



A Question of the Metaphysics of Good in the Process of Aristotle's Analysis of Agathón (ἀγαθόν)

Seyed Jamaledin Mirsharafodin (Sharaf)*

Received: 2021/08/25 | Revision: 2021/10/17 | Accepted: 2021/10/25

Abstract

Practical research, according to Aristotle, strives to actualize the Supreme Good as the ultimate end of life. The Final Good could be determined if preceded by an outline based on conceptual analysis. For this reason, Aristotle considers agathón (ἀγαθόν), as the universal concept of good, and clarifies its conceptual-categorical structure to explain how we can understand it. In virtue of the similarity between good and existences for their extension of senses (good has as many meanings as existences), Aristotle proceeds to analyze good compared to existence as an absolute philosophical conception. Alongside his comparative study of good and existence, we can consider a metaphysics for good similar to the metaphysics of being and question its possibility. Corresponding to the metaphysics of existence that considers being qua being, one can imagine a metaphysics for good that investigates goodness qua goodness and explores its philosophical characteristics and theoretical attributes aimed at the question of its possibility.

It appears, in the process of Aristotle's analysis that there is a common meaning and central definite characteristic in several significations and different categories of being by reference to one starting point: the primary being or substance. From the categorical point of view, similarly, various categories are accidental qualities of the fundamental category of substance. Because of the one principle of the primary being or substance, a metaphysics for being which contemplates on being qua being would be possible.

But good, on the contrary, is used homonymously in various different senses

* Ph.D. Graduate in Philosophy, Department of Philosophy, Faculty of Literature and Humanities, University of Tehran, Tehran, Iran. mirsharafodin@gmail.com

▣ Mirsharafodin (Sharaf), S.J. (2022). A Question of the Metaphysics of Good in the Process of Aristotle's Analysis of Agathón (ἀγαθόν). *Journal of Philosophical Theological Research*, 23(90), 23-44. doi: 10.22091/jptr.2021.7283.2601

▣ © the authors



without any common meaning and with no reference to one principle. Of the categorical attitude, good is applied in any individual category independently with no connection with each other and by no reference to one main category. There is not, in fact, any category of primary good or substantial good which constitutes universal meaning and a single category as an appropriate subject matter for the intended knowledge of the metaphysics of good. Consequently, it is not possible to establish one primary philosophy for goodness qua goodness in the same way as the first philosophy of being as being.

Knowledge, according to Aristotle, is composed of the *eidos* (form or essence) as a universal absolute subject and eidetic attitude as a necessary theoretical way of understanding. Eidetic view and *eidos* entity are based on the common meaning and single principle which are not found in the concept of good. Thus, the theoretical approach to good, which could not constitute the *eidos* of good and eidetic knowledge, leads to the Platonic Idea of good and the dialectical attitude. But Aristotle who does not follow dialectic, cannot obtain the eidetic path to goodness either, and, therefore, reconstructs good as the well-being which is the final good that humankind can obtain practically. So he goes on to outline good not as the good in itself which in essence necessitates theoretical cognition, but as a final good of human life that is a condition that entails practical realization.

Keywords: agathon, universal good, goodness qua goodness, metaphysics of good, common meaning, good in itself, main sense.



پرسش از امکان متافیزیکِ خیر در سیر تحلیل ارسطو از مفهوم «آگائون» (ἀγαθόν)

سید جمال‌الدین میرشرف‌الدین (شرف)*

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۶/۰۳ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۰/۰۷/۲۵ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۸/۰۳

چکیده

علمی - پژوهشی



ارسطو در پژوهش عملی به اقتضای غایتش (خیر غایی) به مفهوم «آگائون» یا «خیر کلی» می‌پردازد. گستره دلالت و استعمال مقولی خیر همچون موجود (هستنده) است. از این‌رو وی به تأمل نظری در خیر، و مقایسه آن با موجود به نحو مطلق می‌پردازد. در سیر تحلیل ارسطو از مفهوم «آگائون»، می‌توان هم‌هنگام پرسش از امکان برساختن متافیزیکی را در باب خیر با موضوع خیر بما هو خیر همسان با متافیزیک وجود و موضوع موجود بما هو موجود پی گرفت. در این سیر، آشکار می‌شود که هر چند «موجود» و «خیر» گستره دلالت و ازگانی و اطلاق مقولی همسانی دارند اما ساختار ارجاعی و اشتراک معنایی یکسانی ندارند. دلالت‌های گوناگون موجود به یک معنای مشترک نخستین، و مقولات متعددش به یک مقوله اصلی باز می‌گردد. این معنا و مقوله اصلی و اولیه، موجود نخستین و مقوله جوهر است و دانش متافیزیک وجود به عنوان دانایی نخستین به علت تقویم موضوع آن (موجود نخستین) شکل می‌گیرد. اما میان دلالت‌های گوناگون خیر هیچ معنای مشترکی وجود ندارد و خیر در هر مقوله به نحوی مستقل و بی‌ارتباط با سایر معانی و مقولات به کار می‌رود. فقدان معنای مشترک اولیه و مقوله اصلی که همه معانی و مقولات دیگر بدان بازگردند، مانع از تقویم موضوع مطلق خیر و حیث ذاتی بما هو خیر می‌شود. از این‌رو نمی‌توان همسان با موجود برای خیر، متافیزیکی تصور کرد با موضوع خیر بما هو خیر، که به نحوه نگرش نظری محضی همچون سوفیا در دانایی نخستین شناخته شود. در برابر امتناع تقویم ایدوس (صورت) و فهم ایدتیک (صورت‌اندیش) از خیر که شرط تکوین دانش نظری است، ارسطو با نفی ایده خیر و نگرش دیالکتیک افلاطونی، حیث کلی و نظری خیر را رها کرده و به خیر انسانی معطوف به تحقق عملی آن (خیری که انسان در عمل می‌تواند به دست آورد) می‌پردازد و در ادامه طرح‌واره‌ای از آن معطوف به تحقق عملی ترسیم می‌کند.

کلیدواژه‌ها: آگائون، خیر کلی، خیر بما هو خیر، متافیزیک خیر، معنای مشترک، خیر فی‌نفسه، معنای اصلی.

* دکتری فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. mirsharafodin@gmail.com

□ میرشرف‌الدین (شرف)، سید جمال‌الدین (۱۴۰۰). پرسش از امکان متافیزیک خیر در سیر تحلیل ارسطو از مفهوم «آگائون» (ἀγαθόν). پژوهش‌های فلسفی-کلامی، ۲۳(۹۰)، ۲۳-۴۴. doi: 10.22091/jptr.2021.7283.2601



۱. مقدمه

در نگرش ارسطو $\alpha\gamma\alpha\theta\acute{o}\nu$ (آگائون) یا خیر،^۱ غایت هر کنشی است (EN. 1094a1-2). وقتی مجموع غایات و خیرها را در نظر بگیریم، همه آنها رو به سوی خیری غایی دارند که آن را برای خودش و هر خیر دیگر را برای آن می‌خواهیم وگرنه «خواست‌ها، نامتناهی، تهی و بی‌معنا می‌شوند» (EN. 1094a18-22/1097a30-35). این خواست، غایت و خیر نهایی، خیر اعلا^۲ (EN. 1095a16) و خیر برین^۳ (EN. 1094a23) است (EN. 1094a22/1097b20) که همگان آن را به‌زیستی (خوش‌بختی)^۴ می‌نامند (EN. 1095a19) و شناخت و تحقق آن، غایت پژوهش عملی است (EN. 1094a25-29). برای وصول به خیر غایی یا به‌زیستی به عنوان غایت زندگی پیش از هر چیز باید آن را بشناسیم (EN. 1094a23-25). به همین دلیل ارسطو در بررسی خیر اعلا، مفهوم کلی خیر و لوازم معرفتی‌اش را تحلیل می‌کند (EN. 1096 a13-1097a14).

