



Metaphysics

University of Isfahan E-ISSN: 2476-3276
Vol. 14, Issue 2, No. 34, autumn and winter 2023

(Research Paper)

**The infinite moment:
A different narrative of Aristotleina Metaphysics according to its Constitutional
Emotions**

S. Zahra Moballegh^ˆ

Assistant Professor, Department of Inter-cultural Studies, Institute for Humanities and Cultural Studies.
zahra.mobalegh@gmail.com

Abstract

This article shifts from doubt about the meaning of a commonly neglected phrase in Aristotle's *Metaphysics* about the relation between metaphysics and myth into a fundamental question about the relation between metaphysics and emotions. The contemporary philosophical trend of reviving emotions, with all of its advantages in different fields of philosophy, has been almost silent in the field of metaphysics. The historical cliché of reason/emotion (also, reason/body) separation, among other things, has overshadowed the possibility of revising/ re-reading metaphysical texts through the lenses of constitutional emotions. This article develops a different narrative about the nature of metaphysics in Aristotle's thought through re-reading some of his works. According to this narrative, certain emotions, including wonder (*thauma*), praise, pleasure, and desire, alongside the "nous", play a constitutional role in the construction of the Aristotelian structure of metaphysics. I will discuss that the concept of "nous/ reason" cannot suffice for giving a comprehensive explanation for the tools and methods of metaphysics. According to the constitutional role of emotions, reductive interpretations of Metaphysics should be radically challenged in that they have ignored the emotional foundations of metaphysics during the history of philosophy. Moreover, I will suggest that the new narrative of metaphysics can provide some material to revise the traditional understanding of the soul's parts, the soul's unity, and relation between soul and body in Aristotle's thought.

Keywords: Metaphysics. Constitution of metaphysics. Emotions. Nous. Unity of soul.

^ˆ Corresponding Author





فصلنامه علمی متافیزیک

سال چهاردهم، شماره دوم (پیاپی ۳۴)، پاییز و زمستان ۱۴۰۱، ص ۱۸۷-۱۶۵

تاریخ وصول: ۱۴۰۱/۰۳/۱۶، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۷/۲۶

(مقاله پژوهشی)

آن نامتناهی:

روایتی متفاوت از متافیزیک ارسطو با تأکید بر مؤلفه‌های عاطفی بر سازنده آن

سیده زهرا مبلغ⁻: استادیار، گروه مطالعات میان فرهنگی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

zahra.mobalegh@gmail.com

چکیده

این مقاله با پرسش از معنای عبارتی مبهم در متافیزیک ارسطو درباره نسبت میان اسطوره و متافیزیک به پرسش مهم‌تری درباره نسبت میان عواطف و متافیزیک می‌رسد. جریان فلسفی احیای عواطف در چند دهه اخیر، گرچه در برخی مسائل و حوزه‌های فلسفی موفق و مؤثر بوده، در حوزه متافیزیک کمتر ورود کرده است. پیش‌فرض تاریخی دوگانگی میان عقل و عواطف (نیز عقل و بدن) یکی از دلایلی است که رخصت‌بازنگری در متافیزیک از مدخل عواطف را محدود می‌کند. در این مقاله، با بازخوانی متون مختلف ارسطو روایتی متفاوت از ماهیت متافیزیک به دست داده می‌شود. طبق این روایت، عواطف خاصی از جمله سرگشتگی، ستایش، لذت و اشتیاق در کنار «نوس» نقش تأسیسی در تقویم ساختمان متافیزیک ارسطویی دارند و نمی‌توان ابزار و روش متافیزیک را به سادگی با مفهوم نوس به کفایت تبیین کرد. در نهایت، توضیح داده می‌شود که نقش تأسیسی عواطف در تقویم متافیزیک، جز اینکه تفسیرهای تقلیل‌گرایانه از متافیزیک را به پرسش می‌گیرد و بنیاد عاطفی مغفول‌مانده آن را آشکار می‌کند، می‌تواند مبنای بازنگری در فهم ارسطو از نسبت میان قوای نفس، وحدت نفس و رابطه نفس و بدن نیز باشد.

واژگان کلیدی: متافیزیک، تقویم متافیزیک، عواطف، نوس، وحدت نفس.

⁻ نویسنده مسئول



This is an open access article under the CC-BY-NC-ND 4.0 License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)



10.22108/MPH.2022.133923.1423



۱. مقدمه: متافیزیک، اسطوره و نقد جریان

فلسفی احیای عواطف

در اوایل کتاب یکم متافیزیک (۹۸۲ ب) جایی که ارسطو از آغازگاه متافیزیک بحث می‌کند، یک عبارت توضیحی کوتاه آمده است: «دوست‌دار میتوس (اسطوره) نیز به یک معنا دوست‌دار فلسفه (اهل متافیزیک) است؛ زیرا اسطوره نیز از امور حیرت‌انگیز تشکیل شده است»^۳. درباره این عبارت ارسطو و نسبت میان متافیزیک و اسطوره کمتر بحث و بررسی شده است.^۴ جایی هم اگر تأمل و تحلیلی در کار بوده، بیشتر این عبارت با فقره ۱۰۷۴ ب در اواخر متافیزیک فهمیده شده است. آنجا ارسطو درباره محتوای ارزشمند اسطوره‌ها، یعنی خدایان به مثابه جوهرهای نخستین، سخن می‌گوید:

از سوی پیشینیان... در شکل اسطوره‌ای فرا داده شده است که اجرام آسمانی خدایان‌اند و وجود الهی همه طبیعت را فرا گرفته است. آن‌گاه بقیه‌های آن به نحوی اسطوره‌ای برای اقناع عوام... بعداً افزوده شده است... اگر کسی اینها را جدا کند و تنها پاره‌های نخست آن را بگیرد، یعنی اینکه ایشان می‌انگاشتند که جوهرهای نخستین، خدایان‌اند، آن‌گاه باید بپذیرد که سخنی خدایی گفته شده است...

این فهم رایج (تر) از شباهت میان اسطوره و متافیزیک، عبارت بند ۹۸۲ ب را به موضوع متافیزیک محدود می‌کند: اینکه موضوع متافیزیک خدا است و بخشی از موضوع اسطوره‌ها نیز خدایان بوده‌اند و در هردو، خدا جوهر جهان است. چنان‌که برای نمونه، توماس آکویناس این عبارت ارسطو را به شاعران قدیمی و به‌طور خاص هفت فرزانه یونانی ارجاع می‌دهد که در شعرسرایی یا اسطوره‌پردازی‌شان به خدا توجه داشتند و به یک معنا شاعران الهیاتی بوده‌اند (Aquinas, 1961: 5-5)؛ اما عبارت ارسطو، دلیل

شباهت یا نسبت نزدیک میان اسطوره و متافیزیک را مشخصاً با مفهوم «حیرت» توضیح می‌دهد. نه فقط در تفسیر فقره ۹۸۲ ب، کمتر به این مفهوم توجه شده، بلکه اصلاً در تاریخ فهم ماهیت متافیزیک نیز این مفهوم اغلب تقلیل‌گرایانه فهمیده شده است. در تاریخ تأمل و عمل متافیزیکی، حیرتی که ارسطو بارها در درس‌گفتارهای متافیزیک وارد کرده، اغلب به مثابه آغازگاهی موقتی و الصاقی برای اندیشه متافیزیکی فهمیده شده است که بدون آن نیز متافیزیک می‌تواند باشد و بیاید. فهم کلامی-مسیحی از مفهوم حیرت در متافیزیک ارسطویی، آن را یک وضعیت اولیه مواجه‌شدن با جهانی می‌بیند که باید در پس آن خدای خالق و مدبری باشد. آن‌طور که مثلاً آنتون خروست با مرور آثار مختلف ارسطو به این نتیجه رسیده که «از نظر ارسطو، حیرت فلسفی، اگر به‌درستی تجربه و هوشیارانه فهمیده شود، مطمئن‌ترین راه به سوی خدا و اطمینان به وجود داشتن او است» (1972: 63). در این تفسیر و تفاسیر مشابه آن، حیرت آغازگاهی شبه‌اخلاقی برای کشف جوهر نخستین است و کارکرد ساختاری و تقویمی در جریان تأمل متافیزیکی ندارد و البته توجه خاصی به نسبت آن با اسطوره نیز نمی‌شود.

در برخی تفسیرهای جدیدتر در مورد بند ۹۸۲ ب، با الهام از نظریه‌های روایت در نقد ادبی معاصر، به ویژگی‌های داستانی و معنایی اسطوره‌ها و ارتباط عمیق میان ادبیات و فلسفه توجه شده است: اینکه اسطوره‌ها (بلکه داستان‌ها، به تعبیر امروزی نقد ادبی) به زندگی معنا می‌دهند و به همین سبب نیز به پیدایش و تقویت فلسفه کمک می‌کنند یا اینکه اسطوره‌ها چون درباره گذشته و آینده انسان تبیین‌هایی دربردارند، هم به پرسش از مبدأ دامن می‌زنند و هم راهی به سوی تبیین عقلانی می‌گشایند. به قول مک‌اوی

(McAvoy, 2007: 206)، اسطوره‌ها «در باره خاستگاه ما، آینده ما و درباره ما سخن می‌گویند. آنها با اشتیاق ما به سوی کامل شدن سخن می‌گویند و ما را در برابر محدودیت‌های تبیین‌های عقلانی مان، اقناع می‌کنند. اسطوره‌ها امر بیان‌ناشدنی را قابل فهم و دسترس می‌کنند؛ ما را به داستان‌ها و جریان‌هایی وارد می‌کنند که خاستگاه‌های فلسفه و تبیین‌های ما از زندگی را شکل می‌دهند». فهم نوسباوم از عبارت ارسطو نیز در همین راستا است؛ البته با توضیحی پیچیده‌تر و دقیق‌تر. به نظر او، اسطوره‌ها ریشه فلسفه ارسطو بوده‌اند و برای فهم بهتر فلسفه ارسطو باید این ریشه‌ها را در نظر داشت. مطابق توضیح نوسباوم، وقتی ارسطو در آغاز جست‌وجوی متافیزیکی از حیرت سخن می‌گوید، چیزی شبیه به رخدادی را در نظر دارد که هنگام تماشای خیمه‌شب‌بازی در بیننده جریان می‌یابد: حیرت از اینکه چه مبدئی در پس حرکت عروسک‌ها است. حیرت در اینجا موجب تکاپویی برای کشف دلیل و نظم می‌شود و در مشاهده نمایش جهان نیز همین رخداد موجب تکاپوی متافیزیکی است. نوسباوم با این توضیح، هم نوعی مشابهت روشی میان کارکرد حیرت در داستان^۳ و متافیزیک برقرار می‌کند و هم خاستگاه متافیزیک را در اسطوره‌ها بازمی‌یابد (ن.ک.: نوسباوم، ۱۳۸۰: ۱۱۸-۱۱۹).

اما حتی این تفاسیر جدیدتر و متأثر از نقد ادبی هم نسبت میان حیرت، دوست‌داری اسطوره و دوست‌داری حکمت را به خوبی تبیین نکرده‌اند. آیا نباید از نظر ارسطو، نسبت روش‌شناسانه یا ساختاری و تأسیسی میان اسطوره‌ها و متافیزیک برقرار باشد که حیرت در آن نقشی کلیدی دارد؟ تأکیدهای مکرر ارسطو بر دو مفهوم حیرت و اسطوره در درس‌گفتارهای متافیزیک را نمی‌توان فقط به یک

شباهت ساده در آغازگاه اسطوره و متافیزیک تقلیل داد. تفسیر تقلیل‌گرایانه بند ۹۸۲، شاید از نوعی تقلیل‌گرایی در فهم ساختار و بنیادهای متافیزیک برآمده باشد؛ فهمی که در تاریخ تفسیر این دانش غالب بوده و بخش مهمی از بنیادهای متافیزیک ارسطویی را پنهان نگاه داشته است.

آغازکردن این مقاله با ارجاع به آن عبارت خاص در متن متافیزیک ارسطو برای نشان‌دادن اهمیت بخش مهمی از بنیاد متافیزیک ارسطویی بود که به ندرت در تاریخ فهم متافیزیک به دیده مفسران آمده است. اگر آن بنیاد ساختاری به دیده گرفته می‌شد، بند ۹۸۲ نیز نمود و معنای بارزتری می‌یافت. از این بند به عنوان یک نمونه استفاده شد تا به آن بخش بنیادی و مغفول‌مانده متافیزیک ارسطو راه برده شود. در واقع، دعوی اصلی این مقاله بنیادی بودن عواطف (خاص) در تقویم ساختار متافیزیک ارسطویی است. این دعوی با بازخوانی متن متافیزیک و برخی آثار دیگر ارسطو برای واسازی مؤلفه‌های بر سازنده متافیزیک ارسطویی تبیین می‌شود و مطابق این بازخوانی، خواهیم دید که عواطف خاصی چون حیرت، اشتیاق و لذت در کنار مؤلفه‌های مشهورتر نوس (عقل) در ساختمانی درهم‌تنیده، در تقویم ساختمان متافیزیک، همانند ساختمان اسطوره‌ها، نقش بر سازنده و بنیادی دارند.

