمان بود و از سویی مقدمه تحولات رنسانس را نیز رقم زد. از این رو، فهم تطوّر ایده‌های یونانی نزد فیلسوفان مسیحی از مفهوم نفس، بخش دوم این جستار را به خود اختصاص داده است.

مبتنی بر آنچه گفته شد، پرسش کلان این جستار ناظر به پیوستار تحوّل و تطوّر مفهومی «نفس» انسانی است. چنین پرسشی مستلزم آن است که رویکرد اتخاذ شده، کاملاً تاریخی-تحلیلی باشد، رویکردی که در ضمن خود سعی دارد دلالت‌های تطوّر مفهوم نفس را در این مقاطع تاریخی، به شکل منسجم و قابل قبولی روشن سازد.

۱. پیشینه تحقیق

تا آنجا که در دسترس و دامنه جستجوی نویسنده قرار داشت، پژوهش‌های متعددی درباره نفس‌شناسی در یونان مورد شناسایی قرار گرفت. بخش عمده‌ای از این پژوهش‌ها، مطالعاتی تطبیقی میان دیدگاه‌های فیلسوفان مسلمان همچون ابن‌سینا و صدرالمتألهین با ارسطو یا افلاطون است (ن. ک: حسینی، ۱۳۹۷؛ داودی، ۱۳۴۷؛ طاهری، ۱۳۸۳). بخش دیگری از پژوهش‌ها نیز ناظر به بررسی و کاوش مسائلی جزئی و تخصصی ذیل نفس‌شناسی ارسطو یا افلاطون است (ن. ک: عباسی، ۱۳۹۶ الف، ۱۳۹۶ ب؛ روحی‌سراجی، ۱۳۹۳) و یا ترکیبی از آن دو، یعنی کاوشی تطبیقی در مسائلی جزئی (رزاقی و دیگران، ۱۴۰۰؛ جانبان و دیگران، ۱۳۹۷؛ غفاریان و دیگران، ۱۳۸۸؛ زمانیه، ۱۳۹۷؛ طباطبائی و دیگران، ۱۳۸۳). البته در این میان می‌توان برخی پژوهش‌ها را نیز ناظر به مفهوم پسوخه، پیش از عصر فیلسوفان یونانی جست که ره‌آوردهای خوب و قابل استفاده‌ای را برای پژوهش جاری در اختیار قرار می‌دهد.

با این وجود، آنچه در این پژوهش‌ها به چشم نمی‌خورد، کاوشی تاریخی، منجسم و معنادار ناظر به تطوّر مفهوم نفس نزد فیلسوفان یونان است، به شکلی که دیدگاه‌های افلاطون و ارسطو درباره نفس را کنارهم‌نشاند تا بتوانند مقایسه‌ای بین تفاوت‌ها و اشتراکات این دو فیلسوف حاصل آورند. مضاف بر آنکه در هیچ یک از این پژوهش‌ها، ارتباط دیدگاه این فیلسوفان با فیزیولوگ‌های پیش از آنها (که در این جستار بدانها اشاره خواهیم کرد) روشن نشده است و هم از سویی، امتداد دیدگاه ایشان

در دستان فیلسوفان مسیحی که رویکردهای دینی داشتند نیز مورد واکاوی قرار نگرفته است. به دیگر بیان، مسیر تطوّر که ملحوظ این جستار است، مورد پرسش دیگر مقالات و کاوش‌ها نبوده است، موضوعی که، این جستار را هم متمایز و هم نوآورانه خواهد کرد.

۲. سقراط و افلاطون، گشودن راهی به جهان بیرون

۱-۲. تمهید؛ پیشاسقراطیان

زمانه سقراط و افلاطون، میراث‌دار ایده‌های شاعران یونان باستان و همچنین فیلسوفان طبیعت‌گرایی یونان باستان (فیزیولوگ‌ها) مخصوصاً فیثاغوریان و هراکلیتوس است. شاعران پیشاسقراط، دو بُعد انسان را از یکدیگر جدا می‌دیدند؛ بُعدی که از دیگران پنهان، اما رو به خود فرد، گشوده است و بُعدی که برای دیگران نیز، آشکار است. اما توضیح عقلی این بُعد برای فیزیولوگ‌ها که جهان و حقیقت را منحصر در طبیعت پیرامون می‌دیدند، امری دشوار بود. فیزیولوگ‌ها نه تنها نفس، بلکه خدایان و حرکت را صرفاً ذیل طبیعت فهم می‌کردند (نوسبام، ۱۳۸۹: ۷۶). اینان که سرآغاز فلسفه یونان هستند، قصد و مطلوبی داشتند که پیشتر، سابقه نداشت و با نظر به آن قصد و مطلوب، شایسته نامیده شدن به فیلسوف بودند: حقیقت‌جویی و فهم‌پذیرکردن عقلی هستی که برای آنها همان طبیعت بود، البته فهمی مبتنی بر خود و نه بر بنیاد اسطوره‌ها و داستان‌ها. از این رو، پرسش نخستین و اصیل برای این متفکران، پرسش از آرخه^۴ (اصل نخستین) امور بود و درخصوص پسونجه به‌شکل خاص، پرسش از آرخه حیات در طبیعت: چیست آنچه موجود طبیعی بی‌جان را از جان‌دار و محرک را از متحرک متمایز می‌کند؟

از آنجا که انسان‌شناسی یا نفس‌شناسی فیلسوفان پیشاسقراط به‌شدت با شناخت طبیعت و امر مادی پیوند خورده بود، انسان، موجودی فراطبیعی انگاشته نمی‌شد. نفس نزد ایشان، امری طبیعی بود (Granger, 1996: 149-150) که آرخه آن، جوهری از نیروهای حیات در ترکیبی مادی با یکدیگر بود که بدن زنده را سبب می‌شد.

اما به تدریج چرخش‌هایی در این فکر به وجود آمد که حداقل دو فیلسوف مهم در آن حائز اهمیت هستند. آناکساگوراس اولین فردی است که هم مسئله غایت‌مندی در طبیعت را مطرح کرده و هم از سویی، مبدأ حیات و قوه حرکت در طبیعت را به نوس (Nous) منسوب می‌کند. به نظر آناکساگوراس، نظم، هماهنگی، مبدأ حرکت و زیبایی را نمی‌توان در نیروهای کور طبیعت جست، بلکه نوس یا همان ذهن (منز) یا خرد^۵، چیزی است بیرون از متحرک که نظم و حرکت طبیعت را عهده‌دار است. این اولین چرخشی عظیم در فکر یونانی برای جستجوی مبدئی بیرون از طبیعت است، (شرف، ۱۳۵۰:

^۴. ἀρχή (arche)

^۵. Intellect

(۳۹۹)، اگرچه او در این چرخش و تبیین تام آن، ناکام بودند. (ن. ک: Ghuthrie, 1962: 272-175؛ استیس، ۱۳۹۷: ۱۰۹ و ۱۱۹)

علاوه بر او، باید به آموزه‌های ارفئوسی و مکتب فیثاغورس و پیروان او و تأثیری عمیق که بر سقراط و افلاطون گذاشت، توجه ویژه‌ای داشت (MacDonald, 2017: 34-35). مکتب فیثاغوری یکی از نقاط مهم در تأثیرپذیری نحوه اندیشه یونانی به واسطه عناصری خارجی، یعنی دینی است (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۱: ۳۹ و ۴۰)؛ عناصری که در عرفان ارفئوسی که بیگانه با طبع یونانی است، تولد یافته بود. در روایت ارفه‌ای، فیثاغوری و عرفانی: نفس همان طبیعت و بدن نیست، هرچند که زمانی همراه آن باشد. بدن، نه تنها تعیین‌گر همه چیز در ما نیست و نفس تعیناتی از خود دارد، بلکه شرط ملازم ما در دنیاست (یگر، ۱۳۹۲: ۱۴۹ و ۱۵۵). نفس چیزی است متمایز با بدن و انسان، حقیقتی فرابدنی دارد، ایده‌ای دوگانه‌انگارانه که در فهم افلاطون و سقراط از انسان، نقشی حیاتی ایفا می‌کند (تسلر، ۱۴۰۱: ۶۴-۷۴).

۲-۲. افلاطون و سقراط، چرخش‌های اساسی

افلاطون در فهم انسان، اگرچه فلسوفی مستقل است، اما در توجه به انسان و چگونگی فهم آن، تأثیر زیادی از سقراط پذیرفته‌است. هر دو فیلسوف، وارث تضاد امر ثابت و متغیر، نمود و واقعیت، حقیقت و توهم، طبیعت و غیرطبیعت، حس و خرد و دوگانه‌هایی چنین هستند که در طول طبیعت‌گرایی پیش از آن‌ها و در جدال و کشاکش بین طرفداران و منتقدان آن، در یونان متولد شده بود (نک: اروین، ۱۳۹۹: ۵۳ - ۷۷)؛ دوگانه‌ای که جمع بین آن‌ها به‌شکلی، وظیفه‌ای بود که سقراط / افلاطون باید از عهده آن، مخصوصاً در فهم انسان و نفس برمی‌آمدند. در رساله‌ها افلاطون نمی‌توان به‌روشنی تعریفی واضح از پسوخته یافت و غالب کوشش‌ها که گاه از زبان سقراط بیان می‌شود، برای توصیف ویژگی‌های غیراین‌جهانی و طبیعی نفس است. باین‌حال، چند چرخش اساسی در رساله‌های افلاطون به وقوع پیوسته که گامی جدید و متفاوت در فهم انسان است.