از آنجا که شناخت مفهوم کلی خیر، مستلزم بررسی نظری خیر به نحو مطلق و فی‌نفسه است می‌توان همسوبا تحلیل ارسطو از خیر کلی، طرحی از هستی‌شناسی خیر را نیز تصور، و امکان آن را بررسی کرد. منظور از هستی‌شناسی یا متافیزیک خیر در اینجا، معنای معمول، یعنی نوعی از هستی‌شناسی که هستی را خیر می‌داند، نیست. متافیزیک خیر به این معنا نحوه نگرشی هستی‌شناختی است که بر طبق آن، هستی و خیر مساوق‌اند و هستی‌شناسی، خیرشناسی است. از این‌رو خیر در ترکیب متافیزیک خیر در معنای مرسوم، صفت متافیزیک است نه موضوع آن.^۵ در مقاله حاضر منظور از متافیزیک خیر، چنین دیدگاه

۱. $\alpha\gamma\alpha\theta\acute{o}\varsigma/\acute{o}\nu$ در یونانی، bonum/bonus در لاتینی و the good/gentle/noble در انگلیسی (Liddle, Scott & Jones, 1968, p.3) و «خیر»، «جواد» و «محمود» در عربی (افنان، ۱۳۸۵، ص ۹۴)، در اصل به معانی کارآمد، سودمند، مطلوب، ارزشمند، خوب و خیر به کار می‌رفته، اما در تفکر فلسفی یونانی مشخصاً اندیشه افلاطون و ارسطو بر مفهوم کلی خیر دلالت دارد (Peters, 1967, pp.4-5). «در مفهوم $\alpha\gamma\alpha\theta\acute{o}\varsigma$ نوعی ارزش‌گذاری (در وهله نخست، بیرون از دایره اخلاق) با تعینی از موضوع گره می‌خورد که در یک احساس عاطفی به بیان درمی‌آید. $\alpha\gamma\alpha\theta\acute{o}\varsigma$ هم معنایی ارزش‌شناختی دارد و هم معنایی هستی‌شناختی» (ریتر، گروندر، گابریل، ۱۳۹۴، ص ۲۶۸). در تأملات فلسفی، به‌ویژه در تفکر افلاطون (Plato, Republic. 504e-509e/540a; Parmenides. 134a-e; Philebus. 64d-66d) و ارسطو (Met. 982b5-10/EN. 1096a12) به اقتضای تلاش در فهم عام معنای کلی خیر، حرکتی از سوی مدل‌ول اضافی، جزئی و مقید آن به سوی وجه خنثای آگائون که بر مفهوم کلی دلالت دارد صورت گرفت و در قالب مفهوم محض فلسفی تقویم شد.

2. ἀκρότατον ἀγαθόν

3. ἄριστον

4. εὐδαιμονία

۵. متافیزیک خیر (metaphysics of goodness) نوعی هستی‌شناسی است که در آن وجود و خیر، همچون وجود و واحد

ارزش‌نگری به هستی نیست، بلکه به جای آنکه بخواهد به دیدگاهی خاص در باب هستی (مشخصاً همسویی خیر و وجود) پردازد، بر دانشی بنیادین درباره خیر همچون دانش بنیادین در باب موجود ناظر است. همان‌گونه که متافیزیک عام یا متافیزیک هستی، به موجود بما هو موجود (هستنده چونان هستنده) می‌پردازد، می‌توان متافیزیکی خاص برای خیر نیز در نظر گرفت که موضوعش همسو با متافیزیک بنیادین ناظر به هستی و موضوع موجود بما هو موجود، خیر بما هو خیر باشد. در سیر نظرورزی مفهوم کلی خیر در تفکر ارسطویی، می‌توان هم‌هنگام تصویری از متافیزیکی در باب خیر با موضوع خیر بما هو خیر را فرض، و امکان آن را بررسی کرد و بر اساس گفته‌های ارسطو درباره مفهوم خیر، ناگفته‌هایی را در باب متافیزیک خیر کاوید. این تلاش در عین بررسی امکان بنیادگذاری متافیزیکی درباره خیر همسو با هستی، تلاشی در فهم جنبه‌های فرااخلاقی تفکر ارسطویی نیز هست.^۱ در این طریق آنچه طرح و تحلیل مفهومی

مساوق‌اند و هستی، فی‌نفسه، خیر قلمداد می‌شود (MacDonald, 1991, pp.1-28). متافیزیک مدرسیانی همچون آکوئیناس، اکهارت و سوارز مبتنی بر تساوی وجود و خیر یا تعالی ذاتی وجود و در نتیجه متافیزیکی متعالی است (Aertsen, 2011, pp.286, 287, 290; Stump & Kretzmann, 1991, pp.98-129). همان‌طور که فیلسوفان مدرن و معاصری همچون هیوم، کانت، شوپنهاور، مور، راسل و ویتهگنشتاین بر تفکیک و تمایز قلمرو هست‌ها و امور واقع (fact)، و باید‌ها و امور ارزشی (value) تأکید دارند (Walsh, 1957, pp.256-264; Patnam, 2002, pp.16-19) و در نتیجه متافیزیک خیر همچون متافیزیک ناظر به هستی در معرض انتقاد قرار می‌گیرد. این متافیزیک خیر در نگاه مدافعان و مخالفان، متافیزیکی ارزشی است که بر همسویی واقعیت و ارزش و بودن و خیر تأکید می‌کند. اما در مقاله حاضر اطلاق خیر بر متافیزیک، وجهی توصیفی ندارد و به معنای متافیزیکی که در آن خیر وصف وجود است نیست، بلکه به نحوی اضافی حاکی از دانش بنیادین متافیزیک، مثل متافیزیک وجود برای خیر، است. به بیان دیگر، منظور از متافیزیک خیر در اینجا نگرش متافیزیکی خیر‌محور به وجود نیست، بلکه دانشی متافیزیک‌گونه همچون متافیزیک وجود برای خیر است.

۱. مباحث هستی‌شناختی خیر در دوران معاصر عمدتاً تحت عناوین نظریه ارزش (value theory)، ارزش‌شناسی (axiology) و فرااخلاق (meta-ethics) دنبال می‌شود. نظریه ارزش در گسترده‌ترین معنا بررسی نظری ماهیت، دلالت و گستره ارزش (value) شامل انواع ارزش‌های اخلاقی (خیر)، هنری (زیبایی)، دینی (امر قدسی) می‌شود (Audi, 1999, p.949) و ارزش‌شناسی و فرااخلاق مبادی نظری و محض ارزش اخلاقی را می‌کاوند (Miller, 2003, pp.1-3). استعمال ارزش و نظریه ارزش به مباحث اقتصادی و اقتصاد سیاسی در دوران مدرن برمی‌گردد (Borchert, 2006, vol.1, p.639). ارزش‌شناسی دایره بررسی‌ای گسترده‌تر از خیر دارد و با تمایز ارزش از امر واقع از بنیاد ارزش می‌پرسد و ارزش‌شناسی و فرااخلاق در کنار اخلاق عملی یا کاربردی و اخلاق هنجاری، خیر اخلاقی را پی می‌گیرند. عناوین نظریه ارزش، ارزش‌شناسی و فرااخلاق مبتنی بر مفاهیم اصطلاحات و نگرش‌های مدرن‌اند و دلالت‌هایی خاص دارند. از آنجا که در مقاله حاضر خیر فی‌نفسه در قالب خیر بما هو خیر در تناظر با صورت‌بندی ارسطویی موجود بما هو موجود در هستی‌شناسی در نظر گرفته شده

خیر کلی را موجب و صورت‌بندی کلی خیر بما هو خیر و متافیزیک خیر را ممکن می‌شود، الزام نظری مفهوم مطلق خیر فی نفسه است. حیث فی نفسه، مطلق، کلی و بما هو خیر، سرآغاز نظرورزی عام و خاستگاه شکل‌گیری نظرورزی فلسفی است.

۲. ضرورت تأمل نظری در مفهوم «آگائون»

پیش از هر چیز نفس خواست عملی کردن خیرهای جزئی، در پیش چشم داشتن انگاره‌ای کلی از خیر را ضروری می‌کند. ارسطو در سطرهای آغازین /اخلاق نیکوماخوس الزام شناختن خیر کلی را در قالب استعاره هدف در تیراندازی بیان می‌کند و می‌گوید چون خیر کلی، غایت نهایی تمامیت زندگی است، همچون نقطه‌ای است که ما آن را نشانه گرفته‌ایم و هر اندازه متمرکزتر شویم و هر چه بهتر نقطه مرکزی هدف را ببینیم، دقیق‌تر به هدف خواهیم زد (EN. 1094a23-27). از این رو است که رسیدن به خیر، بدون دانستن آن ممکن نیست و نظاره خیر شرط پیشینی عملی کردن آن است. در واقع، نفس اراده معطوف به وقوع خیر کلی در تمامیت زندگی است که ما را به شناخت هر چه دقیق‌تر آن ملزم می‌کند. اما فراتر از اقتضای عملی فهم نظری خیر، مفهوم خیر کلی، متضمن محتوای نظری محضی است که از کاوش نظری مفهوم کلی خیر به پرسشگری از امکان تأسیس متافیزیک خیر می‌انجامد. مسیر تفکر ارسطو در سیر تحلیل مفهوم «آگائون» از دغدغه‌ای عملی، یعنی لزوم تصور پیشینی از خیر کلی برای تحقق خیرهای جزئی، به الزامی نظری برخاسته از ذات مفهوم کلی خیر آغاز می‌شود و به واکاوی معنای خیر بما هو خیر و طرح پرسش از متافیزیک خیر ره می‌برد.