این دعوی را می‌توان در راستای توسعه مباحث چند دهه اخیر در حوزه فلسفه و عواطف به شمار آورد؛ هرچند، چنان‌که گفته خواهد شد، در این مباحث به ندرت به نسبت میان متافیزیک و عواطف توجه شده است. احیای نقش کارکردی یا روش‌شناختی یا تأسیسی عواطف در حوزه‌های مختلف فلسفه، در چند دهه اخیر محل توجه فیلسوفان با رویکردهای مختلف بوده است و برخی

آن را انقلابی در فلسفه خوانده‌اند^۱. به قول پیتر گلدی در مقدمه دست‌نامه فلسفه عاطفه آکسفورد، بررسی تاریخ فلسفه بدون مطالعه تاریخ آثار فلسفی درباره عواطف، تکرار مکررات خواهد بود و اندک دستاوردی هم نخواهد داشت (Goldie, 2009: 5) و جالب اینکه اگر چنین تاریخی و اساسی شود، نام ارسطو بیش از هر نام دیگری تکرار خواهد شد (ن.ک.: 2: Cohen & Stern, 2017).

با وجود اینکه بحث‌های فلسفی درباره عواطف در دهه‌های اخیر قوت گرفته، جریان فلسفی احیای عواطف به چند مشکل یا محدودیت جدی دچار است. یک مشکل مهم در این جریان، محدود شدن بحث فلسفی از عواطف به حوزه فلسفه اخلاق و روان‌شناسی است^۲. بیشتر آثار فلسفی در این زمینه با نظریه‌های فضیلت‌گرایانه در اخلاق مرتبط‌اند و به ندرت بحثی خارج از چهارچوب‌های نظریه‌های فضیلتی اخلاق صورت‌بندی شده است؛ برای نمونه، در مباحث معرفت‌شناسی، از نقش عواطف در تاریخ معرفت‌شناسی و براساس متن‌های کلاسیک کمتر بحث می‌شود؛ البته مستقلاً در این زمینه دیدگاه‌هایی پرورده شده است؛ اما این دیدگاه‌ها خود را به تاریخ فلسفه گره نمی‌زنند. بسیاری از آثار فلسفی جریان عواطف در معرفت‌شناسی به موضوع فضیلت‌های فکری توجه کرده‌اند و تحلیل‌های روشنگر و دقیقی درباره نقش برخی از عواطف خاص، مانند شجاعت و صداقت و عشق برای دانایی، کنجکاوی و فروتنی، در توسعه و تعمیق معرفت به دست داده‌اند. به طور کلی، جریان معرفت‌شناسی فضیلتی و رویکردهای مشابه آن، با ورودی اخلاقی به معرفت‌شناسی، نقش عواطف را در این حوزه متذکر شده‌اند و راهی برای بازنگری در جایگاه و نقش عواطف گشوده‌اند. هرچند در این جریان به متون کلاسیک نیز جهت

شاهد آوردن از سنت فلسفی مراجعه می‌شود، همچنان راه درازی برای بازخوانی تاریخ معرفت‌شناسی براساس نقش/کارکرد عواطف در پیش است. مهم‌تر از این، در حوزه متافیزیک، می‌شود گفت تقریباً هیچ ادبیات منسجم و بازخوانی تاریخی (و حتی غیرتاریخی) در باب نقش عواطف در توسعه و تقویم متافیزیک صورت‌ن بسته است. اندک مباحثی که جستجوگر ریخته درباره «حیرت» مطرح شده، نه به نقش تأسیسی آن در تقویم متافیزیک توجه دارند و نه آن را بخشی از یک مجموعه به هم پیوسته از عواطف و مؤلفه‌های بنیادی در تقویم متافیزیک می‌بینند. به طور کلی، سیطره مفهوم عقل (نوس) و حکمت نظری بر سامان متافیزیک سنتی چنان گسترده است که کمتر روزنه‌ای برای ورود بحث از عواطف در متافیزیک پیدا نیست. گو اینکه در حوزه‌های دیگر نیز مسیر بازخوانی‌های تاریخی و متن‌محور برای بازسازی کارکرد و جایگاه عواطف در سنت فلسفی هنوز بسیار باید پیموده شود. بنیادی‌تر از اینها، مسئله تفکیک قوای شناختی در تاریخ فلسفه است که در جریان فلسفی احیای عواطف کمتر به آن پرداخته‌اند. بحث از مبنای تأسیس تاریخی دوگانه عقل-عاطفه یکی از مهم‌ترین مسائلی است که باید با تحلیل‌های به هم پیوسته تاریخی-زیست‌شناختی بررسی شود. اما کمتر درباره این دوگانه و لوازم و نتایج سنگین آن بر تاریخ معرفت‌شناسی، فلسفه اخلاق و متافیزیک بحث شده است. خلاصه کلام اینکه، سه محدودیت مهم جریان فلسفی در بحث از عواطف، دامنه این جریان را همچنان کوتاه نگاه داشته است: یکی محدود کردن بحث‌ها به حوزه اخلاق و روان‌شناسی، دیگری، تاریخ‌مندی نبودن دیدگاه‌های سرب‌آورده و سوم، غفلت از مبنای دوگانه‌انگاری عقل و عاطفه و لوازم آن. شاید ریشه این محدودیت‌ها را بتوان در نقصانی

که دنیل گاربر تشخیص داده بازیافت. به نظر او، نمایندگان جریان فلسفی معاصر دربارهٔ عواطف، کار خود را یک بحث فلسفی مستقل می‌دانند: بررسی تحلیلی عواطف. در این بررسی‌ها در بهترین حالت، بحث از عواطف را کمی به روان‌شناسی و فلسفهٔ اخلاق نزدیک می‌کنند. بحث‌های فلسفی معاصر دربارهٔ عواطف، مثل خیلی بحث‌های دیگر، به‌ویژه در سنت تحلیلی، تکه‌تکه و بی‌ربط به حوزه‌ها و مفاهیم دیگر پیش می‌رود؛ درحالی‌که در متن‌های فلسفی کلاسیک، عواطف در شبکه‌ای غنی از مفاهیم فلسفی-روان‌شناختی متنوع بحث می‌شود و در یک بستر فلسفی بزرگ‌تر معنا دارد. امروز اگر قرار است از منظری فلسفی به عواطف بازگردیم، باید آن بافت و بستر فلسفی بزرگ‌تر را بازسازی کنیم و روابط پیچیدهٔ میان عواطف و مفاهیم فلسفی دیگر را بازیابیم. به نظر گاربر، بسیاری از این روابط به‌سبب بداهت و قرابتشان مغفول مانده‌اند؛ اما بازخوانی متون در بستر تاریخی فلسفی‌شان به آشکارشدن آن روابط بدیهی کمک می‌کند (Garber, 2017: 22-23).

توضیح گاربر در نقد جریان فلسفی معاصر احیای عواطف، دربارهٔ متافیزیک دوچندان جدی‌تر است. ماجرا در مورد متافیزیک فقط این نیست که بحث‌های فلسفی از عواطف اصلاً دربارهٔ متافیزیک خاموش بوده‌اند و به دوگانه عقل و عاطفه تن داده‌اند؛ بلکه مهم‌تر از این، اصولاً در تاریخ تفسیر متافیزیک، این دانش به‌مثابهٔ حکمت نظری فهمیده شده که درمقابل حکمت عملی و عواطف قرار دارد. به عبارت دیگر، ابزار تحصیل متافیزیک، عقل نظری (یا به‌تعبیر دیگر، کارکرد نظری عقل یا بخش عقلانی نفس) است که در تقابل با عواطف تعریف شده است. درست است که افلاطون هنگام بحث از موضوع‌های به‌اصطلاح بعدی متافیزیکی، به‌صورتی پیچیده و تفکیک‌ناپذیر،

از مفاهیم و مؤلفه‌های عاطفی، زیبایی‌شناسانه و اخلاقی در کنار یکدیگر بحث می‌کند و متون او آمادگی و قابلیت خوبی برای کشف مدخلیت عواطف و مفاهیم اخلاقی-زیبایی‌شناختی در عرصهٔ تقویم متافیزیک دارند، اما این آمادگی و قابلیت در تاریخ رسمی متافیزیک کمتر به دیده گرفته شد. ارسطو در ابتدای درس‌گفتارهای متافیزیکی‌اش، فلسفهٔ اولی را حکمت نظری می‌خواند که در برابر حکمت عملی قرار دارد و به چیزی فراتر از ادراک حسی می‌پردازد (متافیزیک، ۹۸۱ب)؛ بلکه اصلاً «دانش نخستین، به چیزهای جدا از ماده و چیزهای نامتحرک می‌پردازد» (۱۱۰۲۶ا)؛ درحالی‌که عواطف در بودنشان به بدن وابسته‌اند و مدام تغییر می‌کنند. تعریف ارسطو از متافیزیک (فلسفهٔ اولی) براساس حکمت نظری و بررسی عقلانی امور مفارق از ماده در سنت متافیزیکی طوری تفسیر و فهمیده شد که تقریباً جایی برای بحث از عواطف در متافیزیک باقی نماند. برای نمونه، فارابی در کتاب *تحصیل السعادة* وقتی از متعلقات حکمت نظری سخن می‌گوید، توضیح می‌دهد که نه امور طبیعی و نه امور مربوط به اراده هیچ‌کدام نمی‌توانند متعلق دانش نظری باشند؛ چراکه علوم نظری فقط به معقولات می‌پردازند که دستخوش تبدل و تغییر نمی‌شوند (فارابی، ۱۹۹۵: ۵۵). یا توماس آکویناس در مقدمهٔ شرحش بر متافیزیک ارسطو توضیح می‌دهد که فلسفهٔ اولی عقلانی‌ترین دانش است؛ چون هم به امور عقلانی می‌پردازد و هم از دید عقل به امور می‌نگرد (Aquinas, 1961: prologue 1).^ط در این دست تعاریف، مشکل این نیست که متافیزیک فقط به مجردات می‌پردازد؛ که این‌طور نیست. متافیزیک در امور مادی و مفارق، به‌دنبال امر مجرد و کلی است و از امر مادی قطع نظر نمی‌کند. مشکل این تعاریف این است که عقل را تنها ابزار ممکن، و شناخت عقلی را

وجودی»، «ترس» و «پروا» را به‌عنوان امکان‌های وجودی دازاین برای گشودگی در برابر اشیا در کار می‌آورد و استمرار نقش اونتولوژیکی او را با آنها توضیح می‌دهد.

اضطراب به‌عنوان یکی از امکان‌های هستی دازاین، همراه با خود دازاینی که در اضطراب گشوده می‌شود، زمینه‌ای برای درک صریح کلیت نخستینی هستی دازاین فراهم می‌کند. هستی او خود را به‌مثابه پروا عیان می‌کند. پردازش اونتولوژیکی این پدیده بنیادی اگزستانسیال مستلزم متمایز ساختن آن از پدیده‌هایی است که ممکن است در بدو امر با پروا هم‌هویت شوند. چنین پدیده‌هایی عبارت‌اند از اراده، آرزو، تمایل و کشش. پروا نمی‌تواند مشتق از آنها باشد؛ زیرا خود آنها در پروا بنیان دارند... (هایدگر، ۱۳۸۹: ۲۴۳-۲۴۱).

ساشا گلوب، از شارحان و متخصصان فلسفه هایدگر، توضیح می‌دهد که در اندیشه هایدگر عواطف به‌لحاظ روش‌شناسی برای متافیزیک/ اونتولوژی لازم‌اند. گلوب در مقاله «نظر هایدگر درباره احوال و عواطف»، چهار نقش مختلف را در فلسفه مدرن برای عواطف برشمرده است: نقش انگیزشی، تجویزی، بازگون‌سازی (به‌طور خاص از منظر نیچه) و درنهایت، نقش روش‌شناسانه که نمونه‌های آن را در فلسفه فرانسوی و سپس نمونه پیشرفته‌اش را در فلسفه هایدگر بازمی‌یابد. از نظر او، در اونتولوژی هایدگر، برخی عواطف به‌لحاظ «روش‌شناسانه» برای اینکه ما از آرامش و وضعیت متداول خو گرفته بیرون کشیده شویم، ضروری است و کار فیلسوف نیز پیوسته نگاه‌داشتن خویش در این حالت بیدارباش است (Golob, 2017: 256-257).

تحلیل هایدگر از اونتولوژی براساس نقش روش‌شناسانه عواطف در تقویم دازاین و بازخوانی گلوب از کار او، نمونه خوبی برای تقویت جریان فلسفی درباره عواطف در حوزه متافیزیک است.

تنها روش ممکن پیگیری متافیزیک تصویر می‌کنند؛ به‌نحوی که مفاهیمی مانند اراده و عواطف و امر مادی و بدن‌مند از مسیر بررسی متافیزیکی کنار نهاده می‌شوند. در این تصویر کلی، امر مادی و بدن‌مند و عواطف و اراده نهایتاً، مانند هر چیز دیگر، فقط موضوع متافیزیک باقی می‌مانند؛ درحالی‌که عقل، در تقابل با آنها تفوق می‌یابد و به‌عنوان ابزار، روش و مؤلفه ساختاری در متافیزیک معرفی می‌شود؛ بنابراین، مشکلی که در بازخوانی تاریخ متافیزیک برای کشف جایگاه عواطف با آن مواجهیم، از جهتی بنیادی با مشکل در حوزه معرفت‌شناسی و اخلاق متفاوت است. در متافیزیک، با نوعی فرودست‌کردن عواطف و امر بدن‌مند در برابر مفهوم عقل (هم در جایگاه ابزار و هم ساختار و روش متافیزیک) مواجهیم که از اساس، ورود این عناصر را به ساختمان متافیزیک ممنوع می‌کند. در واقع، در تاریخ متافیزیک کمتر به نقش عواطف به‌عنوان چه ابزار و چه مؤلفه‌های ساختاری در تقویم متافیزیک توجه شده است و به‌همین دلیل، به نظر می‌رسد در بازخوانی تاریخی متافیزیک نیز محتوای چندانی به‌چنگ نیاید. باین‌همه، این مقاله با بازخوانی بخشی از متون ارسطویی، می‌کوشد تصویر عقل‌محور از ساختار متافیزیک را بشکند.

