

خودِ دیگر من: کشف بنیاد اخلاقی متافیزیک در اندیشه ارسطو

سیده زهرا مبلغ^۱

تاریخ دریافت:

۱۴۰۰/۳/۲۸

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۰/۷/۲۹

واژگان کلیدی:

ارسطو،

متافیزیک،

اخلاق، عقل

نظری و عملی،

نوس، دیگری.

چکیده: تفسیر غالب از نسبت متافیزیک و امر اخلاقی و عملی در آموزه‌های ارسطو، تفسیر تفکیکی است. طبق این تفسیر، ارسطو عقل و حکمت نظری را از عمل جدا می‌داند و از دید او میان متافیزیک و حکمت عملی، ارتباطی نیست. تقسیم عقل و دانش به نظری و عملی که معمولاً با نوعی ارزش‌گذاری همراه است، در تاریخ فلسفه پیامدهایی به همراه داشته است. در قرن اخیر، برخی متفکران به لوازم خطرناک این تفکیک برای جهان انسانی اشاره کرده‌اند و ارسطو را به‌عنوان واضع این تفکیک، نقد می‌کنند. در این نوشتار نشان می‌دهم که تفسیر تفکیکی از آموزه‌های ارسطو درباره متافیزیک، تفسیر دقیقی نیست بلکه بازخوانی و تحلیل متون ارسطو در حوزه متافیزیک، اخلاق و زیست‌شناسی و روشن می‌کند که در منظومه فکری او، لحظه تولد متافیزیک، یک لحظه اخلاقی است و متافیزیک برای انسان، فقط در مواجهه و روی داشتن به سوی دیگری امکان تحقق دارد. در این بازخوانی با بررسی کارکردهای مفهوم کلیدی «نوس» در تقویم متافیزیک ارسطویی، شرح می‌دهیم که نوس، مبنای امکان و عنیت متافیزیک ارسطویی و یگانگی متافیزیک با اخلاق است. کشف یگانگی در عین غرابت دیگری، و وضعیتی است که متافیزیک در آن آغاز می‌شود و پیش می‌رود. این کشف، با دو کارکرد هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه نوس ممکن می‌شود. بر این اساس، در فهمی دقیق‌تر از لحظه پیدایش متافیزیک، در تفسیر مبنی برگسست عمل و نظر در آموزه‌های ارسطو باید تردید کرد.

DOI: 10.30470/phm.2021.533901.2030

Homepage: phm.znu.ac.ir

۱. استادیار گروه مطالعات میان‌فرهنگی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، s.z.moballeg@ihcs.ac.ir

مقدمه: برداشت تفکیکی از متافیزیک ارسطو و لوازم مشکل‌ساز آن

جدایی عقل نظری از عملی یکی از کلیشه‌های غالب در تاریخ اندیشه فلسفی بوده است. این جدایی، بسیاری از تفکیک‌ها و تقسیم‌های بعدی مانند تقسیم شاخه‌های مختلف فلسفه را توجیه می‌کند. از مهم‌ترین تفکیک‌های مبتنی بر جدایی نظر از عمل، تفکیک سنتی میان متافیزیک و فلسفه اخلاق است. به نظر می‌رسد سنگ‌بنای اصلی این تفکیک را ارسطو نخست بر زمین فلسفه گذاشت. او به وضوح انواع حکمت/دانش را از یکدیگر تفکیک و میانشان ارزش‌گذاری کرد. برخی (نک. طاهررحیمی و ملایر، ۱۳۹۹) معتقدند این تفکیک ریشه در نگاه هستی‌شناختی ارسطو به دانش دارد و تفکیک علوم را بر اساس نسبت غایت هر دانش در عالم واقع تفسیر می‌کنند. برخلاف افلاطون که رسیدن به مقام مشاهده مثل را با تزکیه عملی پیوند می‌زد، به نظر می‌رسد که ارسطو این پیوند را گسست، و اندیشه متافیزیکی را از عمل اخلاقی و امر اجتماعی به طور کامل جدا کرد. شاید به تفسیر نایتینگل، ارسطو برای

اینکه با نگاه منفی افلاطون نسبت به زندگی این جهانی مبارزه کند، متافیزیک را از اخلاق جدا می‌کند تا نیازی نباشد که سعادت انسانی را جایی بیرون از جهان یا در مفاهیم انتزاعی بیرون از اشیا بجوید؛ به عبارت دیگر، ارسطو برای اینکه مفهوم سعادت را از اسطوره‌های شبه‌متافیزیکی پاک کند، متافیزیک را از اخلاق جدا می‌کند و به این ترتیب، نیازی ندارد که برای تبیین اخلاقی، از مفاهیم متافیزیکی بهره بگیرد (Nightingale, 2004: 190-187). این دیدگاه، برداشت غالب از نگاه ارسطو به متافیزیک و نسبت آن با عمل و امر عمومی را بیان می‌کند و در این نوشتار از این برداشت غالب با عنوان «تفسیر تفکیکی» ارسطو یاد می‌کنیم. طبق این دیدگاه، اندیشه متافیزیکی، هیچ نتیجه‌ای برای عمل اخلاقی و امر اجتماعی ندارد بلکه به تعبیر ارسطو، خودبسنده است. در ادبیات متافیزیکی ارسطو، مشاهده اصول و مبانی (همان فعالیت متافیزیکی) فقط برای خود مشاهده است و هیچ غایت و هدفی بیرون از خویش ندارد. حتی سعادت اخلاقی نیز در پی آن به دست نمی‌آید: «ما به خاطر هیچ‌گونه سود دیگری در جستجوی این دانش نیستیم»

خودبسنده و بی هیچ غایت و سود بیرونی است. به همین سبب، فیلسوف در مقام مشاهده اصل و بنیاد، نسبت به جهان بیرون خویش التفات و مسئولیتی ندارد. وفق این برداشت تفکیکی، می توان در نهایت گفت که از دید ارسطو، متافیزیک نسبتی با امر اخلاقی و اجتماعی ندارد.^۱

تفسیر متون ارسطویی بر اساس پذیرش شکاف میان نظر و عمل در سنت فلسفی باقی ماند و بسیاری از دیدگاه‌ها و مکاتب فلسفی در تاریخ اندیشه، از این تفسیر تفکیکی متأثر بوده‌اند. در بیشتر صفحات تاریخ فلسفه، متافیزیک دانش نظری محض است که باید مستقل از اخلاق بحث شود. بسیاری از فیلسوفان بزرگ، آثارشان را بر اساس همین تفکیک مدون کرده‌اند. البته شایسته است توجه کنیم که این برداشت غالب از نگاه فیلسوفان به تفکیک دو ساحت عقل یا دانش‌ها از همدیگر، خود ممکن است ناشی از خوانش ما بر اساس همان کلیشه باشد و شاید بتوان با نگاهی فارغ از آن کلیشه، محتوای دیگری در متون فلسفی کشف کرد. برای نمونه، در دو پژوهش

(ارسطو، متافیزیک، A، ۹۸۲ ب). بنابراین، تئوریا در متافیزیک ارسطویی، مشاهده عقلانی محض اصول و بنیادهای اشیاست، بدون اینکه نسبتی با عمل اخلاقی و امر اجتماعی داشته باشد. مطابق این تفسیر، فیلسوف ارسطویی، فقط برای مشاهده کردن مشاهده می کند، هیچ هدف بیرونی و دیگری را نمی جوید. ارسطو در اخلاق نیکوماخوس (۱۱۷۷ب) توضیح می دهد که «نظورزی (تئوریا) تنها فعالیتی است که به خاطر خودش انجام می شود. چیزی بیرون از خود عمل تأمل تولید نمی کند که به خاطر آن دوست داشته و پیگیری بشود». افزون بر این، فیلسوف ارسطویی در تنهایی خویش و بدون نیاز به دیگری می تواند در وضعیت مشاهده (تئوریای) متافیزیکی باشد — بلکه بهتر است همچون خدا تنها باشد. تنهایی برای فیلسوف نوعی تشبیه به خداست. به بیان دیگر، در این تفسیر، فیلسوف ارسطویی در لحظاتی که به اندیشه هستی و مشاهده اصول مشغول است، تنها و گسسته از هر دیگری ای تصویر می شود که شبیه خدا، فقط در خود می نگرد. او نیازی به غیر ندارد و فعالیتش

۱. برای توضیح تاریخی و تطبیقی در این زمینه،

راه یافته است. برخی نیز معتقدند این تصویر فرادستانه و اقتدارگرا از متافیزیک، مینا و موجّه رفتارهای اقتدارگرایانه و سلطه‌جویانه در تاریخ بشری بوده است. تا آنجا که مک کامبر، از تابعان هایدگر، در بازخوانی روش متافیزیک ارسطویی بر اساس تفسیر تفکیکی، توضیح می‌دهد که روش شناسی ارسطو در متافیزیک به همه علوم راه یافته و به تولید و تقویت گفتمان‌های سرکوب‌گر و خشونت‌آمیز دامن زده است. راه یافتن روش متافیزیک به همه حوزه‌های دانش، این حوزه‌ها را به حوزه‌های دستوری و هنجاری تبدیل کرد. وظیفه این حوزه‌ها آن است که واقعیت‌های سرکش را با الگوها و قواعد اوسایی هماهنگ کنند و به راهشان آورند... این دیسکورس‌ها همواره آن دسته از روابط اجتماعی را معتبر می‌شمرند که مبتنی بر غلبه باشد و در آن گروهی از مردم به سطح ماده تنزل داده شوند و گروهی دیگر، به طور انحصاری مقام صورت را در ید قدرت خود داشته باشند... (McCumber, 1999: 86).