نخستین پدیدار آگائون^۱ یا خیر در وجه عام بر ما آن چیزی است که «هر کاری برای آن انجام می‌شود» (Rhethorica. 1365a1/ EN. 1094a3) و «غایت فعلیت هر عملی است» (EE. 1218b11). به همین دلیل ما با خیرهای بسیار روبه‌رویم که ربطشان به یکدیگر نامعلوم، و معنای مشترکشان نامشخص است و چون خیرها متفاوت و متکثرند، معنای مشترک اولیه در تقویم طبیعت کلی خیر، که دلیل خیرنامیدن تمام انواع گوناگون آن است، معلوم نیست. با در نظر گرفتن رابطه خیرها با هم و چون خیرها در سلسله‌ای غایی ناظر به یکدیگرند، بدون خیری نهایی، همچون غایتی غایی، که همه خیرها روی به

است اصطلاح «متافیزیک خیر» مناسب‌تر است تا پرسش مقاله حاضر را در بستر تفکر ارسطویی روشن‌تر نشان دهد، بدین بیان که اگر موجود بما هو موجود به عنوان بنیادی‌ترین مسئله نظری در تفکر ارسطویی به متافیزیکی برای هستنده می‌انجامد، آیا خیر به عنوان مهم‌ترین مفهوم عملی، می‌تواند در قالب خیر بما هو خیر به متافیزیکی برای خیر بینجامد؟

سوی آن دارند و سلسله بی پایان آنها را تمامیت می بخشد، و به همه خیرها ارزش می دهد خیریت خیرهای دیگر بی وجه می شود. آن خیر غایی، خیری است که آن را فقط برای خودش می خواهیم، یا به بیان دیگر خیر غایی، خیری است که همه چیز را برای آن می خواهیم و آن را برای چیز دیگری نمی طلبیم (EN. 1094a18-22). بنابراین، خیر غایی، غایی ترین و برترین خیر^۱ (EN. 1094a23)، خیر اعلا^۲ (EN. 1095a16) و خیر مطلق^۳ (EN. 1157b27) است. به همین دلیل وصف ارزشی خیر در خیر غایی برخاسته از خود آن است، چنان که منشأ ارزش، معیار ارزش گذاری و میزان ارزش دآوری در باب خیر بودن هر خیر دیگری است: «مردمان بر آنند که خیر فی نفسه بهترین همه چیزها است. خیر فی نفسه آن خیری است که خصوصیتش این است که خیر اعلا و علتی است که حضورش در چیزهای دیگر موجب خیر بودن آنها می شود» (EE. 1217b2-4). از این رو خیر غایی به معنای دقیق و درست کلمه خیر است. چون خیر چیزی است که باید به خاطر خودش انتخاب شود و هر چیز دیگر به جهت وصول بدان اختیار گردد (Rhetorica, 1362a20). حیث غایی یا اعلا در ترکیب خیر غایی و اعلا، مقوم مفهوم عام و مشترک خیر^۴ (EN. 1096b25) است و استعمال خیر به نحو مشترک، حیث کلی، مطلق و فی نفسه خیر را برمی سازد. به همین دلیل ارسطو پس از سخن از خیر غایی یا اعلا، لازم می بیند که به تحلیل نظری خیر کلی، مطلق و فی نفسه پردازد. در واقع، وجه فی نفسه^۵ در ترکیب خیر فی نفسه^۶ (EN. 109a28)، مقوم کلیت و اطلاق است که تقدیم خیر را به عمل، به حیث مطلق ذات کلی خیر بدل می کند و ضرورت نظروری در ذات خیر را پیش می کشد؛ نظروری ای که در آن هر خیر از آن جهت که خیر است در ذیل موضوع کلی خیر بما هو خیر، که ناظر به طبیعت کلی خیر است، بررسی می شود. از این رو نفس خیر به طور کلی ما را به سوی مطرح کردن نوعی هستی شناسی کلی خیر پیش می برد.

اما آنچه نظروری فلسفی در باب مفهوم «خیر فی نفسه»^۷ (EN. 1096b33) را در قالب متافیزیک به میان می کشد و ما را به سوی طرحی از متافیزیک خیر سوق می دهد تشابه دلالت عام آن با موجود است. «خیر به همان نحوه های گوناگونی گفته می شود که موجود» (EN. 1096a24/MM. 1182b11)، زیرا هر دو گستره دلالت همسانی دارند (EE. 1217b26). نشان آن، این است که هم خیر و هم موجود در تمامی مقولات استعمال می شوند:

1. ἄριστον/ The best
2. ἀκρότατον ἀγαθόν/ Summum bonum/supreme good
3. ἀπλῶς ἀγαθόν/ Absolute good
4. κοινόν τι ἀγαθόν/ general concept of goodness
5. ὁ αὐτός
6. αὐτο ἀγαθόν/ good in itself
7. αὐτὸ ἀγαθόν

چون از خیر به همان نحوه‌های گوناگونی سخن گفته می‌شود که موجود به کار می‌رود؛ در معنای آنچه هست [در مقوله جوهر] مانند خدا یا عقل، در کیفیت مانند فضایل، در کمیت مانند اندازه مناسب، در مکان مانند جایگاه درست. به همین نحو در مقولات دیگر؛ پس آشکار است که خیر نمی‌تواند کلی ای واحد و مشترک باشد. چراکه اگر چنین بود فقط در یکی از مقولات (حمل‌ها) گفته می‌شد، نه اینکه در همه آنها به کار رود (EN. 1096a24-29).

به همان نحو که گستره معنایی عام موجود در تمامی معانی متصور، پرسش از موجود را به وجهی عام پیش می‌کشد تا این مسئله دنبال شود که موجود متضمن چه معنایی است که در تمامی نحوه‌های گفتار (مقولات/ حمل‌ها) و بر همه انواع هستنده‌ها دلالت دارد، استعمال خیر در همه مقولات نیز پرسش از معنای کلی خیر را ضروری می‌کند.

موجودبودن بنیادی‌ترین و کلی‌ترین وصف موجودات است، وقتی که نسبت ما با آنها صرفاً دریافت نظری است و دانش موجودشناسی، متافیزیک یا در تعبیر ارسطو فلسفه نخستین^۱ دانش بررسی اصول و مبادی عام و نخستین هستنده‌ها است، از آن جهت که متعلق شناخت ما هستند (Met. 982b9-10). همسو با موجود، خیر، بنیادی‌ترین و کلی‌ترین ویژگی غایات مد نظر ما است، از آن جهت که نسبت ما با آنها تحقق عملی است. از این‌رو در توازی با متافیزیک وجود، متافیزیک خیر تصور می‌شود که باید دانش بررسی وصف عام غایات ما در عمل‌هایمان باشد. بر این اساس، اگر فلسفه نظری^۲ در مرتبه نخست، به موجود^۳ می‌پردازد (Met. 1003a20, 1003b17, 1005a5-7)، فلسفه عملی^۴ نیز پیش از هر چیز خیر^۵ را باید در مرکز توجهش قرار دهد (EN. 1094a28, 1096b34-35, 1095a16)؛ و همان‌طور که معنای کلی و طبیعت مشترک موجود به عنوان نخستین و اصلی‌ترین حیث هستندگان، تأسیس دانشی در باب موجود بما هو موجود را ضروری می‌کند، معنای کلی خیر که معنابخش همه خیرهای خاص بوده و بر تمامی آنها مقدم است، جست‌وجوی دانشی را برای فهم خیر بما هو خیر اجتناب‌ناپذیر می‌کند. از این‌رو در کنار دانش موجود بما هو موجود، در متن پژوهش عملی، طرح کلی تأمل نظری و تأسیس دانش خیر چونان خیر پدیدار می‌شود. به همین دلیل ارسطو در نخستین گام‌های نیکوماخوس و ائودموس و نیز در مواضعی در دیگر آثار، از جمله متافیزیک، به مفهوم خیر کلی به سبب دلالت عامش توجه و به

1. πρώτη φιλοσοφία/ First Philosophy

2. θεωρητική φιλοσοφία/ theoretical philosophy

3. τὸ ὄν/ being

4. πρακτική φιλοσοφία/ practical philosophy

5. τὸ ἀγαθόν Goodness

الزامات و دشواری‌های نظری در تلقی خیر به عنوان مفهوم مطلق فلسفی اشاره می‌کند؛ سررشته‌هایی که می‌تواند ما را در جست‌وجوی امکان متافیزیک خیر در تفکر وی یاری رساند

(Met. 982b5-10, EN. 1096a12, Met. 1075a12-1076a7, Met. 1091a30-1092a12, Met. 1051a4-23, Met. 1021b13-1022a3).

۳. دشواری نظروری در باب خیر بما هو خیر

اما تمایزی تعیین‌کننده میان موجود و خیر هست که این دورا علی‌رغم اشتراک در گستره معنا، در کیفیت دلالت جدا می‌کند. تعدد معانی موجود و خیر یکسان است، اما دلالت هر یک از آنها بر مدلولاتشان همسان نیست. موجود به گونه‌ای هم‌معنا بر موجودات حمل می‌شود، اما خیر در هر حمل، معنایی دیگرگون دارد. وحدت معنای موجود در حمل بر هر شیء، به جهت طبیعت مشترک معانی گوناگون آن است، بدین سان که هر یک از معناهای گوناگون آن در نهایت، یک طبیعت مشترک دارند که هسته معنایی بنیادینی است که همه معناها به آن همچون اصل نخستین واحد باز می‌گردند (Met. 1003b5). «واژه τὸ ὄν موجود (هستنده) به نحوه‌های گوناگونی گفته می‌شود (به کار می‌رود) اما با ارجاع به طبیعتی واحد و نه صرفاً به گونه‌ای همنام (مشترک لفظی)» (Met. 1003a33).