در بحث از پیشینه جریان فلسفی عواطف باید دسته‌ای از فلسفه‌های به‌اصطلاح اگزستانسیال/ وجودی را ممتاز کرد که با تأکید بر عواطف و اراده، تصویر عقل‌محور متافیزیک را از قبل شکسته‌اند؛ گرچه در این فلسفه‌ها با فهمی نو و انتقادی از متافیزیک، برآمده از مرگ یا امتناع متاع متافیزیک مواجهیم. نمونه عالی تحلیلی از ساختار اونتولوژی از این منظر، تأکید هایدگر بر زنجیره به‌هم‌پیوسته‌ای از مفاهیم در تبیین شیوه مواجهه دازاین با وجود و تقویم او است. هایدگر عواطفی چون «اضطراب

اگزستانسیال پررنگ‌تر خواهد شد.

۲. بازسازی مؤلفه‌های تأسیسی متافیزیک

ارسطویی

ادامه این مقاله کوشش برای ساختن روایتی متفاوت و البته بسیار وفادار به متون از متافیزیک ارسطویی است. این روایت با بازخوانی فقراتی از برخی آثار ارسطو، به‌طور خاص متافیزیک، اخلاق نیکوماخوسی، اخلاق اویدموس و رساله اجزای حیوان پیش می‌رود. براساس این روایت می‌توان مشاهده کرد که چگونه در متن اندیشه ارسطو، اثری از تفکیک و دوگانه‌سازی رایج میان قوای شناختی نیست. به‌عکس، ارسطو حتی در تأسیس بالاترین مراتب حکمت نظری، یعنی فلسفه اولی، شبکه درهم‌تنیده‌ای از مفاهیم را بدون هیچ تفکیکی براساس اولویت عقل در کار می‌آورد. در این روایت، نوس (عقل) با زیبایی، ستایش، سرگشتگی، ترس، اشتیاق، لذت و امر الوهی در پیوندی ناگسستنی متافیزیک را تأسیس می‌کنند. به‌عبارت دیگر، همه این مؤلفه‌ها، در تقویم متافیزیک ارسطویی نقش تأسیسی دارند و هیچ‌کدام حذف‌شدنی نیستند. مطابق این روایت، متافیزیک بیش از آنکه یک دانش در عرض یا طول دانش‌های دیگر باشد، یک رخداد و وضعیت انسانی است که در یک لحظه (آن) در مشاهده امر مشترک الوهی در هر چیزی رخ می‌دهد و آن لحظه، به‌تعبیر ارسطو نامقطع است (این مطلب، خودبه‌خود، درضمن تبیین خط اصلی مقاله بیرون خواهد آمد؛ اما ادعای اصلی مقاله نیست). این روایت را از مشهورترین مؤلفه عاطفی در تقویم متافیزیک آغاز می‌کنیم و به‌مرور به مؤلفه‌های دیگر راه خواهیم برد. باز جای یادآوری دارد که در این تقریر از متافیزیک،

روشن است که تقریر خاص هایدگر از اونتولوژی براساس محوریت دازاین از متافیزیک سنتی بسیار دور است و خلاف نظر ارسطو در متافیزیک که می‌گوید «فلسفه اولی خدایی‌ترین دانش است» (۱۹۸۳) و «تملک آن از توان انسانی فراتر می‌رود» (۹۸۲ب)، اونتولوژی هایدگر کاملاً انسانی و انسان‌محور است. شاید اصلاً در بدو امر به نظر طبیعی برسد که یکی از لوازم واردکردن عواطف به‌مثابه عنصر روش‌شناسانه در تقویم متافیزیک، همین انسانی‌شدن آن باشد.

با این‌همه، در این مقاله با مرور متافیزیک ارسطو و برخی آثار دیگر وی، نتیجه‌ای متفاوت به دست می‌آید. در ادامه، نشان داده می‌شود که نقش عواطف در متافیزیک ارسطویی فقط به آغازگری موقت و غیرضروری حیرت و حتی کارکرد روش‌شناسانه آن محدود نیست؛ بلکه در تأسیس و تقویم و استمرار متافیزیک به‌مثابه یک رخداد، مجموعه‌ای از مؤلفه‌های منسجم از جمله عواطف (در کنار مؤلفه‌های زیبایی‌شناسانه و اخلاقی و معرفت‌شناسانه) نقش دارند. همچنین، درضمن این تقریر، بیان می‌شود که با وجود نقش تأسیسی و تقویمی عواطف در متافیزیک، این رخداد هم‌زمان یک رخداد الوهی-انسانی است و جایی در میانه انسان و خدا بودن صورت می‌بندد. به‌این ترتیب، در ادامه این مقاله، با بازخوانی برخی از متون ارسطو، روایتی یکدست از چگونگی تقویم متافیزیک بیان خواهد شد که مطابق آن، مؤلفه‌های مختلفی، از عواطف و نوس و امر الوهی و زیبا در تقویم و تأسیس متافیزیک نقش بنیادی دارند. در این تقریر، هم تمایز و تفکیک تاریخی میان عقل و عواطف (یا نظر و عمل) در بررسی متافیزیک کنار نهاده می‌شود، هم به‌طور ضمنی، تمایز الهیاتی متافیزیک ارسطو با اونتولوژی

گریختن از نادانی خویش و ترس از باقی ماندن بر حال حیرت آغاز می‌شود. ما با اشیا مواجه می‌شویم و نمی‌دانیم «چرا چیزها این‌گونه که هستند، هستند» (۱۹۳۸). نادانی و سرگشتگی در انسان می‌جوشد و نمی‌تواند در این وضع باقی بماند. باید از آن بگریزد؛ خواه با فراموش کردن مسئله (همچون مردمان عادی از نظر ارسطو)، خواه با رفتن از پی مسئله. پس فیلسوف به سوی دانستن حرکت می‌کند و فلسفه همین خواهش برای دانستن است.^۴

البته این سرنخ به‌تنهایی برای مقصود ما کافی نیست. می‌شود گفت (و ارسطو نیز چنین می‌گوید) که هر دانشی با التفات ما به نادانی و کوشش برای گذر از وضعیت جهل آغاز می‌شود و فلسفه/متافیزیک نیز چنین است؛^۵ اما تأکید ارسطو بر احساس حیرت (θαῦμα/ثاوما) در پرسش از وجود اشیا حاکی از اهمیت خاص این احساس در تولد اندیشه متافیزیکی است؛ به‌ویژه که این حیرت با نوعی ستایش و شگفتی دیگر از گشودن پرسش وجود همراه است و اصلاً واژه *ثاوما* در متافیزیک هم به معنای حیرت و هم به معنای تحسین به کار رفته است؛ معنای دوگانه‌ای شبیه به مصدر *اعجاب* در زبان عربی. برای نمونه، در این بند در اوایل متافیزیک، نمی‌شود *ثاوما* را تنها به معنای کنجکاوای دریافت: «کسی که برای بار نخست هنری فراتر از ادراک حسی را کشف کرد، از سوی انسان‌ها تحسین شد/ موجب حیرت مردمان شد» (۹۸۱ب). کاربرد حیرت به‌طور خاص در مورد پرسش از چرایی بودن و چنین بودن اشیا و ستایش اندیشه‌ای که این پرسش را می‌گشاید، به ما اجازه نمی‌دهد حیرت را صرفاً به معنای نادانی فروبکاهیم. اینجا حیرت (θαῦμα/ثاوما) نوعی سرگشتگی درباره مسئله‌ای بسیار بنیادی است که با ادراک حسی

تمایز میان عقل و باقی قوای شناختی از میان می‌رود و متافیزیک در هم‌کاری و هم‌آیندی مجموعه‌ای از مؤلفه‌های شناختی شکل می‌گیرد. برخی از این مؤلفه‌ها را می‌توان با عنوان شناخته‌شده «عواطف» یاد کرد؛ اما مؤلفه‌های دیگر نیز در کارند؛ از نوس تا امر زیبا که هیچ‌کدام از این ماجرا حذف‌شدنی نیستند. تأکید عنوان این مقاله بر مفهوم عواطف بیشتر برای پیش‌چشم‌کشیدن این مفهوم مغفول‌مانده است؛ نه فقط تمرکز بر عواطف.

۱-۲ سرگشتگی و ستایش (تحلیلی از مفهوم حیرت (θαῦμα))

نخستین و روشن‌ترین سرنخ برای بازسازی روایت عاطفی متافیزیک، تعبیر مشهور و تکرارشونده «حیرت» در متافیزیک است. هم در فقره‌های اولیه و هم در میانه‌های کتاب تکرار شده که پرسش از وجود و مبادی آن، با حیرت (یا سرگشتگی) انسان در فهمیدن چرایی اشیا آغاز می‌شود. ارسطو در فصل دوم A (۸۹۲ب) از راه میان حیرت تا تفلسف سخن می‌گوید: انسان درباره اشیا و درباره کل جهان دچار شگفتی می‌شود. نمی‌تواند علت چرایی اشیا را بفهمد. نمی‌داند چرا اشیا چنین‌اند، چرا دگرگون می‌شوند و اصلاً چرا به وجود آمده‌اند. انسان در برابر این پرسش‌های دشوار، سرگشته می‌ماند. راه گشودن گره این پرسش‌ها را نمی‌یابد. پس با نادانی خویش مواجه می‌شود. پرسش از چرایی اشیا، انسان را به نادانی خویش ملتفت می‌کند و درست همین التفات به نادانی خویش است که موجب یک کنش مهم می‌شود: کوشش برای گریختن از نادانی. ما برای فرار از نادانی خویش می‌رویم تا راهی به سوی پرسش از وجود اشیا و جهان بیابیم. گویی اندیشه فلسفی با

قابل فهم نیست. مسئله درباره هیچ شیء خاصی نیست؛ بلکه درباره هر چیزی است. یک وجه بنیادین در چیزها هست که ما را به علت بودن اشیا متوجه می‌کند. این حیرت ناشی از یک پرسش معمولی و حس کنجکاوی برای یافتن پاسخ آن نیست؛ بلکه وضعیتی است که انسان را از ساحت تجربه معمولی و کنجکاوی متداول به ساحتی دیگر منتقل می‌کند که با پیگیری حواس و تجربه و حتی استدلال قابل دسترس نیست. وضعیتی برای انسان است که با احوال مألوف تفاوت دارد. در خود اشیا مألوف به مسئله‌ای نامألوف متوجه می‌شود. از دل همان اشیا و روندهایی که یا به دست انسان ساخته می‌شوند یا با تجربه در دسترس انسان‌اند، ناگهان وجهی دور از دسترس رخ می‌نماید. اگر بپرسم این برگه کاغذ چیست و از چه درست شده، با دنبال کردن تجربه حسی و بازسازی چند استدلال، به پاسخ نزدیک می‌شوم؛ اما همین ورق که در دست من آشنا و در چنگ فهم و عمل من است، ناگهان غریب می‌شود: چرا این کاغذ این کاغذ شده است، چرا هست و چرا این‌گونه است. این پرسش، کاغذ را از من بسیار دور می‌کند. بنیاد بودن و چنین بودن آن از دست من خارج است و از همین رو، دنبال کردن مسیری برای کشف آن بنیاد هم دشوار است. مسیر عادی پژوهش ما را به آن نمی‌رساند. این است که پرسش از وجود ما را سرگشته و نگران می‌کند.

این پرسش وقتی رو می‌آید که به قول ارسطو انسان از روزمرگی و تجربه‌های مشترک مبتنی بر ادراک حسی به جای دیگری منتقل شود؛ وقتی که بخواهد به چیزی برسد که در ادراک حسی و تجربه معمول به دست نمی‌آید. این انتقال از ادراک حسی به آن ساحتی که علت و مبدأ ادراک حسی است (یا علت این است که اشیا این‌گونه بر ادراک انسان

پدیدار شده‌اند)، موجب شگفتی و سرگشتگی است. این سرگشتگی را با مشورت با دیگران و بهره‌مندی از تجربه‌های معمول نمی‌توان آسان کرد. ارسطو تأکید می‌کند که این پرسش از دیرباز مایه سرگشتگی بوده است و همواره هم چنین است (۲۸۰ب)؛ بنابراین، هر چیزی در هر زمانی ممکن است پرسش از وجود را برانگیزد و این پرسش با حیرتی در برابر اشیا همراه خواهد بود. گذشتن زمان، پیشرفت علم و فرون شدن تجربه ما باعث نمی‌شود این حیرت از میان برود یا دیگر رخ ننماید.

اما همان‌طور که گفته شد، پرسش از اینکه موجود چیست، راه پژوهش ساده و سراسری ندارد و هرکس نمی‌تواند آن را بی‌زحمت پیدا کند. شاید این حیرت برای هرکسی ناگهان رخ بنماید؛ اما گویی هرکسی رغبت یا همت نمی‌کند تا آن را بی‌زحمت از همین رو، گشودن یا پی‌گرفتن این سرگشتگی با دو تحسین همراه است: یکی تحسین مردمان به سبب پژوهش درباره چیزی که فراتر از ادراک حسی است و فایده عملی ندارد، بلکه صرفاً برای دانستن به راه افتاده و پیش رفته است (۹۸۰آ — ۹۸۱ب) و دوم شگفتی و تحسین خود پژوهنده این مسیر که هنگام مشاهده یا تأمل نظری به زیباترین چیزها می‌اندیشد و غرق در لذت می‌شود.