نخست آنکه، افلاطون هیچ‌گاه تسلیم طبیعت‌شناسان سطحی پیش از خود در تلقی از انسان به‌مثابه هوا یا آتش یا اموری چنین که فیزیولوگ‌ها بدان متمایل بودند، نمی‌شود (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۱: ۲۳۹)؛ ایده مشترک در غالب رساله‌ها آن است که مبدأ معرفت و حیات را باید بیرون از درهای طبیعت جست‌وجو کرد (Burnet, 1916: 19).

اما ایده دوم و مهم‌تر افلاطونی در فهم انسان، برقراری پیوندی اکید بین اخلاق، شهرت و نفس است. دیدگاه افلاطون هرچه باشد، وقتی او به سؤالات مربوط به نفس روی می‌آورد، به تأثیر از سقراط، تقریباً همیشه در یک زمینه اخلاقی سخن می‌گوید و به‌ندرت به پرسش‌های متافیزیکی درباره ماهیت، ترکیب و کارکردهای نفس توجه می‌شود، مگر اینکه چنین مسائل انتزاعی به سؤال اخلاقی پیشین

درخصوص خیر نفس، مراقبت از نفس، عدالت، پاداش‌ها و مجازات‌ها و مانند آن کمکی رساند. اخلاقی‌سازی بحث از انسان، نفس را در تحلیل‌های سقراطی/افلاطونی از برداشت‌های سنتی‌تر یونانی به‌شکل جدی متمایز می‌کند. برای افلاطون/سقراط و به تبع آن‌ها ارسطو^۷، قیاس نفس و شهر خاستگاه و اساس سخن از اخلاق و تربیت است (نک: Nicol, 2020). نفس و شهر حقیقتی واحد در دو جلوه‌اند که ساختار و قوای متکثر تقریباً مشابهی دارند و راه سعادت و عدالت و اساساً فضایل اخلاقی برای هر دو یکسان است. پرسش از انسان پرسش از شهر است و بالعکس و از این رو، عوامل تحقق اخلاق و تربیت در نفس - مبتنی بر چگونگی نسبت‌یافتن قوا با یکدیگر - به‌سان تحقق همین عوامل در شهر برای تحقق عدالت و رسیدن به حقیقت است.^۸

بورنت^۹ محقق بزرگ کلاسیک آکسفورد، معتقد بود که آپولوژی از منابع جدی برای فهم پسوچه نزد سقراط است، جایی که سقراط در آن، بین فهم نفس و اخلاق پیوند برقرار کرده و بسیار بر مراقبت نفس به‌مثابه هدف خرد و حقیقت، سخن به میان می‌آورد. نفس چیزی است که همه امور به آن بستگی دارد و میل به خیر اخلاقی، فراتر از میل اجتناب‌ناپذیر به زندگی، یعنی پسوچه هومری است. چنان‌که خیر جسمانی برای بدن انسان بهترین است، خیر اخلاقی نیز برای نفس انسان بهترین است. در آپولوژی، نفس داشتن برای حیات کافی نیست؛ چنان‌که نزد هومر چنین بود، بلکه چنین تصویر می‌شود که نفس به‌مثابه خیر اخلاقی است که می‌تواند به‌مثابه امر ضروری حیات انسانی تلقی شود. در این چارچوب، مرگ نزد سقراط یک تغییر است، مهاجرت نفس از این مکان به مکان دیگر، هرچند در آپولوژی، استدلال بر نامیرا بودن نفس، هنوز دغدغه اساسی سقراط نیست. (Burnet, 1916: 15 & 27)

۲-۳. تصویر نفس

توجه به خیر و اخلاق و جستجو از حقیقت انسان در جایی بیرون از طبیعت، سبب‌ساز آن است که حقیقتی همچون نفس، آغشته به ویژگی‌های طبیعت تغییرپذیر و فانی نباشد. می‌دانیم که یکی از مسائل اساسی در شناخت انسان در یونان، مرگ است؛ گفتگو درباره اینکه آیا مرگ بدن، پایان است یا خیر. به همین دلیل، ادعای سقراط در فایدون مبنی بر اینکه انسان‌ها از مرگ بدن خود جان سالم به در می‌برند، سخنی جدید نبود، بلکه این استدلال وی بود که تا حدی غریب می‌نمود: دلیل بقای انسان‌ها این است که آن‌ها نفس‌هایی غیرمادی‌اند که خیر تام‌شان را نمی‌توانند در این جهان طبیعی بیابند و از این رو، آنها فانی نیستند. سقراط در فایدون مدعی است که جسم طبیعی هیچ‌گاه نمی‌تواند

^۷ ن. ک: جمهوری افلاطون مخصوصاً کتاب دوم و چهارم، و کتاب اول سیاست ارسطو.

^۸ یکی از دلایل توجه به اخلاق در افلاطون و سقراط، بسترهای فرهنگی و اجتماعی غلبه سوفسطائیان بر جامعه یونانی پیش از آن‌ها، هم‌زمان با پیدایش دموکراسی در یونان و بحران در فهم حقیقت در است (ن. ک: طباطبائی، ۱۳۸۷: ۴۵ - ۵۶؛ شندلیاخ، ۱۳۹۸: ۸۶ - ۹۰؛ استیس، ۱۳۹۷: ۱۱۷ - ۱۲۴؛ کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۱: ۲۳۷).

^۹ Burnet

سبب بقا شود. البته پیش از این، زمانی که دیگران از نفوس غیرمادی صحبت می‌کردند، معمولاً ماده نامرئی را قصد می‌کردند؛ اما استدلال‌های سقراط به معنای مجرد از ماده بود (Martin & Barresi, 2000: 3-5).

افلاطون علاوه بر آپولوژی و فایدون، در جمهوری، فایدروس، تیمائوس، قوانین و غیر آن نیز به مسئلهٔ پسوخه یا نفس می‌پردازد که تفاوت‌هایی با هم دارند. اینکه کجا باید بین آثار اولیه، میانی و متأخر تفاوتی گذاریم، اینکه نفس فانی‌ست یا فناپذیر، مادی یا غیرمادی، دومؤلفه‌ای یا سه‌مؤلفه‌ای و غیره، تا حدی بستگی به این دارد که کدام دیالوگ مورد بررسی قرار گیرد (MacDonald, 2017: 37).

افلاطون در برخی رساله‌های اولیه، پسوخه را بیشتر هماهنگی اجزای مادی بدن می‌داند؛ چیزی که تا حدی در برخی رساله‌ها مانند فایدون و فایدروس تعالی یافته و تبدیل به موجودی مستقل، فناپذیر و گرفتار در قفس بدن می‌شود، ایده‌ای که البته در تناظر با تطور فهم افلاطون از شهر و تربیت سیاسی در مثل قوانین و جمهوری، کاملاً فهم‌پذیر است: شهر همچون نفس تلقی می‌شود و مبتنی بر آن، اجزای آن دو نیز متناظر خواهند بود. تعارض بین اجزای نفس، تعارض بین عناصر شهر است و او نجات هر دو را روی‌آوری به حقیقت و اخلاق می‌داند (نک: افلاطون، ۱۳۹۸: ۱۱۳ و ۲۳۳؛ کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۱: ۲۴۲). بنابراین تا حدی می‌توان سیری را در دیدگاه‌های افلاطون/سقراط در فهم پسوخه دنبال کرد: از تأکید بر فناپذیری و تفکیک پسوخه از بدن، تا توجه به تربیت سیاسی نفس در شهر و پی‌جویی عدالت و این یعنی سیر از اخلاق و سعادت فردی به اخلاق و سعادت شهر.

استدلال‌های ارائه‌شده در فایدون برای فناپذیری^{۱۰} نفس را می‌توان حداقل در سه دست استدلال جای داد (نخست و به تأثیر از فیثاغوریان: باور به تناسخ، دوم توسل به یادآوری به‌مثابه بنیان معرفت و سوم، توجه به بساطت نفس و ادراک کلیات و عدم تغییر آن به سبب ادراک نامحسوسات) که نتیجه همه این است که نفس و بدن دو امر جدایی‌پذیرند. نفس از مرگ جسمانی جان سالم به در برده و جاودانه است، ایده‌ای به‌وضوح دوگانه‌گرا (MacDonald, 2017: 42).