از این رو معنای مشترک در انواع دلالت‌های موجود برخاسته از ارجاع نهایی به اصل معنایی نخستینی است که بر تمامی معانی دیگر تقدم، و در همگی آنها به عنوان هسته مرکزی و مضمون اصلی حضور دارد (Met. 1003b14-19).^۱ به همین دلیل دانش واحد در باب معنای یگانه نخستین اصلی مشترک موجود و بررسی معنای بودن در وجه مطلق به یک دانش تعلق دارد، زیرا شناختن چیزهای متعدد که مفهوم مشترک، طبیعت واحد و اصلی یگانه دارند کار یک دانش است (Met. 1003b12-14). این دانش، فلسفه نخستین^۲ است (Met. 1004a5) که به جوهر نخستین^۳ (Met. 1030a30)، موضوع یا زیرنهاد^۴ (Met. 1029a2) به مثابه موجود نخستین (Met. 1028a14)^۵ و موجود مطلق^۶ (Met. 1025b10) می‌پردازد (Met. 1028a13-15/29-30) که در تحلیل ارسطویی، ایدئوس^۷ یا

۱. موجود معنایی اصلی و فرعی دارد که به ترتیب دلالت اولیه و دلالت‌های ثانویه آن را شکل می‌دهند. «معنای دلالت‌های ثانوی شامل معنای دلالت اولیه خواهند بود، اما معنای نخستین می‌تواند بدون ارجاع به معناها وابسته تعیین شود» (Fortenbaugh, 1966, p.185).

2. πρώτη φιλοσοφία/ First philosophy

3. πρώτη οὐσία first substance

4. ὑποκείμενον/ substratum/ underlying thing

5. πρῶτον ὄν /primary being

6. ὄν ἅπλως

7. εἶδος

مُورَفَه،^۱ صورت، ذات، طبیعت یا ساختار کلی (Met. 1003b18-19, 1032b1/DA. 412a6-9) است. اما خیر به جهت فقدان ارجاع به معنایی نخستین و مرکزی، فاقد وحدت معنا در هر دلالت است. ارسطو در جدل ضمن بحث از همانمی (اشتراک لفظ)^۲ در این باره می‌گوید:

[برای فهم همانم] همچنین باید جنس‌های محمول‌هایی که مطابق با نام نشان داده می‌شوند دیده شود تا آشکار گردد آیا آنها در همه موارد این همان‌اند یا نه. چراکه اگر این همان نباشند آشکار است که همانم (مشترک لفظی) هستند. مثلاً خیر در غذا چیزی است که لذت ایجاد می‌کند و در پزشکی آنچه سلامتی می‌آورد، در حالی که برای نفس به عنوان کیفیتی خاص مانند خویشتن‌دار، شجاع یا عادل به کار می‌رود و همین‌طور است درباره انسان. بعضی وقت‌ها خیر نشانگر چیزی است که در زمانی خاص اتفاق افتاده، مثل آنچه در زمان مناسب رخ داده است، زیرا آنچه در زمان درست واقع شده خیر خوانده می‌شود. خیر اغلب حاکی از آن چیزی است که کمیتی معین دارد، مثلاً آن‌گونه که برای اندازه مناسب به کار می‌رود، زیرا اندازه مناسب نیز خیر خوانده می‌شود. بنابراین، خیر همانم (مشترک لفظی) است» (Topica. 107a3-10).

چون خیر مشترک لفظی است دلالت‌های مختلفش فقط در نام اشتراک دارند نه در معنا. فقدان معنای مشترک که همچون طبیعتی واحد و اصلی نخستین، بنیاد وحدت‌بخش دلالت‌های گوناگون باشد، مانع از لحاظ طبیعت مشترک و اصل اولیه در مفهوم «خیر» و امکان تأسیس دانشی در باب خیر بما هو خیر می‌شود. تمایز موجود و خیر در اشتراک معنا و لفظ، قرین تمایز آنها در استعمال مقولی متفاوت نیز هست. بنا بر نگرش مقولی ارسطو، موجود در مقولات گوناگون استعمال می‌شود اما با ارجاع به یک مقوله نخستین، یعنی موجود نخستین یا جوهر (Met. 1003b5-10). اوسیا یا جوهر، همان‌گونه که معنای اصلی و نخستین موجود است، مقوله بنیادین نیز هست (Cat. 2a11)، به گونه‌ای که سایر مقولات، به جوهرهای نخستین گفته می‌شوند یا در اینها همچون موضوعات قرار دارند (Cat. 2a35/2b5-7). از این‌رو دانایی نخستین یا هستی‌شناسی به سان هر دانش دیگری که به امر نخستین و اصلی توجه دارد، به جوهر می‌پردازد و در نهایت دانش جوهرشناسی است، همان‌طور که مسئله موجود به نحو مطلق در نهایت مسئله موجود نخستین، موجود مطلق یا جوهر است (Met. 1028b3-5).

رجاع معانی مختلف به معنای اولیه اصلی، متضمن وحدت معنایی بنیادین و در نتیجه موضوعی واحد است که شرط اصلی شکل‌گیری دانشی یگانه است. متافیزیک هستی، به عنوان نوعی دانش، ممکن

1. μορφή / Form, essence, nature

2. ὁμωνομία/ homonymy

است، زیرا موضوع واحدی دارد. موضوع واحدش برخاسته از طبیعت و مفهوم مشترکی است که در نهایت ارجاع به یک معنای اولیه بنیادین دارد که سایر معانی به آن بازمی‌گردد. این دلالت نخستین، موجود فی‌نفسه^۱ یا موجود نخستین^۲ یا جوهر نخستین^۳ (Met. 1032b2) است (Reale, 1980, p.145/281). به همین دلیل از منظر مقولای نیز مقوله جوهر اصل و سایر مقولات محمولاتی‌اند که بر آن به عنوان موضوع حمل شده و بدان باز می‌گردند (Met. 1004a25-32)، بدین نحو که از منظر هستی‌شناختی، جوهر موجود نخستین و تمامی دیگر مقولات به عنوان اعراض نحوه وجودهایی ثانویه هستند. «بنابراین، موجود نخستین (πρῶτον ὄν) و موجود مطلق (ὄν ἀπλῶς)، جوهر (οὐσία) است، زیرا فقط جوهر، فی‌نفسه (καθ' αὐτό/ per se) است، در حالی که سایر مقولات و حالات موجود نمی‌توانند مستقل از آن باشند، چراکه آنها فقط به خاطر جوهر موجودند» (Reale, 1980, p.205). جوهر موجود اولیه، مقدم و زیرنهاد است که تنها موضوع است و تمامی دیگر مقولات، اعراض وابسته، هستی‌های پسینی، محمولات، اوصاف و حالات آن موضوع بنیادین‌اند (Met. 1001b30). اعراض فقط به جهت نسبتی که با جوهر دارند موجود خوانده می‌شوند (Met. 1028a18-20)، بنابراین جوهر، اصل، و اعراض فروعات و جودی آن هستند:

موجود (هستنده) به گونه‌های متعددی گفته می‌شود اما همه آنها به یک اصل (مبدأ) بازمی‌گردند. بعضی چیزها موجود نامیده می‌شوند، چون جوهرند و برخی دیگر به سبب آنکه عوارض‌اند، و بعضی چیزها از آن جهت که در طریق جوهرند یا تباهی، فقدان و کیفیات جوهرند یا آنکه سازنده آن یا چیزهای مربوط بدان‌اند یا سلب یکی از این چیزها یا سلب خود جوهرند (Met. 1003b5-11).

از آنجایی که موجود نخستین جوهر است و اعراض حالات و محمولات آنند، موجودات دومین‌اند، همه انواع موجود در نهایت در وحدت مقولای جوهر، وحدت می‌یابند و موجود با ارجاع به موجود واحد اولیه جوهری، واحد است. از این‌رو موجود و واحد مساوق هم‌اند (Met. 1003b23) و موجود واحد بنیادین جوهری، وحدت بخش موضوع هستی‌شناسی می‌شود:

بنابراین، مطالعه چیزهایی که هستند از آن جهت که هستند به یک دانش تعلق دارد. در هر دانشی اساساً به آنچه نخستین است، یعنی آنچه سایر چیزها وابسته بدانند و به خاطر آن به آن نام خوانده می‌شوند پرداخته می‌شود. بنابراین، اگر جوهر آن امر نخستین است فیلسوف باید اصول و علل نخستین را از آن به دست آورد (Met. 1003b15-19).