اگر موارد کاربرد **ثاوما** نزد ارسطو را خوب بنگریم^۱، می‌شود استنباط کرد که حیرت فلسفی شاید بیش از آنکه بر پرسش و نادانی و فروماندن در امری تجربی و شناختنی دلالت داشته باشد، بر شگفت‌زده شدن و تحسین امری ناشناختنی اشاره دارد. نایتینگل (256: 2009) در واریسی فعل $\theta\alpha\upsilon\mu\acute{\alpha}\zeta\epsilon\iota\nu$ (ثاومازاین) و مشتقاتش در متون یونانی پیش از ارسطو توضیح می‌دهد که **ثاوما** در ادبیات یونانی پیش از ارسطو به ندرت به معنای نادانی و حیران‌ماندن و کنجکاوی در معنای چیزی به کار

می‌رفته است. *ثاوما* در حماسه و شعر یونانی وجه عاطفی عمیقی دارد که از وجه عقلانی آن پررنگ‌تر است؛ نوعی احساس فروماندن در شکوه و زیبایی که با تحسین همراه است و این احساس در حین فعل مشاهده کردن سربرمی‌آورد. در مشاهده امری که اغلب الوهی، مقدس، بسیار والا و فراتر از امر محسوس متعارف است، ستایش و شگفتی عمیقی در بیننده غلیان می‌کند. نایتینگل به تعبیر مشهور «حیرت از دیدن چیزی^۱» در ادبیات یونانی اشاره می‌کند تا وجه بصری این تحسین را نشان دهد. مانند جایی که در *ایلیاد*، پریاموس، شاه سالخورده و شکست‌خورده تروا، به سوی آشیل می‌رود که به او غرامتی بدهد تا جسد پسرش هکتور را بازپس بگیرد. در این صحنه، آشیل و همراهانش با حیرت به او می‌نگرند (*θάμβησεν ἰδὼν*) که از دور می‌آید و حالتی خداگونه دارد. آنها امری الوهی و فراانسانی را در نزدیک شدن پریاموس می‌بینند و از آن به شگفت می‌آیند (*Iliad, book 24: 480-485*). هرچند ارسطو سه، چهار قرن بعدتر از خلق این صحنه در *ایلیاد* قلم می‌زد، این معنای حیرت در کاربرد *ثاوما* در آثار او باقی بود. حیرت، احساس عمیقی است که از مشاهده وجهی نامتعارف در هر چیزی سربرمی‌آورد و آن وجه نامتعارف، با زیبایی و شکوهی از جنس امر مقدس نسبت دارد؛ بنابراین، تحلیل کاربردها و بافت معنایی واژه *ثاوما* و مشتقاتش در کار ارسطو نشان می‌دهد که متافیزیک با عاطفه سرگشتگی (یا حیرت) آغاز می‌شود و این سرگشتگی هم‌زمان با نوعی ستایش (یا تحسین) همراه است.

۲-۲ نوس (νοῦς)

اکنون باید پرسید: چه چیزی در اشیا، هر شیئی، موجب فراخواندن سرگشتگی و ستایش می‌شود. آن

وجه نامتعارف و هم‌زمان الوهی در اشیا را ارسطو چگونه توضیح می‌دهد؟ و این وجه نامتعارف چه نسبتی با بنیاد متافیزیک ارسطویی دارد؟ در پیگیری این پرسش، مفهوم کلیدی و انسجام‌بخش «نوس» (*νοῦς*) گره‌گشا است. به‌طور خلاصه و طبق خوانش متعارف، «ارسطو قوه ناطقه و عقل انسانی را نوس می‌نامد» (قوام صفری، ۱۳۸۲: ۳۱۳)؛ اما نوس فقط قوه تعقل انسان نیست. نوس در جهان‌بینی ارسطو، جز آنکه یکی از قوای نفس برای شناخت است، مرکز هستی‌شناسی نیز هست. ارسطو در تبیین امکان متافیزیک، به اصطلاح معرفت‌شناختی و ازپیش‌موجود «نوس» یک معنای هستی‌شناسانه نو می‌بخشد. به تعبیری دقیق‌تر، شاید محتوایی را که نزد پیشینیانش وجود داشته، تقویت می‌کند. نوس عنصر معرفتی در فلسفه ارسطو است که هم‌زمان با حیات و با وجود گره خورده است. نظریه مهم «صورت» در متافیزیک ارسطویی تبیینی معرفت‌شناسانه برای حضور نوس در اشیا به دست می‌دهد؛ اما کارکرد نوس، فراتر از توجیه مبنای شناخت و کشف جوهر اشیا برای انسان است.

در جهان‌بینی ارسطویی، همه موجودها به‌واسطه حضور یک عنصر مشترک (نوس) به همدیگر پیوند می‌خورند. این عنصر مشترک، هم‌زمان همان چیزی است که اشیا را برای انسان قابل فهمیدن و دسترس نیز می‌کند. دقیقاً همین عنصر مشترک معقول است که بنیاد امکان متافیزیک را می‌سازد: فقط و فقط به‌این دلیل که در همه چیزها/ موجودها یک امر مشترک معقول هست، می‌شود دانشی درباره مبادی و علل اشیا داشت. نوس در متافیزیک ارسطو، هم بنیاد امکان متافیزیک است، هم مبدأ وجود است و هم مبنای دانش درباره مبدأ. به عبارت دیگر، چنان‌که در ادامه بیان خواهد شد، نوس در جهان‌بینی ارسطو

¹ *thauma idesthai*

عنصر مشترک میان خدا و همه اشیا جهان است: «زیرا که نوس مبدأ است» (متافیزیک، لامبدا ۱۰۷۲آ) و «عقل در میان پدیده‌ها خدایی‌ترین چیز است» (همانجا، ۱۰۷۴ب) و «در همه چیزها یک عنصر الوهی نهاده شده است» (اخلاق نیکوماخوس، ۱۱۵۳ب) و از سوی دیگر، نوس در انسان همان قوه‌ای است که می‌تواند وجه معقول اشیا را مشاهده کند (متافیزیک، لامبدا، ۱۰۷۲ب).^۱ به این ترتیب، نوس در اندیشه ارسطو نقطه تلاقی هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی می‌شود.

چنانچه چهار فقره نقل شده در بالا را در کنار یکدیگر در نظر بگیریم، بنیاد امکان متافیزیک نزد ارسطو را خواهیم دید: اگر در انسان، عنصر نوس نبود، یا اگر اشیا دیگر جز انسان، بهره‌ای از نوس نداشتند، آن‌گاه نه انسان می‌توانست هیچ امر مشترکی را در پس پشت اشیا متکثر مشاهده کند، نه اصلاً چیزی در پس اشیا بود که بخواهد مکشوف شود. این عنصر مشترک همان چیزی است که متافیزیک و هم‌زمان شناخت را ممکن می‌کند. در هر نظام متافیزیکی باید چنین عنصر مشترک عینی‌ای وجود داشته باشد تا براساس آن بتوان درباره بنیاد حقیقت سخن گفت. این عنصر مشترک عینی خواه نوس باشد، یا وجود (طبق برخی نظام‌های متافیزیکی) یا حیات یا اراده و خواست، یا عشق یا هر چیز دیگر، مهم این است که آن باید هم میان همه اشیا مشترک باشد و هم عینیت داشته باشد تا مبنای کشف وحدت در واقعیت قرار گیرد. بدون وحدت عینی قاعدتاً نمی‌شود نظام متافیزیکی داشت؛ چون چیز مشترکی در پس اشیا و در پشت کثرت اشیا نیست که بتواند مبنای بودن و چنین بودن اشیا باشد. اگر عینیت را از این عنصر بگیریم، آن‌گاه وحدت فقط مقوله‌ای ذهنی خواهد بود و اگر وحدت عینی میان انسان و امر

بیرونی نباشد، آن‌گاه حق با کانت است؛ وحدت مقوله ذهن انسان است که بر پدیدارها حمل می‌شود و بنابراین، هم متافیزیک ناممکن خواهد بود، هم امکان شناخت عینی که نسبتی (هر نسبتی) با واقعیت داشته باشد، منتفی است.^۲ بدون عنصر مشترک عینی، آن بیرون، چیزی نیست که مایه شباهت اشیا و بنیاد مشترک بودن اشیا باشد و افزون‌براین، میان انسان و آن بیرون هم چیز مشترکی نخواهد بود تا حیرتی در انسان برانگیزد.

ارسطو در رساله *اجزای حیوان*، برای توضیح اهمیت بررسی همه انواع موجودات، به‌طور خاص موجوداتی که در جهان تحت‌القمر فروتر به شمار می‌آید، می‌گوید: «پس نباید همچون کودکان، بررسی فروترین جانداران را نیز با ناخرسندی فروبگذاریم؛ چراکه در همه چیزهای طبیعی، یک امر حیرت‌انگیز وجود دارد» (Aristotle, 1937: 645a, lines 17-20) و در ادامه با ذکر داستانی از هراکلیتوس و نقل این جمله از او که «خدایان در هر چیزی و هر جا هستند» دلیل می‌آورد که نباید هیچ موجود ظاهراً فرومایه‌ای را از بررسی‌هایمان کنار بگذاریم؛ چون «هیچ‌کدام از آنها از طبیعت یا زیبایی خالی نیستند» (Ibid: lines 20-25). در این فقره *اجزای حیوان*، ارسطو به روشنی توضیح می‌دهد که آنچه در اشیا موجب حیرت می‌شود، نخست امری است مشترک میان همه اشیا و دوم آن امر مشترک، هم‌زمان به سبب اینکه زیبا و الوهی است، موجب تحسین نیز می‌شود. در واقع، آن احساس حیرتی که در متون ارسطو از آن سخن می‌رود، با تحسینی همراه است که از شناختن مطلق بر نمی‌آید. امر ناشناخته، شاید ترس و واژه در من پدید آورد؛ اما «حیرت» به چیزی دیگر هم نیاز دارد. هم‌زمان با حس ترس از ناآشنایی، باید احساسی از فهمیدن و کشف کردن هم باشد تا انسان شگفت‌زده

شود و چیزی را تحسین کند. حیرت/شگفتی غیر از ترس از بیگانگی است.

حیرتی که ارسطو می‌گوید آغاز متافیزیک است، از وجود همین عنصر مشترک جان می‌گیرد. وقتی به چیزی می‌نگرم، خواه حشره کوچکی باشد یا آسمان پرستاره، نخست آن را بسیار غریب و دور از خویش می‌یابم. بار غرابت اشیا آن قدر سنگین است که حتی هیچ پرسشی را نمی‌انگیزد؛ شاید مگر اینکه این چیست؛ اما وقتی همان شیء را با چشم نوس مشاهده کنم (تئوریا)، یک چیز مشترک میان خویش (نوس) و او می‌یابم. اگر فقره نقل شده از اجزای حیوان را با فقره پیش گفته از اخلاق نیکوماخوس (۱۵۳ب) «در همه چیزها یک عنصر الوهی نهاده شده است» در کنار هم بخوانیم، می‌شود گفت از دید ارسطو، مشاهده عنصر الوهی مشترک میان من و دیگری مایه حیرت و شگفتی است. مشاهده یک چیز مشترک است که به پرسش از اصل و ریشه این امر مشترک جان می‌دهد. آن امر مشترک، هم مایه شگفتی است، هم مبنای پرسش از بنیاد هستی. هنگام کشف یک وجه مشترک بنیادین میان خویش و دیگری، لحظه‌ای است که متافیزیک متولد می‌شود. اگر نتوانم هیچ نسبتی با آن دیگری غریبه برقرار کنم، اگر هیچ چیزی میان ما شبیه نباشد، او فقط غریبه است. فقط من را می‌ترساند و من فقط در حالت حیرت (اینجا به معنای سرگردانی و نادانی) باقی خواهم ماند. اما ارسطو در این وضعیت سرگردانی باقی نمی‌ماند. برای ارسطو، در همان لحظه سرگردانی، امر مشترک نیز عیان و موجب ستایش می‌شود: احساس / عاطفه ستایش (تحسین) با مشاهده آن امر آشنا برانگیخته می‌شود. امری که هم آشنا است، هم زیبا است و هم به تعبیر ارسطو، چیزی الوهی در آن هست. در ادامه مقاله بیشتر به این نکته پرداخته می‌شود.

اگر در این ماجرای آغاز و ادامه متافیزیک با

ارسطو هم‌داستان شویم، می‌شود دید که چگونه نوس در ماجرای متافیزیک ارسطویی نقش یک منجی بی‌بدیل را ایفا می‌کند. سرگردانی و حیرت، آغاز متافیزیک است. دیدن امری غریب که آن را نمی‌شناسم، موجب حیرت و آغاز یک مسیر برای فهمیدن می‌شود؛ اما اگر همه چیز در همین غرابت و نادانی باقی می‌ماند، متافیزیک نیز در حیرت (سرگردانی) تمام می‌شد. یعنی همانجایی که محل تولد او بود، پایان متافیزیک هم می‌بود. ارسطو برای ادامه یافتن ماجرای متافیزیک، یک منجی را به میان می‌آورد: یک عنصر مشترک میان من (مشاهده‌گر یا فیلسوف) و هر دیگری یا موجودی غیر از من. مشاهده آن عنصر مشترک است که به پرسش از بنیاد و اصل اشیا امکان ظهور می‌دهد. تا چنین میانجی‌ای نباشد، متافیزیک ادامه‌ای ندارد. در متافیزیک ارسطو، نوس، من/انسان را با امر بیگانه و با آن بیرون غریبه متصل می‌کند؛ به همین سبب، نوس همان چیزی است که مایه حیرت به معنای دوم آن، یعنی تحسین و ستایش می‌شود. متافیزیک نخست با سرگردانی از ندانستن و غرابت آغاز می‌شود و سپس به تحسینی برآمده از مشاهده وحدت بنیادی میان من و آن دیگری غریبه ره می‌برد. به این ترتیب، نوس، مؤلفه‌ای اساسی در تقویم متافیزیک است که هم‌زمان با چند مؤلفه دیگر در کار تقویم است. همان‌طور که تا اینجا مشخص است، نمی‌توان در مسیر تقویم و تأسیس متافیزیک، این عنصر به اصطلاح عقلانی را از بقیه مؤلفه‌ها جدا کرد. شاید حتی نتوان به سادگی این مؤلفه‌ها را رتبه‌بندی کرد. نوس، از میان عناصری که اینجا برمی‌شمریم، از بقیه موارد شناخته‌شده‌تر است؛ اما همچنان با این تقریر خاص در اینجا آورده شد تا تفکیک‌ناپذیری‌اش از بقیه مؤلفه‌ها و هم‌آیندی‌شان روشن شود.

