

واکاوی مفهوم «پسوخته» از عهدعتیق عبرانی تا سقراطیان

محمدحسین وفائیان*

چکیده

پسوخته یا نفس، از موضوعات فکری مهم نزد فیلسوفان یونانی، بویژه سقراط، افلاطون و ارسطوست و نزد آنهاست که مسئله نفس بتدریج شاکله و صورتبندی فلسفی خود را پیدا میکند. اما ایده‌های فلسفی در خلأ نمیروید و فهم این فیلسوفان از مفهوم «پسوخته» یا «نفس» بسیار متأثر از اندیشه پیشینیان و یونان باستان است. مفهوم پسوخته پیش از آنکه در دستان سقراط قرار گیرد، تطوری تاریخی را در یونان تجربه کرده است؛ از شاعرانی همچون هومر و ایده‌های دینی عهدعتیق گرفته تا فیزیولوگها. فلاسفه متأخر یونانی با انباشتی از ایده‌ها و دیدگاهها در باب مفهوم پسوخته مواجه بودند. جستار پیش رو درصدد است با تحلیل مواضع متعدد از فقرات عهدعتیق، تلقیهای هومر، و سپس دیدگاههای متفاوت فیزیولوگها و فیلسوفان پیش از سقراط، تطور مفهومی «پسوخته» را در این بازه تاریخی واکاوی نموده و سیر شکلگیری این ایده را تبیین نماید. در این مسیر، ناگزیر به بررسی خانوادگی از مفاهیم مرتبط با ایده نفس، بویژه مفاهیمی همچون نوس میپردازیم و سعی داریم فهمی منسجم از مسیر تطور این ایده بدست دهیم.

۵

کلیدواژگان: پسوخته، عهدعتیق، هومر، فیزیولوگی، فیثاغوربان.

* استادیار گروه مطالعات علم و فناوری، دانشگاه امیرکبیر، تهران، ایران؛ mh.vafa@aut.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۱۳ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۲/۲۹ نوع مقاله: پژوهشی



DOR: 20.1001.1.20089589.1404.15.4.2.9

بیان مسئله

یکی از حیطه‌های اندیشه از یونان تا فلسفه غرب مدرن و همچنین در فلسفه اسلامی، نفس‌شناسی است. نفس^۱ یا پسوخته^۲ مفهومی است که نزد فیلسوفان یونان معنایی خاص داشته و مبتنی بر آن، ایده‌هایی در شناخت انسان برای فلسفه اسلامی و فلسفه مدرسی به ارث مانده است. اگرچه در فلسفه مدرن و بواسطه دکارت، نفس به ذهن تحویل برده شد و چرخشی بزرگ در فهم انسان روی داد (MacDonald, 2017: p. 2; Murphy, 2006: p. 68)، اما در فلسفه اسلامی، نفس‌شناسی نزد فیلسوفانی برجسته همچون فارابی ابن سینا و صدرالمتهلین تطور یافت و تا حد زیادی بنمایه یونانی معنای خود را حفظ نمود.

اما چیستی مفهوم نفس نزد یونانیان، مسیری هموار و یکدست را طی نکرده و در برهه‌یی طولانی متولد شده است؛ برهه‌یی که میتوان آن را به دو مرحله مهم و متفاوت تقسیم کرد. مرحله نخست، مشتمل بر ایده‌های عهد عتیق عبرانی، یونان باستان و شاعران آن و درنهایت، فیزیولوگها و تأمل نسبتاً عقلی در طبیعت^(۱) است. مرحله دوم، شامل ایده‌های سقراطی-افلاطونی و ارسطوست که در نهایت، در دست فیلسوفان مسیحی قرار میگیرد. ایده‌های متولد شده در مرحله دوم، بویژه نزد افلاطون و ارسطو، بشکلی جدی مبتنی بر ایده‌های یونانی-ابراهیمی و شاعران یونانی یا وام‌گرفته از فیزیولوگهایی همچون فیثاغورث و هراکلیتوس است و بیانگر آنست که هرگونه تأمل در فهم چیستی نفس انسانی، باید از این لحظات نخست آغاز شود.

این جستار درصدد است با تمرکز بر مرحله نخست، به تحلیل سیر تطور مفهوم نفس از یونان باستان و سنت عبرانی-ابراهیمی در عهد عتیق تا فیزیولوگهای پیشاسقراط پرداخته و بسترها و دلالت‌هایی که این ایده‌ها برای فیلسوفانی همچون افلاطون و ارسطو برجای گذارده را واکاوی نماید.

۱. انگاره‌های ابراهیمی-عبری در فهم نفس

رجوع به سررشته‌های عهد عتیق، فرهنگ عبری ممزوج با آن و همچنین ادبیات و اندیشه یونان باستان برای فهم دقیق مبادی معنای انسان نزد فیلسوفان یونان و معاصر،

1. Soul

2. ψυχή (psyche)



نیازمند تأمل در تاریخ مفهومی آن است. چنین رجوعی برای کشف ایده‌هایی درباره معنای پسوخه، نفس، ذهن یا مفاهیم همخانواده با آنها، بویژه بدلیل کمبود داده‌های تاریخی، امری سراسر است، روشن و البته قطعی نیست (Lind, 2001: p. 23)؛ اما این رجوع و بازخوانی، قطعاً برای مقایسه و تطبیق با ایده‌های متأخر، بویژه مفهوم جدید ذهن و شناخت، یاری‌رسان خواهد بود. برای کنکاش در این بازه زمانی، تقریباً راهی جز بررسی نسخه‌های عبری عهد عتیق و اشعار هومر و مانند آن نیست؛ عهدی که در آن، تأملات فلسفی در طبیعت، هنوز جان نگرفته است.

در رجوع به این دوره و فهم نفس انسان، برخی مفاهیم خود را برجسته‌تر نشان می‌دهند؛ مفاهیمی مانند قلب، خرد، ذهن و مانند آن. بنظر میرسد مروری سریع بر ریشه این واژگان، پیش از تأملی دقیق‌تر در معنای آنها، مفید باشد:

کلمه انگلیسی mind از ریشه لاتین mens است که خود، تکامل یافته کلمه یونانی menos (نیروی حیات)^۱ بوده و شکل عرفی آن menomai، «میل یا هوس کردن»^۲ است. کلمه mens در اولین ترجمه‌های لاتین هومر، و همچنین افلاطون و ارسطو، برای کلمه یونانی nous (خرد) بکار رفته است. البته کلمه mens برای کلمه یونانی kardia (قلب) و کلمه عبری leb (جمع lebab)، یعنی «قلب یا سینه» نیز کاربرد داشته است.

کلمه انگلیسی spirit نیز از ریشه لاتین spiritus بمعنای «نفس» گرفته شده که معنای اصلی آن همچنان در برخی کلمات محفوظ مانده است.^۳ کلمه spiritus برای ترجمه کلمه یونانی pneuma در کتاب مقدس وولگات^(۲) و نسخه‌های افلاطون و ارسطو استفاده میشد. نسخه یونانی عهد عتیق^۴ در غالب موارد، از پنثوما برای ترجمه کلمه عبری ruach (رواح/نفس یا قدرت) بهره میبرد.

۷

1. life-force
2. to desire or crave

۳. مانند perspiration inspiration æspiration (تنفس، الهام، تعرق)

4. Septuagint یا LXX (حدود ۲۵۰ قبل از میلاد)



کلمه انگلیسی soul (نفس) ریشه لاتین یا یونانی ندارد، بلکه از ریشه‌های انگلیسی و آلمانی باستانی گرفته شده است. در کتاب مقدس ژنو^۱ (۱۶۵۰-۱۵۶۰) و نسخه پادشاه جیمز (۱۶۱۱ بعد)، برای ترجمه لاتین نفس، از anima و برای ترجمه یونانی آن، از psyche استفاده شده است. در عهد عتیق یونانی نیز پسخه یونانی تقریباً در اغلب موارد برای ترجمه nepesh (نیش) عبری بکار رفته که بمعنای «میل»، «سرزندگی» یا «نیروی زندگی» است (MacDonald, 2017: p. 2). این مفاهیم که میتوان آنها را اعضای خانواده مفهومی نفس دانست، دارای معانی کاملاً نزدیک به هم هستند و فهم دقیقتر و همزمان معنای آنها، به فهم سیر تطور این مفهوم نیز کمک خواهد کرد.