1. ὄν καθ' αὐτό/ being in itself

2. τὸ πρῶτως ὄν/ primary being

3. πρώτη οὐσία/ first substance

و درست به همین دلیل پرسش از موجود همان پرسش از جوهر است: «در واقع پرسشی که از دیرباز مطرح شده و همواره نیز جست‌وجو می‌شود و پیوسته مایه سرگشتگی بوده این است که: موجود چیست؟ و این پرسش به این معنا است که جوهر چیست؟» (Met. 1028b3-5).

اما خیر در مقولات گوناگون گفته می‌شود و خیرهای مختلف در ذیل مقولات مختلف ارجاع به خیر مقولی واحد و نخستین مثل خیر جوهری بنیادین ندارند و بنابراین فاقد معنای کلی واحد و مشترکی است: «پس آشکار است که خیر نمی‌تواند کلی ای واحد و مشترک باشد، زیرا اگر چنین بود فقط بر یکی از مقولات گفته می‌شد نه اینکه در همه آنها به کار رود» (EN. 1096a24-29).

تمایز مقولات مستلزم تمایز استعمال خیر در هر یک از آنها است، به نحوی که خیر در هر مقوله غیر از خیر در مقوله دیگر است (EN. 1096a21). از این رو نمی‌توان معنای مشترک کلی از خیر داشت. زیرا ممکن نیست خیری کلی وجود داشته باشد که در عین اینکه واحد است در مقولات متمایز و در معانی مختلف به کار رود (EN. 1096a23-25). اگر چنین معنای مشترکی لحاظ شده و در عین حال در مقولات مختلف استعمال شود مستلزم آن است که خصوصیت واحدی در میان هر یک از مقولات، هم مشترک باشد، هم مستقل، هم مقدم، هم مؤخر، هم اصل، هم فرع، و... در حالی که مقولات انواع متمایزی هستند که هیچ صورت مشترکی برای همه آنها نیست (Irwin, 1999, pp.178-179; Stewart, 1999, VI, p.81). گفته‌شدن خیر در مقولات متکثر موجب می‌شود در نهایت معنای مشترک اصلی نداشته باشد. اگر خیر به معنای نخستین و در مقوله جوهر (وجود نخستین خیر یا خیر در وجود نخستینش) به عنوان خیر فی نفسه و در تمایز با خیرهای وابسته - که از آن جهت که در نسبت با خیر اولیه‌اند خیر خوانده می‌شوند (EN. 1096b15) وجود داشت - باید یک خیر جوهری اصلی و سپس به نحو وابسته بدان خیرهای ثانوی تابع باشد «زیرا آنچه فی نفسه است، یعنی جوهر است، در سرشت خود بر آنچه وابسته و اضافی است مقدم است» (EN. 1096a21). اما چنین معنای اصلی و جوهری از خیر وجود ندارد و در نتیجه به عکس دانایی نخستین که به مقوله نخستین، یعنی جوهر، پرداخته و دانش جوهرشناسی را استقرار می‌بخشد، خیرشناسی ناظر به مقوله اولیه و اصلی خیر، و دانشی متناظر با آن خیر نخستین اصلی مشترک در همه خیرها وجود ندارد. فلسفه نخستین در باب موجود ناظر به نخستین موجود است که سایر موجودهای دیگر برخاسته از آن و متکی بر آنند. امکان وجود فلسفه‌ای نخستین برای خیر مستلزم وجود خیر نخستینی است که منشأ خیرهای دیگر است. برای همین اگر قرار باشد متافیزیک خیر در ترازوی با متافیزیک وجود استقرار یابد شرط پیشینی اش خیر نخستین یا خیر مقولی جوهر همچون موجود نخستین و موجود مقولی جوهر است. متافیزیک، ناظر به اصل نخستین واحد مشترک است. از این رو یک دانش در تمایز با دانش‌های دیگر است که موضوعی (در کنار روش و غایت) از آن خود دارد. چنین متافیزیکی در قامت یک دانش به سبب موضوع موجود ممکن است، در حالی که در باب خیر ممتنع است. زیرا خیر نخستین

واحد مشترکی وجود ندارد. پس فقدان هویت واحد خیر، مانع از تأسیس متافیزیکی ناظر به اصل واحد می‌شود و در نتیجه نه یک دانش نخستین در باب خیر نخستین، بلکه دانش‌های متعدد مستقل در باب خیرهای گوناگون خودبنیاد متصور است:

اگر تعدادی از چیزها ایده‌ای واحد داشته باشند دانشی واحد نیز در باب آنها خواهد بود. بنابراین، اگر یک ایده خیر باشد دانشی واحد نیز درباره همه خیرها وجود خواهد داشت، اما در واقع دانش‌های متعددی حتی برای خیرهایی که تحت یک مقوله هستند وجود دارد (EN. 1096a30-33).

۴. امتناع دانش نظری واحد در باب ذات خیر

اگر متافیزیکی ناظر به موجود در هیئت یک دانش به جهت موجود نخستین که موضوع واحد آن است ممکن می‌شود (Met. 1061b4-18)، متافیزیکی خیر در قامت یک دانش درست به جهت فقدان چنین دلالت نخستین و بنیادینی که شرط تکوین وحدت موضوع است ممکن نیست. استعمال خیر در مقولات و معانی گوناگون نشانگر کثرت ارجاع ناپذیر به دلالت واحد در خیر است. «از آنجایی که مقولات یکدیگر را طرد می‌کنند (زیرا کیفیت، کمیت مثلاً قرمزی، خط نیست و به همین نحو در امور دیگر)، اگر خیر، محمولی در یک مقوله باشد، محمولی دیگر با همان معنا در مقوله‌ای دیگر نخواهد بود. اما خیر محمولی در معانی متعدد است. پس نمی‌تواند یک معنا داشته باشد» (Apostle, 1980, p.211). در واقع، به کاررفتن خیر در همه مقولات به نحوی مستقل و بی‌ارتباط با دیگر مقولات است، به نحوی که میان خیر در مقوله جوهر و کیفیت و کمیت و ... ارتباطی از نوع نسبت مقولگی موجود نخستین و جوهری با سایر موجودات عرضی نیست. این کثرت مقولگی و معنایی و فقدان دلالت مشترک، خود برخاسته از نبود معنای نخستین اولیه خیر است. فقدان معنای نخستین وحدت بخش خیر مانع از تقویم طبیعت مشترک خیر بما هو خیر همچون موجود بما هو موجود و دانشی متافیزیکی برای آن است (EN. 1096a30-35). ارسطو در موضعی در متافیزیکی به فقدان دانش واحد در باب خیر مطلق که بتواند امکان متافیزیکی در باب خیر را ممکن کند می‌پردازد. او در ابتدای فصل دوم کتاب سوم بتای متافیزیکی نخستین دشواری^۱ دانش متافیزیکی را بررسی می‌کند: اینکه آیا پژوهش علت‌ها به یک دانش تعلق دارد یا بیشتر؟ آنچه خود موجب جدی مطرح‌شدن این پرسش می‌شود این مسئله است که آیا یک دانش می‌تواند به همه اصل‌ها (مشروط به آنکه متضاد نباشند) پردازد یا نه (Met. 996a20). در پی این پرسش، ارسطو برای نشان‌دادن اینکه دانشی واحد برای همه اصل‌ها ممکن نیست (چون همه اصل‌ها در بسیاری موجودات وجود ندارد و در نتیجه اصلی برای همه موجودات نیست و دانش متعلق به آن صرفاً دانش یک

1. ἀπορία/ difficulty/perplexity

گروه از چیزها است (چیزهایی که این اصل را دارند) و دانش سایر موجودات که این اصل را ندارند، نیست و بنابراین دیگر دانش مطلقاً واحدی برای همه اصل‌ها نخواهد بود) و برای پیش نهادن نمونه‌ای از چنین اصل‌هایی در کنار حرکت به خیر اشاره می‌کند و در مقام مثال می‌گوید دانش واحدی برای همه اصل‌ها وجود ندارد. زیرا آنچه بذاته خیر است، غایت و به این اعتبار علتی است که چیزهای دیگر به خاطر آن هستند، اما برخی موجودات در جهان واجد طبیعت خیر نیستند. مثلاً خیر در طبیعت امور متحرک که می‌خواهند به آن به عنوان غایت برسند هست اما در امور نامتحرک نیست، زیرا:

هر چیزی که بذاته و بنا بر طبیعتش خیر است، غایت و علت است، به این معنا که به خاطر خود آن سایر چیزها، هم به وجود می‌آیند و هم هستند، و چون غایت یا هدف، غایت گونه‌ای کنش است و همه کنش‌ها مستلزم حرکت‌اند، پس در چیزهای نامتحرک (نامتغیر) این اصل (حرکت) وجود ندارد و همچنین خیر فی نفسه‌ای امکان ندارد باشد» (Met. 996a24-30).