در چند دهه اخیر، صدای نقدهایی شبیه همین مطلب، به متافیزیک و جدایی بنیادی آن از ساحت عمل و امر عمومی

متأخر فارسی به چنین امکانی در بازخوانی متون فلسفی ابن سینا (نک. عباسی حسین آبادی، ۱۳۹۸) و سهروردی (نک. مبلغ، ۱۳۹۹) اشاره شده است. به هر حال، مسأله مهم و مناقشه‌انگیز در نگاه کلیشه‌ای تفکیکی به متون ارسطویی این است که تفکیک و تدوین دانش‌ها، اغلب با نوعی ارزش‌گذاری همراه بوده است، همان‌طور که در آثار ارسطو میان انواع دانش، داوری ارزشی شده و متافیزیک برترین دانش شمرده است. برای نمونه، بند ۹۸۲ آلفای بزرگ متافیزیک، پر از صفات‌های تفضیلی و عالی است. در این قیاس‌ها، مدام متافیزیک بر فراز دیگر دانش‌ها تصویر می‌شود و صاحب حکمت نیز برتر از مردمان دیگر. در تصویری که ارسطو (همان‌جا) از صاحب متافیزیک ترسیم می‌کند، مفاهیم اقتدار و حکمرانی و برتری پررنگ و مکرر دیده می‌شود. ارسطو به تصریح از واژگان فروتر (ἥττον) و تحت امر بودن (ἐπιπάττειν) استفاده می‌کند تا نسبت میان فیلسوف مابعدالطبیعی با مردمان معمولی را وصف کند. این تصویر در بسیاری از متون متافیزیکی بعد از ارسطو تکرار شده و شاید به متون غیر فلسفی هم

در بند بندگی امر کلی باقی می‌ماند و ناگزیر به قدرتی دیگر رهنمون می‌شود، او نیز به غلبه‌ای امپریالیستی و به استناد می‌انجامد (Lévinas, 1971: 46-47).

لویناس به همین سبب، خودش به جای پرسش از وجود، پرسش از دیگری را در مرکز متافیزیک می‌گذارد و می‌کوشد متافیزیک را به اخلاق تبدیل کند. نظیر این نقد و کوشش‌ها در قرن اخیر کم نبوده است. بسیاری از فیلسوفان به لوازم خطرناکی که این تقسیم برای تاریخ انسان داشته، اشاره کرده‌اند. تفسیر تفکیکی از آموزه‌های ارسطو که بر تاریخ اندیشه غلبه داشته، شاید مبنای روش دوگانه‌انگاری و تقسیم‌های دوتایی ارزشی در حوزه‌های مختلف دانش و عمل انسانی بوده است. همین که عقل به دو ساحت تفکیک شود و در پی آن دانش نیز به عملی و نظری تقسیم شود، نتایج و لوازم فراوانی به همه دریافت و فهم ما از واقعیت انسانی تحمیل می‌شود. چه رسد که این تفکیک، با ارزش‌گذاری هم همراه شود و همواره یک طرف از دوگانه‌ها، مثبت و برتر و طرف دیگر، منفی و فروتر ارزیابی شود. این ارزش‌گذاری و تفکیک شاید تقسیم‌بندی‌های دوتایی میان انسان‌ها در نظام‌های سیاسی و اجتماعی را هم توجیه

بلند شده است. جز هایدگر و تابعانش که متافیزیک را به سبب فراموشی هستی نقد می‌کنند، فیلسوف مؤثری چون لویناس هم از روش و منظر متافیزیک به سبب گسستگی‌اش از ساحت اخلاق انتقاد کرده است. به نظر لویناس (1987: 48)، تاریخ هستی‌شناسی، تاریخ غلبه و فتوحات مفهوم کلی وجود بر امر جزئی و انضمامی بوده است. متافیزیک به سبب فراموش کردن واقعیت انضمامی و ساحت عمل، گفتمانی عقلانی را ساخته که در آن عمل و امر انضمامی و دیگری غریبه در برابر نظر و امر انتزاعی و سوژه همه‌چیزدان قربانی می‌شود. لویناس متافیزیک سنتی (به تعبیر خودش، هستی‌شناسی) را به سبب گسستگی‌اش از ساحت اخلاق و امر انضمامی، فلسفه قدرت و بی‌عدالتی می‌خواند و معتقد است که حتی هایدگر هم گرفتار همان تقسیم دوگانه و ارزش‌گذاری میان امر کلی و جزئی یا نظری و عملی شده است:

فلسفه قدرت یا هستی‌شناسی که در جایگاه فلسفه اولی قرار گرفته است، فلسفه‌ای است که خود را به پرسش نمی‌گیرد؛ فلسفه بی‌عدالتی است. حتی هستی‌شناسی هایدگری که با شور و هیجان تکنولوژی برآمده از فراموشی هستی در میان موجودات، مخالف است، او نیز رابطه با دیگری را به نسبت با وجود به مثابه امری کلی می‌فروشد و او نیز

کرده است. در واقع، ماجرا فقط این نیست که در دایره محدود فلسفه، متافیزیک از عمل جدا شده و فراتر از آن ایستاده باشد، بلکه نقدهای معاصر به متافیزیک، این آموزه باقی مانده از دوران باستان را مبنای شکل گیری و تقویت جریانی غالب در بقیه تاریخ بشر می دانند.

داوری درباره تاریخ و یافتن ریشه اندیشه ها و کلیشه ها کار دشواری است، البته اگر شدنی باشد! نمی خواهم اینجا درباره این که آیا آن تقسیم مبنای برداشت های دوگانه محور ما از واقعیت بوده یا نه، بحث کنم. بلکه به نقد اصلی به متافیزیک توجه می کنم که شاید قضاوت های بعدی متأثر از آن نقد باشد. نکته اصلی که در این مقاله می خواهم بر آن تأکید کنم، این است که نقدهایی از این دست به متافیزیک به عنوان دانش نظری و جدایی آن از عمل و اخلاق، در واقع همگی ناظر به همان تفسیر تفکیکی از متون ارسطویی بوده اند. در حالی که در تاریخ فلسفه، این برداشت از اندیشه ارسطو به عنوان نظر و آموزه اصلی ارسطو درباره تقسیم عقل و حکمت دریافت شده، اما به نظر می رسد این برداشت فقط یک برداشت ممکن از ارسطوست و شاید حتی

برداشت چندان درستی نباشد. هدف این مقاله، نشان دادن قوت برداشت متفاوتی از متافیزیک ارسطویی است که بنیاد آن را با اخلاق یکی می داند.

در این نوشته می کوشم بخشی از مهم ترین متون ارسطویی را از نو بررسی و تحلیل کنم که به نظر می رسد آن برداشت تفکیکی غالب را نفی می کنند. بررسی بنیادی که متافیزیک ارسطویی را ممکن می کند در متون او نشان می دهد که آن بنیاد، با این تفکیک ها سازگار نیستند. به عبارت دیگر، وقتی بنیاد متافیزیک ارسطویی را واکاویم، به ساحتی ره می بریم که تفکیک اخلاق از متافیزیک یا عمل از نظر در آن ممکن نیست. به بیان دیگر، آن برداشت تفکیکی از آموزه های ارسطو درباره متافیزیک، در این بازخوانی و تحلیل رد می شود. متون ارسطویی در جایی که از بنیاد و لحظه تولد متافیزیک سخن می گویند، به روشنی برداشت تفکیکی را کنار می گذارند و در عوض، تصویری از یگانگی و همبودی عمل و نظر و اخلاق و متافیزیک ترسیم می کنند. اینکه تاریخ فلسفه به هر دلیلی بر تفسیر تفکیکی از ارسطو تأکید کرده، نباید ما را از فهمی دیگر گونه از ارسطو بازدارد. در ادامه با

بازخوانی فقرات مهمی از متافیزیک ارسطو، اخلاق اویدموس، اخلاق نیکوماخوس، رساله اجزای حیوان و رساله ترغیب به فلسفه استدلال می‌کنم که از دید ارسطو، اخلاق نمی‌تواند از متافیزیک جدا باشد و لحظه تولد متافیزیک در واقع، لحظه تولد اخلاق نیز هست. فیلسوف ارسطویی به هیچ وجه نمی‌تواند شبیه به خدا، تنها و فارغ از دیگری باشد؛ بلکه به عکس، متافیزیک برای انسان فقط با بیرون رفتن از خویش به سوی دیگری ممکن است. بدون دیگری و امر انضمامی بیگانه، حیرتی که متافیزیک را به راه می‌اندازد، ممکن نیست. در واقع، متافیزیک با وجود یک دیگری غریبه و ناآشنا و هم‌زمان، کشف یک امر آشنا در او ممکن است. مطابق این فهم، متافیزیک ارسطویی با نوعی مواجهه اخلاقی به سوی دیگری آغاز می‌شود و به این ترتیب، بنیاد اخلاقی امر اجتماعی را فراهم می‌آورد.

۱. نوس: بنیاد امکان و عینیت متافیزیک

ارسطو در اوایل متافیزیک، جایی که طرح کلی این دانش را ترسیم می‌کند، با چند دلیل توضیح می‌دهد که متافیزیک در اصل دانش الوهی است. دانش الوهی در

نظر ارسطو یعنی دانشی که فقط آن خداست، یعنی فقط خدا به معنای واقعی و تمام، آن را دارد. طبق تبیین ارسطو از فلسفه اولی، طبیعت این دانش چنان است که اصلاً برای هیچ موجودی جز خدا (فعلیت و عقل محض) ممکن نیست که صاحب این دانش باشد. از یک جهت، فلسفه اولی تنها دانش آزاد است؛ یعنی دانشی که فقط برای خودش خواسته می‌شود (آلفای بزرگ، ۹۸۲ ب؛ نیز نک. اخلاق نیکوماخوس، ۱۱۷۷ ب) و فقط موجود آزاد می‌تواند به معنای دقیق، صاحب دانش آزاد باشد. خداوند چون فعلیت محض است و به دنبال هیچ صورت و غایت دیگری بیرون از خویش نیست، موجود آزاد است. او هیچ حیث بالقوه‌ای ندارد که به دنبال چیزی بیرون از خویش باشد. در حالی که طبیعت انسان، برده و در بند نیازهای اوست (متافیزیک ۹۸۲ ب).