اما در سنت عبری-ابراهیمی، اولین نکته در درک این مفاهیم آنست که آنها، اغلب بسیار انضمامی و ناظر به محل یا چیزی خاص در طبیعت هستند. ابتداییترین معنای «نیش» عبری که پسخه غالباً برگردانی از آن است، گلو یا حلق، و معنای دیگر آن، میل یا اشتیاق برای رفع نیاز به غذا، نوشیدنی یا هوایی است که از گلو وارد میشود؛ بنابراین، میتواند به کسی که زنده است و اساساً میل به زندگی، اشاره کند (Bauks, 2016: p. 183). از آنجا که نیش به محل تنفس و عمل ظاهری آن اشاره دارد، در برخی فقرات کتاب مقدس، بمعنای اندام زندگی معرفی شده است. در کتابهای عهد عتیق متأخر، میتوان به خود^۲ نیز برای معنای نیش اشاره کرد؛ بطوریکه «نیش من» را میتوان بشکلی انضمامی به «من» برگرداند؛ و نیش هر جسمی، خون آن است (کتاب لاویان، ۱۴: ۱۷). چنین فقراتی بدان معناست که حیات موجود زنده از طریق خون یا ریختن آن آشکار میشود و از اینروست که وقتی خون از دست میرود، نفس نیز بپایان خود میرسد.

ابتداییترین معنای «روآخ» نیز انضمامی است: نسیم یا باد^۳؛ بدان مقدار که هر موجود زنده این نسیم الهی را در درون دارد، «نفس» یا اندام تنفس است، اما مانند نیش میتواند به کسی که نفس میکشد، یعنی فرد نیز اشاره کند. لب نیز از الگوی مشابهی پیروی میکند؛ بطوریکه ابتدا بمعنای «صدر»^۴ یا «قلب»، سپس «اراده» یا «نیت»، بعد «آگاهی» یا

1. the Geneva Bible

2. Self

3. wind

4. chest



«وجدان» و در نهایت، بمعنای «من» است (Bauks, 2016: p. 3). این یعنی تقریباً بیشتر خانواده مفاهیم ناظر به انسان، نخست معانی بی انضمامی و طبیعی داشتند.

اما در جانب کارکرد، چنانکه از معنای این مفاهیم نیز بدست می‌آید، نپش موضوع میل در مقابل سکون و زندگی در مقابل مرگ است و بهمین دلیل، مستقیماً به خداوند در عهد عتیق منتسب نمیشود و نمیتوان گفت «یهوه» میل، هوس یا آرزو دارد؛ خدا نپش ندارد درحالیکه یک فرد، یک نپش است و بنابراین، تشخص دارد. حیات از آنجا که فعالیت نپش است که میل به خداوند دارد و خداوند نیز آن را حفظ میکند، همان نفس و پسوخته یونانی است، اگرچه نپش را نمیتوان عیناً معادل پسوخته یونانی و بویژه افلاطونی دانست (MacDonald, 2017: pp. 5-7).

اما روآخ بمعنای باد (نسیم) یا روح، نه تنها خود در خشکی و دریا حرکت میکند، بلکه چیزهای دیگری را نیز بحرکت درمی‌آورد و قدرت مرموز و پنهان آن، تنها به این شکل مشاهده‌شدنی و ملموس میشود. هیچ انسانی نمیتواند باد را کنترل کند، فقط نیروی الهی خداوند میتواند این کار را انجام دهد. بنابراین، بر حسب قیاس، این نفس خداوند است که نیروی حیات را در جانداران القاء میکند یا الهام میبخشد. پس، روآخ یا باد، مخلوق خدا و نشانه عظمت او بعنوان خالق جهان است: (۳) خدا باد را آفرید (عاموس، ۴: ۱۳)؛ او به آن دسترسی آزاد دارد (ارمیا، ۱۰: ۱۳)؛ باد کلام خدا را در آفرینش اجرا میکند (مزمیر، ۸: ۱۴۸) و نفس خدا فرمانروایی میکند (مزمیر، ۱۸: ۱۴۷؛ MacDonald, 2017: pp. 5-7). (۴)

چنانکه گفته شد، اولین معنای انضمامی و خارجی کلمه لب یا لباب نیز که فراوان در عهد عتیق آمده، «صدر» یا «سینه» و قلب است. اما لب، محل اصلی اندیشه و حافظه و فکر است و از اینرو، ارجاع به قلب یک حیوان و اساساً غیر انسان، کاملاً نامأنوس و بنابراین، استعاری است. قلب در تمام ابعاد وجودی انسان عمل میکند و عناصر عاطفی، شناختی و ارادی را بمنصه ظهور میرساند. آموزه‌های اولیه کتاب امثال (۴: ۲۳ و ۲۵: ۱۳) اهمیت اصلی قلب را نشان میدهد: «لب خود را با هوشیاری کامل حفظ کن؛ زیرا چشمه‌های حیات از آن جاری میشود». ماهیت فیزیکی حیات یک فرد نیز در قلب متمرکز است. اگر انسان میخواهد به زندگی ادامه دهد، باید قلبش تازه و تغذیه شود (MacDonald, 2017: pp. 8-9). انگاره قلب بعنوان جایگاه یا کانون عواطف

انسانی، با استفاده هومری از phrenes و kardia مشابهتی نزدیک دارد و کاردیا بر مجموعه احساسات انسانی دلالت میکند (Bremmer, 1983: p. 63).

البته با نظر به نکته اول در انضمامی بودن این انگاره‌ها، آن هنگام که گفته میشود مهمترین کارکرد عبری-دینی قلب، خردورزی، شناخت و تأمل است (Wolff, 1974: pp. 40-58)، مقصود صرفاً آگاهی مفهومی نیست. این قلب است که مبدأ ادراک حسی با چشم و گوش است و با آنها میبیند.^(۵) در مصر باستان نیز «قلب... کرسی دانش، حکمت و فهم است و رابط بین بدن و روح». در هر حال، در عهد عتیق، قلب، مسکن آگاهی بود و شخصیت‌های اصلی تاریخ یهودیان اولیه «با قلب سخن میگفتند» و «قلب را مشغول داشتن» به چیزی، در نظر گرفتن یا اندیشیدن درباره آن بود (برای نمونه: اشعیا، ۴۱: ۲۲). عبرانیان باستان با قلبی خردمند و گشاده اراده میکردند (کتاب دوم تواریخ، ۹: ۲۳؛ خروج، ۳۵: ۳۴؛ کتاب اول پادشاهان، ۱۲: ۳۳)، می‌اندیشیدند (کتاب اول پادشاهان، ۸: ۴۷)، مراقبه میکردند (مزامیر، ۱۹: ۱۴ و ۴۹: ۳)، قصد میکردند (ارمیا، ۳۰: ۲۴) یا با قلبی نافرمان به انحراف کشیده میشدند (امثال، ۶: ۱۴، ۱۱: ۲۰، ۱۷: ۲۰؛ اشعیا، ۵۷: ۱۷). عهد جدید نیز اگرچه کمتر به قلب اشاره کرده، اما همچنان اندام اصلی معنویت، بویژه برای عیسی (ع)، قلب است (Lind, 2001: pp. 29-31).