۲-۳ اشتیاق (ἐπιθυμητόν)

جهان‌بینی ارسطویی با نوس کامل و تمام نمی‌شود. نوس، بنیادی است که متافیزیک را ممکن می‌کند؛ اما نمی‌تواند آن را به راه بیندازد. وجود یک وجه مشترک در همه چیزها، مبنای امکان متافیزیک است. متافیزیک، جست‌وجو و مشاهده این امر مشترک است، به واسطه خود آن؛ اما فرایند این جست‌وجو و مشاهده چگونه است؟ چه چیزی این جست‌وجو را به راه می‌اندازد؟ متافیزیک با نوس ممکن و عینی می‌شود، اما با نوس آغاز نمی‌شود. به بیان دیگر، ساختمان متافیزیکی جهان ارسطویی جز محتوای نوس، یک درون‌مایه ساختاری هم دارد که بدون آن، بی‌معنا یا متوقف می‌ماند. آن درون‌مایه، حرکت است. چیزی باید باشد که نوس را به راه بیندازد و متافیزیک را آغاز کند. چیزی که نوس را بینگیزد تا ببیند، حیرت کند، و آن وجه مشترک و شبیه به خود را در اشیا درک کند.

آیا نوس به‌خودی‌خود حرکت نمی‌کند؟ ارسطو صراحتاً می‌گوید نه. در کتاب هشتم اخلاق/ ایدموس (۱۱۲۴۸) این عبارات را می‌آورد: «نقطه آغاز فعالیت عقل (نوس) خود عقل نیست؛ بلکه چیزی فراتر از عقل است و آن‌گاه چه چیزی فراتر از شناخت و عقل می‌تواند باشد، مگر خدا؟». این عبارت ارسطو بسیار مهم و راهگشا است. خدا در جهان‌بینی ارسطویی، فقط جهان تحت‌القمر و فوق‌القمر را به حرکت در نمی‌آورد؛ بلکه مبدأ نوس و فعالیت عقلانی در سراسر جهان نیز هست. در همین فقره (۱۱۲۴۸) ارسطو استدلال می‌کند که مبدأ حرکت هر شیء باید چیزی غیر از خود آن شیء باشد. مبدأ فعالیت نوس نمی‌تواند نوس باشد؛ همچنان‌که مبدأ حرکت نمی‌تواند نهایتاً یک حرکت باشد. اگر نوس مایه حرکت نفس انسان و مایه حرکت افلاک است، همین

نوس باید با چیزی فراتر از خودش به کار بیفتد. اکنون آن جمله مهم و معروف ارسطو (همان بند) پاسخ را روشن می‌کند: τί οὖν ἂν κρείττον καὶ τὴν ἐπιστήμης εἶη καὶ νοῦ πλήν θεός حتی از معرفت و عقل (نوس) فراتر است، مگر خدا؟). به این ترتیب، ارسطو با استدلال‌هایی نشان می‌دهد که فقط عنصر الوهی می‌تواند مبدأ حرکت نوس در جهان باشد. اکنون باید پرسید: این حرکت و راه‌افتادن چگونه است؟ به چه معنا خدا فراتر از نوس است و آن را به کار می‌اندازد؟

در تبیین این مسئله باید در جهان‌بینی الهیاتی ارسطویی تأمل کرد. ارسطو در لامبدای متافیزیک (۱۱۰۷۲) توضیح می‌دهد که محرک اولی، خودش حرکت نمی‌کند؛ چون فعلیت محض است؛ بلکه فقط مبدأ حرکت است. همچنین، مطابق بندی کمی بعدتر در لامبدا (۱۰۷۴ب)، محرک اولی صرفاً در حال تعقل خویش است. او عقل عقل یا به تعبیری پسین‌تر، عقل محض است (νόησις νοήσεως). از سوی دیگر، همان‌طور که گفته شد، در هر چیز یک عنصر الوهی نهاده شده است (به عبارات پیش‌گفته از اجزای حیوان و اخلاق نیکوماخوس نگاه کنید). همه چیز یک عنصر شبیه خدا در خویش دارد. نوس، آن وجه الوهی (و معقول) در اشیا است که حضورش موجب می‌شود در همه چیزها یک وجه مشترک باشد که مبنای معرفت و متافیزیک است؛ اما این امر مشترک الوهی یک کارکرد دیگر نیز در تقویم متافیزیک دارد. آن کارکرد دیگر به همراه یک مؤلفه تأسیسی‌روش‌شناختی دیگر محقق می‌شود. قاعده معروف «الشیبه یدرک الشیبه»^۳ یک قانون اصلی (نامصرح) حاکم بر جهان ارسطویی است. ارسطو در بند دیگری از لامبدا (۱۱۰۷۲) یک استدلال پیچیده پرورانه است که بخشی از آن بر قاعده مذکور دلالت

۲-۴ لذت (ἡδονή)

بخش دیگری از استدلال پیش گفته ارسطو در بند (۱۰۷۲ آ و ب) متافیزیک، یکی دیگر از مؤلفه‌های عاطفی در تقویم متافیزیک را وارد ماجرای متافیزیک می‌کند. فقط اصل شباهت و تشبه نیست که میل و اشتیاق و حرکت جهان را توجیه می‌کند. مفهوم دیگری که در تبیین ارسطویی از حرکت نقش مهمی دارد، لذت (ἡδονή) است. لذت هم مانند اشتیاق در ادبیات ارسطویی با نوس هم‌آیند می‌شود. هر چیزی در پی لذت و آسودگی بیشتر است. حیات با لذت گره خورده است و در مورد محرک اولی، «فعلیت او همچنین لذت هم هست» (۱۰۷۲ ب). سعادت یا غایت هر چیز، در بیشترین لذت ممکن برای او است و بیشترین لذت، لذتی است که گسسته و تمام نشود و با آسودگی محض همراه باشد (اخلاق نیکوماخوس، ۱۱۷۷ آ). به نظر ارسطو، لذت‌های روزمره، هم از بین می‌روند و هم با نوعی زحمت و مرارت همراهند. لذت‌های غیرعقلانی از دید ارسطو، محض نیستند؛ چون خستگی و گسست دارند. لذتی که مدام متوقف شود، لذت برتر نیست؛ هرچند نوعی لذت است؛ اما لذت عقلی برای ارسطو لذت مدام است. مشاهده نظری، لذت‌بخش نیست؛ بلکه عین لذت است. مشاهده از لذت جدا نیست. مشاهده اصل و بنیاد، هم‌زمان که مشاهده است، لذت هم هست. چیزی بیرون از خودش را نمی‌خواهد و برای چیز دیگری نیست؛ برای خودش است و در خودش عین لذت است. همچنین، مشاهده نظری چون نیازمند فعالیت بدنی نیست، خستگی و رنجی با خود ندارد: لذت محض و بی‌شائبه‌ای که چیزی محل آن نیست.^ص

این سطرهای اخلاق نیکوماخوس (۱۱۷۷ آ-۱۱۷۷ ب)^ف شاید بهترین محلی است که

دارد (بخش دیگر آن در ادامه مقاله بحث می‌شود). این استدلال درباره این است که «چگونه متعلق اشتیاق و متعلق عقل، موجب حرکت می‌شود». در جهان ارسطو، چیزهایی که شبیه یکدیگرند، به‌سوی هم میل دارند. اشیا به‌واسطه حضور نوس در آنها می‌خواهند منبع نوس (و حتی همدیگر) را بشناسند و به‌سوی آن حرکت می‌کنند. براساس این قانون کلی، همه اشیا چون بهره‌ای از نوس دارند، به منبع نوس اشتیاق دارند و به‌سوی او حرکت می‌کنند. «چون عقل مبدأ است و عقل به‌واسطه متعلق اندیشیدن به حرکت درمی‌آید» (همانجا). همه حرکت‌ها از مستدیر و خطی و همه تحول‌ها در جهان تحت‌القمر و هر مشاهده‌ای در نفس انسان به‌سبب اشتیاقی است که موجودات به‌سوی نوس مطلق دارند. همه چیز می‌خواهد شبیه او شود و به برترین سطح نوس برسد. «او همانند چیزی که به آن عشق می‌ورزند، موجب حرکت می‌شود» (۱۰۷۲ ب). پس اشتیاق، یا میل، بلکه عشق، آن عامل درونی است که نوس را فعال و معنادار می‌کند. شوق، نوس درونی و مشترک هر شیء را از دورن خویش بیرون می‌آورد و به‌سوی چیزی بیرون خویش، اما شبیه خویش، فرامی‌خواند. بدون این اشتیاق یا کشش، هر چیزی درون خویش باقی می‌ماند. نوس به چه چیزی باید نظر کند اگر چیزی از بیرون خودش او را فرانخواند؟ به‌این ترتیب، نوس در ادبیات ارسطویی با میل (اشتیاق) گره خورده است و نمی‌شود از هم جداشان کرد. هر چیزی به‌سبب وجود نوس در او، میل دارد که به‌سوی نوس محض حرکت کند و شبیه او شود. این عنصر میل و اشتیاق به‌سوی چیزی شبیه و بیرونی، در تاروپود متافیزیک ارسطویی تنیده شده است.^ف بدون او، جهان یک جا ایستاده است.

می‌توان به نظر ارسطو درباره نسبت میان لذت و اشتیاق و متافیزیک نزدیک شد:

مشاهده (تئوریا) والاترین عمل ما است؛ چون فعالیت عقل است و عقل به برترین چیزها نظر دارد (متعلق عقل، برترین‌ها هستند). نیز، *مشاهده عقلی متصل‌ترین فعالیت است که ما می‌توانیم آن را ادامه بدهیم و منقطع نمی‌شود* و دیگر اینکه به نظر می‌رسد سعادت ابدی نسبتی با لذت داشته باشد و فعالیت مرتبط با تعقل بیشترین لذت را دارد. پیگیری خرد، شکوهمندترین و خالص‌ترین و مستمرترین لذت را به همراه دارد و حتی می‌شود گفت لذت خود دانستن از لذت دنبال کردن آن بیشتر است و درحالی‌که همه حوزه‌های عمل نیازمند دیگری‌اند که با آنها تعاملی داشته باشند، انسان خردمند به هیچ‌کسی برای صرف نظرورزی نیاز ندارد. خودش با خودش تأمل می‌کند. خودبسنده است. هرچند که در کنار دیگران بهتر ممکن است به نتیجه برسد. نیز اینکه نظرورزی تنها فعالیت است که به‌خاطر خودش انجام می‌شود. چیزی بیرون از خود عمل تأمل تولید نمی‌کند که به‌خاطر آن دوست داشته و پیگیری بشود و با آسودگی همراه است و رنج و خستگی ندارد. چنین سعادت را انسان براساس یک وجه الوهی که در او است، می‌تواند به دست بیاورد. اگر عقل چیزی برتر از انسان است، حیات عقلی هم حیات برتری است از حیات فانی انسان.

اکنون می‌توان با کنارهم گذاشتن مؤلفه‌های بر سازنده متافیزیک، یک تصویر غریب و کمتر دیده شده در میانه آثار ارسطو را بازسازی کرد. تصویر انسانی که در حال مشاهده اصل و مبدأ اشیا است، تصویر موجودی است که هم انسان است و هم خدا. در این تصویر، انسان مشاهده‌گر یا به بیان بهتر، فیلسوف، در یک آن نامتناهی غرق است. مشاهده او هرچند لاجرم در یک بازه زمانی محدود رخ می‌دهد، یک وضعیت بی‌نهایت و بی‌انجام است.