از جهت دیگر، متافیزیک یا فلسفه اولی که علم به علل و مبادی موجودهاست، حالتی است که خداوند به طور مستمر، آن را دارد. اگر موجود در پرتو علت خویش دیده شود، پرشش از چرایی وجود از میان برمی‌خیزد و مسأله منحل می‌شود. در فصل دوم آلفای بزرگ (۹۸۳ آ) این عبارت

روشن‌گر آمده است که «تملک این دانش باید به یک معنا، معکوس آن چیزی باشد که ما در آغاز پژوهش می‌کردیم». منظور ارسطو همین است که اگر بتوان از جا و منظری به موجود نگریست که علتش را دید، دیگر مسأله بودن و چرا این‌گونه بودن، اصلاً پدیدار نمی‌شود. مشاهده علت هر موجود، غایت متافیزیک، بلکه خود متافیزیک است. از آن‌جا که «تنها او سیای حقیقی، نخستین و مطلقاً موجود، الوهیت است؛ اوسیا به‌عنوان درجه» (شرف‌الدین خراسانی، پیش‌گفتار ترجمه متافیزیک ارسطو، ۱۳۸۴: صد)؛ پس متافیزیک، دانش مشاهده اولوهیت به‌مثابه اوسیا یا اصل حقیقی موجودهاست. به این معنا، متافیزیک راستین، آن فعالیت عقلی است که خدا دارد: مشاهده خویش به‌عنوان علت وجود. چنین سطحی از متافیزیک فقط از آن خداست. اما برای انسان چنین دیدنی ممکن نیست: «هیچ‌کس نمی‌تواند چنان‌که شایسته است به آن دست یابد» (۹۹۳ ب). با این حال، ارسطو با نقل قولی از سیمونیدس، راه را برای انسان باز می‌کند: انسان هم می‌تواند گاهی و تا حدودی از این علم بهره‌بردار، چرا که «الوهیت بخیل نیست». خدا به سبب

بخشندگی‌اش، انسان را نیز در این علم/ وضعیت مشاهده اصل و بنیاد موجودها سهیم می‌کند.

پرسش مهم آغاز متافیزیک از همین‌جا برمی‌خیزد: متافیزیک چگونه انسانی می‌شود؟ اگر متافیزیک اصالتاً همان فعالیت خدا در مقام فعلیت محض و مشاهده خویش به‌عنوان علت است، چگونه چنین فعالیتی برای انسان بدن‌مند و در حرکت و تغییر ممکن می‌شود؟ اگر ارسطو معتقد است که خدا بخیل و حسود نیست و روا داشته که انسان نیز دانش علت‌ها و مبادی را به دست بیاورد، این بخشندگی در عمل چگونه محقق شده است؟

در تبیین این ماجرا، یک مفهوم کلیدی وارد صحنه می‌شود که انسان را به خدا و به کل موجودها پیوند می‌زند. و درست به همین سبب، این مفهوم یکی از برساننده‌های اصلی بنیاد متافیزیک نیز هست. در نظرگاه ارسطو، در همه موجودها یک وجه معقول مشترک هست که موجب می‌شود همه این‌ها قابلیت معقول بودن/ شدن داشته باشند. آن وجه معقول از دید ارسطو، صرف انتزاع عقلی انسان نیست؛ مفهومی نیست که عقل/ ذهن/ نفس انسان

آن را بسازد، بلکه امری واقعی است؛ یک عنصر واقعی در اشیا هست که وجه معقول اشیا را می‌سازد. ارسطو برای این عنصر عینی از تعبیر «نوس» (عقل) استفاده می‌کند. به نظر ارسطو، «نوس» به راستی، به معنای امری مستقل و عینی، در هر موجود حضور دارد و او وجه مشترک میان خدا، انسان، شمع‌دانی و سنگ است.

نوس در جهان بینی ارسطویی امکان وحدت عینی وجود، امکان حرکت در طبیعت و در اندیشه، امکان اشتیاق و خواست و ادراک زیبایی را فراهم می‌کند. اگر در ساحت تحت‌القمر (یا جهان کون و فساد و حرکت خطی) اشیا یک وجه مادی دارند که نابود می‌شود، اما هم‌زمان یک وجه الوهی دارند که آن‌ها را به جاودانگی متصل می‌کند. بنابراین، نوس بنیاد حیات در اشیاست و یک بنیاد مطلقاً الوهی و مقدس است. نوس، عنصر الوهی مشترک اشیا است که فهم صورت یا جوهر اشیا بر اساس آن معنادار می‌شود. اگر صورت، همان وجه معقول اشیاست که معرفت را ممکن می‌کند، نوس یک وجه عینی (و معقول) در اشیاست که عینیت و وحدت آن معرفت را تضمین می‌کند. چون نوس واقعاً در اشیا هست (یعنی انتزاع ذهنی

انسان نیست)، معرفتی که با قوه نوس و بر اساس کشف نوس در هر شیء به دست می‌آید، معرفت عینی است. به همین سبب، نوس پیش از معرفت‌شناسی، بنیاد هستی‌شناسی ارسطویی را شکل می‌دهد.

معنای هستی‌شنا سانه نوس وقتی رخ می‌نماید که بخواهیم در آثار ارسطو اثری از بنیاد فهم هستی پیدا کنیم. بدون این پرسش، نوس فقط یکی از واژگانی است که تأمل عقلی و فرایند انتزاع صورت را وصف می‌کند. اما در برخی موارد، ارسطو از جایگاه هستی‌شناختی نوس سخن می‌گوید.

از دورترین رساله به متافیزیک آغاز می‌کنم: «اجزای حیوان». بخش پنجم این رساله درباره مبنای شناخت حیوانات (جهان طبیعت تحت‌القمر) و فایده نهایی آن است. ارسطو نخست به دو دسته از اشیای طبیعی اشاره می‌کند که می‌توانند متعلق دانش ما باشند: اشیایی که کون و فساد می‌پذیرند و اشیای آزاد از تغییر و فساد. به نظر می‌رسد دانش مربوط به اشیای جاودان، دانشی برتر و شایسته‌تر باشد؛ اما ارسطو در ادامه این بخش می‌گوید که نشان دهد که بررسی موجودات جهان کون و فساد هم ارزشمند است و می‌تواند نوعی

دانش الوهی باشد. نگرستن (تئوریا) در موجودات طبیعی فناپذیر نیز می‌تواند مجالی برای تأمل فلسفی فراهم کند «پس نباید همچون کودکان، بررسی فروترین جانداران را نیز با ناخرسندی کنار بگذاریم (دست کم بگیریم)؛ چرا که در همه چیزهای طبیعی، یک امر حیرت‌انگیز (ثاوماتسون $\theta\alpha\upsilon\mu\acute{\alpha}\lambda\zeta\omega\nu$) وجود دارد» (Aristotle, 1937: 645a, lines 17-20)

بلافاصله بعد از این جمله، ارسطو داستانی از هراکلیتوس نقل می‌کند: جمعی برای دیدن او رفته‌اند؛ او را در مطبخ می‌یابند که دارد خودش را کنار اجاق گرم می‌کند؛ پس تردید می‌کنند که وارد شوند؟!^۱ اما هراکلیتوس به ایشان می‌گوید که وارد شوید، خدایان حتی اینجا هم هستند. نقل این داستان بسیار کلیدی است. این داستان انگار بیان مقصود خود ارسطوست. او درست بعد از داستان هراکلیتوس می‌گوید: «به همین نحو، ما نیز نه باید تردید کنیم و نه خجالت بکشیم، بلکه جسورانه دست به بررسی‌هایمان

درباره حیوانات از هر نوع و رده‌ای بشویم؛ چرا که می‌دانیم هیچ کدام از آن‌ها از طبیعت یا زیبایی خالی نیست» (Aristotle, 1937: 645a, lines 20-25). به نظر ارسطو، بررسی هر موجودی، حتی سخیف‌ترین مراتب جانداران در جهان ماده و فساد، همان قدر ارزشمند است که بررسی موجودات مفارق (این نکته را در همین بند ۶۴۵ می‌گوید). زیرا در همه موجودها چیزی از زیبایی هست. ارسطو در ادامه همین بند توضیح می‌دهد که این عنصر زیبا، در هیچ یک از اجزای مادی و خاص حیوانات نیست؛ یعنی این عنصر زیبایی در پوست و خون و اجزای بدن حیوان نیست (چون در این صورت، بررسی انسان هم اگر به اجزای بدن محدود می‌شد، ناپسند می‌بود). بلکه زیبایی در کلیت و ساختار کلی حیات حیوان است و کشف این وجه است که باید در نهایت، مقصد محقق باشد.

شایان توجه است که اشاره ارسطو به عنصر زیبا در هر چیزی، درست بعد از نقل گفته هراکلیتوس آمده است که «خدایان

۱. مطالب این رساله را بر اساس یک ترجمه انگلیسی از پک و فاستر (Peck and Forster) نقل می‌کنم و بر اساس این ترجمه به تهایی، مطمئن نیستم که آن افراد چرا از دیدن

هراکلیتوس در آن وضعیت خجالت کشیدند. شاید ترجمه نادرست است یا یک بافت فرهنگی - اجتماعی در پس متن هست که باید با دقت بیشتری بررسی شود.