فناپذیری یا جاودانگی، قرین ویژگی مهم مجرد از ماده و تعالی آن، در نفس است. نفس زمانی به بهترین وجه می‌تواند خرد ورزد که عاری از هرگونه توجه به بدن، حتی اموری مانند شنیدن یا دیدن، درد یا لذت از هر نوعی باشد؛ یعنی زمانی که بدن را نادیده بگیرد و تا آنجا که ممکن است، مستقل شود. آنچه در این راستا برای سقراطیان/افلاطونیان مهم و حتی ضروری می‌شود، آن است که نشان دهند نفس، یک جوهر منفک و جداشدنی از بدن است (که اگرچه ارتباط نزدیکی با آن دارد و به برخی از کارکردهای آن وابسته است) و با توجه به عالی‌ترین (اصیل‌ترین) کارکرد آن یعنی خردورزی و بازگشت به مبدأ، می‌تواند از وجود بدنی که مزاحم بازگشت او به سرچشمه‌های حیات و معرفت است، رها شده

¹⁰. Immortality

و به حیات خود ادامه دهد، اگرچه او باید با مشکلات ناشی از ادغام تصویر یونانی از نفس که ویژگی‌هایی مادی دارد با این بینش عرفانی جدید، دست‌وپنجه نرم کند (Ibid: 44& 54-55).

در چنین برداشتی، حقیقت نفس با بدن، همچون فردیت و زوجیت، متضادند و هیچ‌گاه به یکدیگر دست نمی‌یابند (نک: افلاطون، ۱۳۵۶، ج ۱: ۵۴۳ - ۵۵۵). چنین ثنویت و تباین نفس از بدن نزد افلاطون/سقراط، سبب‌ساز آن است که انفعالات بدنی نفس، امری غریب تلقی شود و اساساً در فلسفه‌ورزی سقراط/افلاطون، جایگاه چشمگیری را به خود اختصاص ندهد. اگر بدن از نفس جدا شود و حیات نفس، چیزی متمایز از زندگی طبیعی باشد، اولاً، نفس بی‌تاریخ شده و سخن از زیست‌جهان و تغییر و تاریخ برایش بی‌معنا خواهد بود (Frede, 1995: 106) و ثانیاً، نفس موجودی خواهد شد که تفرّد و تشخیص ندارد و همین نکته‌است که علی‌رغم پذیرش ایده افلاطونی نفس در ابتدای مسیحیت، مشکلاتی را در باب معاد برای فیلسوفان مسیحی به بار می‌آورد.

یکی دیگر از روایت‌های پخته افلاطونی از نفس را می‌توانیم در فایدروس ببینیم. انسان موجودی است که محرکی خارج خود ندارد که اگر چنین بود، بی‌نفس^{۱۱} بود. بلکه انسان متحرکی است که حرکتش بالذات و از درون خویش است و از این جهت است که ذونفس^{۱۲}، جاندار^{۱۳}، جاودانه و فناپذیر است.

حال چنین انسانی در فایدروس، درضمن یک ارابه و ارابه‌ران و دو اسب کشنده آن، یکی نجیب و یکی فرومایه^{۱۴} به تصویر کشیده می‌شود. انسان، (الف) ارابه‌ای بی‌جان، یعنی بدنی دارد که خود متحرک نیست و به دست (ب) اسبی نجیب که الهام‌بخش مطلوب‌های سطح بالا و نیک است و اسبی دیگر که فرومایه و سرکش و ناظر به امیال پست و شهوت‌ران است، کشیده می‌شود. فراتر از این دو، (ج) ارابه‌ران که حاکم و قائد است قرار داشته که حرکتی ذاتی دارد و باید هر دو اسب را هدایت کند (نک: افلاطون، ۱۳۵۶، ج ۳: ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۲۳ و ۱۳۲۴). اسب نجیب، صورت اخلاقی نفس را قوام می‌بخشد و اسب پست هوس‌باز و شهوت‌ران، با آن در تضاد است؛ اما این تنها ارابه‌ران است که می‌تواند اسب و ارابه‌ها را حرکت دهد و به ایده‌ها و حقایق دست یابد. در این میان، بدن به مثابه ارابه، هیچ بهره‌ای از حقیقت نبرده و بلکه مانعی در مسیر است (همان: ۱۳۱۷ - ۱۳۱۹).

در تصویر ترسیم‌شده، جایگاه خرد در فهم انسان به خوبی نمایان می‌گردد. اصلی‌ترین ویژگی نفس و بلکه راهبر و حاکم و در یک کلام، حقیقت نفس، خرد (nous) است و بدن، صرفاً حامل این خرد و امیال نفس. ایده‌هایی که می‌توان در آن‌ها رد پای هومر، مخصوصاً نوس مدبر طبیعت آناکساگوراس و دوگانگی فیثاغوریان را به‌وضوح دید (Ghuthrie, 1962: 274-276; Crombie, 2013: 301).

¹¹. soulless

¹². ensouled

¹³. animate

¹⁴. base

یاری جستن از بدن، قوای متکثر و همچنین حواس آن، محمل خطا و فریب است و برای وصول به حقیقت، باید تا جای ممکن، از تن و کثرات رها شد (افلاطون، ۱۳۵۶، ج ۱: ۴۹۳). نکته مهم در ضمن این تصویر افلاطونی آن است که نفس در کنار اینکه مبدأ حرکت در طبیعت بوده و حتی می‌توان نشانه‌هایی از باور به نفس کلی محرک حاکم بر کل طبیعت متحرک را در رساله‌ها یافت (همو، ۱۳۵۶، ج ۳: ص ۱۳۱۳ و ۱۳۱۴)، عیناً مبدأ حیات و مبدأ معرفت نیز هست (Campbell, 2021). همه فضایل از جمله حیات و معرفت از یک سرچشمه جاری می‌شوند و بلکه آن‌ها در سرچشمه، عین یکدیگرند. این بدان معناست که علاوه بر مبدأ حرکت و معرفت بودن، حیات بخشی پسوخه نیز ماهیت^{۱۵} آن است؛ پسوخه، آرچه و علت^{۱۶} حیات نیز هست. چنین مبدئی، حقیقتی آسمانی است و آنچه در آسمان است، نه رنگی دارد و نه شکل و بویی، بلکه حقیقتی ناب است که طعام آن به اقتضای ذاتش، معرفت ناب است (افلاطون، ۱۳۵۶، ج ۳: ۱۳۱۶) و زمانی شاد و صاحب معرفت است که صورت‌ها را مشاهده کند. بنابراین، وظیفه مبدأ تحریک که سبب‌ساز حیات است، با معرفت و شناخت نزد افلاطون، همواره توأمان هستند (Crombie, 2013: 364) و بلکه حقیقتی این‌همان دارند. از این رو، خرد به‌تنهایی عین حقیقت نفس است و در نسبتش با بدن یا ارباب^{۱۷} به‌کلی متباین و منفک، حاکم و محرک آن نیز هست (Goetz & Taliaferro, 2011: 13)، اگرچه در این حکومت و مبدئیت، به چیزی شبیه علت مُعَدّه و لوازم بدنی خود، مانند کشش عضلات یا جریان اعصاب و خون در بدن و غیره نیاز داشته باشد (افلاطون، ۱۳۵۶، ج ۱: ۵۳۸). توجه به پسوخه به‌مثابه مبدأ معرفت (خرد) و حیات و دوری از بدن و امیال جسمانی و انفعالات، چرخشی عظیم در تفکر یونانی در تلقی از انسان است که پیش‌تر توسط آناکساگوراس و فیثاغورث و ادیان دوگانه‌گرایی مانند زرتشت، مانوی و گنوسیزم (Lind, 2001: 28) تمهید شده بود. چشم و چشمه حیات و هیجانات و معرفت، هم در ادبیات دینی و هم یونان باستان، در ضمن تجربه‌های زیسته و بدنی یافت می‌شد و اکنون جای خود را به نوس یا خرد یا ذهن، به‌مثابه چشم و چشمه معرفت انسان (Bremmer, 1981: 40) داده بود.

۳. ارسطو، آشتی آسمان و زمین

مواجهه با انسان برای ارسطو، همچنان ذیل همان مسئله اصیل و قدیمی یک فیلسوف یونانی تعریف می‌شود: پرسش از حقیقت و درخصوص نفس، پرسش از آن حقیقتی که موجود جاندار را از غیرجاندار متمایز می‌کند، یعنی پرسش از اصل نخستین حیات. پرسش از آرچه حیات در طبیعت در تاریخ تفکر یونانی تا زمان ارسطو، حداقل دو جریان در پاسخ به خود ایجاد کرده بود: در یک سمت، فیثاغوریان دوگانه‌نگر و افرادی مانند آناکساگوراس و افلاطون/سقراط و در سمت دیگر، فیلسوفان اصیل طبیعت‌گرا یا فیزیولوگ‌ها (که در فهم طبیعت تا کشف علت فاعلی و مادی پیش رفته، اما سخنی از

¹⁵. ousia

¹⁶. aitia

علت غایی و صوری به میان نیاورده بودند) قرار داشتند. ارسطو نیز خود را مواجه با این سؤال و دو جریان می‌یابد.