گذشته از اینکه ارسطو در بند فوق و در زمینه دانش هستی‌شناسی و عرصه تأملات نظری (که بنا به گفته خود وی در پژوهش عملی، موضع مناسب سخن از خیر فی نفسه و مطلق است (EN. 1097a31)) «خیر» را مفهومی عملی می‌انگارد و حیث محض نظری‌اش را به جهت تکوین معنای خیر به تبع غایت در فرآیند کنشگری کنار می‌نهد و آن را صفتی مربوط به قصدیت کنش لحاظ کرده، کاوش نظری آن را رها می‌کند، به سبب پرهیز از تعمیم و اطلاق خیر بر تمامی آنچه هست و سلب امکان لحاظ خیر به عنوان جزء مقوم طبیعت تمامی هستنده‌ها نتیجه می‌گیرد که خیر فی نفسه اصل و مبدأ عام و مطلقاً همچون موجود نیست و به همین دلیل در متافیزیک هم نقشی همچون دیگر مفاهیم ندارد.

در متافیزیک «خیر فی نفسه» در کنار مفاهیم محوری همچون «موجود»، «طبیعت»، «وحدت»، «فعلیت»، «صورت»، «علت» و ... (Met, Δ, γ, Λ) و در زمره یکی از مسائل فلسفی (Met, A, B) قرار ندارد و ارسطو آن را برای تبیین نظری اصول و علل نخستین به کار نمی‌برد. او به خیر در امور ذیل اشاره می‌کند: به عنوان غایت عام هر چیز (Met. 982b5-10) یا به اقتضای بحث کمال (Met. 1021b12-1022a4)، به عنوان صفتی برای موجودات مفارق و به طور خاص خدا (Met. 1072b30/1091b15-20)، توصیف‌کننده اندیشه (Met. 982b5-7/994b8-15)، به سبب بحث وجود یا عدم خیر در ریاضیات (Met. 1078a31-1078b5/994b8-15)، به اقتضای نقد اندیشه پیشاسقراطیان درباره خیر (Met. 1075a12-1076a7)، نقد ایده خیر افلاطونی یا نگرش ریاضیاتی اهل آکادمی (Met. 1091a30-1092a12) و در نهایت برای تبیین امتناع تقویم مفهوم مطلق یا تکوین دانش نظری در باب خیر (Met. 996a20-30). از این رو اگر زمینه نظری تفکر ارسطو را در نظر بگیریم تأمل فلسفی در باب خیر فی نفسه و تحلیل مفهومی‌اش جایگاهی همسنگ با دیگر مفاهیم کلی، که شأن

متافیزیکی دارند، ندارد.^۱ در واقع، به رغم آنکه در انتهای بحث از مفهوم کلی خیر و نقد ایده افلاطونی در *اخلاق نیکوماخوس*، بحث نظری خیر را مناسب فلسفه نظری می‌داند (EN. 1097a31)، خیر در آثار فلسفی محل بحث نظری قرار نمی‌گیرد^۲ و اساساً مواجهه ارسطو با مفهوم «خیر»، به جهت امتناع تقویم طبیعت مشترک و مفهوم کلی و مطلق، نظری نیست.^۳

چنان‌که گذشت، در متافیزیک عام یا هستی‌شناسی که ارسطو آن را فلسفه نخستین می‌نامد، مسئله، فهم نظری اصول نخستین است که در نهایت موجود نخستین و جوهر به عنوان موضوع در محور قرار می‌گیرد؛ موضوعی که کلی‌ترین و بنیادی‌ترین اصل در میان همه اصل‌ها است و چون همه معانی موجود به معنای کلی، بنیادی و اصلی موجود نخستین یا جوهر ارجاع می‌شود، فلسفه نخستین در باب موجود بما هو موجود شکل می‌گیرد. ارسطو پس از تبیین موضوع به سراغ مسائل با عنوان دشواری‌ها می‌رود. دشواری‌های متافیزیک پس از طرح و تکوین و توجیه موضوع آن آغاز می‌شود؛ دشواری‌هایی که معطوف به حل مسائل است نه وضع اصل موضوع. اما در سیر تحلیل ارسطو از مفهوم خیر فی‌نفسه، آشکار می‌شود که همه معانی خیر به معنای کلی، اصلی و بنیادینی ارجاع‌پذیر نیست. در نتیجه نمی‌توان به

۱. در خصوص سایر آثار نظری همچون فیزیک نیز خیر به مثابه وصفی برای طبیعت به کار می‌رود اما به عنوان مفهوم یا مسئله‌ای نظری محل توجه نیست: «تحقیق نتیجه خیر در طبیعت در کتاب فیزیک مفروض تلقی شده است اما این پرسش که چگونه رخدادی طبیعی به عنوان امر خیر بازشناخته می‌شود و خیر آن بر چه چیزی مبتنی است به نحوی گشوده ترک می‌شود» (Mirus, 2012, p.502).

۲. «در موضعی که تعریف فلسفه عملی را بررسی می‌کنیم اگر بخواهیم دقیق عمل کنیم باید مباحث دقیق مربوط به ایده خیر افلاطونی را کنار بگذاریم. با این حال، ارسطو این کار را انجام می‌دهد، هرچند پیوسته یادآور می‌شود که این بحث در واقع به زمینه‌ای دیگر تعلق دارد. به نظر می‌رسد او تا حدی مردد است که دقیقاً کجا می‌تواند موضع مناسب را برای بررسی این امور بیابد. واقعیت این است که در نهایت چنین تردیدهایی که اغلب برای ارسطو رخ می‌دهد حکایتگر عدم قطعیتی بزرگ‌تر است که آن را متافیزیک می‌خوانیم» (Gadamer, 1986, p.130).

۳. در بندی از *اخلاق انودموس* ارسطو به دو نکته اشاره می‌کند: نخست اینکه تأمل نظری مفهوم کلی خیر فی‌نفسه در نهایت به دیالکتیک ایده خیر افلاطونی منتهی می‌شود و دیگر اینکه به طور کلی بحث نظری در باب خیر فی‌نفسه، حتی در موضعی نظری، بی‌حاصل است: «ما باید آنچه را که «بهترین» (ἄριστος) است بررسی کنیم تا ببینیم این کلمه در چه معانی مختلفی استعمال می‌شود ... اما بحث درباره این مفهوم [خیر فی‌نفسه] ضرورتاً به پژوهشی دیگر تعلق دارد. پژوهشی که محض‌تر [انتزاعی‌تر] است، زیرا استدلال‌هایی که هم انتزاعی‌اند و هم عام (کلی) به هیچ یک از دانش‌های دیگر [دانش‌هایی غیر از دانش محض نظری] تعلق ندارند. اما اگر بخواهیم به اختصار درباره این موضوعات [امور کلی و فی‌نفسه] سخن بگویم، نخست می‌گوییم که اعتقاد به وجود ایده‌ای برای خیر یا هر چیز دیگری از هر نوع دیگر، سخن‌گفتنی انتزاعی و بی‌معنا است. این مسئله چه در بحث‌های عمومی و چه در مباحث فلسفی ما به طرق مختلف بررسی شده است» (EE. 1217a1-23).

کلی‌ترین و بنیادی‌ترین معنای خیر رسید که اصلی‌ترین دلالت آن، و خیری جوهری است. در نتیجه به جهت نفسِ عدم تقویم معنای نخستین در خیر، تأسیس فلسفه‌ای نخستین برای آن ممکن نیست. در واقع، متافیزیک خیر، ممتنع می‌نماید، نه به جهت مسائل فلسفی مربوط به آن، بلکه به جهت نفسِ ناممکن بودن لحاظ موضوع آن به نحو فلسفی.

۵. گذر از متافیزیک خیر به سوی پژوهش عملی خیر

فقدان معنای نخستین و مقوله اصلی در نگرش ارسطویی به معنای ناممکن نبودن تقویم مهم‌ترین شرط تفکرِ کل‌نگر و فلسفه نخستین، یعنی ایدوس یا صورت، به عنوان مسئول نهایی واقعیت است. زیرا صورت، جوهر نخستین است (Met. 1032b2). در نگاه ارسطویی، ایدوس^۱ صورت یا ذات به نحو مطلق شرط اصلی در شکل‌گیری هر گونه شناخت نظری^۲ یا ایدتیک ناظر به طبیعت یا ذات مطلق چیزها است، زیرا «ما همه چیز را بر حسب صورت^۳ می‌شناسیم» (Met. 1032b2). با دریافت ایدوس^۴، صورت یا طبیعت کلی، شناخت ایدتیک یا صورت‌نگر^۵ که تعقل کلی است شکل می‌گیرد. امتناع تقویم حیث ذاتی، مطلق و محض برای خیر در هیئت آگاهی ایدتیک از ایدوس خیر، مانع از تکوین دانش نظری محض و ایدتیک در باب خیر کلی خواهد بود. بدین جهت ارسطو نه در آثار متعلق به تأملات عملی و نه در نوشتارهای نظری، به تلاش نظری ایدتیک معطوف به ایدوس خیر پرداخته است. چون از پیش امکان تکوین معنای محض، مقوله بنیادین، مفهوم کلی، و صورت ذاتی ایدتیک خیر را ممتنع می‌داند.