«مشاهده عقلی متصل‌ترین فعالیت است که ما می‌توانیم آن را ادامه بدهیم و منقطع نمی‌شود». انگار از منظر ارسطو، وقتی آدمی در حال مشاهده وجه عقلی و الوهی اشیا است، در وضعیتی شبیه به جاودانگی به سر می‌برد؛ گویی از تنهایی جهان به در می‌آید و مشغول فعالیت است که در خودش نامتناهی و تمام‌نشدنی است. ارسطو تأکید می‌کند که مشاهده (تئوریا)، تنها فعالیت بی‌گسست انسان است. چطور ارسطو به چنین چیزی قائل است؟ با اینکه در واقعیت زندگی روزمره، اگر هم لحظاتی دست دهد که شبیه به خدا و غرق در مشاهده باشیم، به‌رحال این مشاهده یک جایی قطع می‌شود. آیا ارسطو آن لحظه را نامتناهی و جاودان می‌بیند؟ به خصوص که در متافیزیک تأکید کرده که ما فقط گاهی ممکن است در آن حالی باشیم که خدا همواره در آن است. آیا می‌شود سخن او را جور دیگری تفسیر کرد؟

ارسطو لذت «مشاهده با نوس» (تئوریا) را همچون یک لحظه تمام‌ناشدنی (آن نامتناهی به تعبیر این مقاله) وصف می‌کند. می‌گوید لحظه مشاهده کردن از خود جست‌وجو و فعالیت برای مشاهده بیشتر و برتر است. بیشترین لذت آدمی در آن لحظه‌ای است که مشغول تئوریا است، نه پیش‌تر از آن که می‌خواهد به تئوریا برسد و نه بعد از آن. آن لحظه، برترین لذت را دارد؛ چون فقط مشاهده است. برای خودش است؛ نه هیچ چیز دیگر. حتی برای این نیست که بعداً به یک گزارش و تبیین فلسفی تبدیل شود. در تئوریا، آدمی در یک لحظه و آن، جاودان و بی‌گسست می‌شود و انگار آنجا آدمی همچون خدا است. این تصویر غریب از زمان و لذت بی‌خلل را ابن‌رشد در تفسیر *مابعدالطبیعه* (۱۹۷۳: ۱۶۱۹) در شرح بند ۱۰۷۲ب از قول اسکندر افرویدیسی توضیح می‌دهد که لذت والایی که در تئوریا (به‌قول ابن‌رشد،

«رؤیت» هست، ملازم تعقل است و هیچ متضاد و وجه بالقوه‌ای ندارد. فاعل مشاهده (تعقل عقل)، هرگز در حالت غیرتعقل نیست و حیات واقعی از آن تعقل است. ابن رشد با اینکه دارد فقراتی از لامبدای متافیزیک را درباره وضعیت خدا تفسیر می‌کند، تلویحا به آن لحظه خاصی اشاره می‌کند که در اخلاق نیکوماخوس وصف شده است: فاعل مشاهده، در حالتی غیر از مشاهده نمی‌تواند باشد. علمی که از مشاهده برمی‌آید، علم اکتسابی نیست که مقابل آن جهل باشد. ادراکی که در رؤیت هست، گزاره‌ای نیست؛ گرچه بعدا لباس گزاره بپوشد. برای همین این ادراک، به یک معنا تمام نمی‌شود یا به نادانی نمی‌رسد. همچنین است لذت ملازم با آن؛ لذتی بی‌خستگی، بدون رنج، و پیوسته. لذت عقلانی چون برای خویش و خودبسنده است، چیزی بیرون از خویش را نمی‌طلبد تا ملالی برای رسیدن به چیزی داشته باشد، نمی‌خواهد از خود بیرون شود تا لحظه‌ای توقف کند. لذت عقلانی در خودش کامل و تمام است و به این معنا، لذتی بی‌وقفه.

۲-۵ زیبایی / امر زیبا (καλός / τὸ καλόν)

اکنون می‌توان به آخرین مفهوم کلیدی در تئورهای متافیزیکی رسید؛ چیزی که اشتیاق به سوی او است و به لذت معنا می‌دهد. ارسطو اینجا زیبایی را وارد تبیین می‌کند. به بیان درست‌تر، ارسطو نوس را از زیبایی جدا نمی‌کند. زیبایی همان قدر با نوس گره خورده که با اشتیاق و لذت. چیزی که در مشاهده امر معقول یا وجه مشترک اشیا مایه لذت می‌شود، زیبایی است و در جهان بینی ارسطو، اصلا زیبا یعنی امر معقول و امر معقول، زیبا است. همین است که زیبایی، هم پای اشتیاق، مایه حرکت است: «در بیشتر موارد، خیر و زیبا هم آغاز دانستن‌اند و هم آغاز

حرکت» (متافیزیک، دلتا. ۱۰۱۳). برای ارسطو، زیبایی در فعلیت است و چون فعلیت مطلق فقط در موجودی است که نه وجه مادی دارد و نه هیچ حرکتی، پس فعلیت مطلق یا زیبایی محض از آن خدا است که عقل (نوس) خالص است. خدا در مشاهده خویش، زیبایی محض را می‌بیند و هر شیء بهره‌ای از زیبایی دارد، چون بهره‌ای از نوس دارد.

ارسطو در بخش پنجم رساله اجزای حیوان، نوس، زیبایی و امر الوهی را به روشنی با هم متحد می‌کند. بحث او در این بخش درباره اهمیت بررسی همه انواع و سطوح موجودات است و توضیح می‌دهد که نگریستن در نازل‌ترین مراتب موجودات طبیعی نیز یک دانش الوهی و مجالی برای تأمل فلسفی است: «پس نباید همچون کودکان، بررسی فروترین جانداران را نیز با ناخرسندی کنار بگذاریم (دست کم بگیریم)؛ چراکه در همه چیزهای طبیعی، یک امر حیرت‌انگیز (ثاوماتسون) وجود دارد» (۶۴۵، سطر ۱۷-۲۰). پس از این، در ضمن روایت کردن ماجرای درباره هراکلیتوس، از او نقل می‌کند که «خدایان در هر چیزی هستند» و دقیقا پس از نقل داستان هراکلیتوس می‌گوید: «به همین نحو، ما نیز نه باید تردید کنیم و نه خجالت بکشیم، بلکه جسورانه دست به بررسی مان درباره حیوانات از هر نوع و رده‌ای بشویم؛ چراکه می‌دانیم هیچ کدام از آنها از طبیعت یا زیبایی خالی نیست» (همانجا، ۲۰-۲۵).

ارسطو در جاهای دیگر به تصریح نکته تلویحی بالا را بیان کرده است. در اخلاق نیکوماخوس، جایی که سخن از مبنای لذت و خیر در حیوانات است، می‌گوید: «چراکه طبیعت در همه چیزها یک امر الوهی کاشته است» (۱۱۵۳ب)^۷ و از همین رو، همه چیزها/موجودها خیر و لذت را می‌جویند. در اینجا، آن امر الوهی علت واقعی فعالیت و حرکت چیزها

همان امر زیبا است و مشاهده امر زیبا، موجب حیرت و تحسین و مبدأ اشتیاق و مایه لذت است. این مشاهده برای خدا مستمرا رخ می‌دهد و برای فیلسوف گاهی و آن «گاه» به تعبیر ارسطو یک آن ممتد و متصل و پایان‌ناپذیر است (اخلاق نیکوماخوس، ۱۱۱۷۷).

فصل هفتم کتاب لامبدای متافیزیک از این نظر شاید چکیده کل منظومه مابعدالطبیعه ارسطو باشد که در سطرهای بالا به بخش‌هایی از آن اشاره شد. اینجا یک بند از آن را به طور کامل می‌آید تا از منظری که در اینجا ساخته شد، به آن نظر شود:

از آنجاکه بین متحرک و محرک یک میانین وجود دارد، پس محرکی هست که متحرک نیست و به حرکت می‌آورد. چیزی جاویدان است، جوهر و فعلیت است. به حرکت آوردن او چنین است: چیز آرزوشده و چیز اندیشیده شده به حرکت می‌آورند، اما متحرک نیستند. نخستین‌های اینها همان اند؛ زیرا موضوع شوق، پدیدار زیبا است؛ اما نخستین خواسته شده، موجود زیبا است...؛ زیرا اندیشه مبدأ است؛ اما عقل به وسیله معقول به حرکت می‌آید... هر حرکت را آن موجود به حرکت می‌آورد. پس آن وجوبا موجود است و تا آنجا که واجب است، خیر و جمال است و بدین سان، مبدأ است...؛ اما گذران زندگی او از آن بهترین گونه‌ای است که ما تنها اندک زمانی از آن برخورداریم. او باید همیشه بدان سان باشد، چون فعلیت او همچنین لذت است؛ اما اندیشه‌ای که به خودی خود است، معطوف به آن چیزی است که به خودی خود بهترین است و اندیشه در عالی‌ترین حد آن معطوف به آن چیزی است که در حد اعلا بهترین است (۱۰۷۲-۱۰۷۳ ب).

متافیزیک ارسطویی بدون تفاوت، بدون غیریت، بدون ترس از ناآشنایی، بدون اشتیاق به زیبایی و بدون امر مشترک معقول ممکن نمی‌شود. همه اینها

است. اینکه موجودات در عمل به دنبال خیر و لذت خویش‌اند، به سبب وجود یک عنصر الوهی در طبیعت آنها است. در گفتار ارسطو، کاملا روشن است که این عنصر الوهی، امری صرفا معرفتی و وابسته به فهم انسان نیست. چیزی است که به راستی در اشیا هست و آنها را به سوی خیر پیش می‌برد. و از آن سو، در لامبدای متافیزیک (۱۰۷۲ آ) ارسطو توضیح می‌دهد که آن امر زیبا مبدأ هر حرکت و اشتیاق است: «چیز آرزوشده و چیز اندیشیده شده به حرکت می‌آورند؛ اما متحرک نیستند. نخستین‌های اینها همان اند؛ زیرا موضوع شوق، پدیدار زیبا است؛ اما نخستین خواسته شده، موجود زیبا است»؛ بنابراین، امر زیبا که با نوس و امر الوهی در پیوند نزدیک است، یکی از مؤلفه‌های مقوم متافیزیک نزد ارسطو است. امر زیبا که از نظر ارسطو کاملا عینیت دارد، پیش از هر عنصر دیگری متعلق اشتیاق و حرکت است. حرکتی که متافیزیک را به پیش می‌برد، به سبب ادراک امر زیبا در اشیا و اشتیاق به سوی او محقق می‌شود.

۳. نتیجه‌گیری

بر اساس روایتی که در سطرهای بالا از متافیزیک ارسطویی به دست داده شد، می‌توان دید که چگونه در جهان بینی ارسطویی، نوس، الوهیت، زیبایی، اشتیاق، و حیرت با هم در تقویم و تأسیس متافیزیک در پیوندند. در این تقویم مشترک، نوس، محتوای اصلی متافیزیک ارسطویی است و میل/اشتیاق، جزء ذاتی این ساختار است. همه چیز می‌خواهد به زیبایی خدا نزدیک شود و همه چیز می‌خواهد از زیبایی لذت ببرد. فقره پیشین از اخلاق نیکوماخوس (۱۱۵۳ ب) همین نکته را می‌گوید: «همه چیزها در طبیعت به دنبال یک لذت (هدونه) مشترک اند؛ چراکه طبیعت در همه چیزها یک امر الوهی کاشته است». امر الوهی

در کنار همدیگر، متافیزیک را شکل می‌دهد. غیریت، شرط آغاز متافیزیک است. واهمه از غیریت، سرآغاز آن است. حضور نوس به معنایی واحد در همه چیز، شرط امکان متافیزیک است. حرکت به سوی زیبایی نوس و اشتیاق به لذت همراه آن زیبایی، مبنای پیشروی متافیزیک است و کشف نوس و زیبایی در اشیا خود متافیزیک. همه اینها در منظومه ارسطویی در هم تنیده‌اند و هم‌زمان متافیزیک را می‌سازند. همگی یکسان ارزشمندند و نمی‌شود میان عاطفه و عقل هیچ خط ممیزی کشید. این روایت دقیق‌تری از ماجرای متافیزیک ارسطویی است. در این ماجرا می‌شود آن بنیاد عاطفی را مشاهده کرد؛ بنیادی که بسیار درونی و جزئی است و درعین حال، چون در هر چیز هست، بسیار عینی و کلی هم هست.

وفق این روایت، تئوریا یا مشاهده که همان فرایند تحقق متافیزیک (و جوهر حکمت نظری) است، از دید ارسطو به معنای استدلال کردن نیست. تئوریا یا جوهر متافیزیک، تأملی است که دقیقاً دیدن است، نه رسیدن. اگر استدلال برای رسیدن به نوعی دانش است و با آن عقل پرورده می‌شود، تئوریا دیدن معقول‌ترین چیز ممکن است. دیدن خود عقل است با چشم عقل. برای همین است که ارسطو تأکید می‌کند خود مشاهده است که لذتی والا دارد، نه فرایند و جست‌وجویی که به آن می‌انجامد (اخلاق نیکوماخوس، ۱۱۷۷-۱۱۷۷ب). چیزی که تئوریا را ممکن می‌کند، وجود وجهی معقول در همه چیز است و ابزاری که به آن تئوریا محقق می‌شود، نفس انسانی است که برترین کارکردش مشاهده با چشم نوس است. درون‌مایه‌ای که تئوریا را راه می‌اندازد، اشتیاق به زیبایی امر معقول است. همه چیز برای نزدیک شدن به برترین سطح زیبایی در حرکت است. همه چیز در جهان ارسطویی به شوق زیبای محض به راه می‌افتد. متافیزیک اگر تبیین ماجرای جهان باشد، براساس

مفهوم زیبا و اشتیاق و مشاهده این زیبایی کار می‌کند. به این معنا، متافیزیک نه فقط دانشی الوهی و نه فقط انسانی، بلکه دانشی است که در همه جهان ارسطویی می‌جوشد. بالاترین مرتبه‌اش از آن خدا است که عقل محض و زیبایی مطلق است و او محرک همه حرکت‌ها و شوق‌ها است و بعد از آن، متافیزیکی است که انسان، شبیه‌ترین موجود به خدا، آن را می‌یابد. شاید بهتر باشد بگوییم متافیزیک به این معنا یک ماجرا است که در لحظه‌ای ممتد رخ می‌دهد، نه دانشی که بر ساخته می‌شود. لحظه‌ای که در هر چیزی بتوان امر زیبا و الوهی را کشف کرد، آن لحظه متافیزیک است و آن لحظه، به تعبیر ارسطو در اخلاق نیکوماخوس (۱۱۷۷) تمام‌شدنی نیست. انسان در رخداد متافیزیک، جاودان می‌شود؛ چون اتصال خویش با دیگری را کشف می‌کند. متافیزیک، به این معنا، ماجرای کشف کردن وحدتی بنیادی (و عینی) در تفاوت‌ها است. همین کشف است که آدم را به حیرت و هم‌زمان به تحسین می‌اندازد: حیرت از غربت و غرابت دیگری و تحسین حضور یک امر آشنا در او. متافیزیک این‌گونه در میانه دو احساس عمیق صورت می‌بندد: واهمه‌ای برآمده از ناشناختن امر بیگانه و شادمانی برآمده از کشف خویش در او. به این وصف، در متافیزیک ارسطویی، نه فقط دانش فلسفه در بنیاد خویش برآمده از عواطف است، بلکه معنای حیات و بودن را با شبکه‌ای از مفاهیم ناگسستنی حول آن عواطف پیوند می‌زند. در تبیین بنیادی ارسطو نمی‌توان میان عقل و عاطفه مرز کشید. حیات برای او آمیزه‌ای از عناصری است که تفکیک‌ناپذیرند و شوربختانه در تاریخ فلسفه، آنها را به مفاهیم از هم گسسته تقسیم کرده‌اند. کل ماجرای حیات در جهان ارسطویی با عنصر زیبایی و اشتیاق و درون‌مایه حرکت به سوی زیبایی تصویر می‌شود.