زنده‌بودن و مبدأ حیات نزد ارسطو همچون استادانش، همچنان به‌معنای نفس داشتن است (نوسبام، ۱۳۸۹: ۷۸). داشتن پسوخته به‌معنای زنده‌بودن و زنده‌بودن به‌معنای پسوخته داشتن است. پسوخته، ماهیت (ذات^{۱۷}) جسم طبیعی و نه عرض آن است؛ چیزی که شیء با نبود آن، آن شیء نخواهد بود و معلوم می‌کند یک چیز، چیست یا چه چیز باید باشد (Wilkes, 1995: 113). اما او برخلاف استادش افلاطون، پسوخته را مصداقی از صورت^{۱۸} می‌داند، به‌شکلی که نفس، صورت (علت صوری) جسم طبیعی زنده‌است؛ چیزی که طبیعت بی‌جان را زنده و جاندار می‌کند (نک: Aristotle, 2010: 402a& 412b).

اگر صورت جسم را امری بیرون از جسم انسان یا هر موجود ذوفنسی^{۱۹} تلقی کنیم، می‌توان بین او و افلاطون به‌نحوی آشتی برقرار کرد؛ اما چنین نیست و ارسطو تأکید دارد که صورت، ترکیبی اتحادی و نه انضمامی با ماده و جسم دارد و نمی‌توان آن‌ها را جز در ذهن، از یکدیگر متمایز کرد (ن. ک: Sorabji, Aristotle, 2010, 412a20-412b9; Aristotle, 1988, 1037a5-1037a15). (1988, p. 48). پسوخته به‌مثابه صورت انسان، کمال اول^{۲۰} جسم طبیعی و وحدت‌بخش امور متکثر آن است (Garber, 2000: 781) و وحدت‌بخش امر کثیر، بیرون و جدا از آن‌ها نمی‌تواند باشد. ارسطو هیچ قصدی برای رهاکردن طبیعت و تنزل مرتبه آن در انسان ندارد، اگرچه توجه به بدن نیز نزد او بدان معنا نیست که او یک طبیعت‌گرا به‌معنای رایج است.

طبیعت نزد ارسطو، ذیل حرکت (قوه و فعل) فهمیده می‌شود و طبیعت، کل اشیایی است که قابل و مستعد حرکت و تغییرند (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۱: ۳۶۵) و هرچه تغییر کند، ثابت نبوده و در حال فساد است. بدنی چنین که محل تغییر و فساد است، نزد ارسطو نمی‌تواند مبدأ حیات در جسم طبیعی جاندار باشد. مضاف بر آنکه امر مادی و صرف طبیعت، امری مشترک بین جانداران و بی‌جانان است و بنابراین، نمی‌تواند مابه‌الامتیاز جانداران تلقی شود. پس بدن و جسم نزد ارسطو، بستری نیست که بتوان درضمن آن، حقیقت انسان را جست و بنابراین، او را نمی‌توان صرفاً یک فیلسوف طبیعت‌گرا دانست؛ اما از سوی دیگر، ارسطو به دنبال حقیقتی برای حیات و مبدئیت حرکت، خارج و بیرون از این جهان، همچون سقراط و افلاطون نیست و قصدی برای تلقی نفس به‌مثابه روح و خیری اعلا را نیز ندارد. او می‌کوشد هم از طبیعت‌گرایان محض و هم از افلاطون دور شود (نوسبام، ۱۳۸۹: ۷۹ و ۸۰).

¹⁷. ousia

¹⁸. Form

¹⁹. ensouled

²⁰. *Hexis, First entelechy*

مقصود از کمال اول، مبدأ و حقیقت کمال در هر جوهری است، حال چه آن کمال به فعلیت بیرونی رسیده و آشکار شود یا خیر.

و هم از سویی، آن‌ها را در خود هضم کند. او به دنبال حدوسط و امر میانه است و آن را جز در وحدت ترکیبی صورت و ماده در جانداران نمی‌یابد.

ایده صورت در ماده^{۲۱} (نه صورت به مثابه جزئی منفک از ماده و نه به مثابه بخشی^{۲۲} از آن، بلکه به مثابه ترکیب اتحادی با آن)، نه مخالف با تبیین‌های مادی و طبیعی در فهم انسان است - اگرچه ارسطو آن‌ها را نابسند می‌داند - (اروین، ۱۳۹۹: ۱۴۸ - ۱۵۰) و نه مخالف با غیرمادی‌انگاری حقیقت حیات، بلکه جمع بین دو امر و طرد هریک از آن‌ها به تنهایی است. بنابراین و برخلاف افلاطون نمی‌توان رد پای از ثنویت در ارسطو یافت (Wilkes, 1995: 112).

چنین دیدگاهی بدان معناست که در فهم نفس و برخلاف افلاطون، حتماً باید ارگانیسم و رفتار آن نیز درک شود و برعکس. به عقیده افلاطونیان، این نفس است که در حال فکرکردن یا احساس خشم یا ادراک است و ارگانیسم زنده فقط به صورت تابع این کارها را انجام می‌دهد. این در حالی است که نزد ارسطو، بدن بالذات و البته به سبب نفس، عهده‌دار اموری چنین است. (البته غیر از فعالیت خرد محض و ادراک کلیات به وسیله Nous). ارسطو مدعی است که کارکردهای ذهنی مانند میل، اندیشیدن و باورکردن، متفاوت با کارکردهای حیاتی معمولی نیست و اجزای مادی انسان را درگیر می‌کند (Frede, 1995: 96-99); این دقیقاً جسم طبیعی است که به دلیل طبیعت نفسش کاملاً قادر به انجام همه این کارهاست، جسمی طبیعی که برای انجام برخی از این کارها نیازی به چیزی خارج از خود، مانند ذهن یا نفس به مثابه امری متباین و منفک از بدن، ندارد. بر این اساس، هر تأثر^{۲۳} و انفعال نفسانی، در عین حال که به معنای تغییری در بدن است، عیناً سبب تغییری طبیعی و ذاتی در نفس نیز هست.

بنابراین، نفس نه جسم و ماده است و نه صورت و کمال، بلکه صورت جسم و کمال به مثابه مبدأ و اصل آن است. نفس، صورت متعلق به جسم (ماده) ای خاص و مربوط به آن است (Aristotle, 2010: 414a). نفس، ماده خاص زنده (هیلومورف) است، نه یک ماده منضم و چسبیده به صورت و این معنای ترکیب اتحادی است. نفس بدن مند^{۲۴} و جسم صاحب نفس^{۲۵}، هر دو به یک معنا هستند: انسان یا همان صورت جسم طبیعی (Ibid: 412b). ترکیب اتحادی نفس نزد ارسطو رویکردی است که اگرچه طبیعت را دوباره ارج نهاده و ماده را محترم می‌شمارد، اما از سویی، امکان بقای نفس یا تناسخ را با دشواری مواجه می‌کند و در مقابل، اگرچه حقیقت حیات را صورت نفسانی می‌جوید، اما آن را کاملاً متحد و عین بدن طبیعی می‌پندارد و این یعنی همان ایستادن در امر میانه. از این رو، تکیه بر نفس به مثابه صورت جسم در وهله اول نشان‌دهنده این واقعیت است که او دیدگاهی ضد تقلیل‌گرایانه

²¹. Hylemorphism

²². Part

²³. affections

²⁴. embodied soul

²⁵. ensoul matter

دارد و هیچیک از بدن یا حقیقت غیرمادی آن را به نفع دیگری کنار نمی‌گذارد (Frede, 1995: 97 & 96 & 106).

ایده کلان ارسطو مستلزم این است که هیچ‌شناختی از امر مادی متغیر جز در پرتو شناخت ذات^{۲۶} یا جوهر آن ماده ممکن نباشد؛ بنابراین، نمی‌توان حقیقت انسان را صرفاً در جسم دائم‌التغییر آن جست. صورت به‌مثابه ذات انسان، علت فاعلی^{۲۷} جسم طبیعی و محرک آن خواهد بود؛ چه آنکه محرک واقعی هر جسم متحرک، چیزی جز مبدأ فعلیت و حقیقت هر شیء نمی‌تواند باشد. مضاف بر آن، صورت و فعلیت و کمال اولیه بدن، عیناً، غایت حرکت آن‌ها نیز خواهند بود. صورت نزد ارسطو دست در دست غایت دارد و اساساً نهایت و کمال (مرتبه کامل) هر شیء، همان ذاتی است که او در مسیر حرکتش رو به سوی آن دارد و نمی‌تواند چیزی نه کمتر و نه بیش از آن، از خود آشکار کند. نفس در بیانی جامع، معنادهنده، وحدت‌بخش، کل، محرک (به‌مثابه مبدأ اراده) و غایت رفتار و زندگی طبیعی هر انسان است که البته بیرون از آن نیست.

از سوی دیگر، باور به ذاتی فراتر از تغییرات جسمانی در هر توانایی انسانی (مانند دیدن یا لمس کردن یا خشم)، در عین تکرار این توانایی‌ها در انسانی واحد، سبب‌ساز آن است که در تبیین ارسطو از نفس، قوا^{۲۸} جایگاهی جدی پیدا کند. هر قوه درواقع، یک توانایی نفس است که نفس به‌واسطه آن‌ها، افعال خارجی را محقق می‌کند؛ مانند قوه دیدن که با ابزار جسمانی چشم محقق می‌شود. قوا حقایقی سلسله‌مراتبی‌اند و هرچه نفس قوای عالی‌تری داشته باشد، نفس شریف‌تری خواهد بود. براساس نسبت طولی قوا، جانداران، نسبتی هرمی با یکدیگر دارند و هر پسوخته‌اعلی، واجد قوای پسوخته‌های فرودست خود است^{۲۹}. در این سلسله، انسان نه حیوانی در کنار سایر حیوانات، بلکه اشرف و صاحب نفسی‌اعلی در مقایسه با آن‌هاست.