در نگاه ارسطو، تلقی ایدوس و صورت از خیر، به جهت کثرت ارجاع‌ناپذیر به وحدت جوهری، از حد امور واقع و خیرهای عینی فراتر رفته و در افقی ورای هستندگان عینی پدیدار می‌شود. این درست عالم مثال افلاطونی است. از این‌رو پدیدارشدن ایده خیر رخدادی برخاسته از روند التفات محض نظری به خود مفهوم کلی خیر است، به این بیان که ذات و ایدوس خیر، در روند تفکری صورت‌نگر و ایدتیک در گستره دلالت‌های بسیارگان خیر و ناتوانی از رسیدن به معنای مشترک و مقوله بنیادین و صورت ذاتی، با استعلا از حد خیرهای بالذات کثیر به نمونه متعالی و مثالی خیر می‌رسد. به بیانی دیگر، از تفکر ایدتیک خیر ناظر به ایدوس خیر، به تفکر ایدتال خیر ناظر به ایده^۶ و از اندیشه نظری صورت‌اندیش معطوف به

1. εἶδος

2. ἐπιστήμη

3. κατὰ τὸ εἶδος

4. Eidos

5. Eidetic

6. ἰδέα/ Ideal Form

مفهوم و طبیعت کلی خیر^۱ به تفکر دیالکتیکی خیر ناظر به مثال خیر^۲ می‌رسد. یا از منظر دانش‌شناختی، از دانش متافیزیک خیر بما هو خیر، که در پی فهم نظری مفهومی صورت خیر است، به دیالکتیک ایده یا مثال خیر بما هو امرِ ایدئال می‌رسد که خواهان استعلا از حدود فهم تحلیل مفهومی صورت کلی و وصول به حقیقت متعالی مثال خیر است. به همین دلیل است که ارسطو، چه در آثار عملی و چه نظری، همواره گرایشی غالب به یکی گرفتن ایدوس و ایده و صورت و مثال خیر دارد، به نحوی که پس از تأملی کوتاه بر مفهوم کلی خیر، آن‌گونه که مثلاً در اخلاق نیکوماخوس اتفاق می‌افتد، و نتیجه‌گیری در باب امتناع تقویم مفهوم مطلق خیر و رد ضمنی امکان دانش بنیادین خیرشناسی یا متافیزیک خیر، از مفهوم خیر به سوی مثال خیر حرکت می‌کند (EE. 1217b3-15)، به گونه‌ای که نقد متافیزیک خیر به نقد دیالکتیک خیر منتهی می‌شود، چنان‌که گویی راهی که از مفهوم کلی خیر آغاز می‌شود منزلگاهی نهایی جز مثال خیر ندارد و صورت خیر به مثال خیر و متافیزیک خیر به دیالکتیک خیر بدل می‌گردد (EN. 1096b19-25).^۳ در واقع، «در اخلاق نیکوماخوس ارسطو به خیر مطلق صرفاً به مثابه توصیف دیگری از ایده خیر افلاطونی پرداخته است و آن را به عنوان بخشی از باور افلاطونی کنار می‌گذارد» (Allan, 1964, p.279).

ارسطو به سبب چنین تلقی‌ای از سیر تحلیل مفهومی خیر، بر آن است که مواجهه صرفاً نظری با مفهوم کلی خیر، تقدیری جز رسیدن به افق مثال خیر و مقصدی جز منزلگاه دیالکتیک افلاطونی ندارد. برای همین هر چند با وقوف به اینکه نقد خیر مطلق در هیئت ایده خیر افلاطونی مسئله فهم کلی خیر را حل یا حذف نمی‌کند بار دیگر این پرسش را تکرار می‌کند که «پس چگونه از خیر سخن گفته می‌شود؟» (EN. 1096b27)، اما صرفاً با اشارتی کوتاه می‌گوید به نظر نمی‌رسد که خیرها صرفاً به دلیل اتفاق به یک نام خوانده شوند، و ضمن مطرح کردن دوباره پرسش که آیا خیرها به سبب برخاستن از خیری واحد یا

1. κοινόν τι ἀγαθόν/ general concept of goodness

2. ἰδέα του αγαθού/ Idea of The Goodness

۳. به همین دلیل است که ارسطو بررسی کلی را پیوسته به تأمل در ایده خیر می‌بیند و در ابتدای بحث از خیر کلی در نیکوماخوس می‌گوید: «بدین نحو بهتر است خیر کلی را بررسی کنیم و ببینیم وقتی از آن سخن می‌گوییم به چه معنا است. به یقین چنین جست‌وجویی برای ما ناخوشایند است، زیرا آنها که ایده‌ها را به میان آورده‌اند دوستان ما بوده‌اند» (EN. 1096a12). او بررسی کلی (απλώς αγαθός/universal Good) را عین پرسشگری از ایده خیر (ἰδέα του αγαθού/Idea of Good) می‌داند و چون تحلیل مفهومی خیر در فلسفه افلاطونی، هم‌هیئت معرفت‌شناختی دارد و هم هستی‌شناختی، ارسطو خود را هم‌هنگام هم با مفهوم خیر کلی و هم با ایده مطلق خیر، هم با تحلیل مفهوم‌شناختی و مقولی و هم با تبیین هستی‌شناختی و فلسفی رو به‌رو می‌بیند. این نگرش ارسطو تا حد بسیار برخاسته از اقتضانات استعلایی خود مفهوم خیر است.

شرکت داشتن در خیریتی یگانه خیر نامیده می‌شوند یا به دلیل شباهت (EN. 1096b27-29)،^۱ پیگیری پرسش را وظیفه فلسفه‌ای دیگر می‌داند (EN. 1096b30) و می‌گوید ممکن است به نظر آید که شناخت خیر فی‌نفسه مفید است، زیرا با در پیش چشم داشتن خیر کلی بهتر می‌توانیم خیرهای جزئی را عملی کنیم، اما هیچ یک از کسانی که در حیطه‌های گوناگون در پی خیری خاص آن زمینه هستند به خیر کلی نه نظر دارند و نه نیاز (EN. 1096b32-1097a14). فهم نظری پیش‌اعلمی محض از خیر کلی، ما را در جهان مقید، متغیر و متکثر دنیای عمل به توانی مناسب، مجهز نمی‌کند. و بدین نحو ارسطو آخرین امکان در طرح نظری خیر را به جهت دغدغه و غایت عملی، کنار می‌نهد و می‌گوید: «حتی اگر خیر واحدی که به نحو مشترک حمل می‌شود یا خیری جدا و مستقل یا فی‌نفسه و بر حسب خودش وجود داشته باشد آشکارا آن نوع خیری نیست که موجود انسانی بتواند آن را در عمل محقق کند یا به دست آورد، حال آنکه آن [خیر عملی]، چیزی است که ما اکنون در پی آنیم» (EN. 1096b32-35)؛ و با اشاره به خیرهای متفاوت در کنش‌ها، دانش‌ها و مهارت‌های گوناگون می‌گوید «هیچ یک از آنها به خیر فی‌نفسه توجهی ندارند» (EN. 1097a5). بنابراین، در مواجهه با خیر، مسئله این نیست که خیر به طور کلی و فی‌نفسه، فارغ از تعلق به خواست ما، چیست؟ بلکه پرسش این است که: «برترین خیری که در عمل می‌توانیم بدان دست یازیم چیست؟» (EN. 1095a16).^۲

چنان‌که گذشت، وی به ملزومات فلسفی خیر به مثابه مفهومی محوری در تبیین اصول نخستین در آثار نظری نمی‌پردازد و در ادامه راه در اخلاق نیکوماخوس هم می‌کوشد نخست طرح‌واره‌ای از خیر در قامت خیر غایی عملی و در قالب وضعیت به‌زیستی (خوش‌بختی)^۳ ترسیم کند تا امکان پیش‌رفتن به

۱. برای نمونه تلاش‌هایی در توجیه معنای مشترک خیر از طریق نشئت‌گرفتن از خیری واحد، یا مشابهت، مماثلت و تشکیک، یا از طریق مفهومی فلسفی همچون غایت و فعلیت نک.:

Mirus, 2012, pp.499-523; Mirus, 2004, pp.515-536; Fortenbaugh, 1966, pp.185-194

۲. «ما نقد ایده خیر را در سرآغاز هر سه رساله اخلاقی ارسطو می‌یابیم و در هر سه، نقد دقیقاً ناظر به مدعای هستی‌شناسی کلی است که افلاطون برای ایده خیرش بر ساخته است. در هر سه رساله استدلال قاطع این است که شناخت چنین خیری نمی‌تواند به فلسفه عمل انسانی (Philosophy of Human Practice) مرتبط باشد. در اخلاق کبیر (MM. 1182a25) اندیشه افلاطون دقیقاً از آن‌رو نقد می‌شود که وی پرسش از آرته (فضیلت) را به طور کلی در ضمن آموزه هستی‌شناسی کلی‌اش از آگاثون (خیر=the good)، آن‌گونه که در درس‌گفتار مشهورش در باب خیر (on the Good) انجام داده، مطرح کرده است. بنا بر این استدلال، در نگاه ارسطو، پرسش سقراطی در باب آرته به طور کلی مغایر با پرسش کلی از خیر است که دیالکتیک افلاطونی متوجه آن است» (Gadamer, 1986, p.128).