اینجا نیز عنصر الوهی هست. تأکید او بر آن که نباید از این برر سی خجالت بکشیم و تردید کنیم، شاید نشانه‌ایست بر اینکه برای او دشوار است در این بحث، به تصریح بگوید که امر الوهی (نوس) در سوسک و کرم خاکی هم هست. اما به هر حال این را در لفافه گفته است. ضمن اینکه در این رساله، موضوع، متافیزیک نیست بلکه فقط بررسی اجزای حیوانات است. با این همه، ارسطو در پژوهش زیست شناسانه هم نگاهی به عنصر الوهی زیبایی دارد و معتقد است که وجود عینی این عنصر در هر چیزی، مایه ارزشمندی اشیا و دلیل اهمیت پرداختن به آنهاست. ارسطو در جاهای دیگر به تصریح، نکته تلویحی بالا را بیان کرده است. او در /اخلاق نیکوماخوس، جایی که سخن از مبنای لذت و خیر در حیوانات است می‌گوید: «طبیعت در همه چیزها یک امر الوهی کاشته است»^۱ (ب ۱۱۵۳) و از همین

در هر چیزی و هر جایی هستند». به یاد آوریم که این بخش، با تقسیم موجودها به الوهی (جاودان) و مادی (فانی) آغاز شده و ارسطو می‌خواهد اهمیت و ارزش پژوهش در موجودهای فانی مادی را گوشزد کند و در مخاطب رغبت و انگیزه‌ای موجه برای دنبال کردن این دانش (فیزیولوژی یا شناخت اجزای حیوان) پدید آورد. او می‌خواهد نشان دهد که بررسی موجود مادی فانی همان قدر می‌تواند ارزشمند باشد که بررسی موجود جاودان. مبنای این ارزش، حضور عنصر زیبایی در هر موجود است. پس می‌شود گفت در این بخش از رساله، ارسطو به طور تلویحی می‌گوید که در هر موجودی، حتی فروترین موجود جهان مادی، عنصری معقول و الوهی هست که آن را شایسته پژوهش می‌کند. شاید ارسطو جرأت نمی‌کند در بحثی که کمی بعدتر به کرم‌ها و حشرات می‌رسد، آشکارا بگوید که

۱. جمله اصلی ارسطو این است:

πάντα γὰρ φύσει ἔχει τι θεῖον

فعل جمله، ἔχει است: شکل سوم شخص مفرد از فعل اول- شخص ἔχω (مصدر ἔχειν). 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 χέω 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 آتالین فرهنگ لیدل و اسکات در وبسایت پرسئوس استفاده کرده‌ام).

کاملاً روشن است که این عنصر الوهی، امری صرفاً معرفتی و وابسته به فهم انسان نیست. چیزی است که به راستی در اشیا هست و آن‌ها را به سوی خیر پیش می‌برد. افزون بر این، در رساله نسبتاً کوتاه ترغیب به فلسفه^۱، در دو بندی که ارسطو

رو، همه چیزها/ موجودها خیر و لذت را می‌جویند. در اینجا، آن امر الوهی علت واقعی فعالیت و حرکت چیزهاست. اینکه موجودات در عمل به دنبال خیر و لذت خویشند به سبب وجود یک عنصر الوهی در طبیعت آن‌هاست. در گفتار ارسطو،

Robert C. Bartlett, and Susan D. Collins, *Aristotle's Nicomachean Ethics* (Chicago: University of Chicago Press 2011), 159.

۱. این رساله از آثار به اصطلاح گم‌شده ارسطو بوده است که بعدها، محققان معاصر از میانه آثار و اقوال دیگران آن را گردآورده‌اند. خوشبختانه بخش‌های زیادی از آن گرد آمده و در چند منبع به صورت مستقل بازسازی شده است. این رساله با همت دکتر مجتبی درایتی و دکتر حمیدرضا محبوی آرائی، در مجموعه ترغیب به فلسفه، درباره فلسفه و پاره‌هایی از آثار گم‌شده (۱۳۹۲) به زیبایی و دقت به فارسی بازگردانده شده است. این ترجمه بر اساس نسخه راس است. اما نسخه‌های دیگری هم هستند که متن ترغیب را از منابع بیشتری بازسازی کرده و بنابراین کامل‌ترند. ظاهراً کامل‌ترین نسخه تا کنون، تصحیح دورینگ یوه است و بعد از آن یک نسخه متأخر هست که همه این نسخه‌ها را به صورت تطبیقی، انتقادی و کامل جمع کرده است. منبع من برای این متن، همین گردآوری و تصحیح آخر است که مصححان، نسخه آنلاین آن را در وبگاه مخصوص این رساله گذاشته‌اند و ویراست آن‌ها، هر دو متن یونانی و ترجمه انگلیسی را کنار هم دارد:

<http://www.protrepticus.info/protr2017x20.pdf>

به همین سبب، این جمله را به دو صورت می‌شود ترجمه کرد: یکی اینکه طبیعت در همه چیزها یک امر الوهی را ریخته (کاشته است) که تا جایی که ملاحظه کردم، از میان مترجمان انگلیسی/اخلاق نیکوماخوس، فقط هریس را کهام (متخصص شهر 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 در بردارد (وبسایت پرسئوس، ترجمه را کهام 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 $\epsilon\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota$ را از ریشه داشتن گرفته‌اند و جمله را این گونه ترجمه کرده‌اند: «هر چیز بنا بر/ در طبیعت خویش، امری الوهی دارد». برای نمونه در همه منابع زیر، عبارتی شبیه به این آمده است: since everything by

nature has something divine in it.

J. Stewart, *Notes on the Nicomachean ethics of Aristotle* (Bristol: Thoemmes 1999), 251.

W., Ross, & L. Brown, *The Nicomachean ethics*, Oxford world's classics: Oxford University Press (Oxford, New York: Oxford University Press 2009), 139.

Roger Crisp, and Aristotle, *Nicomachean Ethics*, Cambridge Texts in the History of Philosophy (Cambridge University Press, 2005) 140.

میان انسان و حیوان و گیاهان مقایسه کرده، اشاره می‌کند که «در همه جا نداران، بهره‌ای اندک از خرد (لوگوس) و هوش (فرونسیس) هست»؛ هر چند انسان هم بیشتر از خرد بهره برده و هم قوه مشا هده‌ای (تئوریا) دارد و به همین سبب، انسان مانند خداست (Protrepticus, 65).^۱ اما از این مهم‌تر، چند بند پیش از این، ارسطو در بیان معنای زندگی انسانی، سطرهای تأمل‌انگیزی آورده است. او می‌گوید تنها چیزی که زندگی انسان را ارزشمند می‌کند، وجود نوس در انسان است که او را به جاودانگی می‌پیوندد. نوس عنصری است که انسان را نامیرا و الوهی می‌سازد. و بعد توضیح می‌دهد به همین سبب انسان می‌تواند چون خدا باشد «در مقایسه با همه جانداران دیگر، فقط انسان خداست، زیرا نوس، همان [جنبه/ وجه] خدا در ماست»^۲ (Protrepticus, 42- 43).

این فقرات از مهم‌ترین مواردی هستند که کارکرد هستی‌شناخته نوس را

در نظام متافیزیکی ارسطو نشان می‌دهند. در این نظام، نوس یک عنصر الوهی است. این عنصر در همه موجودهای دیگر جز خدا نیز حضور دارد. حضور نوس در اشیا، آن‌ها را هم با خدا پیوند می‌زند، هم مبنای امکان معقول شدن اشیا برای انسان است. در واقع وجود عینی نوس در اشیا و در انسان، مبنای کارکرد معرفتی نوس در انسان است. نفس انسان به واسطه وجود نوس می‌تواند با وجه معقول موجودها متصل شود. اتصال انسان به الوهیت، به جاودانگی و به امر ثابت به واسطه وجود عینی نوس در نفس است. اگر نوس در نفس نبود، انسان نه می‌توانست وجه معقول و کلی اشیا را دریابد، نه امکان جاودانگی و تشبه به خدا داشت. نوس، همان چیزی است که حیات و فعلیت خدا (یعنی تعقل محض) را می‌سازد و حضور او در نفس انسانی باعث می‌شود انسان بتواند گاهی همانند خدا باشد. به این ترتیب، نوس از یک سو با حیات و جاودانگی گره خورده،

۲. این جمله نقل قولی است از یک متفکر پیش سقراطی؛ ارسطو می‌گوید یا هر موتیموس یا آناکساگوراس آن را گفته است:

ὁ νοῦς γὰρ ἡμῶν ὁ θεός

۱. قسمت منقول در بالا در بازسازی‌ای که راس از این رساله در مجموعه آثار ارسطو آورده (و تبعاً در ترجمه فارسی که بر اساس آن نسخه بوده) وجود ندارد بلکه در گردآوری دورینگ (ب ۲۹) و در گردآوری هاجنسون و جانسون (صفحه ۶۵) بر اساس نقل قول‌های یامبلیخوس آمده است.

از سوی دیگر با وجه معقول اشیا در پیوند است، و بر اساس این دو پیوند، نوس بخش اصلی نفس انسانی را می‌سازد.

در فقره‌ای از اخلاق نیکوماخوس (کتاب دهم، ۱۱۷۷ب) این دلالت‌های مختلف هستی‌شناسانه نوس، کنار هم آمده‌اند. آنجا ارسطو درباره ارزش والای حیات عقلی (زندگی بر اساس تأمل / نوس) سخن می‌گوید. چنین ساحتی از زندگی، فراتر از سطح حیات انسانی است، چرا که انسان بر اساس انسان بودن به آن نمی‌رسد، بلکه به سبب حضور چیزی الوهی در انسان است که انسان به این حیات می‌رسد. و همان‌قدر که این امر الوهی فراتر از طبیعت مرکب (از ماده و نفس) انسانی است، فعالیت مربوط به آن نیز از هر فضیلت دیگری برتر است. بنابراین، اگر نوس نسبت به اجزای دیگر انسان، امری الوهی است، حیات مبتنی بر نوس نیز نسبت به حیات انسانی، حیاتی الوهی است. پس ما نباید از کسانی پیروی کنیم که می‌گویند انسان (چون انسان است) باید فقط اندیشه‌های انسانی داشته باشد و آدم فانی فقط باید به امور فانی بیندیشد. بلکه باید تا آنجا که ممکن است به جاودانگی دست یابیم و در مقام انسان، هر چه را می‌شود

انجام دهیم تا مطابق با برترین چیزی که در ما هست، زندگی کنیم...