چیزی که یک فرایند ذهنی یا طبیعی در نفس را تبدیل به آن فرایند خاص می‌کند، مثل دیدن یا شنیدن یا خشم یا مانند آن، به کار بسته شدن قوای نفسی است که هریک از آن‌ها، اندام مرتبط با خود را نیز فعال می‌کنند. بنابراین، وساطت قوای نفس در انجام افعال نفس به‌معنای بی‌نیازی از اندام و فرایند جسمانی مخصوصش نیست. برای اینکه خشم وجود داشته باشد، باید توصیفی دقیق از ماده نیز داشته باشیم. از همین روست که ارسطو در فقره مشهور خود در فهم چیستی خشم، هم غلیان خون و هم میل به تلافی کردن (به‌مثابه تعریف قوه خشم) را دو بیان صحیح از حقیقتی واحد می‌داند (Aristotle, 2010: 403ab). اساساً در چارچوب هلومورفیسیم و نفس‌شناسی ارسطویی، قوای ادراکی کاملاً با قوای حرکتی - جسمانی درهم‌تنیده می‌شوند و امکان گسست آن‌ها نیست.

²⁶. essence

²⁷. efficient cause

²⁸. *dunamis* or Faculty

²⁹. چیزی که در این‌سینا ذیل ایده استخدام قوی بسط می‌یابد.

نفوس می‌توانند واجد سه دسته قوا باشند که هریک به نوبه خود، سه نوع نفس را تعریف می‌کنند. قوای نباتی^{۳۰}، پس از آن قوایی که با حواس^{۳۱} پنج‌گانه و حرکت مرتبط‌اند، مانند حس مشترک^{۳۲}، حافظه و تخیل و در نهایت، قوه‌ای مختص به نفس انسان: خرد^{۳۳}. نفس خردمند (عقل) که منحصر به انسان است، نفسی است که قوه ذهن (منز لاتینی^{۳۴} یا نوس یونانی) در معنای اصیل آن، یعنی قوه خردورزی دارد (Garber, 2000: 760-761)؛ بینشی که کاملاً متأثر از نگاه افلاطون است.

منز، ذهن، نوس یا خرد یونانی که در فلسفه اسلامی غالباً با عقل از آن یاد می‌شود، تنها قوه‌ای است که علاوه بر اختصاص به انسان، برخلاف دیگر قوای او، جاودان و غیرمتأثر از بدن است. عقل، جوهری است که در انسان قرار گرفته و فسادپذیر نیست (Aristotle, 2010: 408b). برخلاف ادراک حسی که متناسب با اندام مرتبط با آن عمل می‌کند و وابسته به جوارح است، عقل از بدن جداست، توانایی اندیشیدن به هر چیز را دارد و چون چنین است، وجود بالفعلی پیش از تعقل ندارد و عقل بودن آن عین تعقل متعلق آن در لحظه تعقل است (Ibid: 429a).

اما ارسطو که مدعی وحدتی ترکیبی بین ماده و صورت نفس است و صورت را فعلیت ماده می‌انگارد، در شرح خرد بیرون (متعالی) از بدن، با دشواری استثنای آن از این وحدت ترکیبی روبه‌روست. (وللا، ۱۴۰۰: ۱۵۵ - ۱۵۷). به همین سبب است که ارسطو در ابتدای درباره نفس، میان نوس و لوگوس در نسبتش با انسان، تمایز می‌گذارد و نفس را لوگوس چیزها (ماده) دانسته و اصرار داد که ترکیبی از آن دو است که انسان را قوام می‌بخشد (Aristotle, 2010: 403b). انسان، حیوان صاحب لوگوس (نطق) است^{۳۵}؛ اما لوگوس همان نوس نیست و او نوس را متعلق به بدن نمی‌داند (Ibid: 413a). نوس ازلی و ابدی، واحد و فعلیت محضی است که به رؤیت (دیدار) درمی‌آید؛ اما لوگوس، به تعبیری، نوسی است که متعلق به ماده شده، سیلان دارد، در زمان است و تدریجی و قابل محاسبه (شمردن) شده و چون چنین است، عین نطق و کلمه و عبارت خواهد بود. توجه به لوگوس و اصالت دادن به آن در فهم انسان، به جای نوس افلاطونی، به سبب تفاوت نگاه ارسطو در مقایسه با افلاطون در توجه به طبیعت و بدن در فهم انسان است. انسان، در مراحل و تدریجی طبیعی رشد کرده و عالم می‌شود و از این رو، مسیر عقل‌ورزی او نیز باید مسیری تدریجی، استدلالی و از سنخ اندیشه (سخن) باشد، نه صرفاً اتصال و رؤیت نزدیک اموری همچون مثل افلاطونی. اگرچه در نهایت و تبدیل نوس به لوگوس و شناخت به مثابه دریافت کل به شناخت به مثابه استدلال و امر زبانی، و حتی تفکیک بین عقل متصل و منفصل، نمی‌تواند معضل ارسطو را حل کند (shiffman, 2010: 87)؛ پاورقی (۱).

³⁰. vegetative faculties

³¹. sensation

³² Common sense

³³. nous

³⁴. mens

³⁵. zōon logon echon

۴. فیلسوفان مسیحی؛ از پذیرش ایده‌های افلاطونی تا چرخش به نفس ارسطویی

در ابتدای مسیحیت همچون در عهد عتیق، قلب همچنان محور اصلی در فهم انسان است. اسطوره‌های مسیحی، ادبیاتی قلب‌محور^{۳۶} داشت که معمولاً بیانگر تجربه‌ای معنوی و شخصی بود (Lind, 2001: 32). گفت‌وگوی درونی هر انسان، شکلی از اندیشه بود که در قلب رخ می‌دهد. چنین فضایی اقتضای آن را داشت که نخستین متفکران مسیحی، اگرچه در مذهب افلاطون برخی خلأها یا تعارض‌ها با آموزه‌های مسیحی را می‌یافتند، اشتیاق روحانی آسمانی و آن‌جهانی مذهب او را دارای قرابتی خاص با جهان دینی خویش بیابند (کوپنهاور و اشمیت، ۱۴۰۰: ۱۴۹). جهانی که به خیر اعلی و تزکیه نفس و توجه به بقا و سرای آخرت توجه می‌داد و در نتیجه توانست طریقه آگوستینی را که پیرو پیمودن راه درون (خودشناسی) برای رسیدن به خدا بود، همرنگ خود سازد (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج: ۱: ۵۷۷؛ شندلباخ، ۱۳۹۸: ۱۱۹)؛ اگرچه این تصویر که نظر آگوستین را جلب کرده بود، تصویری آمیخته با تفاسیر نوافلاطونی مخصوصاً از سوی افلوپین بود.

تصور افلاطونی از نفس، به‌ویژه در شکل نوافلاطونی آن، با الهیات مسیحی سازگار بود و تقریباً به همین دلیل، در اروپا کمابیش دست‌نخورده باقی ماند و تنها در اواخر قرون وسطی و عصر آکوتیناس بود که تصور افلاطونی نفس با دیدگاه ارسطویی ادغام شد (Martin & Barresi, 2000: 6). باوجوداین، نه ایده‌های افلاطونی/نوافلاطونی و نه ایده‌های ارسطویی، هیچ‌یک همان ایده‌های محض قلب‌محور مسیحی نبود و این بدان معنا بود که در این مسیر، پیام عیسی مسیح در توجه به آموزه‌های قلب‌محور و بدن‌مند انسان، طی چند قرن، ابتدا به نوعی از افلاطون‌گرایی و سپس ارسطوگرایی تحریف شد (Lind, 2001: 33). البته تأثیرپذیری فلسفه مسیحی در مسئله نفس از یونان و چرخش از رنگ‌وبویی افلاطونی/سقراطی به سوی تلقی ارسطویی در فهم نفس، در مسیری تدریجی به وقوع پیوسته بود.

چرخش به سوی ایده‌های ارسطویی، به‌ویژه به سبب ایده‌ای مسیحی بود که با فهم افلاطونی نفس هماهنگ نبود: بشارت. بشارت انجیل به تفسیر پولوس، بشارت برای تک‌تک مردمان بود و این نجات را باید مردمان، با گوشت و پوست خود حس می‌کردند. این امر مستلزم آن بود که شخص انسان و نه صرفاً نفسی مجرد، باید جاویدان و موضوع رستاخیز قرار گرفته و درعین حال، علّوش حفظ می‌شد. بنابراین، علاوه بر بقا، فسادناپذیری و ابدیت نفس افلاطونی، باید فرد انسانی نجات می‌یافت. اساساً رستاخیز و نجات انسان، از همان ابتدای فلسفه مسیحی، مسئله‌ای بنیادین‌تر از فناپذیری آن بود (ژیلسون، ۱۳۶۶: ۲۸۲-۲۸۶).