برای این فعالیت درونی معرفتی، قلب محتوای ادراکات حسی را بمنظور قضاوت و تصمیم‌گیری درونی حفظ میکند. این بدان معناست که فرایند ادراکی و شناختی، ابتدا معطوف به چیزهای مشخص و خاص است اما پس از آن، همانطور که متون اصلی عهد عتیق این مفهوم را پیش میبرند، قلب میتواند بسمت دستورالعملها و نشانه‌ها و قضاوت نیز هدایت شود. این امور قلبی در جانب خدا، ناظر به بینش فرد درباره کلام خدا یا لطف و رحمت اوست و در زمینه‌های ناظر به حکمت^۱، ناظر به خرد، عشق، ایمان و سرنوشت انسان است. بنابراین، قلب جایگاه یا انبار حافظه (برای یادآوری موقعیت قبلی بمنظور یافتن انگیزه‌یی برای یک عمل خاص) نیز هست. یادآوری در قلب را میتوان بعنوان خیرخواهی درونی، قواعد سردستی ناظر به خود یا «ندای» اخلاقی وجدان تعبیر کرد که دستورهای یا قوانین اخلاقی را نشان میدهد. اگر قلب فاقد خرد باشد، دچار نوعی حماقت و غفلت میشود و آن را میتوان با شراب، رابطه جنسی، مال دنیا، مادیات، وسوسه‌ها، بت‌پرستی، سخنان

1. wisdom

ناپسند و فساد فریب داد. در نتیجه، «سوفیا»^۱ ویژگی طبیعت و عمل قلب خواهد بود، اگرچه مرز بین کارکردهای شناختی قلب و فعالیت اراده، اغلب مبهم و نامشخص است. در هر صورت، قلب بعنوان نیروی محرکه، در پشت اعمال ارادی فرد عمل میکند و درگیر فهم و برنامه‌ریزی است (MacDonald, 2017: p. 10).^(۶) اساساً قلب یا صدر در تجربه برخی افراد خاص، ابزاری ادراکی و تجربه دینی قلمداد میشد (Lind, 2001: p. 25). بتعبیر ولف در تحلیل مفهوم *leb* بعنوان تفکر هدایت‌شده درونی، «قلب» در زبان عبری، جایگاه و کارکرد خرد را توصیف میکند. این شامل تمام اموری همچون ادراک، خردورزی، درک، بینش، آگاهی، حافظه، دانش، تأمل، قضاوت و مانند آن است (Wolff, 1974: p. 51).

در سخنی جامع میتوان گفت مفهوم روآخ و لب، همراه با مفهوم نیش، سه اصطلاحی هستند که کار درونی توصیف انسان بعنوان مخلوق خاص خداوند را بر عهده دارند. اگرچه هر یک از سه اصطلاح کلیدی، از بخشهای انضمامی مجزا و متمایز بدن انسان سرچشمه میگیرند و کاملاً همراه تجربه بدنی و آمیخته به آن هستند، اما همگی در سطحی متوسط، مؤلفه‌های حیاتی انسانها بعنوان موجودات زنده را نشان میدهند و به بخشهای درونی و ابعاد پنهان آن اشاره میکنند. در این میان این سه مفهوم بهترین کاندیدا برای نیش بعنوان «نیروی حیات» یا منشأ زندگی^۲ -البته نه بمعنای وضعیت زنده‌بودن یا وضعیت موجود زنده که نویسندگان عبری برای آن از کلمه *hayyim* استفاده میکردند (همانطور که نویسندگان یونانی از *zōon* بهره میگرفتند) و نه برای معنایی همچون نفس یا روح که عبرانیان برای آن از «نشاما» یا روآخ استفاده میکردند و یونانیان از pneo یا pneuma -«پسوخته» است (MacDonald, 2017: pp. 22-23).

۲. مواجهه هومر با نفس

آنچه در جانب عهد عتیق گفته شد، تا حد زیادی در سروده‌های شاعران یونان باستان نیز بچشم میخورد و در اینجا، رجوع به هومر بیش از هسیود بکار می‌آید (Bauks, 2016: p. 185). هومر شاعری است که تا حدی میتوان برخی ایده‌هایش را مبدأ تفکر فیلسوفان یونانی، بویژه در نفس‌شناسی دانست (خراسانی، ۱۳۵۰: ۷۷). در سنتهای

1. *Sophia*

2. life-force' or vitality



یونانی هومری و حماسی، مجموعه‌یی از واژه‌ها وجود دارد که با عقاید و اعمال انسانها مرتبطند و میتوان آنها را به دو گروه تقسیم کرد: نخست، واژگانی که دلالت بر برخی معانی درونی دارند؛ مانند «پسوخته»، «تیموس»^۱، «نوس»^۲ و دوم، واژگانی که دلالت بر بدن و اعضای آن دارند؛ البته آنچه در درون وجود دارد نیز، کاملاً مکانمند و بدن‌وابسته است.

پسوخته نزد هومر، سایه و تمثال^۳ فرد است و وقتی کسی میمیرد، پسوخته بمثابه حیات بدنش، او را برای همیشه ترک میکند و به هادس^۴، سرزمین مردگان در زیرزمین می‌رود، اگرچه خودش طعمه سگان و مرغان شکاری شود (یگر، ۱۳۹۲: ۱۳۶-۱۳۴)؛ سرزمین مردگانی که سقراط نیز ضمن بحث یادگیری و یادآوری، بشکلی دیگر از آن سخن می‌گوید (Crombie, 2013: 2/ p. 136). برخی مدعیند که در اندیشه هومر، پسوخته در سر قرار داشته است، زیرا اصطلاحات پسوخته و سر گاهی اوقات بصورتی قابل جایگزین با یکدیگر بکار می‌روند (Onians, 1951: pp. 107-117 & 123-131)؛ اما این امر ممکن است به این دلیل باشد که در رسم یونان باستان، سر متوفی هنگام عزاداری نگاهداری میشد یا دلالت بر اهمیت عطسه‌یی دارد که نفس را بیرون می‌زند، مخصوصاً آنکه ریشه پسوخته، یعنی نفس کشیدن و دم و بازدم، نزد هومر نیز ملحوظ بوده است. بنابراین، این واقعیت که روان و سر بشکلی قابل تعویض بکار می‌روند، ممکن است فقط به این معنی باشد که هر دو نمایانگر یک چیز هستند، یعنی کل شخص (MacDonald, 2017: p.14).

پسوخته نزد هومر، نیروی حیات فرد است؛ آزاد بوده و در قید بدن و متأثر از آن نیست و پس از جدایی آن از بدن، فرد دیگر زنده نخواهد بود، تا جایی که گاه گفته میشود هنگام بیداری انسان، پسوخته در خواب است (یگر، ۱۳۹۲: ۱۳۷).^(۷) این بدان معناست که پسوخته نه مبدأ افعال و شناخت است و نه مسئولیتی اخلاقی بر عهده دارد؛ درحالی‌که تیموس، معنایی متناظر با نفس ناظر به بدن و متعلق بدان دارد (Bremmer, 1983: p. 26). تیموس برخلاف پسوخته، تنها زمانی فعال است که بدن بیدار و هشیار است. این فرضیه وجود دارد که تیموس با اصطلاح ریشه‌یی fumus یا بخار مرتبط باشد؛ بدان معنا که تیموس بخار

1. thymos
2. vouç
3. idol
4. Hades

رقیق یا منتشر در انسان است (MacDonald, 2017: pp. 13 & 15-16)؛ چیزی شبیه روح بخاری.

پسوخته برخلاف تیموس که در سینه فرد قرار دارد، تشخیص و فردیت ندارد. پسوخته در این معنا، امری دوگانه با بدن است و برخلاف تیموس، نسبتی با فیزیولوژی یا حالات روانی فرد ندارد و صرفاً عامل حیات است، اگرچه یگر این احتمال را میدهد که پسوخته نیز بسبب دلالتش بر معنای نفس کشیدن، معنایی کاملاً ملموس و انضمامی داشته باشد (یگر، ۱۳۹۲: ۱۴۶).

از میان اصطلاحات هومری در توصیف نفوس فردی، اگرچه تیموس نیز به ذهن و آگاهی مرتبط است (همانجا) -اصطلاحی که بیشتر با آنچه اکنون بعنوان کارکردهای شناختی مرتبه بالاتر^۱ شناخته میشود- مرتبط است، اما این nous (که در یونانی هومری بدان noos اطلاق میشد) است که اصل شناخت را رقم میزند. نوس همیشه در قفسه سینه قرار دارد و از اینرو، همچون پسوخته، آزاد و رها از بدن نیست؛ اما هرگز بعنوان چیزی متعلق به ماده (مانند روحی بخاری یا تیموس) نیز تصور نمیشود. فعل «نوئین»^۲ که از نوس مشتق شده، نزد هومر بمعنای توانایی حس کردن چیز است که البته همیشه به کل آن چیز معطوف است و نقش غالب، از آن بینایی و دیدن است؛ از همینروست که افلاطون بعداً نوس را چشم نفس توصیف میکند (شندلباخ، ۱۳۹۸: ۴۷). بر این اساس، اسئل -که او نیز nous را با فعل noein بمعنای «دانستن» یا «فهمیدن» مرتبط میداند- پیشنهاد میکند که فعل نوئین غالباً با idein بمعنای دیدی واضح همراه است و بنابراین، صرفاً بمعنای دیدن نیست، بلکه معنای بصیرت یا بینش نیز همراه آن است و از اینرو، به gignoskein، یعنی تشخیص دادن^۳ نزدیک است (Snell, 1953: pp. 12 & 197). اینجاست که مفهوم مدرن ذهن (mind) دکارتی، کم‌کم، نزدیکترین جد خود را در اندیشه یونانی باستانی در نوس هومر می‌یابد.