۲. نوس: امکان کشف یگانگی در بیگانگی

وقتی مجموعه آثار متافیزیکی، اخلاقی و حتی زیست‌شناسانه ارسطو را مرور می‌کنیم، این تصویر به روشنی پیش چشممان صورت می‌بندد که ارسطو نوعی جهان‌بینی نوس‌محور را در سر می‌پرورد. در همه سطوح بررسی و پژوهش موجودات، از جانورشناسی گرفته تا اخلاق و الهیات، وجود یک امر مشترک و الیاس است که پژوهش‌ها را معنادار و ارزشمند می‌کند و امکان پژوهش را فراهم می‌آورد. همه چیزهای جهان به واسطه حضور یک عنصر مشترک عقلانی (نوس) به یکدیگر پیوند می‌خورند و هم‌زمان، قابل فهمیدن و تعقل می‌شوند. درست همین عنصر مشترک معقول است که متافیزیک را ممکن می‌کند: چون در همه چیزها / موجودها یک امر مشترک معقول هست، می‌شود دانشی درباره مبادی و علل اشیا داشت. نوس، هم مبدأ است هم مبنای دانش نسبت به مبدأ.

اگر در انسان، عنصر نوس نبود، یا اگر اشیای دیگر جز انسان، بهره‌ای از نوس

بودن اشیا باشد. اگر این عنصر عینی نباشد، وحدت به یک مقوله ذهنی فرو کاسته می‌شود. اگر وحدت عینی میان انسان و آن بیرون نباشد، آن‌گاه حق با کانت است؛ وحدت مقوله ذهن انسان است که بر پد یدارها حمل می‌شود. بنابراین، هم متافیزیک ناممکن خواهد بود هم امکان شناخت عینی که نسبتی (هر نسبتی) با واقعیت داشته باشد، منتفی است.^۱

بدون عنصر مشترک عینی، آن بیرون، چیزی نیست که مایه شباهت^۲ اشیا و بنیاد مشترک بودن اشیا باشد. افزون بر این، میان انسان و آن بیرون هم چیز مشترکی نخواهد بود تا حیرتی در انسان برانگیزد. بدون امر مشترک عینی، انسان نسبتی با غیر از خویش ندارد؛ حتی شاید نشود گفت میان انسان‌ها امر مشترکی هست که آن‌ها را به هم پیوند می‌زند. غیر، مطلقاً بیگانه است و نمی‌شود هیچ حس

نداشتند، آن‌گاه نه ما می‌توانستیم هیچ امر مشترکی را در پس اشیای متکثر کشف کنیم، نه اصلاً چیزی آن پشت بود که بخواهیم کشفش کنیم. این دقیقاً همان چیزی است که نخست متافیزیک و سپس شناخت را ممکن می‌کند. هر نظام متافیزیکی به چنین عنصر مشترک عینی نیاز دارد تا بر اساس آن بتواند درباره بنیاد حقیقت سخن بگوید. امر مشترک عینی ممکن است نوس باشد، یا وجود (طبق برخی نظام‌های متافیزیکی)، یا حیات، یا اراده و خواست، یا عشق یا هر چیز دیگر. مهم این است که چنین چیزی هم میان همه اشیا مشترک باشد و هم عینیت داشته باشد تا مبنای کشف وحدت در واقعیت قرار گیرد. بدون وحدت عینی قاعداً نمی‌شود نظام متافیزیکی داشت. چون چیز مشترکی در پس اشیا و در پشت کثرت اشیا نیست که بتواند مبنای بودن و چنین

۱. البته کانت هم در نهایت و ناگزیر یک نومن نامتین را آن پشت می‌گذارد تا دست کم بنیاد وحدت فهم باشد.
۲. میان شباهت و وحدت تفاوت ظریفی هست. وحدت، در درجه نخست، امری عینی و فارغ از فهم سوژه است، بلکه شرطی است که امکان فهم را برای سوژه فراهم می‌آورد. شباهت اما منوط به فهم سوژه از امر واقع یا بازنمایی امر واقع است. به اصطلاح

۱. البته کانت هم در نهایت و ناگزیر یک نومن نامتین را آن پشت می‌گذارد تا دست کم بنیاد وحدت فهم باشد.
۲. میان شباهت و وحدت تفاوت ظریفی هست. وحدت، در درجه نخست، امری عینی و فارغ از فهم سوژه است، بلکه شرطی است که امکان فهم را برای سوژه فراهم می‌آورد. شباهت اما منوط به فهم سوژه از امر واقع یا بازنمایی امر واقع است. به اصطلاح

غریبه برقرار کنم، اگر هیچ چیزی میان ما شبیه نباشد، او فقط غریبه است. فقط من را می ترساند، من را میخ کوب می کند. اما ارسطو در این وضعیت میخ کوب شدن باقی نمی ماند. در همان موقعیت کشف یگانگی، یگانگی نیز پدیدار می شود. اگر کشف یگانگی نباشد، باید تا ابد میخ کوب بمانم. هیچ راهی به غیر نیست. هیچ فهمی، مفاهمی، احساسی، نگرانی ای به سوی آن غیر نمی تواند پدید آید. او مطلقاً بیگانه است و فقط همین.

برای ارسطو «فقط همین» کافی نیست. باید از لحظه غرابتی که من را میخ کوب کرده، به جای دیگری عزیمت کنم. این لحظه آغاز متافیزیک هم که باشد، اگر فقط همین لحظه باشد، پایان متافیزیک نیز هست. باید پای یک منجی

مشترک، هیچ همدردی، همدلی، یا نگرانی برای او داشت. امر مطلقاً بیگانه، جز غربت چه حسی می انگیزد؟ آیا حس شگفتی و تحسین، از مشاهده غیرت مطلق برمی آید؟ آیا نباید هم زمان با غرابت، چیز مأنوسی هم در دیگری باشد تا شگفتی فراهم آید؟ آن احساس شگفتی که ارسطو به مثابه آغاز متافیزیک (فلسفه اولی) معرفی می کند،^۱ با تحسینی همراه است که از نشناختن مطلق بر نمی آید. نا شناخته، شاید ترس و وا همه در من پدید آورد. اما «شگفتی» به چیزی دیگر هم نیاز دارد. هم زمان با حس ترس از ناآشنایی، باید احساسی از فهمیدن و کشف کردن هم باشد تا انسان شگفت زده شود و چیزی را تحسین کند.^۲

اگر نتوانم هیچ نسبتی با آن دیگری

نادانی و حیران ماندن و کنجکاو در معنای چیزی به کار می رفته است. تاوما در حماسه و شعر یونانی وجه عاطفی عمیقی دارد که از وجه عقلانی آن پررنگ تر است: نوعی احساس فروماندن در شکوه و زیبایی که با تحسین همراه است. این احساس در حین فعل مشاهده کردن سر برمی آورد. در مشاهده امری که اغلب الوهی، مقدس، بسیار والا و فراتر از امر محسوس متعارف است، ستایش و شگفتی عمیقی در بیننده غلیان می کند.

۱. متافیزیک، آلفای بزرگ، ۹۸۱ ب - ۹۸۲ ب.
 ۲. بررسی کاربردهای مختلف از مشتقات کلمه تاوما (θαῦμα/حیرت) نزد ارسطو نشان می دهد که حیرت فلسفی بیش از آن که بر پرسش و نادانی و فروماندن در امری تجربی و شناختنی دلالت داشته باشد، بر شگفت زده شدن و تحسین امری ناشناختنی اشاره دارد. نایتینگل (Ibid, 256) در واریسی فعل θαυμάζειν (تاوماترین) و مشتقاتش در متون یونانی پیش از ارسطو توضیح می دهد که تاوما در ادبیات یونانی پیش از ارسطو به ندرت به معنای

خداست. از این جهت، نوس که بنیاد متافیزیک ارسطویی است، از همان آغاز و اساس، متافیزیک را الهیات می‌کند. این کارکرد نوس، الهیات را با انسان‌شناسی پیوند می‌زند و هم‌زمان، بنیاد سعادت انسانی (اخلاق) را در الهیات می‌گذارد. در واقع، می‌شود گفت اخلاق ارسطویی در بطن خود، مبتنی بر الهیات و متافیزیک است و بدون این بنیاد، اخلاق ارسطویی به این شکل قوام نمی‌گیرد. اما محوریت مشترک نوس در متافیزیک و در مفهومی که ارسطو از سعادت در اخلاق به دست می‌دهد، اخلاق و متافیزیک را عمیقاً به هم وابسته می‌کند.

برای توضیح این پیوند، به این پرسش بازگردیم که چگونه خدا انسان را در متافیزیک شریک می‌کند؟ نوس چگونه متافیزیک را که اصالتاً دانشی الوهی است، انسانی می‌کند؟ طبق توضیح ارسطو، دانش متافیزیک به معنای راستینش از آن خداست. خدا فعلیت محض است؛ تغییر و حرکت و تکاملی در او نیست. او در فعلیت محض مستغرق است و فقط به همان فعلیت محض التفات دارد. تنها جوهری که فعلیت محض است، همان عقل است. خدا عقل محض است و تنها فعالیتی که دارد، تعقل

میانجی را به ماجرا باز کرد تا متافیزیک ادامه پیدا کند. برای ارسطو، آن میانجی، نوس است. تا چنین میانجی‌ای نباشد، متافیزیک ادامه‌ای ندارد، در نطفه‌اش تمام می‌شود. برای ارسطو، نوس، من/انسان را با آن بیرون غریبه متصل می‌کند. نوس همان چیزی است که مایه حیرت می‌شود: حیرت و شگفتی از مشاهده وحدت بنیادی میان من و آن دیگری غریبه. به این ترتیب، نوس، منجی متافیزیک ارسطویی است. نوس، بنیاد وحدت است و چون هم عقل است و هم امر معقول، بنیاد معرفت نیز هست.