امر مطلوب و مؤکد نزد طرفداران فلسفه مسیحی افلاطونی/نوافلاطونی مانند آگوستین، استقلال ذاتی نفس از بدن و مجرد آن بود و بدن همچون زندان یا ابزار یا لباسی بود که دیر یا زود باید

³⁶. heart-center

از انسان طرد می‌شد. عدم تعلق ذاتی و جوهری به جسم، علی‌رغم اتصال با آن، هم تعقل محض را ممکن می‌ساخت و هم امکان جاودانگی را فراهم می‌کرد؛ یعنی دو آموزه ضروری مسیحی؛ انسان با نفس عاقل خود، تصویری از خدا بود و با آن می‌توانست به خیر اعلی^{۳۷} دست یابد (Chadwick, 2020: 266). اما با وجود این، انسان، شخصی دارای وحدتی اصیل بود که نمی‌شد آن را در آموزه‌های مسیحی نادیده انگاشت. اعتقاد به یکسان‌انگاری انسان با نفس مجرد و طرد بدن، با آموزه نجات و بشارت نجات بدن متحد با انسان، به ظاهر جمع‌ناشدنی می‌نمود؛ چالشی که البته برای خود افلاطون معتقد به تناسخ، اهمیتی نداشت. از همین رو، تعریف ارسطویی نفس که اگرچه در ظاهر با تعالیم کتاب مقدس همخوان نبود، یعنی صورت جسم، منظور نظر کلیسا قرار گرفت. وحدت ترکیبی صورت و ماده، سبب وحدت انسان با بدن می‌شد و چه چیزی مطلوب‌تر از این برای ایده بشارت و رستائیز مسیحی. اما این ایده ارسطویی نفس علی‌رغم پشتیبانی از تفرد انسان، تجرد و بقای نفس را با چالش مواجه می‌کرد و کلیسا باید این دو را به نحوی با یکدیگر جمع می‌کردند. چالشی که ارسطو خود به آن واقف بود و سعی داشت که با ایده عقل فعال متمایز از بدن و اثبات بقایش (Aristotle, 2010, 413a)، راهی برای برون‌رفت از این مسئله بیابد؛ اما چنان‌که خود ارسطو و پژوهندگان معاصر او نیز اذعان داشتند (وللا، ۱۴۰۰: ۱۵۶؛ Wilkes, 1995: 126-129)، جمع بین عقل فعال با نفس، مشکلات جدیدی را فراهم می‌آورد.

مشکل اساسی این بود که چگونگی پیوند این عقل فعال خارجی با نفس، دشوار می‌نمود و وحدت جوهری آن با انسان را با اشکال مواجه می‌کرد. مخصوصاً در مسیحیت که آنچه وعده داده شده بود، بقای شخص انسان بود، نه جوهری مفارق به نام عقل و بقای عقل نیز هیچ دلالتی بر بقای فردی یا شخصی انسان در نظام فکری ارسطویی نداشت (کاتینگم^{۳۸}، ۱۴۰۰: ۱۰۳). این همان چالشی بود که در آگوستین به سبب اعتقاد هم‌زمان او به ایده بشارت (وحدت بدن و نفس در انسان) و درعین حال، فناپذیری آن، پابرجا مانده بود و شاید رجوع به ارسطو می‌توانست گرهی بگشاید (ژیلسون، ۱۳۶۶: ۲۹۲).

اما رجوع متأخرین مانند آکوئیناس به ایده وحدت ترکیبی ارسطویی نیز، کاملاً نمی‌توانست به مسئله شخصیت که مد نظر مسیحیت بود، پاسخ دهد. نفس نه در بینش افلاطونی/سقراطی و نه حتی ارسطویی، حامل ویژگی‌های شخصیت^{۳۹} نبود (Sorabji, 1999: 14)، و نه افلاطون و نه ارسطو، هیچ‌یک انسان را از آن جهت که شخص است، ملحوظ نمی‌داشتند، مخصوصاً آنکه این‌رشد، ارسطویی را معرفی می‌کند که پس از مرگ بدن، هرگونه فردیت خود را از دست می‌دهد و به سادگی در روحی جهانی مستهلک می‌شود (کاتینگم، ۱۴۰۰: ۲۲۲، پانوش: ۲۵).

³⁷. highest good

³⁸ Cottingham

³⁹. Personality

بله، جهان ارسطویی متفاوت با جهان افلاطونی و زمینی‌تر و پایبندتر به ایده‌های یونان قدیم بود و در وجود نیز، حصص وجودی و اشیای جزئی را اصیل می‌پنداشت؛ اما باین همه، او صورت نوعیه انسان را اصیل می‌دانست و افراد را صرفاً عامل بقای نوع تلقی می‌کرد. در فلسفه ارسطویی و امتداد آن در فلسفه مشائی چه نزد مسیحیان و چه مسلمانان، هرچند افراد انسانی انسان‌اند، در انسانیت خود تفاوتی جوهری نداشته و اختلاف و کثرت عددی، به اعراض بود. این در حالی است که انسان در مسیحیت، شخصی ممتاز است که رستاخیز و ثواب و عقابی دارد و اگر مسیحیت درصدد بود بر این امر پافشاری کند و اعراض را داخل جوهر انسانی بگنجاند، وحدت نوعی انسان را زائل می‌ساخت؛ این یک دوراهی سخت برای فیلسوفان مسیحی بود.

به بیانی دیگر، توماس با التفات به تمام این چالش‌ها و علی‌رغم توجه به نفس ارسطویی و تمسک به ماده ثانیه برای توجیه تفرد انسان، به چیزی بیش از تفرد نیاز داشت: شخصیت. ماده ثانیه ارسطویی، افراد را پدید می‌آورد؛ اما تکثر را امری عرضی باقی می‌گذاشت و شخص اصیل را پدید نمی‌آورد. به بیان دیگر، اگرچه فرد در مقابل نوع بود و به مصادیق نظر داشت، اما ویژگی‌های فردی هر فرد را داخل در ذات آن نمی‌کرد و این بدان معنا بود که افراد ذاتاً با یکدیگر تفاوتی ندارند. اما شخص‌بودگی بدان معنا بود که هر فردی ذاتاً در مقابل دیگری قرار گیرد و در نتیجه، ثواب و عقاب و اساساً حسابرسی منحصر به فرد خود را به دوش بکشد. تقویم شخصیت، نیازمند پیوند اراده (اختیار) و عقلی بود که در لحظه لحظه زندگی و تجارب جزئی فرد حضور داشته و او متناسب با آن عقل و اراده، مسئولیت تجربه‌ها و اعمال خود را برعهده خواهد گرفت. چنین توجهی به شخص‌بودگی، فلسفه مسیحی را مجبور به گذار از توجه به نوع، به سوی تمرکز بر شخص، و نه صرفاً فرد، کرد. این شخص است که البته به لطف صورت نفسانی خویش، فناپذیر است و می‌تواند خیر را از شر تشخیص دهد و کسب معرفت کند (ژیلسون، ۱۳۶۶، ۳۲۱-۳۲۷).

در چالش جمع بین بقای نفس و حفظ شخص‌بودگی انسان در مسیحیت، یعنی در بحبوحه سده سیزده و چهارده است که ابن‌سینا اهمیت پیدا می‌کند. او و دیگر فیلسوفان مسلمان از آنجا که اتولوجیا را از آن ارسطو می‌دیدند و تناقض در اندیشه یک فیلسوف را برنمی‌تابیدند، پیشاپیش سعی در جمع دو ایده به‌ظاهر متفاوت بقا و وحدت (نفس و بدن یا همان تشخص) در انسان، داشتند و بنابراین، ایده‌های آن‌ها برای فیلسوفان مسیحی بسیار گره‌گشا شد. اساس ایده ابن‌سینا انتساب جوهریت و بقا به ذات نفس و تلقی بدن به‌مثابه ابزار آن بود؛ یعنی تلقی ذات باقی و فناپذیر به‌مثابه صورت بدن همچون ابزار برای آن. البته این جمعی نبود که مورد قبول آکوئیناس واقع شود. کنه ایراد او که البته ایرادی بجاست، این بود که مادامی که اعمال بدن‌مندی را که نفس، آن‌ها را به‌واسطه جسم انجام می‌دهد، به ذات نفس منتسب نکرده و داخل در جوهر آن نکنیم، اتحاد نفس و بدن اتحادی عرضی خواهد بود و نمی‌توان از وحدت جوهری انسان و تشخص توأمان آن سخن به میان آورد. مدعیات ابن‌سینا همچنان اذعان به عینیت نفس با انسان، و فروگذاشتن بدن و احوال آن به‌مثابه اعراض، به جانبی

دیگر بود (همان: ۲۹۳-۲۹۶). حق با آکوئیناس بود و از همین روست که در نهایت، ابن سینا نیز نتوانست معاد جسمانی را در فلسفه خود به اثبات رساند.^{۴۰}

۵. نتایج

ما نزد افلاطون با بدن‌گریزی حقیقت انسانی مواجه می‌شویم. ایده‌ای متأثر از گنوسی‌گرایی فیثاغورسی که در یونان رواج یافته بود. نزد او، معرفت قلبی آمیخته به عواطف و حالات بدنی، تبدیل به معرفت عقلی متأله، خیرگون و محض می‌شود که، مخصوصاً با شرح نو افلاطونیان از بدن که آن را شر تلقی می‌کردند، باید از شر بدن خلاصی می‌یافت. پسوخته عهدین یا حتی پسوخته یونانی هومریان و فیزیولوگ‌ها، به سبب نگاه به زمین و بدنی‌بودنش مبدأ امیال انگاشته می‌شد و ذاتاً نمی‌توانست در کیش افلاطونی چشم‌دوخته به آسمان و خرد و امر متعالی، به مثابه حقیقت انسان پذیرفته شود.