1. higher-order
2. noein
3. recognize



محمدحسین وفائیان؛ واکاوی مفهوم «پسوخته» از عهدعتیق عبرانی تا سقراطیان

سال ۱۵، شماره ۴
بهار ۱۴۰۴
صفحات ۲۶-۵

نقطه مهم و مورد اتفاق نظر آنست که برخلاف نپش که بر کلاس انسان اطلاق میشد (Bauks, 2016: p. 183)، هیچ مفهوم واحدی از نفس بمثابة یک کل منسجم در اندیشه هومری وجود ندارد (Bremmer, 1983: p. 4) و مفاهیم پسوخه، تیموس و سایر اصطلاحات فرعی، جنبه یا ابعاد چیزی ناشناخته‌اند (MacDonald, 2017: p. 19). برخی زبان‌شناسان این دوره مدعیند که در طول تاریخ یونان باستان، همه کلمات بجز پسوخه که دارای ارتباطی با حیات و قدرت و مانند آن هستند، حذف یا از اهمیت آنها کاسته شده و در نهایت، معنای برخی از آنها در پسوخه بمنزله نیروی حیات، جذب شده است (Ibid. p. 20). البته این احتمال داده شده است که برجسته‌شدن پسوخه و کنار رفتن برخی مفاهیم دیگر هومری همچون نوس یا تیموس، و تجمیع دیگر معانی انسانی همچون آگاهی، شجاعت یا اراده در پسوخه (یگر، ۱۳۹۲: ۱۴۸)، متأثر از آشنایی یونانیان با فرهنگ شرق باشد (وکیلی، ۱۳۹۹: ۳۳۸-۳۳۴). اگرچه این سخن قابل تأمل است، اما نباید از تأثیر فرهنگ عبری ابراهیمی بر یونانیان نیز غافل بود.

در انتهای این مرور کوتاه، اگر از تفاوت‌های فهم دینی-عبری از انسان و شاعران یونان باستان چشم‌پوشیم، اما این نکته در هر دو مشترک است که زبانهای باستانی و دینی بشکل کلی، مبتنی بر چشم‌اندازهای بدنی و تجربه‌ی محسوس^۱ هستند. بخشهای مختلف بدن، اندامها و ابزارهای مناسب ادراک بودند و شناخت بمثابة امری مفهومی، آگاهی تأمل‌ورزانه و امری منفک از تجربه‌های بدنی تلقی نمیشود. تجربه روانی، چه نزد امثال هومر و چه در عهد عتیق، یک آگاهی نسبتاً بدون واسطه بود که بر اساس محل تجربه آن در بدن، شکل می‌گرفت، نه بمعنای آگاهی‌یی مفهومی از منظری بالادستی، یعنی «ذهن» بمعنای مدرن آن (Lind, 2001: pp. 26 & 29).

۳. فیزیولوگها

بعد از کنکاشی بسیار مختصر در ادبیات عهد عتیق یا ایده‌های شاعرانه اسطوره‌یی یونانی، نوبت به فیزیولوگها یا طبیعت‌گرایان فیلسوف پیش از سقراط میرسد؛ افرادی که البته همچنان نزدشان، نه تنها نفس، بلکه خدایان و حرکت، همگی ذیل طبیعت فهم میشد (نوسبام، ۱۳۸۹: ۷۶). چشم‌دوختن به طبیعت وجه مشترک متفکران این عهد است و در بستر آن، یا دست‌کم

۱۴

1. sensuous



با قراردادن نقطه شروع در آن، فلسفه‌ورزی شروع میشود. در این عهد و منظر جدید، نباید بسان هومر یا هسیود، رخدادهای طبیعت را با انتساب به اسطوره‌ها و خدایانی خارج از این جهان جست، هرچند آن خدایان نیز از سنخ طبیعت یا انسانگون باشند (اروین، ۱۳۹۹: ۳۰ و ۳۱). 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 هستند: حقیقت‌جویی؛ فهم و فهم‌پذیر کردن هستی که برای آنها همان طبیعت بود، البته فهمی مبتنی بر خود و نه بر بنیاد اسطوره‌ها و داستانها و شنیده‌ها.

از این‌روی، پرسش نخستین و اصیل برای این متفکران، پرسش از «آرخه» (اصل نخستین)^(۸) امور بود و درمورد پسوخته بشکل خاص، پرسش از آرخه حیات در طبیعت؛ چیست آنچه موجود طبیعی بیجان را از جاندار و محرک را از متحرک متمایز می‌سازد؟ آنها پیشتر از اصل مشترک و مبدأ امر طبیعی پرسیده و پاسخی بدان داده بودند، اما این پاسخ هرچه بود، نمیتوانست تفاوت موجود زنده صاحب معرفت و اراده برای تولید حرکات متفاوت را، از موجودی که رفتاری یکنواخت دارد، توضیح دهد و بنابراین، این فیلسوفان یونانی و هر یک بشکلی، بدنبال حقیقت و اصلی وحدت‌بخش برای حیات و موجود جاندار بودند اصلی که قاعدتاً باید با اصل و آرخه طبیعت، هم‌بنیاد میبود.

ایده غالب نزد بسیاری از این متفکران و بر اساس غلبه فهم طبیعی امور، اینست که پسوخته یا نفس، جوهر^۱ یا ذاتی بود که کارکردهای آن برحسب غلبه یک «عنصر»^۲ طبیعی یا برابند ترکیبی از آنها توضیح داده میشود. در چنین فهمی، بنظر میرسد نیروهای روانی افراد، ویژگیهای یک عنصر خاصند که وقتی بشیوهی بسیار تعیین‌کننده ترکیب شوند، موجودی زنده را ایجاد میکنند که چنین کارکردها یا ویژگیهای بنیادین را نشان میدهد. این بدان معناست که نفس، امری طبیعی است (Granger, 1996: pp. 149-150) و آرخه آن، جوهری از نیروهای حیات در ترکیب مادی بدن زنده است. بنابراین، اگرچه در میانه این نظروزیها، ایده‌هایی همچون جاودانگی نفس و تناسخ، یا امور رازوار دیگر با راهیابی از آموزه‌های عرفانی، بتدریج بر یونان پیش از سقراط و امثال فیثاغوریان تأثیر گذاشت، اما

1. substance
2. element



محمدحسین وفائیان؛ واکاوی مفهوم «پسوخته» از عهدعتیق عبرانی تا سقراطیان

پیش از ایندست التقاطها، چنین سخنانی و جستجوی حقیقت در بیرون از طبیعت، معنادار نبود.

اما اگر بخواهیم کمی این ایده را تفصیل دهیم، باید از طالس ایونیایی شروع کنیم که به شهادت ارسطو، نخستین کسی است که بدنبال یافتن اصل اولیه^۱ یا آرخبه^۲ موجودات طبیعی بود. او اصل امور را در آب می‌یابد، بدان معنا که آب نخستین چیزی بود که وجود داشت و از آب، انسان و هرچه هست پدید آمده است. اما آناکسیمنس^۳ بر این باور بود که حقیقت موجودات را باید در هوا جست و بنابراین، نفوس نیز از هوا (باد) تشکیل شده و هوا حافظ ماست (تسلر، ۱۴۰۱: ۸۸و۶۳). تقارب معنایی بین پسوخه و نفس در آراء آناکسیمنس بدان معناست که وی اصل حیات در انسان را همان نفس او میداند، و نفس و هوا، جهان را در بر گرفته‌اند (یگر، ۱۳۹۲: ۱۴۳؛ خراسانی، ۱۳۵۰: ۱۵۱). نزد بعضی مانند آناکسیمندر^۴ نیز اساساً اصل اولی نمیتوانست چیزی معین باشد و بنابراین، مبدأ صرفاً «امر نامتعیّن»^۵ یا ماده^۶ سرآغازین^۷ معرفی شد (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۱/ ۳۵-۳۱).