۳. نوس: بنیاد یگانگی متافیزیک و اخلاق

با توجه به آنچه گفتیم، نوس بنیاد هستی‌شناسی ارسطویی را می‌سازد. اما نوس در نظام فلسفی ارسطو هم‌زمان چند کارکرد مهم دیگر هم دارد. از یک جهت، نوس شناخت کلی و واقعی را تضمین و توجیه می‌کند؛ وجود نوس در اشیا یعنی وجود یک جنبه معقول عینی در آنها. این جنبه معقول، مبنای کشف صورت (جوهر) اشیاست و عینیت این کشف را ضمانت می‌کند. از جهت دیگر، نوس، اصالتاً و کاملاً از آن خدا و همان فعل مطلق

نفس با آن می‌تواند وجه مشترک اشیا را مشاهده کند. آن‌طور که در فقرات نقل شده در بالا دیدیم، این وجه مشترک اشیا در ادبیات ارسطو گاهی با تعبیر طبیعت، صورت، زیبایی، یا وجه الوهی بیان شده است. مهم این است که نوس، خودش هم آن وجه مشترک (صورت/طبیعت/زیبایی) را می‌سازد، هم وقتی در انسان به کار بیفتد، می‌تواند آن وجه مشترک را در اشیا مشاهده کند. نوس هم یک عنصر عینی مشترک در همه چیزهاست، هم مثل یک قوه ادراکی در انسان کار می‌کند و کارکردش کشف و دیدن همان وجه مشترک و معقول است. البته انسان همیشه از بالاترین مرتبه نوس استفاده نمی‌کند. برترین کارکرد نوس، مشاهده حقیقت اشیاست، یعنی دیدن اینکه هر شیء چگونه چنین شده است. چنین تأملی/مشاهده‌ای کمتر ممکن است برای انسان دست دهد. ما بیشتر وقت‌ها یا شاید هرگز از بالاترین کارکرد نوس بهره نمی‌بریم. در گذراندن زندگی روزمره، در تأملات اخلاقی معمول، در ساختن و صنعت‌گری و هنر، در بیشتر دانش‌ها، نوس در پایین‌ترین سطحش به کار می‌آید. فقط در تأمل متافیزیکی و جست‌وجو از بنیاد و اصل

است. او نوس مطلق است و کارش تأمل (تئوریا) در وضع خویش است. حال خدا، حال موجودی است که عقل محض است و به بهترین و بالاترین مبدأ می‌اندیشد:

اندیشه‌ای که فقط اندیشه است، معطوف به آن چیزی است که بهترین است، و اندیشه در عالی‌ترین حد آن، معطوف است به چیزی که در حد اعلا، بهترین است ... زیرا آن‌چه معقول را می‌پذیرد، عقل (نوس) است و عقل هنگامی فعالیت می‌کند که دارای معقولی باشد. این دارندگی (داشتن یک معقول) بیشتر از پذیرندگی، درخور عقل الهی است و مشاهده عقلی، لذت‌بخش‌ترین و بهترین چیز است ... (متافیزیک، لامبدا، ۱۰۲۷ ب)

پس ذات خدا نوس است و کار او نگرستن در خویش یا تعقل. این نوس، در همه چیزهای دیگر جز خدا نیز هست. اما در انسان بیش از همه موجودات جهان کون و فساد، نوس هست. اگر انسان از این عنصر الوهی استفاده کند، گویی کاری شبیه به فعالیت دائمی را از خدا تقلید می‌کند. با اینکه نوس در ادبیات ارسطو، به معنای عام فهمیدن و فکر کردن هم به کار رفته، اما وقتی در بافت متافیزیک و اخلاق به‌طور خاص بر آن تأکید شده، به معنای برترین سطح و کارکرد نوس آمده است: یعنی آن قوه‌ای که به واسطه آن می‌شود در حقیقت اشیا نگرست. اینجا، نوس همان برترین جزء نفس انسان است که

گرفته می‌شود.^۱ دانستنی است که برای خود دانستن پیگیری می‌شود؛ بلکه به معنای دقیق‌تر، مشاهده‌ای است که فقط خود آن مشاهده ارزشمند است، نه اینکه از دل آن چیزی بیرون بیاید. مشاهده اصل و امر مشترک در همه اشیا با چشم نوس، به خودی خود ارزشمند است.

انسانی که به این جست‌وجو و مشاهده اهتمام می‌ورزد، در واقع نوس یا همان ودیعه الوهی در نفس خویش را به بهترین شکل به کار می‌گیرد. تأمل یا درنگریستن (تئوریا) در حقیقت اشیا به واسطه نوس، یعنی به کار گرفتن جزئی از وجود خویشتن که جزء برتر انسان است. تئوریا، فعالیت خداست و برای همین است که اهل متافیزیک، نزد خدا محبوب هستند. انسان هنگام مشاهده حقیقت با نوس، شبیه‌ترین وضعیت را به خدا دارد. به چیزی، هر چیزی، می‌نگرد و در آن نگریستن، امر زیبا، کلی، معقول یا الوهی را می‌بیند. این مشاهده فقط به واسطه حضور قوه نوس در نفس و وجود نوس در اشیا ممکن است.

اما انسان نمی‌تواند همیشه با نوس (یا

اشیاست که نوس در والاترین سطح خویش در کار می‌آید. فقط گاهی، بسیار کم، دست می‌دهد که انسان بتواند با نوس، وجه معقول اشیا را به مثابه بنیاد اشیا مشاهده (نه اثبات) کند.

وقتی به مسأله بنیاد وحدت اشیا توجه کنیم و وقتی حیرت ناشی از مشاهده امر مشترک در عین غرابت اشیا را جدی بگیریم، در واقع نوس در برترین سطحش در کار است. روزمرگی رخصتی نمی‌دهد که مراتب بالاتر نوس به کار گرفته شود. بالاترین مرتبه و کارکرد نوس وقتی ظاهر می‌شود که به دنبال منفعت یا سود یا هدف خاصی نباشیم؛ وقتی تأمل را برای خود تأمل کردن بخواهیم، یعنی در تعقل به دنبال کشف یا مشاهده بنیاد تعقل یا امر معقول در اشیا باشیم؛ پس نوس به معنای راستینش وقتی به کار می‌افتد که «همه ضرورت‌های زندگی و چیزهایی را که مایه آسایش و سرگرمی‌اند» کنار گذاشته باشیم. اهل نوس، فارغ از غوغای جهان، در جست‌وجوی بینشی آزادانه نسبت به اصل اشیا برمی‌آید. این جست‌وجو هیچ سود بیرونی‌ای ندارد. برای خودش پی

۱. این چند سطر، بیانی آزاد از بند ۹۸۲ ب کتاب

آلفای بزرگ از متافیزیک ارسطوست.

برترین کارکرد نوس) به اشیا بنگرد. زندگی کردن در میانه قوه و فعل، زندگی روزمره و الزامات زیستن در جهان انسانی، اجازه نمی‌دهد که همیشه آن مرتبه نوس در ما فعال باشد.^۱ اگر گاهی دست دهد که از هیاهوی زندگی، از گرفتاری‌های زیستن برای آسودن و غنودن رها شویم، ممکن است هنگام مواجهه با درخت یا حشره یا شمعدانی، ناگهان غرابت او ما را متوجه این پرسش کند که این شمعدانی چیست؟ چرا چنین بیگانه است که هیچ نسبتی با او ندارم. اگر نوس در این لحظه فعال باشد، شاید در همان لحظه مواجهه با امر غریب، یک عنصر مشترک میان خویش و او را مشاهده کنم، چیزی که شمعدانی را زیبا یا معقول یا اینچنین کرده است. مشاهده آن عنصر، من را شگفت‌زده می‌کند: تحسین و لذتی در من می‌انگیزد که بی‌ملال و بی‌گسست است. به نظر ارسطو، چیزی برتر از این سعادت و شادکامی نیست: تجربه کردن گاه به گاه لحظاتی شبیه به وضعیت دائمی خدا. به قول الدرز، از شارحان توماسی ارسطو، «بهترین چیزی

که انسان می‌تواند آرزویش را داشته باشد، تقلید لحظاتی اندک است از آن چه خدا همیشه دارد» (Elders, 1972: 196).

۴. تئوریا: مشاهده امتداد خویش در دیگری و بنیاد اخلاق

ارسطو در تقریر متافیزیک، به روشنی برترین کارکرد نفس انسانی را با یک فعل خاص توضیح می‌دهد: فعل «درنگریستن» (تئوریا/ رؤیت). این فعل، دقیقاً کاری است که خدا به آن مشغول است و زیباترین و لذت‌بخش‌ترین فعل ممکن برای انسان است. سعادت انسانی به معنای راستین، تمرین کردن این فعل و اشتغال هر چه بیشتر به آن است. زیرا این فعل، متضمن به کار گرفتن برترین جزء نفس در بالاترین سطح آن است. از این جهت، این فعل، متضمن سعادت اخلاقی و عملی است. اما این فعل، هم‌زمان یک فعالیت نظری است که ارسطو نامش را فلسفه اولی یا دانش نخستین (یا دانش بررسی موجود بما هو موجود) گذاشته است. محتوای این فعل اخلاقی، همان اشتغال به متافیزیک است. متافیزیک برای ارسطو یعنی

نک این رشد، تفسیر مابعدالطبیعه، تصحیح موریس بویر (بیروت: دارالمشرق ۱۹۴۸) ج ۳، ۱۶۱۸.

۱. ابن رشد در تفسیر مابعدالطبیعه ارسطو این تعبیر را استفاده کرده است که «عقل ما، گاهی بالفعل است و گاهی بالقوه، اما عقل الهی، همواره بالفعل است».