در این میانه که دیگر کمتر سخنی از پنثوما در فهم انسان است و غالب واژگان به نفع مفهوم واحد پسوخته مصادره شده است، ارسطو تعریف متفاوتی از شرح پسوخته را برمی‌گزیند. او، هم متعلق به یونان باستان است و هم متأثر از فیثاغورت و استادش افلاطون و بنابراین، انسان را ترکیبی اتحادی از بدن طبیعی و صورت آن به مثابه مبدأ حیات می‌داند. او جای خالی توضیح چگونگی انفعالات نفسانی را در افلاطون ثنوی مسلک می‌بیند و چاره‌ای جز دخالت جدی بدن در فهم انسان نمی‌یابد. این دخالت سبب‌ساز آن است که هزینه رد تناسخ یا فناپذیری انسان را بپردازد؛ اما به خوبی نسبت انسان و طبیعت را شرح دهد. اما او کاملاً بریده از استاد خویش نیز نیست و معرفت برین و دستیابی به کلیات در انسان را زاده نوس می‌داند و البته با پذیرش این ایده، خود را گرفتار چالش نسبت نوس و پسوخته یافته که به راحتی امکان خروج از آن را ندارد. ارسطو رجوعی است به فرهنگ یونان باستان و جست‌وجو در طبیعت برای یافتن حقیقت، رجوعی که البته آمیخته با ایده‌های افلاطونی/سقراطی بوده و او را باید جمعی در میانه دانست، همراه با چالش‌هایی که تا حدی حل‌ناشدنی‌اند.

هم ارسطو و هم افلاطونیان، تمایز خردورزی محض با بدن و حالات جسمانی را به مثابه اثری طردناشدنی، برای اروپای مسیحی پس از خود به یادگار گذاشتند. رهایی تام از بدن و تجرد انسان به مثابه عقل محض، اگرچه تحفه‌ای افلاطونی برای فلسفه مسیحی و امثال آگوستین بود و با ایده‌های عرفانی مسیحیت بیشتر هم‌داستان بود، اما ایده بشارت مسیحی نیازمند تشخیص انسانی بود که در افلاطون ردپایی از آن یافت نمی‌شد. البته این ایده حتی بعد از برجسته‌شدن ارسطو و راهیابی تفاسیر مشائی آن و غلبه‌اش به دست آکوئیناس، باز هم در بهترین حالت، تفرّد و نه تشخیص را پشتیبانی می‌کرد و از این رو، نه تفاسیر افلاطونی و نه ارسطویی، کاملاً با ایده‌های مسیحی منسجم نبودند.

^{۴۰}. این صدرالمتهلین بود که در جهان فلسفه اسلامی، با حرکت جوهری خویش، این ندا و چالش آکوئیناس را به شکلی دیگر و در قالب حرکت جوهری پاسخ داد.

منابع

- اروین، ترنس (۱۳۹۹). اندیشه در دوره میانه. ترجمه حسن فتحی. تهران: سمت.
- استیس، والتر ترنس (۱۳۹۷). تاریخ انتقادی فلسفه یونان. ترجمه یوسف شاقول. قم: دانشگاه مفید.
- افلاطون (۱۳۵۶). مجموعه آثار افلاطون. ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: نشر خوارزمی.
- _____ (۱۳۹۸). جمهوری. ترجمه فؤاد روحانی. چ ۱۸. تهران: علمی و فرهنگی.
- تسلر، ادوارد (۱۴۰۱). کلیات تاریخ فلسفه یونان. ترجمه حسن فتحی. تهران: نشر حکمت.
- جانجان، اعظم، معصومی، محمد (۱۳۹۷). «بررسی پیدایی نفس و ارتباط آن با جاودانگی در اندیشه ارسطو و ابن سینا». مجله آیین حکمت. شماره ۳۵.
- حسین، سیداحمد (۱۳۹۷). «جایگاه علم النفس از منظر ارسطو و ابن سینا». مجله پژوهش‌های فلسفی. شماره ۲۲.
- داودی، علی مراد (۱۳۴۷). «تطبیق آراء ابن سینا بر آراء ارسطو و ذکر علل اختلاف نظر این دو حکیم درباره عقل و نفس». مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی. شماره ۱۷.
- رزاقی، هادی، جهانیان، سمیه (۱۴۰۰). «بررسی تطبیقی تمایز و یگانگی نفس و روح در معانی و کاربردها از دیدگاه ارسطو و ملاصدرا». مجله مطالعات ادبیات تطبیقی، شماره ۵۷.
- روحي سراجي، غلامحسين (۱۳۹۳). «بررسی تطبیقی نفس‌شناسی افلاطون و ارسطو در سعادت و فضیلت اخلاقی». پژوهش‌های فلسفی-کلامی. سال شانزدهم. شماره ۱.
- زمانیها، حسین (۱۳۹۷). «رابطه نفس و بدن از دیدگاه ارسطو و ابن سینا با تاکید بر نفس نباتی و حیوانی». مجله ذهن، شماره ۲۴.
- ژیلسون، اتین (۱۳۶۶). روح فلسفه قرون وسطی، ترجمه علی‌مراد داوودی. چ ۱. تهران: علمی و فرهنگی.
- شندلباخ، هربرت (۱۳۹۸). تاریخ و تبیین مفهوم خرد. ترجمه رحمان افشاری، چ ۲. تهران: مهراندیش.
- طاهری، اسحاق (۱۳۸۳). «حقیقت نفس از منظر ارسطو، ابن سینا و ملاصدرا». مجله انسان پژوهی دینی، شماره ۱، ۲۶.
- طباطبائی، سیدجواد (۱۳۸۷). تاریخ اندیشه سیاسی در ایران. تهران: نشر کویر.
- طباطبائی، مهدیه، حق، علی (۱۳۸۳). «بررسی نظریه ارسطو و ابن سینا در باب نفس و نسبت آن با بدن» / مجله فلسفه تحلیلی. شماره ۲۵.

عباسی حسین آبادی، حسن، (۱۳۹۶ الف) «بررسی مسئله تجرد نفس در اندیشه ارسطو». مجله آینه معرفت. شماره ۵۰.

_____ (۱۳۹۶ ب). «مفهوم کمال در علم النفس ارسطو». مجله حکمت معاصر. سال ۸، شماره ۲.
غفاریان، ابوالحسن، اکبریان، رضا، (۱۳۸۸). «جایگاه نفس در فلسفه ارسطو و ملاصدرا». مجله خردنامه صدرا. شماره ۵۶.

کاپلستون، چارلز (۱۳۸۸) تاریخ فلسفه، ج ۱، ترجمه جلال الدین مجتبوی، تهران: سروش و علمی و فرهنگی.

کاتینگم، جان (۱۴۰۰). عقل گرایان. ترجمه مصطفی شهرآیینی. تهران: نشر سمت.
کوپنهاور، برایان پی، اشمیت، چارلز بی (۱۴۰۰). فلسفه رنسانس. ترجمه مسعود حسینی، تهران: سمت.

نوسبام، مارتا، (۱۳۹۸). ارسطو. ترجمه عزت الله فودلادوند. چ ۴. تهران: طرح نو.
وللا، جان ای (۱۴۰۰). ارسطو، ترجمه محمود دریانورد. تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
یگر، ورنر، (۱۳۹۲). الهیات نخستین فیلسوفان یونان. ترجمه فریده فرنودفر، تهران: نشر حکمت.

Aristotle. (1984). *Metaphysics* (W. D. Ross, Trans.). In J. Barnes (Ed.), *The complete works of Aristotle: The revised Oxford translation* (Vol. 2, pp. 1552-1728). Princeton University Press. (Original work ca. 350 BCE)

Aristotle. (2010). *De Anima* (M. Shiffman, Trans.). Focus Publishing.

Bremmer, J. (1983). *The early Greek concept of the soul*. Princeton University Press.

Burnet, J. (1916). The Socratic doctrine of the soul. In Annual Philosophical Lecture Henriette Hertz Trust (pp. 1-20).

Campbell, D. R. (2021). Self-motion and cognition: Plato's theory of the soul. *Southern Journal of Philosophy*, 59 (4) , 523-544.

Chadwick, A. (2020). From soul to mind in Hobbes's *The Elements of Law* *History of European Ideas*, 46 (3) , 257-2753.

Crombie, I. M. (2013). *An Examination of Plato's Doctrines* (Vol. 1& 2). Routledge& Kegan Paul.