اما اگر در جستجوی آرخبه و اصل حیات، ثبات و تغییر را معیار قرار دهیم، آنگاه دوگانه‌یی خاص متولد خواهد شد. هراکلیتوس^۸ که از اساس، وجود جوهر و امر ثابت در طبیعت را نفی میکند، حقیقت را در تغییر می‌جست؛ بتعبیر او، نمیتوان دو بار در یک رودخانه قدم گذاشت (اروین، ۱۳۹۹: ۳۳). او حقیقت را بسان آتشی یافت که دائم در سیلان و تغییر است و در پرتو آن، پسوخه را نیز بخشی از آتش الهی میدانست؛ هرچه این آتش خالصتر باشد، نفس کاملتر است. اما از آنجا که این آتش نفسانی نیز پیوسته تغییر میکند، لازم است بواسطه^۹ حواس و تنفس، از روشنایی و هوای بیرون از ما تجدید نیرو کند. وقتی نفس، بدن را ترک میکند، خاموش نمیشود، بلکه به جایی برمیگردد که از آن آمده است؛ یعنی به آتش جهانی. اما در مقابل، پارمنیدس^{۱۰} که وحدت و وجود را به یک معنا می‌انگاشت، حقیقت را در ثبات دید و هرگونه تغییری را توهم معرفی کرد. او حس را از خرد گسسته و هیچگونه

1. Anaximenes
2. Anaximander
3. Apeiron
4. Urstoff
5. Heraclitus
6. Parmenides



حرکتی را بمثابة بخشی از حقیقت، نمیپذیرد، اگرچه همچنان نزد وی، حقیقت و آنچه خرد می‌یابد، امری مادی است (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۱/ ۶۲-۶۵).

هراکلیتوس از جهتی دیگر نیز قابل توجه است. او بظاهر، اولین فردی است که از «لوگوس»^۱ بمعنایی نزدیک به آنچه بعداً نزد افرادی مانند افلاطون و ارسطو کاربرد دارد، سخن گفته است. او لوگوس را در معنای نظم کیهانی، یعنی قانون ابدی طبیعت که همه چیز مطابق آن رخ میدهد، استفاده میکند.^(۹) بنظر او این لوگوس امر راستین خدایی است که با آتش بمعنای نفس آتشین مادی، یکسان است (شندلباخ، ۱۳۹۸: ۵۵). این بدان معناست که لوگوس نزد هراکلیتوس، تلقی و معنایی تقریباً ابژکتیو دارد؛ قانونی کلی که درون همه اشیاء است و بر همه چیز حکم میراند. این تلقی نزد رواقیون بشدت اخذ و پرورده شد. چنین فهمی از لوگوس بدان معناست که تضاد و تغییر جهان که نزد هراکلیتوس اصیل است، بر اساس لوگوس و خردی جهانی تدبیر میشود.

اما اگر در جستجوی آرخبه، این بار معرفت و دانایی را راهنمای خود قرار دهیم، با امپدوکلس مواجه میشویم که معرفت را کارکرد ویژه پسوخبه، البته کارکردی جسمانی، دانسته که مبتنی بر مشابَهت عناصر در مدرک و مدرک است. طبیعت معرفت، تابع طبیعت جسم است، بویژه طبیعت خون که جایگاه اصلی فکر است. او موجودات زنده را بر پایه‌هایی مادی توضیح میداد و اساساً هیچگاه از واژه پسوخبه برای این منظور بهره نبرده است. این در حالی است که آناکساگوراس^۲ دقیقاً عقیده‌ی متفاوت داشت؛ او که معرفت را محصول تضاد میدانست، معتقد بود حواس صرفاً اطلاعاتی بسیار ناچیز درباره اجزاء بنیادی اشیاء در اختیار ما قرار میدهند و فقط خرد است که ما را به شناخت حقیقی میرساند (تسلر، ۱۴۰۱: ۱۰۴-۱۰۲ و ۱۰۹).

آناکساگوراس که ارسطو در مابعدالطبیعه و درباره نفس از او دیدگاه‌هایی نقل کرده (برای نمونه: Aristotle, 2010: 405a)، 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^(۱۰) منسوب میکند؛ نوسی که تا پیش از این و نزد هومر، صرفاً مبدأ اندیشه در انسان بود. نوس آناکساگوراس برخلاف هومر، نامحدود و غیرآمیخته با هیچ چیز است، آگاهی کامل بر

1. Logos (λόγος)
2. Anaxagoras



محمدحسین وفائیان؛ واکاوی مفهوم «پسوخبه» از عهدعتیق عبرانی تا سقراطیان

همه چیز دارد و بزرگترین نیروهاست و اوست که فرمانروای تمام جانداران است و بسبب واجدیت جانداران نسبت به آن، با بیجانها متفاوت است (خراسانی، ۱۳۵۰: ۳۹۹).

این امر از آنروست که بنظر آناکساگوراس، نظم، هماهنگی، مبدأ حرکت و زیبایی را نمیتوان در نیروهای کور طبیعت جست، بلکه نوس یا بتعبیر گاتری، ذهن (منز) یا خرد، چیزی است بیرون از متحرک که نظم و حرکت طبیعت را عهده دار است. تلاش برای اینکه مبدأ را بیرون از طبیعت بجوییم، چرخشی عظیم در فکر یونانی است؛ چرخشی که اوج نمایش آن در سقراط و افلاطون است. البته گنجینه مفاهیم یونانی آناکساگوراس، توانایی توصیف غیرمادی بودن نوس را ندارد و بنابراین، او بیشتر از واژگان سلبی برای توصیف فهم آن استفاده میکند (Guthrie, 1962: pp. 272-275) و در نهایت نیز در جمع صحیح بین نوس و طبیعت مادی، توفیق نمی یابد (استیس، ۱۳۹۷: ۱۰۹ و ۱۱۹). آناکساگوراس درواقع، لوگوس درون بود طبیعی هراکلیتوس را که مبتنی بر تدریج و داشتن روالی مرحله بمرحله و ذاتی شمارشی است، برای فهم طبیعت و نظم آن کافی نمیداند و از امر درون بود به امر کلی حیات بخش متعالی، یعنی نوس گذار کرده و به آن توجه میکند؛ دوگانه یی که بعدها نزد دو فیلسوف بزرگ یونانی، افلاطون و ارسطو، دو نوع نگاه به هستی و انسان و معرفت را رقم میزند.

دموکریتوس نیز که طبیعت باوری راستین است و پسوخه را بعنوان امری طبیعی تبیین میکند، آن را متشکل از اتمهای ظریف و نرم و گرد، یعنی اتمهای آتشی می داند که در سراسر بدن پخش شده اند. تنفس تا حدودی باعث میشود نفس نتواند از بدن خارج شود و مقداری از نفس که از بین میرود، با افزایش اتمهای آتشین از هوا ترمیم شود؛ البته پس از مرگ، اتمهای نفس پراکنده میشوند (تسلر، ۱۴۰۱: ۱۱۶).

۴. فیثاغوریان و برداشتی آنجهانی از نفس

ایده های گفته شده در جانب فیزیولوگها که در این مقاله لزوماً ترتیب تاریخی آنها را رعایت نکرده و بتفصیل آنها نپرداختم، برغم تفاوت های جدی، اغلب در امری مشترکند و آن اینکه انسان شناسی یا نفس شناسی در یونان پیشاسقراط، بشدت با شناخت طبیعت و امر مادی پیوند خورده و انسان، موجودی متمایز و متعالی که «آنجایی» است و تعلقی ذاتی به

1. intellect

این طبیعت ندارد، انگاشته نمیشود. پسوخه یونانی پیش از افلاطون و سقراط و ارسطو، صرفاً بر زنده بودن دلالت دارد و «امپسوخن»^۱ بمعنای محتوای پسوخه، صرفاً بمعنای جاندار است. وقتی کسی در یونان باستان به پسوخه اعتقاد دارد، یعنی فقط به موجوداتی جاندار (ذوحیات) معتقد است که برغم تفاوت در تبیین، بر هیچ چیز غیرمادی دلالت ندارد (نوسبام، ۱۳۸۹: ۷۶).