به روشنی یگانگی و جدایی ناپذیری اخلاق و متافیزیک را در منظومه فلسفی ارسطو توضیح می‌دهد. آنجا ارسطو از بالاترین درجه سعادت انسانی سخن می‌گوید که همان بالاترین سعادت اخلاقی است. این سعادت با برترین فعالیت نظری ممکن برای انسان به دست می‌آید، یعنی با تشبه به فعالیت الهی:

خدایان بیش از همه، انسان خردمند را دوست دارند: کسانی که عقل خود را می‌پروراند و مشغول تعقلند. خدایان آن بخشی از انسان را که برتر و شبیه خودشان است بیشتر دوست می‌دارند و بنابراین به کسانی که خرد را گرمی بدارند و بپرورند پاداش می‌دهند، چون مراقب چیزی هستند که برای خدایان عزیز است و نیز چون آن مردمان اصیل و درست عمل می‌کنند. پس انسان خردمند نزد خدا محبوب‌ترین است و لذا او از همه بیشتر احساس سعادت‌مندی دارد.

به این ترتیب، ارسطو متافیزیک را جایی میان انسان بودن و الوهیت مستقر می‌کند و بالاترین سطح اخلاق نیز همان‌جا صورت می‌بندد. متافیزیک همان تقلید گاه‌به‌گاه فعالیت محض خداست با استفاده از عنصر الوهی مشترک در نفس انسان. این تقلید و تشبه فقط به این واسطه ممکن می‌شود که آن عنصر الوهی در همه چیز حضور داشته باشد. در این صورت، مشاهده هر چیزی ممکن است مشاهده

درنگریستن در اصل اشیا که این بالاترین و برترین مرتبه دانش نظری در تقسیمات ارسطویی از علم است. به عبارت دیگر، درنگریستن در اصل اشیا از یک سو بالاترین سعادت عملی انسان است و از سوی دیگر، برترین دانش نظری. می‌شود گفت برای ارسطو، متافیزیک والاترین فعالیت اخلاقی انسان است. انسان در متافیزیک تشبه به خدا را تمرین می‌کند و تشبه به خدا هم‌زمان برترین فعل اخلاقی هم هست. با این وصف، از دید ارسطو، متافیزیک و اخلاق نمی‌توانند از هم جدا باشند بلکه یگانه‌اند. متافیزیک، هم برترین فعالیت اخلاقی است، هم بنیاد اخلاق را می‌سازد. وصف سعادت انسان در دو کتاب اخلاق، عیناً در متافیزیک نیز تکرار شده است. از همین رو، تقسیمات عقل و دانش به نظری و عملی و جدا کردن اخلاق و متافیزیک از همدیگر، با عمیق‌ترین دیدگاه‌های ارسطو در باره سعادت و کارکرد نوس جور در نمی‌آید. ارسطو نمی‌تواند روی این جدایی تأکید کند و در واقع زیاد هم آن را پررنگ نمی‌کند؛ هرچند پس از او، این جدایی پررنگ شد و مسیر فلسفه را تغییر داد.

بند ۱۱۷۹ آ در اخلاق نیکوماخوس

خودآگاهی است. برای همین هم می‌گوید لازم نیست با دوست فقط دربارهٔ مسائل پیچیده و نظری سخن بگویم تا از این شناخت مشترک لذت ببرم، بلکه همین زندگی روزمره در کنار دوست یا داشتن نازل‌ترین تجربه‌ها با یک دوست، مایهٔ لذت است، چون در همین تجربه‌های عادی دارم دوست را می‌شناسم و هم‌زمان می‌توانم خودم را بشناسم. شناختن خویش در آینهٔ دیگری به واسطهٔ داشتن چیزهای شبیه و مشترک میان ماست. همین شناختن خویش، اساس اخلاق و مبنای لذت است. می‌شود گفت از نظر ارسطو، خودآگاهی یا شناختن خویش یا درنگریستن، بیشترین لذت و بالاترین سعادت را همراه دارد. کشف چیزی که من را من کرده، چه در آینهٔ دوست باشد، چه با تأمل درونی، لذت‌بخش است. شباهت دوست به من، هم من را به خویش می‌نمایاند، هم نشانم می‌دهد که من در وجود او ادامه دارم. این تداوم و اتصال را می‌توان به هر چیزی که به نوعی آن وجه مشترک را به من بنمایاند، کشف کرد. دیدن شباهت بنیادی من و دیگری، به من نشان می‌دهد که من در چیزهای دیگر ادامه دارم. جالب است که ارسطو درست پس از

اصل و بنیاد با شد. نگریستن در شمعدانی می‌تواند متافیزیک را راه بیندازد، اگر به دیدهٔ نوس در آن نگرسته شود، اگر نوس موجود در شمعدانی کشف شود. این نگریستن و کشف وجه مشترک میان خویش و شمعدانی، میان خویش و دیگری، بالاترین سعادت برای انسان است. تئوریا بالاترین سطح سعادت است نه فقط به این سبب که انسان در عمل درنگریستن، دارد شبیه خدا می‌شود که این خود دلیل مهمی است. تئوریا همانا مشاهدهٔ امتداد من در دیگری و شباهت بنیادی من با دیگری است.

ارسطو این نکته را در / اخلاق / اویدموس دربارهٔ دوستی گفته است. بر اساس ضرب‌المثل قدیمی می‌گوید که «دوست، خود دیگر من است». دوست، شبیه‌ترین فرد به خویش است. با اینکه دوست از من جداست و دو بدن مختلف داریم، اما او بسیار به من شبیه است، گویی که «یک خود منفک از من» در برابر من ایستاده باشد. شناختن دوست برای من لذت‌بخش است چون با شناختن او، خودم را هم می‌شناسم (اخلاق / اویدموس، ۷: ۱۲۴۵ آ.). در این فقرات، برای ارسطو، اصل لذت ناشی از شناخت خویش یا

می‌کند: برترین سطح شناختن و سعادت، آن ست که به دنبال هیچ منفعت بیرونی نباشد، بلکه برای نفس شناختن و نفس سعادت باشد. خیر راستین، به خودی خود خیر است و نباید به خاطر خیری دیگر و بیرون از آن، خواسته شود. از اینجا ارسطو نتیجه می‌گیرد که شناختن به عنوان خیر اعلی و سعادت غایی با خودبستگی همراه است. این خودبستگی به معنای کاملش فقط برای خدا ممکن است. او فقط به خویش می‌نگرد و خویش را تأمل می‌کند و از نگرستن در وحدت و فعلیت محض خویش لذت می‌برد. خدا، خودآگاهی محض است، زیرا تنها فعالیت او تعقل عقل یا تعقل خویش است. برای انسان، این حال ممکن نیست.

ارسطو، واقع‌بینانه می‌گوید که نمی‌شود همواره در خویش نگرست. آدمی نمی‌تواند آن‌قدر تنها باشد که خدا تنها و بی‌نیاز است. آدمی باید در کنار دیگران باشد. نمی‌توان از هر کس و هر چیزی برکنار شد؛ باید در کنار و در اجتماع زندگی کرد. پس آن سعادت غایی را چطور باید دنبال کرد اگر ناگزیریم از خود بیرون شویم و در کنار دیگران باشیم؟ پاسخ ارسطو باز هم با نگرستن به چشم

توضیح جریان خودآگاهی در دوستی و دیدن خویش در آینه دیگری، توضیح می‌دهد که بهترین و والاترین سطح خودآگاهی یا مشاهده خویش، وقتی است که انسان درباره خدا تأمل کند، زیرا او بالاترین خیر است و «همیشه چشیدن خیر بالاتر، لذت‌بخش‌تر است». این اشاره ارسطو به لذت الوهی و مشاهده اصل الوهی درست در کنار بحث از امتداد خویش در دیگری می‌آید. گویی ارسطو می‌خواهد تلویحاً بگوید که من امتداد خویش را نخست در آینه دوستی که به من بسیار شبیه است می‌بینم، سپس در هر چیزی که به نوعی با من اشتراکی دارد و نهایتاً در تأمل درباره خدا خود را می‌یابم که می‌توانم امتداد او یا شبیه به او باشم.

در همین فقره / خلاق / یود موس (۱۲۴۵ آ) و فقره پیشین آن (۱۲۴۴ ب)، ارسطو می‌گوید نهایتاً زندگی انسانی چیزی جز شناختن نیست و شناختن، غایت انسان است. به تعبیر دیگر، برترین خیر برای انسان، شناختن و دانستن با نوس است (همان مشاهده / تئوریا). زندگی سعادت‌مندانه بر اساس این معیار پیش می‌رود. ارسطو آن نکته‌ای را که در آغاز متافیزیک گفته بود، اینجا هم تکرار

برترین غایت و خیری است که انسان در اخلاق و در حیات انسانی می‌جوید. گویی آدمی نه فقط در خودنگری، بلکه در دوستی و نگرستن در اشیا نیز می‌تواند تشبیه به خدا را تمرین کند. الدرز (Elders, Ibid: 33- 34) توضیح می‌دهد که ارسطو در این فقرات اخلاق اویدموس، اخلاق اجتماعی و انسانی را به مرتبه الهی ارتقا می‌دهد و شباهتی میان اخلاق انسانی و وضعیت خدایگانی برقرار می‌کند؛ این گونه است که در آثار مختلف ارسطو، متافیزیک و اخلاق به هم پیوسته‌اند و نمی‌توان عمل را از نظر جدا دید.