عجیب نیست که در این ماجرا، آن زیبایی مطلق که همه جهان به شوق او حرکت می‌کند، خودش ثابت باشد و در زیبایی خویش بنگرد. متافیزیک دراصل همان درنگریستن به این زیبایی است: برای خدا همین تعقل زیبایی معقول، متافیزیک، بلکه عالی‌ترین مرتبه متافیزیک است و برای انسان، نگریستن در آن امر زیبا و ره‌پویدن به سمت آن، متافیزیک است. این درنگریستن برای انسان فقط در حرکت ممکن است: حرکت میان خویش و دیگری و مدام‌دیدن خویش در آینه دیگری. برای انسان، متافیزیک یعنی دیدن امر معقول در دیگری و در خویش. فیلسوف ارسطویی، مدام در راهی میان خویش و دیگری در حرکت است و همان چیزی را که در بیرون می‌بیند، در خویش بازمی‌نگرد. اگر چیزی آن بیرون نبود، بازگشتن به خویشتن معنا و لذتی نداشت. البته که در این حرکت درونی، چیزی آن بیرون تولید نمی‌شود؛ چیزی فراتر از مشاهده و لذتی درونی پدید نمی‌آید. همه چیز در درون من رخ می‌دهد. از بیرون که بنگریم، هیچ تغییر و تولیدی در کار نیست. متافیزیک، فعالیت یا وضعیتی درونی است که فیلسوف در میانه احساس واهمه، همدلی، لذت و اشتیاق تجربه‌اش می‌کند. به عبارت دیگر، متافیزیک ارسطویی یک رخداد پرفرازونشیب درونی است که به یک لحظه ممتد مشاهده ختم می‌شود یا به بیان بهتر، در یک لحظه ممتد مشاهده امر زیبا و الوهی استمرار دارد. در این فهم نو از متافیزیک ارسطو، متافیزیک دانشی در طول دانش‌های دیگر نیست. اصلاً دانش به آن معنا نیست. متافیزیک یک وضعیت درونی و یک لحظه ابدی است.

روایتی که در این مقاله از متافیزیک ارسطو به دست داده شد، می‌تواند مبنای بازنگری در فهم ما از متون متافیزیکی، به‌طور خاص، متافیزیک ارسطو

باشد. براین اساس، می‌توان دوباره در جمله ابتدای این نوشتار درباره نسبت میان متافیزیک و اسطوره نظر کرد: اگر متافیزیک رخدادی باشد که در آن بسیاری از قوای شناختی انسان از عقل و عواطف و ادراک زیبایی در کارند و اگر متافیزیک رخدادی از جنس مشاهده و کشف امری مشترک در غیر باشد، آن‌گاه متافیزیک تفاوت چندانی با اسطوره ندارد. تراژدی که نوعی از بازنمایی اساطیر است، از طرق روایی و نمایشی مختلف می‌تواند «با برانگیختن شفقت و ترس به پالایش (کاتارسیس) بینجامد» (ارسطو، فن شعر ۱۴۴۹ب). به این ترتیب، تفاسیر متعارف از بند ۹۸۲ب متافیزیک به معنایی اساسی درباره ماهیت متافیزیک تقلیل‌گرایانه‌اند: کمترین شباهت اسطوره و متافیزیک این است که بخشی از موضوع آنها درباره جواهر الوهی و مفارق است. اسطوره و متافیزیک، هر دو رخدادهایی انسانی‌اند که ساختارشان با عواطف خاصی تأسیس می‌شود و انگیختگی آن عواطف به نوعی پالایش و استعلاهی نفس انسانی کمک می‌کند.

چنین روایتی می‌تواند فهم ما از مفهوم وحدت نفس را نیز متأثر کند. اگر ارسطو در به اصطلاح نظری‌ترین دانش و عقلی‌ترین کارکرد نفس نیز شبکه‌ای به هم پیوسته از قوای شناختی را در کار می‌آورد، دیگر نمی‌توان به سادگی از اجزای نفس و کارکرد مستقل آنها از یکدیگر سخن گفت؛ همچنان که این فهم نو در رابطه میان نفس و بدن نیز باید به کار گرفته شود. عبارات مهم ارسطو در آخر کتاب نخست درباره نفس (۴۱۰ب-۴۱۱آ) شاید در هم‌خوانی با این روایت باید جدی‌تر گرفته شوند: «به وسیله همه نفس است که ما فکر می‌کنیم، ادراک می‌کنیم، حرکت می‌کنیم، عمل می‌کنیم و همدیگر را تجربه می‌کنیم... برخی می‌گویند که نفس اجزائی دارد و ما به وسیله یک جزء می‌اندیشیم و به وسیله جزء

دوباره خواننده و بازسازی شوند، احتمالاً به همان بنیاد پیچیده متافیزیک نزد هر فیلسوفی راه می‌نمایند؛ بنیادی که در آن نمی‌شود میان نظر و عمل یا عقل و عاطفه پرده انداخت. اینها در اساس متافیزیک با هم پیوسته‌اند.

درنهایت، باید گفت تاریخ فلسفه، هرچند تاریخ ساختن و تقویت دوگانه‌های ارزشی مانند عقل و عاطفه یا نظر و عمل بوده، نتوانسته است به این دوگانه‌ها پایبند بماند. حیات ملموس و عینی از اندیشه انتزاعی جداشدنی نیست. متافیزیک هرجا کوشیده اینها را از هم جدا کند و براساس این تمایز پیش برود، بنیاد خویش را نادیده گرفته و مسیری خطا رفته است.

منابع

- ابن رشد، ابوالولید محمدبن احمدبن محمد (۱۹۶۷). *تفسیر مابعدالطبیعه*. تصحیح موريس بویژ. جلد اول. نشر دارالمشرق.
- (۱۹۷۳).
- تفسیر مابعدالطبیعه. تصحیح موريس بویژ. جلد سوم. نشر دارالمشرق.
- ارسطو (۱۳۸۴). *متافیزیک (مابعدالطبیعه)*. ترجمه شرف‌الدین خراسانی. مؤسسه انتشارات حکمت.
- فارابی، ابونصر (۱۹۹۵). *کتاب تحصیل السعادة*. تصحیح علی بوملحم. نشر دار و مکتب الهلال.
- فارابی، ابونصر (۱۹۸۶). *کتاب الجمع بین رأی الحیکمین*. تصحیح البیر نصری نادر. نشر دارالمشرق.
- کیانخواه، لیلیا (۱۳۹۰). «تعریف و موضوع مابعدالطبیعه از دیدگاه توماس آکوئینی: ضرورت وجود الهیات مقدس». *جاویدان خرد*، ۲۰، ۱۸۸-۱۴۲.
- قوام صفری، مهدی (۱۳۸۲). *نظریه صورت در فلسفه ارسطو*. مؤسسه انتشارات حکمت.
- نصر اصفهانی، مریم (۱۳۹۹). *پروای دیگران: درآمدی*

دیگر، میل داریم. در این صورت، باید پرسید پس چه چیزی نفس را کنار هم نگاه می‌دارد؛ چراکه قطعاً بدن نمی‌تواند چنین کند؛ بلکه به عکس، این نفس است که بدن را منسجم می‌کند». شاید به قول میرنا گابه فهم دقیق‌تری از نفس‌شناسی ارسطو این باشد که کل نفس را یک سامانه هدف‌محور در نظر بگیریم که ادراک حسی و عواطف و عقل و اراده و همه قوای شناختی و حرکتی به صورت یکپارچه در آن کار می‌کنند (Gabbe, 2016: 52). به طور کلی، بازنگری در مفهوم نفس و اجزای آن و نیز رابطه نفس و بدن یکی از پیشنهادهایی است که از این روایت متفاوت از متافیزیک ارسطویی برمی‌آید.

بازخوانی متافیزیک ارسطویی براساس پرسش از بنیاد عاطفی و انسانی متافیزیک باید در آثار فیلسوفان دیگر هم پیگیری شود. بنیاد متافیزیک در آثار فیلسوفان اغلب مخفی و کم‌رنگ مانده است. شاید چون فیلسوفان مایل بوده‌اند بر ستون عقلانی و انتزاعی متافیزیک تکیه کنند، ناگزیر آن چیزی را که ستون بر آن استوار شده، نادیده گرفته‌اند. حتی شاید مجبور شده‌اند آن را مخفی کنند تا تمایز تاریخی میان عقل و عاطفه و دعوی عقلانیت و کلیت در متافیزیک را استمرار ببخشند. این تمایز تاریخی آن‌قدر مسلم و بدیهی شده که فیلسوفان کمتر جرئت یا فرصت داشته‌اند بر آن چشم‌پوشند و متافیزیک را فارغ از این تقسیم و دوگانه غلط‌انداز بپرورانند. باین‌همه، بنیاد انسانی و عاطفی متافیزیک همیشه از جایی بیرون می‌زند و در مفاهیمی چون اراده، میل یا نور خودش را از میانه سطرها نشان می‌دهد. شاید اگر متون متافیزیکی را با دقتی دوباره و از این منظر بخوانیم، چیزهای شگفت‌انگیزی در متون ببینیم. مفاهیم پرکاربرد و بنیادینی چون اراده و میل، حیات و مرگ، فیض و جذب، یا حرکت جوهری همگی وقتی

- Elders, L. (1972). *Aristotle's Theology. A Commentary on Book Lambda of the Metaphysics*. Van Gorcum's Filosofische Bibliotheek.
- Gabbe, M. (2016). "Aristotle on the Metaphysics of Emotions". *Apeiron*, 49(1), 33-56.
- Golob, S. (2017). Methodological Anxiety: Heidegger on Moods and Emotions. in *Thinking About the Emotions; A philosophical History* (Cohen & Sterne ed.). Oxford University Press.
- Helm, Bennett W. (2001). *Emotional Reason: Deliberation, Motivation, and the Nature of Value*. Cambridge University Press.
- McAvoy, M. (2007). "The Myths of Philosophy, or longing forever Satisfied". *The European Legacy*, 12, 2, 199-209.
- Murray, Wyatt, W. F., & Homer (1999). *Iliad* (2nd ed. / revised by William F. Wyatt.). Harvard University Press.
- Nightingale, Andrea Wilson (2009). *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy Theoria in Its Cultural Context*. Cambridge University Press.
- Stewart J. (1999). *Notes on the Nicomachean ethics of Aristotle*. Thoemmes.
- Suárez, F. and Doyle, J. P. (2004). *A Commentary on Aristotle's Metaphysics, or, "A Most Ample Index to The Metaphysics of Aristotle"* (Index Locupeltissimus in Metaphysicam Aristotelis). Marquette University Press.
- Verene, D. Ph. (2009). "Metaphysics and the Origin of Culture". *The Review of Metaphysics*, 63, 2, 307-28.
- Wilson, J. D. (2017). "Wonder and the discovery of being: Homeric myth and the natural gener of early Greek philosophy". *The Review of Metaphysics*, 70, 3, 411-33.
<https://www.e-periodica.ch/digbib/view?pid=fzp-003%3A2007%3A54%3A%3A332#359>
- بر فلسفه اخلاق مراقبت. انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- نوسباوم، مارتا (۱۳۸۰). ارسطو. ترجمه عزت‌الله فولادوند. نشر طرح نو.
- هایدگر، مارتین. (۱۳۸۹). هستی و زمان. ترجمه عبدالکریم رشیدیان. نشر نی.
- Aquinas, Th. (1961). *COMMENTARY ON THE METAPHYSICS*. translated by John P. Rowan. Henry Regnery Company Chicago.
- Aristotle (1933). *Metaphysics, Volume I: Books 1-9*. Translated by Hugh Tredennick. Harvard University Press (Loeb Classical Library).
- (1937). *Parts of Animals; Movement of Animals; Progression of Animals*. English translation by A.L. Peck and E.S. Forster. Harvard University Press.
- (1995). *Poetics*. Ed. Halliwell, Stephen. Harvard University Press.
- (1991). *The complete Works of Aristotle (The revised Oxford Translation)*, Ed. Jonathan Barnes. Princeton University Press.
- (2020). *De Anima*. Ed. Christopher John Shields. Oxford University Press.
- Averroës (1967). *Tafsir ma ba'd at-tabi'at*. Ed. Bouyges, Maurice. Impr. Catholique.
- Belfiore, E. (2000). "Narratological Plots and Aristotle's Mythos". *Arethusa*, 33, 1, 37-70.
- Brady, M. S. (2013). *Emotional Insight: The Epistemic Role of Emotional Experience*. Oxford University Press.
- Dooley, E. W. (2013). *Alexander of Aphrodisias: On Aristotle Metaphysics I*. Bloomsbury Publishing.
- Chroust, A-H. (1972). "Philosophy starts in wonder". *Divus Thomas*, 75, 1, 56-65.
- Cohen, A. and Stern, R. (2017). *Thinking About the Emotions; A philosophical history*. Oxford University Press. First edition.