بیان دیگر، هم غالب فیلسوفان پیشاسقراط، معطوف به تحقیق درباره طبیعت و بنیان آن بمثابه جهانی دارای قانون منظم است (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۱/ ۵۷۶) و چه پارمنیدس و چه هراکلیتوس و چه بسیاری دیگر از فیلسوفان پیشاسقراطی که پایبند به فرهنگ یونانی اصیل بودند، در این امر اشتراک داشتند که مبدأ حیات یا معرفت را باید در همین طبیعت یافت (برای نمونه، خراسانی، ۱۳۵۰: ۳۰۷ و ۳۴۸؛ Aristotle, 2010: 404a). در این نوع نگاه، نفسی ورا و فرای تجربه‌های درونی و فرایندهای روانی طبیعی وجود ندارد، بشکلی که از بالا و جدا از همه چیز، خود را مالک آنها دانسته و بر آنها حکم کند. بیان دیگر، آنچه در یونان باستان و شاعران و حتی نزد فیزیولوگها، برجسته و محور است، انحصار نظر به طبیعت و همسان‌نگاری آن با وجود است؛ فهمی که بتدریج و پیش از ظهور سقراط و افلاطون، دچار دگرگونی‌هایی نسبتاً مهم شد.

علاوه بر آنچه در جانب آناکساگوراس گفته شد، در میانه فرهنگ یونانی باید بشکلی جدی به آموزه‌های ارفئوسی و مکتب فیثاغورث و پیروان او و تأثیری عمیق که بر سقراط و افلاطون گذاشته (MacDonald, 2017: pp. 34-35) توجهی ویژه داشت؛ تأثیری که سپس با تغییراتی، در فلسفه مسیحی نخستین وارد شد و در نهایت، خود را در دکارت و بازتعریف جدید او از ذهن نشان داد (Lind, 2001: p. 25). فیثاغورث بظاهر از اولین افرادی است که زبان مصری آموخت و با سفر به مصر، با دانش ریاضی مصریان آشنا شد و آن را در مکتب ریاضیاتی و هندسی خود پروراند (خراسانی، ۱۳۵۰: ۷۲). مکتب فیثاغوری یکی از نقاط مهم در نحوه اندیشه یونانی بواسطه عناصری خارجی، یعنی دین است؛ عناصری که در عرفان «ارفتوسی» که بیگانه با طبع یونانی است، تولد یافته بود (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۱/ ۳۹ و ۴۰).

1. empsuchon



یکی از باورهای مهم و متفاوت فیثاغوریان، باور به ماورای مادی بودن حقیقت انسان، اعتقاد به تناسخ آن، و همچنین پابندی این نحله به اصول اخلاقی و دینی بود، بشکلی که میتوان فیثاغورث را فردی متأله^۱ بحساب آورد و توصیه او به تزکیه و سکوت و موسیقی برای تطهیر نفس را در این جهت، فهم کرد. تناسخ، اهمیت توجه به جهانی فراتر از طبیعت و تلاش برای رهایی از چرخه زایش و رسیدن به حالت الهی، مقوله سعادت را برجسته میکند و البته خود، محصول اتحاد آگاهی و حیات در مفهوم پسوخته پس از هومر است (یگر، ۱۳۹۲: ۱۴۹). بدن شرّ ملازم ما در دنیاست و باید با تعلیم و تزکیه و ریاضت، آن را رام کرد؛ آموزه‌یی که مخالف فرهنگ طبیعی یونان بود.

پیامدهای ایده‌های ارفئوسی-فیثاغوری، صورت ابتدایی اندیشه افلاطون/سقراطی و اندیشه‌های نخستین ارسطو از ماهیت الهی نفس یا ذهن را قوام میبخشد. زمانی که سقراط و افلاطون مهمترین امر در زندگی را صیانت از نفس دانسته و بر تعالی آن تأکید کردند، آشکارا ناظر به توجه «ارفته‌یی»ها به درون و انتساب خود به خدایان است؛ ایده‌هایی که آنها را از یونانیان سده‌های نخستین و فیلسوفان طبیعت‌گرا جدا میکند (همان: ۱۵۵). ثنویت افلاطونی، کاملاً متأثر از ثنویت فیثاغوریان بین نفس و بدن یا صورت (عدد) و ماده است (تسلر، ۱۴۰۱: ۷۴ - ۶۴) و گرایشهای ریاضیاتی محض آنها سبب شد که ایده تلقی از نفس بمثابة هماهنگی اجزاء بدن در پیروان فیثاغورث تثبیت گردد (خراسانی، ۱۳۵۰: ۲۲۰ و ۲۲۳) و بعد از آن در قالب دوگانه روح و ماده، بنحوی در افلاطون/سقراط نیز بازتاب داده شود.

اساساً این فیثاغوریان بودند که اهمیت عدد در طبیعت را کشف کردند. البته عدد برای آنها نه صرفاً ابزاری برای شناخت یا شمردن یا مانند آن، بلکه هم ماده و هم اصل و هم هستی بود. بنابراین، همه اشیاء شمردنید و نظم و ترتیب بین اشیاء را میتوان در نسب عددی بیان کرد؛ چنانکه یک، نقطه است، دو، خط، سه، سطح و چهار، حجم و مانند آن (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۱ / ۴۵ و ۴۴). مقصود آنها از عدد، نه مفهوم امروزی آن، بلکه مفهومی رمزی و هندسی بود. این بدان معناست که عدد برای فیثاغوریان بمنزله عدد نزد ریاضیدانان رنسانس و پس از آن نیست. عدد رمز و راز هستی است و جهان گسسته عددی برای فیثاغورث، جهانی مرموز و پرمعناست، اگرچه ما معنای آنها را بروشنی و کامل درنیابیم و بعنوان

1. theologion

مثال، نفهمیم که چرا عدالت و استحکام، معنای عدد چهار یا هر عدد مربع دیگر است (Crombie, 2013: 1/ p. 363؛ استیس، ۱۳۹۷: ۵۸).^(۱۱)

بیان دیگر، نقطه و خط و سطح و اموری اینچنین، نزد فیثاغوریان و اعداد متناظر با آنها، ناظر به معانی در طبیعت بود، نه صرفاً اعدادی انتزاعی که جبر بتواند آنها را نمایندگی کند. فیثاغوریان که ریاضیات را به عدد تبدیل کردند، عدد را ماده تشکیل‌دهنده هستی میدانستند و منظورشان این نبود که هستی، صرفاً از قواعد ریاضیاتی انتزاعی تبعیت میکند، بلکه خود عدد، ماده محسوب میشد. آنها مدعی بودند که حقیقت نهایی و غایی، عدد است و اعداد را با اشکال هندسی آن یکی میدانستند که ساخت عناصر جهان از آن ممکن میگشت؛ ازاینرو در یونان، فضا از طریق اشکال هندسی شناخته میشد و صفحه ایده‌آل و اشکال هندسی صلب، نه بر اساس یک معادله، بلکه با استفاده از پرگار و خط کش ساخته میشد (لیندبرگ، ۱۳۹۶: ۱۱۷ و ۱۱۸).

نگاه فیثاغوریان به جهان، این ایده را در فهم نفس نیز تسری داده و آن را هارمونی اندامها میدانند، دقیقاً متناظر با دیدگاه ایشان در موسیقی. نفس نتیجه هماهنگی اندام انسان است و آنگاه که این هماهنگی و هارمونی شکل گیرد، نفس نیز متولد میشود که صدایی (سخنی) دارد. جهان نیز که در هماهنگی تام اجزاء خویش است، چنین است و موسیقی خاص خود را دارد، همچون چنگی که هنگام هماهنگی اجزاء و هارمونی آن، صدایی خوش تولید میکند و درواقع، کسی که آهنگی مینوازد، به صدای کیهان گوش میدهد و شرط گوش دادن نیز، سکوت است. این دقیقاً ایده‌بی است که میتوان در رساله فایدون افلاطون نیز رصد کرد، آنجا که افلاطون در مقابل فیثاغوریان که نفس را نتیجه هماهنگی و هارمونی اجزاء بدن میدانستند، از برخی حالات روانی و کشمکشهای درونی نفس با خودش که بنیادی بدنی ندارند، یاد میکند و به این دلیل، اگرچه دوگانه‌انگاری فیثاغوری را میپذیرد، اما ایده نفس بمنزله صرف هماهنگی و هارمونی را رد میکند.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

مهمترین و اولین نکته در مرور تاریخ نفس در یونان باستان، آشکارگی این نکته است که نویسندگان عبری عهد عتیق و شاعران و غالب فیلسوفان پیشاسقراط، دو بُعد در انسان را از یکدیگر جدا میکنند؛ بُعدی که از دیگران پنهان، اما رو به خود فرد، گشوده است و

بعدی از انسان که برای دیگران آشکار است. انسان صرفاً آنچه به چشم می‌آید نیست و حالاتی درونی نیز دارد که البته آمیخته با تجربه بوده و بنابراین، مفاهیم مستعمل برای اشاره به آنها غالباً بدنمند هستند؛ ایده‌یی که افزون بر شاعران و فیلسوفان یونان باستان، در عهد عتیق و اساساً سنت ادیان ابراهیمی نیز مورد تأکید قرار می‌گرفت. اما توضیح این حالات و حقیقت آنها، بویژه برای فیلسوفان طبیعت‌گرای یونان باستان که جهان و حقیقت را منحصر در طبیعت پیرامون می‌دیدند و سعی بر فهم انسان در دل طبیعت و آمیخته و وابسته به آن داشتند، امری دشوار بود؛ زیرا حقیقت را نزد یونانیان متقدم، باید در طبیعت و فوزیس جست، چنانکه انسان نیز در همین بستر می‌روید و رشد میکند و حقیقت را می‌یابد.