نتیجه‌گیری

در صفحات بالا کوشیدیم برخی از آثار ارسطو را برای یافتن بنیاد و آغازگاه متافیزیک بازخوانیم. متافیزیک برای ارسطو در لحظه تولد و به معنای راستینش، بیش از آن که دانشی باشد که باید پیگیری شود، یک وضعیت است. وضعیت متافیزیک برای انسان از مواجهه با دیگری آغاز می‌شود. خلاف تفسیرهای تفکیکی که متافیزیک را از هر امر انضمامی و مفرد جدا می‌کنند، متافیزیک ارسطویی بدون دیدن دیگری و درگیر شدن با غرابت او

نوس است: آدمی می‌تواند در دوست و در هر شیء دیگر، همان چیزی را مشاهده کند که در درون‌نگری می‌بیند. می‌شود در دوست، یعنی انسان دیگری که شبیه من است و او نیز اهل تأمل است، آن عنصر الهی عقلانی را بینیم. دیدن نوس در هر دیگری‌ای، خواه دوست باشد یا شمعدانی، نوعی خودنگری است. کشف آن وجه مشترک عقلانی، بازیابی آن ودیعه الهی، چه با درون‌نگری باشد، چه با نگرستن در دیگری، همان طی کردن مسیر سعادت است. فرقی نمی‌کند آن را کجا بینیم، مهم این است که بکوشم آن را مشاهده کنم. به نظر می‌رسد معنای جمله «دوست، خود دیگر من است» در واقع همین است: اگر بتوانم در تعامل با دوست همان عنصری را مشاهده کنم که با درون‌نگری می‌توانم، دوست، انگار خود من است. من خدا نمی‌شوم تا در غایت تنهایی و یگانگی، فقط خویش را بنگرم، اما می‌توانم در زندگی اجتماعی و در میانه طبیعت نیز شبیه به خدا باشم. در این صورت، نگرستن در اشیا و کشف وجه عقلانی مشترک میان خویش و دیگری، یک فعل اخلاقی خالص است، به این سبب که این مشاهده، نوعی خودآگاهی است و خودآگاهی

می بیند، زیبایی معقول است. زیبایی، هر چند تحسین انگیز و لذت بخش است، اما حیرت انگیز نیست. حیرت، نخست باید در مواجهه با امری غریب رخ بنماید. باید چیزی جز من، چیزی که نخست نمی دانم چیست، پیش رویم قد بلند کند و من را خیره و میخ کوب کند. این غرابت برای ارسطو در مواجهه با جهان و در مصاحبت با دیگری ممکن است. بعد از این، باید به چشم نوس بتوانم آن وجه آشنای دیگری را ببینم و زیبایی معقول او را کشف کنم. این همه در معنای اصلیش باید در مواجهه با دیگری ای بیرون از من رخ دهد. هر چند هم زمان من دارم خویش را با دیگری مقایسه می کنم و آن وجه آشنای درون خویش را در دیگری بازمی بینم.

به نظر می رسد این فرایند در مورد خدا دقیقاً صادق نیست. برای او امر غریب و بیگانه و واهمه شاید معنا نداشته باشد چون او فعلیت کامل است. چیزی بیرون و غیر از او نیست تا او را به حیرت آورد. خدا نوس مطلق و زیبایی محض است و همین که خویش را بنگرد، همه زیبایی و همه نوس را یک جا می بیند. پس او در غایت متافیزیک زندگی می کند و به یک معنا، او زندگی راستین را می زید. برای

ممکن نیست. باید چیزی غیر از من در مقابل من باشد تا نخست بیگانگی او در من شگفتی و پرسشی بنیادی ایجاد کند. خودم به تنهایی و در خلوت خویش برای بار نخست نمی توانم با درون نگری به این غرابت و واهمه از ناشناسی برسیم. باید چیزی باشد که از خویش ببرسم آن چیست و سپس در این دیگری، چیزی آشنا را مشاهده کنم که من را به تحسین برانگیزد. این هم بدون دیگری ممکن نیست. دیگری آغاز متافیزیک برای انسان است. عنصری که این مشاهده را ممکن می کند، وجود نوس در نفس انسان است. شاید گفته شود نوس در انسان همان طور که در خدا، می تواند خویش را ببیند و از مشاهده خویش لذت ببرد و نیازی به دیگری بیرونی نداشته باشد. به عبارت دیگر، برخی معتقدند که متافیزیک ارسطویی در تنهایی انسان و با چشم پوشی از هر چیزی ممکن است؛ چنانچه برای خدا، متافیزیک همین است و همان گونه که سطرهای پیش گفته از / خلاق نیکوماخوس نشان می دهد. اما همه مطالب پیشین را آوردم تا توضیح دهم برای انسان، متافیزیک با خود تنها ممکن نیست آغاز شود. آن چه نوس از خویش در خویش

انسان اما متافیزیک باید از یک جا آغاز شود و هرگز نیز به آن غایت الوهی نمی‌رسد. پس برای انسان، متافیزیک در میانه غرابت دیگری و قداست حضور امر الوهی صورت می‌بندد. همچنان که حیات انسان در میانه و در حرکت استمرار دارد، متافیزیک انسانی هم جایی در میانه خویش و دیگری تقرر می‌یابد.

از این منظر می‌شود دریافت که چرا ارسطو در تقریر تفصیلی متافیزیک به جزئیات و افراد توجه می‌کند. از نظر او، امر الوهی و معقول (یا زیبا) را باید در خود اشیا دید. امر معقول، چیزی بیرون از هر فرد نیست. جوهر هر موجود در خود اوست، نه بیرون از او، نه در جهانی فراتر. هر امر جزئی و متفرد به خودی خود حامل یک مرتبه از نوس و یک سطح از زیبایی است.

این زیبایی را نمی‌شود بیرون از موجودها جست. همین سنگ، همین شمعدانی، همین آدمی که پیش روی من است، در تفرد و تشخص خاص خود، حامل یک امر معقول و الوهی است. نوس، امر مشترکی است که همین‌جا در درون من و درون هر موجودی به یک معنا (نه به یک اندازه) حضور دارد. برای کشف آن، نباید به خودم بنگرم و نه باید از جهان بیرون بروم. اگر برای افلاطون، فلسفه / متافیزیک مشق مرگ است، برای ارسطو، فلسفه کشف عنصر حیات و زیبایی در دیگری است.

ملاحظات اخلاقی:

حامی مالی: این پژوهش هیچ کمک مالی از سازمان های تأمین مالی دریافت نکرده است.

تعارض منافع: طبق اظهار نویسنده، این مقاله تعارض منافع ندارد.

برگرفته از پایان نامه / رساله: این مقاله برگرفته از پایان نامه / رساله نبوده است.

http://phm.znu.ac.ir/article_36305_de96da86895588a1e61de840aa2fbef0.pdf

مبلغ، سیده زهرا. (۱۳۹۹). «منطق و مشرق سر بر آوردن حکمت عملی از بطن منطق اشراقی». حکمت معاصر. ۱۱ (۲). ۱۹۵-۲۱۵.

https://wisdom.ihs.ac.ir/article_6210_341a7734e9b891963f0382544b6acf31.pdf

- Aristotle (1991). *The complete Works of Aristotle (The revised Oxford Translation)*. Ed. Jonathan Barnes. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Aristotle (1937). *Parts of Animals; Movement of Animals; Progression of Animals*. with an English translation by A.L. Peck and E.S. Forster. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Aristotle (2017). *Protrepticus (Exhortation to Philosophy)*. ed. D. S. Hutchinson and Monte Ransome Johnson. at <http://www.protrepticus.info/protr2017x20.pdf>
- Bartlett, Robert C. and Susan D. Collins (2011). *Aristotle's Nicomachean Ethics*. Chicago: University of Chicago Press.
- Elders, Leo (1972). *Aristotle's Theology. A Commentary on Book Lambda of the Metaphysics*. Van Gorcum's Filosofische Bibliotheek; v. 1. Assen: Van Gorcum.
- Heidegger, Martin (1994). *Basic Questions of Philosophy:*

منابع

- ابن رشد، ابوالولید محمد بن احمد بن محمد. (۱۹۴۸). *تفسیر مابعدالطبیعه*. تصحیح موریس بویژ. بیروت: دارالمشرق.
- ارسطو. (۱۳۹۲). *ترغیب به فلسفه، درباره فلسفه و پاره‌هایی از آثار گم‌شده*. ترجمه مجتبی درایتی و حمیدرضا محبوبی آرانی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ارسطو. (۱۳۷۸). *متافیزیک (مابعدالطبیعه)*. ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: طرح نو.
- ارسطو. (۱۳۸۴). *متافیزیک (مابعدالطبیعه)*. ترجمه شرف الدین خراسانی. تهران: حکمت.
- افلاطون. (۱۳۶۷). *دوره آثار افلاطون*. ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
- طاهررحیمی، یاسر و ملایری، موسی. (۱۳۹۹). «غایات وجودشناختی، ملاک طبقه‌بندی اقسام حکمت». پژوهش‌های هستی‌شناختی ۹ (۱۸): ۳۴۷-۳۷۴.
- https://orj.sru.ac.ir/article_1499_a5414b7d3731a7cf2804c27fec5ab025.pdf
- عباسی حسین آبادی، حسن. (۱۳۹۸). «بررسی نسبت نظر و عمل ابن‌سینا در مقایسه با ارسطو». *تأملات فلسفی*، ۹ (۲۲). ۲۹۵-۳۲۱.

- 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*. Bristol: Thoemmes.
- Suárez, Francisco and John P. Doyle (2004). *A Commentary on Aristotle's Metaphysics, Or, "A Most Ample Index to The Metaphysics of Aristotle" (Index Locupeltissimus in Metaphysicam Aristotelis)*: Mediaeval Philosophical Texts in Translation. No. 40. Milwaukee [Wis.]: Marquette University Press.
- *Selected "problems" of "logic"*. translated. Richard Rojcewicz, and André Schuwer: *Studies in Continental Thought*. Bloomington: Indiana University Press.
- Liddle, Henry George and Robert Scott (1940). *A Greek-English Lexicon*. Revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones with the assistance of Roderick McKenzie. Oxford: Clarendon Press.
- McCumber, John (c1999). *Metaphysics and oppression: Heidegger's challenge to Western philosophy*. Bloomington, Ind.: Indiana University Press.
- Lévinas, Immanuel (1971). *Totalité et Infini: Essai sur l'extériorité*. ed. Martinus Nijhof. La Haye: Kluwer Academic.
- Levinas, Emmanuel (1987). "Philosophy and the Idea of Infinity". in *Immanuel Levinas: Collected Philosophical papers*. Translated by Alphonso Lingis. Dordrecht: MARTINUS NIJHOFF PUBLISHERS.