پی‌نوشت‌ها

أ) در بند مربوط به این جمله و بندهای قبل و بعد از آن، ارسطو مشخصاً دربارهٔ متافیزیک (فلسفهٔ اولی) سخن می‌گوید و غایت و آغاز آن را توضیح می‌دهد. دوستدار دانش در این بند، دقیقاً به معنای اهل متافیزیک است؛ یعنی اهل آن «دانشی که دربارهٔ اصل‌ها و علت‌های نخستین پژوهش می‌کند» و در همین بند است که توضیح می‌دهد متافیزیک دانش مولد نیست و به‌خاطر خودش پیگیری می‌شود (متافیزیک، ۹۸۲ب).

ب) $\delta\iota\ \kappa\alpha\iota\ \delta\ \phi\iota\lambda\omicron\mu\theta\omicron\varsigma\ \phi\iota\lambda\omicron\sigma\phi\omicron\varsigma\ \pi\acute{\omega}\varsigma\ \epsilon\sigma\tau\iota\nu\ \sigma\acute{\omicron}\ \gamma\alpha\rho\ \mu\acute{\iota}\theta\omicron\varsigma\ \sigma\acute{\upsilon}\gamma\kappa\epsilon\iota\tau\alpha\ \epsilon\kappa\ \theta\alpha\upsilon\mu\alpha\sigma\iota\omega\nu$

ج) در بیشتر شرح‌های قدیمی بر متافیزیک ارسطو، اگر اصلاً توضیحی دربارهٔ این عبارت وجود داشته باشد -چنان‌که برای نمونه، در شرح‌های مشهور و مهمی چون شرح ابن‌رشد و شرح سوارز، هیچ اشاره‌ای به این عبارت نیست- آن را به‌سادگی به این معنا فهمیده‌اند که هم دوستدار فلسفهٔ اولی و هم

دوستدار اسطوره، به سبب نادانی و غفلت، به سوی دانستن پیش می‌روند. برای نمونه، اسکندر افرویدی در شرح این عبارت، اسطوره را در برابر پیشگویی می‌گذارد و توضیح می‌دهد که «دوستدار اسطوره، مشتاق دانستن چیزهایی است که به نظر او شگفت‌انگیزند و به سبب جهالتش آنها را نمی‌شناسد و کسانی که به سبب شگفت‌زدگی در امور مشتاق دانستن‌اند، دوستداران حکمت (فیلسوف) خوانده می‌شوند» (Dooley, 2013: 36): در حالی که اسطوره خود در همین بند این فهم ساده را رد می‌کند.

د) عزت‌الله فولادوند در ترجمه خود از این اثر (کتابی که با عنوان *ارسطو* در سال ۱۳۷۴ به فارسی منتشر شده و در واقع، ترجمه فصلی است با همین عنوان به قلم مارتا نوسباوم در مجموعه مقالات مفصل و دوجلدی نویسنده‌گان دوره باستان: یونان و روم، ۱۹۸۲)، اینجا در برابر واژه *mythos* به دقت و درستی واژه «داستان» را نهاده است تا رویکرد ادبی-روایت‌شناختی نوسباوم به مفهوم اسطوره را برای خواننده فارسی‌زبان روشن‌تر کند. مهم‌تر از این، احتمالاً فولادوند به کاربرد خاص واژه *μῦθος* نزد ارسطو در فن شعر (۱۴۵۰) نیز توجه داشته است که آنجا، این واژه دقیقاً به معنای پیرنگ داستان (تراژدی) به کار رفته است. برای توضیح مفصلی درباره معنای داستانی *μῦθος* نزد ارسطو، ن.ک.: Belfiore, 2000.

ه) برای نمونه‌های دیگری از این دست تفاسیر، ن.ک.: Verene, 2009; Wilson, 2017.

و) بعد از مباحث فلسفی-اخلاقی روایان و برخی آباء کلیسا درباره نقش عواطف در پالایش و تهذیب نفس، شاید احیای موضوع عواطف به منزله یک موضوع فلسفی جدی، از اسپینوزا آغاز شد و بعدتر، هیوم از منظری متفاوت در معرفت‌شناسی و اخلاق، کارکرد عواطف را توضیح داد؛ اما بازخوانی تاریخ فلسفه برای کشف نقش عواطف در حوزه‌های مختلف، کاری متأخرتر است و هنوز در آغاز راه. برای یک مرور تاریخی در این زمینه، ن.ک.: نصر اصفهانی، ۱۳۹۹: ۴۸-۱۸.

ز) یک نمونه خوب و تحلیلی از این دست بررسی‌ها، کتاب مؤثر بنت هلم (Bennett W. Helm) با عنوان *خرد عاطفی* (Emotional reason, 2001) است که گرچه در مقدمه به نقش محوری عواطف در تغییر منظر ما به جهان اشاره می‌کند، در نهایت در اثر خود فقط به عقل عملی (اخلاق) توجه کرده و در تبیین نقش عواطف از کارکرد انگیزه‌بخشی و ارزش‌گذاری‌های اخلاقی فراتر نمی‌رود. همچنین، اثر مهم مایکل بردی (Michael S. Brady) به نام *بینش عاطفی* (Emotional Insight, 2013)، کوشیده است هم مفهوم فضایل معرفتی را به سوی عواطف سوق دهد و هم از عواطف معرفتی متعارف در بگذرد و به طیف گسترده‌ای از عواطف در شکل‌دادن به بینش معرفتی انسان توجه کند. کار او پیشرفت قابل‌ملاحظه‌ای در این حوزه است؛ اما به هر روی، جای مرورها و تحلیل‌های تاریخی-معنایی در این زمینه را نمی‌گیرد.

ح) برای نمونه می‌توان به آثار ارنست سوسا (Ernest Sosa)، لیندا زگزیسکی (Linda Trinkaus Zagzebski)، آدام مورتون (Adam Morton) و مارک آلفانو (Mark Alfano) اشاره کرد که ادبیات غنی و پیش‌رونده‌ای در این زمینه پروراندند.

ط) در این تعاریف به نظر می‌رسد فیلسوفان موضوعات متکثری را برای متافیزیک پیش می‌نهند: یک جا موضوع آن را به همه موجودات و اشیا تعمیم می‌دهند و جایی به مفارقات محدودش می‌کنند. برای توضیح مبسوطی درباره وحدت موضوع متافیزیک سنتی، ن.ک.: کیان‌خواه، ۱۳۹۰: ۱۵۷-۱۵۱. ی) در این فقره، ارسطو در اصل می‌خواهد نشان دهد که فلسفه، دانشی مولد و عملی نیست؛ بلکه یک دانش نظری است که هیچ هدفی جز شناختن موضوع خویش ندارد و به همین علت، دانشی است برای خود دانستن، نه برای هدفی بیرون از خویش و درست به همین دلیل، دانشی برتر است. این دیدگاه ارسطو باید بسیار ملهم از نگاه افلاطون درباره آغاز فلسفه باشد؛ آنجا که سقراط در محاوره *تئایتوس* (۱۵۵ د) در تأیید سخن تئودوروس می‌گوید حیرت، تنها آغازگاه ممکن برای فلسفه است.

ک) نایتینگل (2009: 256-262) در مقایسه کاربرد حیرت نزد افلاطون و ارسطو توضیح می‌دهد که در فلسفه افلاطونی، حیرت پایان فلسفه است و فیلسوف در نهایت با نگرستن در مثل، دچار حیرت می‌شود و این والاترین مرحله سفر فیلسوف خواهد بود؛ اما در فلسفه ارسطو، حیرت آغاز کار است و فیلسوف به سوی یقین حرکت می‌کند. البته در ادامه نوشتار حاضر نشان داده می‌شود که در اندیشه ارسطو نیز حیرت فلسفی پایان‌ناپذیر است و کار فیلسوف، همیشه حیرت است.

ل) برای نمونه در این فقرات متافیزیک می‌توان کاربردهای *ثاوما* را واری کرده: ۹۸۱ب، ۹۸۲ب (چهار مورد)، ۹۸۳ا، ۱۰۱۰ب. و نیز در *اخلاق نیکوماخوسی* این فقرات را می‌توان بررسی کرد: ۱۰۹۵ا، ۱۱۲۳ا.

م) برای توضیح درباره کارکرد عقل بر اساس وجه مشترک معقول میان اشیا و عقل، ن.ک.: قوام صفری، ۱۳۸۲: ۳۴۰-۳۲۳.

ن) گو اینکه کانت نیز به هر حال و ناگزیر عنصری نامتعیین، یعنی نومن را در پس پدیدارها گذاشته تا دست‌کم تبیینی برای بنیاد وحدت فهم باشد.

س) این تعبیر را فارابی در *الجمع بین رأیی الحکیمین* (۱۹۸۶: ۱۳) آورده است.

ع) در این دو فقره (۱۰۷۲ا و ۱۰۷۲ب) از کتاب *لامبدا*، واژگان مختلفی برای میل و اشتیاق و عشق به کار رفته است. مهم‌ترینشان همان مشتقات *ἐπιθυμητόν* است به معنای اشتیاق و خواهش شدید؛ اما همچنین، مشتقاتی از *ἐράω* (عشق) و *ὀρεκτός* (کشش و میل به سوی چیزی) استفاده شده است.

ف) میل یا خواست، عنصر مهمی است که در بیشتر نظام‌های متافیزیکی نقش کلیدی دارد. به نظر می‌رسد متافیزیک، در هر شکلی، ناگزیر از وارد کردن عنصری مانند اراده یا میل یا خواست یا شوق است تا بتواند حرکت و تغییر و بیرون آمدن از خویش را تبیین کند. همین میل است که بعدتر در نظام دکارتی نقشی کلیدی دارد؛ برای کانت، بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق را می‌سازد، و بعد نزد شوپنهاور به بنیاد متافیزیکی جهان تبدیل می‌شود.

ص) الدرز معتقد است که ارسطو برای نخستین بار چنین بار معنای مثبتی به مفهوم لذت داده و آن را به ساحت الوهی ارتقا داده است، Elders, 1972: 195. البته او در این انتساب و رتبه‌بندی، گویا دیدگاه افلاطون را ملاحظه نکرده است.

ق) این سطرها از میان سطور دو فقره ۱۱۷۷ آ و ب انتخاب شده است و همه سطرهای این دو فقره در این ترجمه نیامده است. نگارنده می‌خواست فقط آن بخش‌هایی اینجا باشد که آن تصویر غریب از لحظه جاودان تئوریا و لذت مدام همراه با آن را ترسیم می‌کند.

ر) جمله اصلی ارسطو این است:

$\pi \acute{\alpha}\nu\tau\alpha \gamma\grave{\alpha}\rho \varphi\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\iota \acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota \tau\iota \theta\epsilon\acute{\iota}\omicron\nu$

فعل جمله، $\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota$ است: شکل سوم شخص مفرد از فعل اول شخص $\acute{\epsilon}\chi\omega$ (مصدر $\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\nu$). این فعل چند معنای اصلی دارد. معنای نخست و پرکاربردتر آن، داشتن و حمل کردن است که دلالت بر مالکیت می‌کند. معنای دیگر و مرتبط، باردار بودن است؛ اما همین فعل در همان شکل سوم شخص مفرد، ممکن است از فعل $\chi\acute{\epsilon}\omega$ آمده باشد که معنای آن کاملاً متفاوت است و بر ریختن مایعات دلالت دارد (مثلاً برای اشک ریختن از این فعل استفاده می‌شود؛ برای معنای هر کدام از فعل‌ها از نسخه آنلاین فرهنگ لیدل و اسکات در وبسایت پرسئوس استفاده شده است). به همین سبب، این جمله را دو جور می‌شود ترجمه کرد؛ یکی اینکه طبیعت در همه چیزها یک امر الوهی را ریخته (کاشته است) که تا جایی که نگارنده ملاحظه کرده، از میان مترجمان انگلیسی/اخلاق نیکوماخوس، فقط هریس راکهام (متخصص شهیر ادبیات کلاسیک در کمبریج، م. ۱۹۴۴) این فعل را به «کاشتن و ودیعه نهادن چیزی در جایی» ترجمه کرده است و ترجمه او هر دو معنای باردار بودن و ریختن را دربردارد (وبسایت پرسئوس، ترجمه راکهام را برای اخلاق نیکوماخوس برگزیده و آنجا به سادگی و در کنار متن یونانی در دسترس است)؛ اما بیشتر مترجمان از جمله الکساندر استیورات، شارح مهم اخلاق نیکوماخوس (م. ۱۹۳۳) فعل $\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota$ را از ریشه داشتن گرفته‌اند و جمله را این‌طور ترجمه کرده‌اند: «هرچیز بنا بر/ در طبیعت خویش، امری الوهی دارد».