علاوه بر دو وجهی شمردن انسان که تقریباً امری مشترک و مستمر باقی مانده، فهم از انسان از عهد قدیم تا سقراط، مسیر و تطوری خاص را طی کرده است. رواج عبری در عهد عتیق بمثابة قدرت و نفس روحانی که در نیش بمنزلۀ مبدأ حیات و میل جاری بود، همراه با لب یا قلب بمثابة مبدأ معرفت، اراده و عواطف، در ترکیبی کاملاً بهم‌پیوسته و آمیخته با بدن طبیعی، چارچوب مفهومی چپستی انسان را شکل میداد؛ چارچوبی که تا حدی در یونان باستان و عصر هومر نیز پابرجا ماند. در این میانه که دیگر کمتر سخنی از پنثوما در فهم انسان است و غالب واژگان بنفع مفهوم واحد پسوخه مصادره شده است، بتدریج و البته متأثر از فیثاغوریان، لب به کاردیا و جایگاه عواطف تقلیل یافت و مفهوم نوس یونانی یا منز لاتینی تازه کشف شده بدست آناکساگوراس (که در افلاطون امتداد یافت)، جایگاه معرفت و محل کشف حقیقت برین را از آن خود کرد. حقیقت انسان که پیش از این، ذیل مفهوم قلب با کارکردهای شناختی و ارادی و عاطفیش و همچنین در پیوستگی کامل با بدن قرار داشت، اکنون آماده میشد تا نزد افلاطون/سقراط و با تأثیر شدید از آموزه‌های فیثاغوری، عقل و نوسی شود که اگرچه نزد هومر یا یونان باستان، کاملاً امری بدنی بود، اما اکنون امری متعالی و جدا از بدن شده بود.

بیان دیگر، در مسیر تاریخی فهم انسان، بدن‌گریزی حقیقت انسانی، متأثر از گنوسی‌گرایی فیثاغورثی‌یی بود که در یونان رواج یافته بود و در کنار آن، معرفت قلبی آمیخته به عواطف و حالات بدنی، اکنون در شرف تبدیل به معرفتی عقلی متأله، خیرگون و محض شده بود که برای تعالی آن باید از شر بدن خلاصی یافت.

پی‌نوشتها

۱. Physiologi, فیلسوفان نخستین یونان را به نام فیزیولوگ می‌شناسیم؛ یعنی فیلسوفان طبیعت (physis)، کسانی که پرسش آنها از طبیعت و فوسیس بود و تمنای حقیقت در این گستره را داشتند.
۲. Vulgate، نسخه‌یی که توسط جروم (Jerome) از عبری به لاتین ترجمه شده است.
۳. روآخ به این معنا، در ادبیات عرفانی مسلمان نیز بشدت پرکاربرد است. «نفس رحمانی»، هیولای عالم روحانی و جسمانی و انبساط وجود است که سبب تعینات خلقی پس از خود میشود؛ چنانکه نفس انسانی نیز مایه تمام کلمات و تعینات اصوات اوست «الطبیعة هی عین النفس الرحمانی و لیست شیئاً مغایراً له فی الحقیقة، فقد وقف علی سر عظیم و هو معنی قوله: «فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا» - لأنه يعلم حیث أن الحقیقة التی هی وجود بحث صرف، و هی النفس الرحمانی، قد تفتحت فیها مراتب الوجود بصورها» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۲۷۵؛ قیصری، ۱۳۷۵: ۲۹۵).
۴. دومین معنای اساسی روآخ بمثابة نفس، به قدرت یا نیرویی اشاره دارد که از طریق تنفس بیان میشود. این نیرو از درون سرچشمه میگیرد و آثار آن در بیرون رخ میدهد و بیانگر سرزندگی پویای انسان است. عنصر حیاتی که بعنوان پرنسیپیوم (principium)، یعنی قدرت مؤثر در نظر گرفته میشود، روآخ است؛ همان چیزی که در مخلوق تحقق یافته و پرنسیپاتوم یا همان نیش نامیده میشود. اگرچه نیش، ناظر به افراد انسانی است و با مرگ فرد به پایان میرسد، روآخ جهانی و مستقل از مرگ مخلوق است و نمیمیرد (Eichrodt, 1967: II/ p. 136).
۵. برای یک بینش تطبیقی، ر.ک: امام صادق (ع): «أَنَّ الْقَلْبَ مُدَبِّرُ الْحَوَاسِّ وَمَالِكُهَا وَرَأْسُهَا وَالْقَاضِي عَلَيْهَا... لَيْسَ يَقْدِرُ شَيْءٌ مِنَ الْحَوَاسِّ أَنْ يَفْعَلَ بِشَيْءٍ مِنَ الْجَسَدِ شَيْئاً يَغْيِرُ إِذْنَ الْقَلْبِ وَدَلَالَتِهِ وَتَدْبِيرِهِ» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۶۹/۳).
۶. چنین توصیفی بوضوح روشن میکند که چرا میتوان گفت در یونان و بویژه افلاطون، نوس جایگزین قلب شد.
۷. یگر مکرر و گاه با استناد به برخی زبان‌شناسان، اشاره میکند که ظاهراً انتساب کارکرد حیات به پسوخه، و از سویی، معطل بودن آن هنگام بیداری شخص یا همچنین پرواز آن به هادس، دو ایده متضادند؛ اما وی اشاره میکند که چنانکه به پیوند ریشه پسوخه با نفس توجه کنیم، تلازم معنایی پسوخه با مبدأ حیات بودن، غریب نخواهد بود (یگر، ۱۳۹۲: ۱۴۲ و ۱۴۵).
۸. ἀρχή (arche)؛ فیزیولوگها برای رسیدن به آرخبه امور بایستی از توصیف چیزها در ظاهر، فراتر میرفتند و به آغاز یا اصل نخستین اشیاء، یا همان آرخبه امور توجه میکردند. تمام این



متفکران بایستی از بدیهیات و امور نزدیک و روزمره و مدرکات حسی خود چشم میپوشیدند تا بتوانند امر بنیادین را دریابند (چنانکه در حکایت افلاطون از گفتگوی کنیزک تراکیایی و تالس، نقل شده است). پرسش از آرچه، حرکتی جستجوگرانه بدنبال فراروی از امر ظاهر به امر درون بود و مبدأ وحدت بخش کثرات جهان محسوس است، وحدتی که فهم آن کثرات را ممکن میسازد.

آرچه سرآغازِ حال و درون بود (immanent) در امر محصل است و پرسش از آرچه، پرسش از چه چیزی یا از کجاییِ حال در همهٔ اشیاء؛ یعنی پرسش از سرآغازِ همواره جاری در طبیعت (هستی)یی است که با آن روبرو میشویم؛ اشیائی که بشکل تدریجی و در بستر زمان، از آن آرچه پنهان سرچشمه میگیرند و بار دیگر به آن بازمیگردند، چیزی که وحدت امور را ضمانت میکند. برای کشف چنین امری باید پای به قلمروی فراتر از تجربهٔ امور روزمره، یعنی اندیشه گذاشته میشد. فیزیولوگ یا فیلسوفانی که پس از آنها می آیند، از روزمره و جزئیات فاصله میگیرند تا سرآغازها را کشف کنند.