3. εὐδαιμονία / happiness, well-being

سوی فهم ابعاد مختلف و تحقق آن فراهم شود (EN. 1098a21). این تلاشی نظری برای فهم خیر کلی یا فی نفسه نیست، بلکه صرفاً روشنگری‌ای کاربردی برای تحقق خیر اعلا به عنوان به‌زیستی است. در واقع، ارسطو از تلقی نظری خیر به مثابه یک ذات، که مستلزم تأمل نظری و فلسفی است، به سوی لحاظ خیر به عنوان وضعیتی عملی که مقتضی تحقق عملی است حرکت می‌کند. درست به همین دلیل در ادامه می‌گوید دیگر مقصود شناخت نظری خیر کلی نیست، بلکه غایت رسیدن به خیر خاص انسانی است. ارسطو نه فقط مفهوم خیر کلی که شناخت نظری را نیز کنار می‌زند تا به فهمی عملی برای فلسفه‌ای عملی برسد. از این‌رو دیگر نه بساختن یک متافیزیک نظری محض در باب خیر بما هو خیر همسان متافیزیک وجود، بلکه حتی نفس امکان‌دانش را هم به پرسش می‌کشد. به همین دلیل، همان‌طور که در سیر تحلیل وی از مفهوم خیر کلی، امتناع شناخت نظری و متافیزیک خیر دنبال شد می‌توان در سیر جست‌وجوی دانایی عملی، فهمی دیگرگون از خیر را پی گرفت.

۶. نتیجه‌گیری

همسو با فلسفه نخستین در متافیزیک ارسطو که ناظر به شناختی محض از مفهوم مطلق موجود بما هو موجود است، می‌توان در سیر تحلیل مفهوم «آگائون» یا «خیر کلی» در پژوهش عملی، متافیزیکی با موضوع خیر بما هو خیر در نظر گرفت و امکانش را بررسی کرد. در این مسیر دشواری اصلی، اصل تقویم مفهومی کلی از خیر به جهت امتناع ارجاع دلالت‌های متعدد به معنا و طبیعت مشترک نخستین و مقوله بنیادین خیر همسنگ با موجود نخستین و مقوله جوهر است. اگر تفکر فلسفی در نگرش ارسطویی نظر به ایدوس، صورت یا طبیعت کلی اشیا دارد و با نگرشی مطلق‌نگر در هیئت تفکر ایدتیک به موضوع و مسائل خود می‌نگرد، در باب خیر، نفس تکوین ایدوس و اصل تأسیس نگرش ایدتیک ممتنع می‌نماید. طریق فهم مفهوم کلی خیر در قالب یک دانش به ایده خیر و دیالکتیک افلاطونی ره می‌برد، اما ارسطو نه راه دیالکتیکی به ایده را دنبال می‌کند و نه مسیر فلسفه نخستین به ایدوس را. او با ترک نظرگاه متافیزیکی به خیر فی نفسه که از طریق سوفیا ره به دانایی نخستین می‌برد، خیر را در هیئت بهترین وضعیت ممکن حیات انسانی یا به‌زیستی (خوش‌بختی) بازتعریف می‌کند و مواجهه‌ای عملی را با آن تدارک می‌یابد. از این‌رو مواجهه با خیر به عنوان یک ذات که مستلزم تأمل نظری و شرط امکان متافیزیکی در باب خیر بما هو خیر است به رویارویی با آن به مثابه وضعیتی که مقتضی تحقق عملی است بدل می‌شود.

فهرست منابع

افنان، سهیل. (۱۳۸۵). *واژه‌نامه فلسفی*، تهران: حکمت.
ریتر، یواخیم؛ گروندن، کارلفرید؛ گابریل، گتفرید. (۱۳۹۴). *فرهنگ‌نامه تاریخی مفاهیم فلسفه*، جلد سوم: فلسفه اخلاق. ویراستاران محمدرضا حسینی بهشتی و بهمن پازوکی. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران و مؤسسه فرهنگی-پژوهشی نوارغنون.

References

- Aertsen, J. A. (2011). The Goodness of Being. *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales*, 78(2), 281-295.
- Afnan, S. (1385 SH). *Vazzeh name-yi Falsafi* [philosophical dictionary]. Tehran: Hekmat Publication Institute.
- Allan, D. J. (1964). Aristotle's Criticism of Platonic Doctrine concerning Goodness and the Good. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 64, 273-286.
doi: <https://doi.org/10.1093/aristotelian/64.1.273>.
- Apostle, H. G. (1980). *Nicomachean Ethics*. (Translated with Commentaries & Glossary). London: D. Reidel Publishing Company.
- Aristotle. (1923). *Metaphysics*. (Ross, W. D., Trans.). Oxford University Press.
- Aristotle. (1957). *The Physics*. (Cornford, F. & Wicksteed, P. H., Trans.). Cambridge: Harvard University Press.
- Aristotle. (1963). *Categories and De Interpretatione*. (Ackrill, J., Trans.). Oxford: Oxford University Press.
- Aristotle. (1989). *Topica*. (Forster, E.S., Trans.). Cambridge: Harvard University Press.
- Aristotle. (1992). *Rhetorica (The Art of Rhetoric)*. (Lawson-Tancred, H. Ed., Trans., & Intro). Penguin Classics.
- Aristotle. (1995). *The Complete Works of Aristotle, The Revised Oxford Translation*. (Barnes, J., Ed.). US: Princeton University Press.
- Aristotle. (1999). *Nicomachean Ethics*, 2nd ed. (Irwin, T., Trans.). Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Aristotle. (2011). *The Eudemian Ethics*. (Kenny, A., Trans.). Oxford University Press.
- Aristotle. (2015). *De Anima*. (Shields, C., Trans., Intro & commentary). Oxford: Oxford University Press.
- Audi, R. (Ed.) (1999). *Cambridge Dictionary of Philosophy*. 2nd edition. Cambridge University Press.
- Borchert, D. M. (2006). *The Encyclopedia of Philosophy*. 2nd ed. (10 Volumes). USA: Macmillan Reference.
- Fortenbaugh, W. W. (1966). Nicomachean Ethics. *Phronesis*, 11(2), 185-194.
doi: [10.1163/156852866x00076](https://doi.org/10.1163/156852866x00076).

- Gadamer, H. G. (1986). *The Idea of Good In Platonic-Aristotelian Philosophy*. (Christopher Smith, P., Trans., Intro & annotation). New Haven and London: Yale University Press.
- Liddell, H., Scott, R. & Jones, H. S. (1968). *An Intermediate Greek-English Lexicon*, founded upon the seventh edition of Liddell & Scott's Greek-English Lexicon, first edition 1889. Oxford: Clarendon Press.
- MacDonald, S. (1991). The Metaphysics of Goodness and the Doctrine of the Transcendentals. In Macdonald, S. (Ed.), *Being and Goodness, The cNcept of the Good in Metaphysics and Philosophical Theology*. Cornell University Press.
- Miller, A. (2003). *An Introduction to Contemporary Metaethics*. First published in 2003 by Polity Press in association with Blackwell Publishing Ltd.
- Mirus, C. V. (2004). Aristotle's 'Agathon'. *The Review of Metaphysics*, 57(3), 515-536. doi: <https://www.jstor.org/stable/20130341>.
- Mirus, C. V. (2012). Order and the determinate: The Good as a metaphysical concept in Aristotle. *The Review of Metaphysics*, 65(3), 499-523. doi: <http://www.jstor.org/stable/41635480>.
- Peters, F. E. (1967). *Greek Philosophical Terms* (a Historical Lexicon). US: New York University Press.
- Putnam, H. (2002). *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Reale, G. (1980). *The Concept of First Philosophy and the Unity of the Metaphysics of Aristotle*. (Catan, J. R., Trans.). State University of New York Press.
- Ritter, J., Gründer, K. & Gabriel, G. (Eds.) (1394 SH). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Translated as: Farhangname-yi Tarikhi-yi Mafahim-i Falsafe [a historical dictionary of philosophical terms], vol.3: ethics. (Hoseini Beheshti, M. R., & Pazuki, B., Eds.). Tehran: Iranian Research Institute of Philosophy & No Arganun Cultural-Research Institute. [In Persian].
- Stewart, J. A. (1999). *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle*. Virginia: Thoemmes Press. (Reprinted from 1892 edition by Oxford, Clarendon Press).
- Stump, E. & Kretzmann, N. (1991). Being and Goodness. In MacDonald, S. (Ed.), *Being and Goodness, The oncept of the Good in Metaphysics and Philosophical Theology*. Cornell University Press.
- Walsh, D. (1957). Fact and Value. *The Review of Metaphysics*, 11(2), 256-264. doi: <https://www.jstor.org/stable/20123639>.