Frede, M. (1992). On Aristotle's conception of the soul. In C. Nussbaum, Martha, *Essays on Aristotle's de Anima*, Oxford University Press

Garber, D. (2000). Soul and mind: Life and thought in the seventeenth century. In D. Garber & M. Ayers (Eds.), *The Cambridge history of seventeenth-century philosophy* (Vol. 1). Cambridge University Press.

Granger, Herbert (1996). *Aristotle's Idea of the Soul*. Kluwer Academic Press.

Guthrie, W. K. C. (1962). *A history of Greek philosophy* (Vol. 2). Cambridge University Press.

Lind, R. E. (2001). Historical origins of the modern mind/body split. *The Journal of Mind and Behavior*, 22 (1), 23-40.

MacDonald, P. S. (2017). *History of the concept of mind* (Vol. 1). Routledge.

Martin, R., & Barresi, J. (2000). *Naturalization of the Soul*. Routledge.

Nicol, N. (2020). Plato's city-soul analogy: The slow train to ordinary virtue. In S. M. Meagher, S. Noll, & J. S. Biehl (Eds.),

Sorabji, R. (1988). *Matter, space and motion: Theories in antiquity and their sequels* (p. 48). Cornell University Press

Sorabji, R. (1999). *Soul and Self in Ancient Philosophy*. Routledge.

Wilkes, K. V. (1995). Psuchē versus the mind. In M. C. Nussbaum & A. O. Rorty (Eds.), *Essays on Aristotle's De anima*. Oxford University Press.

Reference

Abbasi Hosseinabadi, H. (2017a). The Issue of the Immateriality of the Soul in Aristotle's Philosophy. *Āyene-ye Ma'refat*, 50. (in Persian)

Abbasi Hosseinabadi, H. (2017b). The Concept of Perfection in Aristotle's Psychology. *Hekmat-e Mo'āser*, 8 (2). (in Persian)

Aristotle. (1984). *Metaphysics* (W. D. Ross, Trans.). In J. Barnes (Ed.), *The complete works of Aristotle: The revised Oxford translation* (Vol. 2, pp. 1552-1728). Princeton University Press. (Original work ca. 350 BCE)

Aristotle. (2010). *De Anima* (M. Shiffman, Trans.). Focus Publishing.

Bremmer, J. (1983). *The early Greek concept of the soul*. Princeton University Press.

Burnet, J. (1916). The Socratic doctrine of the soul. In *Annual Philosophical Lecture Henriette Hertz Trust* (pp. 1-20).

Campbell, D. R. (2021). Self-motion and cognition: Plato's theory of the soul. *Southern Journal of Philosophy*, 59 (4) , 523-544.

Chadwick, A. (2020). From soul to mind in Hobbes's *The Elements of Law*. *History of European Ideas*, 46 (3) , 257-2753.

Copenhaver, B. P. ,& Schmitt, C. B. (2021). *Falsafe-ye Renaissance* [Renaissance Philosophy]. (Trans. M. Hosseini). Tehran: SAMT. (in Persian)

Copleston, C. (2009). *Tārikh-e Falsafeh*, Vol. 1 [A History of Philosophy, Vol. 1]. (Trans. J. Mojtabavi). Tehran: Soroush& Elmi va Farhangi. (in Persian)

Cottingham, J. (2021). *'Aqlgarāyān* [The Rationalists]. (Trans. M. Shahrāini). Tehran: SAMT. (in Persian)

Crombie, I. M. (2013). *An Examination of Plato's Doctrines* (Vol. 1& 2). Routledge& Kegan Paul.

Davoodi, A. M. (1968). Comparing the Views of Avicenna and Aristotle on the Intellect and the Soul. *Journal of the Faculty of Literature and Humanities*, 17. (in Persian)

Frede, M. (1992). On Aristotle's conception of the soul. In C. Nussbaum, Martha, *Essays on Aristotle's de Anima*, Oxford University Press

Garber, D. (2000). Soul and mind: Life and thought in the seventeenth century. In D. Garber& M. Ayers (Eds.) , *The Cambridge history of seventeenth-century philosophy* (Vol. 1). Cambridge University Press.

Ghaffarian, A. ,& Akbarian, R. (2009). The Status of the Soul in the Philosophy of Aristotle and Mulla Sadra. *Kheradnāmeḥ-ye Sadra*, 56. (in Persian)

Gilson, E. (1987). *Rūḥ-e Falsafe-ye Qorun-e Vosta* [The Spirit of Mediaeval Philosophy]. (Trans. A. M. Davoudi). Tehran: Elmi va Farhangi. (in Persian)

Granger, Herbert (1996). *Aristotle's Idea of the Soul*. Kluwer Academic Press.

Guthrie, W. K. C. (1962). *A history of Greek philosophy* (Vol. 2). Cambridge University Press.

Hosseini, S. A. (2018). The Status of Psychology from the Perspective of Aristotle and Avicenna. *Pazhūhesh-hā-ye Falsafi*, 22. (in Persian)

Irwin, T. (2020). *Andisheh dar Dore-ye Miyāneh* [Thinking in the Middle Ages]. (Trans. H. Fathi). Tehran: SAMT. (in Persian)

Jaeger, W. (2013). *Elāhiyāt-e Nakhostin-e Falsafe-ye Yunān* [The Theology of the Early Greek Philosophers]. (Trans. F. Faranoudfar). Tehran: Hekmat Publications. (in Persian)

- Janjan, A. ,& Masoumi, M. (2018). The Emergence of Soul and Its Relation to Immortality in the Thought of Aristotle and Avicenna. *Āyin-e Hekmat*, 35. (in Persian)
- Lind, R. E. (2001). Historical origins of the modern mind/body split. *The Journal of Mind and Behavior*, 22 (1) , 23-40.
- MacDonald, P. S. (2017). *History of the concept of mind* (Vol. 1). Routledge.
- Martin, R. ,& Barresi, J. (2000). *Naturalization of the Soul*. Routledge.
- Nicol, N. (2020). Plato's city-soul analogy: The slow train to ordinary virtue. In S. M. Meagher, S. Noll,& J. S. Biehl (Eds.).
- Nussbaum, M. (2010). *Arastu* [Aristotle]. (Trans. E. Fouladvand, 4th ed.). Tehran: Tarh-e No. (in Persian)
- Plato. (1977). *Majmū'eh-ye Āthār* [Collected Works]. (Trans. M. H. Lotfi). Tehran: Kharazmi. (in Persian)
- Plato. (2019). *Jomhūrī* [The Republic]. (Trans. F. Rouhani, 18th ed.). Tehran: Elmi va Farhangi. (in Persian)
- Razaghi, H. ,& Jahanian, S. (2021). A Comparative Study of the Distinction and Unity of Soul and Spirit in Aristotle and Mulla Sadra. *Journal of Comparative Literature Studies*, 57. (in Persian)
- Rouhi Seraji, G. H. (2014). A Comparative Study of Plato and Aristotle's Psychology on Happiness and Moral Virtue. (Unpublished article or incomplete reference). (in Persian)
- Schnädelbach, H. (2019). *Tārikh va Tabyīn-e Maḥmūd-e Kherad* [History and Explanation of the Concept of Reason]. (Trans. R. Afshari, 2nd ed.). Tehran: Mehrandish. (in Persian)
- Sorabji, R. (1988). *Matter, space and motion: Theories in antiquity and their sequels* (p. 48). Cornell University Press
- Sorabji, R. (1999). *Soul and Self in Ancient Philosophy*. Routledge.
- Stace, W. T. (2018). *Tārikh-e Enteqādi-ye Falsafe-ye Yunān* [A Critical History of Greek Philosophy]. (Trans. Y. Shaghoul). Qom: Mofid University Press. (in Persian)
- Tabatabaei, M. ,& Haghi, A. (2004). Aristotle and Avicenna's Theories on the Soul and Its Relationship with the Body. *Analytical Philosophy Journal*, 25. (in Persian)
- Tabatabaei, S. J. (2008). *Tārikh-e Andisheh-ye Siyasi dar Iran* [History of Political Thought in Iran]. Tehran: Kavir. (in Persian)

- Taheri, E. (2004). The Reality of the Soul from the Perspective of Aristotle, Avicenna, and Mulla Sadra. *Religious Anthropology Studies*, 1, 26. (in Persian)
- Vella, J. A. (2021). *Arastu* [Aristotle: A Guide for the Perplexed]. (Trans. M. Daryanavard). Tehran: Elmi va Farhangi. (in Persian)
- Wilkes, K. V. (1995). Psuchē versus the mind. In M. C. Nussbaum & A. O. Rorty (Eds.), *Essays on Aristotle's De anima*. Oxford University Press.
- Zamania, H. (2018). The Relationship between Soul and Body in the Thought of Aristotle and Avicenna, with Emphasis on Vegetative and Animal Souls. *Zehn*, 24. (in Persian)
- Zeller, E. (2022). *Kolliyāt-e Tārikh-e Falsafe-ye Yunān* [Outlines of the History of Greek Philosophy]. (Trans. H. Fathi). Tehran: Hekmat Publications. (in Persian)