واژهٔ آرچه درحقیقت، استعاره‌یی است از زبان سیاسی که این باور یونانیان را آشکار میکند که هرچه چیزی سرآغازینتر باشد، شأن و منزلت بیشتری دارد و ازاینرو، برای حکومت کردن سزاوارتر است؛ زیرا حاکمانی چنین، به تبار خدایی خود اتکا خواهند داشت. رویگردانی از جهان روزمرهٔ تجربهٔ حسی و روی آوری به آرچه نزد ایشان، همراه با وداع با رنگارنگی حس‌پذیر اسطوره‌ها و حکایت و گزارش طبیعت مبتنی بر رب‌النوعها و خدایان نیز بود؛ یعنی گذار از میتوسی که بدست شاعرانی همچون هومر و هسیودس پرورده شده بود، بسوی لوگوس، و بعبارتی دیگر، گذار از هر نوع ارجاع به قوا و مراجع فوق طبیعی و دین، به عقل و توضیح طبیعی و منطقی، رجوع از شنیدن به دیدن و از داستان به توضیحی قابل قبول نزد انسان (شندلیاخ، ۱۳۹۸: ۵۳-۵۵، ۵۹ و ۶۰). اگر پیش از این، این خدایان بودند که طبیعت را تقدیر کرده و سرنوشت را رقم می‌زنند، اکنون انسان یونانی درصدد است آزادی خود را بدست آورده و به پرسش روی آورد و از امور و چرایی آنها بپرسد؛ چیزی که هنگام شنیدن داستان و اسطوره، معنادار نبود.

پس درواقع، این پرسش از آرچه است که بنیان فلسفه در یونان را بنا مینهد. لوگوس و نظروری در مقابل روایت و اسطوره می‌ایستد و انسان سعی میکند با فلسفه، جهان را انسانی و از آن خود کند و توضیحی برای آن ارائه دهد؛ توضیحی که دیگر مبتنی بر گوش دادن به خدایان نیست. در نهایت، پرسش از آرچه و فلسفه‌ورزی، حرکتی است که در امتداد خود (بویژه در اوجش، یعنی در ارسطو) نظریه (تئوریا) را ممکن و تقویم میکند: ساختار فکر فلسفی بمشابه یک امر متوالی و زمانی و تدریجی برای رسیدن به مجهول (مبدأ)، بطوریکه با یافتن مبدأ بتوان طبیعت را بشکلی فهم‌پذیر و معقول توضیح داد (فلاطوری، ۱۳۹۴: ۸۹-۸۳).

۹. اندک سخانی که از هراکلیتوس در باب طبیعت لوگوس بدست ما رسیده، بسیار موجز است و معنایی که میتوان به آن واژه داد نیز احتمالات متعددی را در خود دارد. بنابراین، نمیتوان مطمئن بود که لوگوس هراکلیتوس، در واقع، همان اصل بنیادین و هدایتگر جهانی باشد که رواقیان نیز نام لوگوس بر آن نهادند. در اینکه لوگوس نزد هراکلیتوس دقیقاً بمعنای نظم کیهانی است یا اینکه این امر، ادعایی است از سوی رواقیون و نسبتی از سوی آنها به هراکلیتوس (Glasson, 1952; Miller, 1981)، بحث است. ذکر این نکته نیز ضروری است که لوگوس هراکلیتوس، در امتداد توجه به آن، نزد آناکسیمندر در گذار از میتوس به لوگوس شکل میگیرد. آناکسیمندر و سپس پارمنیدس و هراکلیتوس، اساساً متفکرانی هستند که در نقطه سرآغاز تفکر غربی درباره امر حقیقی قرار دارند. آنها به سرآغاز، امر ذاتی و حقیقت می‌اندیشند، نه صرفاً شروع امور و از این جهت، متفکرانی اصیل در اندیشه یونانی هستند (هایدگر، ۱۴۰۱: ۱۷-۲۵).
۱۰. از زمان سیسرو بعد، فیلسوفان لاتینی برای اشاره به نوس از واژه intellectus یا «خرد» استفاده میکردند (شندلباخ، ۱۳۹۸: ۴۴).
۱۱. اساساً میتوان گفت نگاه اقلیدسی و هندسی که نگاهی عرفی به جهان است و در دکارت و نیوتن امتداد می‌یابد، در مقابل نگاه فیثاغورثی قرار میگیرد که رویکردی رمزی و گسسته به اعداد و جهان دارد. از همینروست که جهان فیثاغورثی، جهان مقدس و متعالی، و جهان گالیله و نیوتن، جهانی زمینی، بی‌معنا و مسطح است؛ اگرچه اینان در اصل نگاه ریاضیاتی به جهان بمثابة امر متقن و یقینی، با فیثاغوریان اشتراک دارند.

منابع

- ابن عربی، محمدبن علی (۱۳۷۰) فصوص الحکم، تهران: الزهراء.
- 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.
- تسلر، ادوارد (۱۴۰۱) کلیات تاریخ فلسفه یونان، ترجمه حسن فتحی، تهران: نشر حکمت.
- خراسانی (شرف)، شرف‌الدین (۱۳۵۰) نخستین فیلسوفان یونان، تهران: علمی و فرهنگی.
- شندلباخ، هربرت (۱۳۹۸) تاریخ و تبیین مفهوم خرد، ترجمه رحمان افشاری، تهران: مهراندیش.
- فلاطوری، عبدالجواد (۱۳۹۴) دگرگونی بنیادی فلسفه یونان در برخورد با شیوه اندیشه اسلامی، ترجمه محمدباقر تلغریزاده، تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
- قیصری، داود (۱۳۷۵) شرح فصوص الحکم، تهران: علمی و فرهنگی.
- کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۸۸) تاریخ فلسفه، ج ۱، ترجمه جلال‌الدین مجتبوی، تهران: سروش و علمی و فرهنگی.



- لیندبرگ، دیوید (۱۳۹۶) سرآغازهای علم در غرب، ترجمه فریدون دره‌بیدی، تهران: علمی و فرهنگی.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق) بحار الانوار، بیروت: مؤسسة الوفاء
- نوسبام، مارتا (۱۳۸۹) ارسطو، ترجمه عزت‌الله فودلادوند، تهران: طرح نو.
- وکیلی، شروین (۱۳۹۹) افلاطون، واسازی یک افسانه، تهران: نشر ثالث.
- هایدگر، مارتین (۱۴۰۱) پارمنیدس، ترجمه طالب جابری، تهران: سمت.
- یگر، ورنر (۱۳۹۲) الهیات نخستین فیلسوفان یونان، ترجمه فریده فرنودفر، تهران: حکمت.
- Aristotle, (2010). *De anima*. trans. by M. Shiffman. Newburyport, MA: Focus Publishing.
- Bauks, M. (2016). "Soul-Concepts" in ancient near eastern mythical texts and their implications for the primeval history. *Vetus Testamentum*, vol. 66, no. 2, pp. 181-193. doi:10.1163/15685330-12301251
- Bremmer, J. (1983). *The early Greek concept of the soul*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Crombie, I. M. (2013). *An examination of Plato's doctrines*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Eichrodt, W. (1967). *Theology of the old testament*. vol. II. London: SCM Press.
- Glasson, T. F. (1952). Heraclitus' alleged logos doctrine. *The Journal of Theological Studies*, vol. 3, no. 2, pp. 231-238. doi: 10.1093/jts/III.2.231
- Granger, H. (1996). *Aristotle's idea of the soul*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Guthrie, W. K. C. (1962). *A history of Greek philosophy*. vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lind, R. E. (2001). Historical origins of the modern mind/body split. *The Journal of Mind and Behavior*, vol. 22, no. 1, pp. 23-40.
- MacDonald, P. S. (2017). *History of the concept of mind*. vol. 1. London: Routledge.
- Miller, E. L. (1981). The Logos of Heraclitus: updating the report. *The Harvard Theological Review*, vol. 74, no. 2, pp. 141-159.
- Murphy, N. (2006). *Bodies and souls, or spirited bodies?* Cambridge: Cambridge University Press.
- Onians, R. B. (1951). *The origins of European thought*. (2nd ed.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Snell, B. (1953). Homer's view of Man. *The discovery of the mind: in Greek philosophy and literature*, trans. by T. G. Rosenmeyer, Oxford: Blackwell, pp. 1-22.
- Wolff, H. W. (1974). *Anthropology of the Old Testament*. London: SCM Press