



Awe, Origin (and End) of Philosophy

Seyyed Mohammad Reza Hoseini Beheshti*

Associate Professor, Department of Philosophy, Faculty of Literature and Humanities,
University of Tehran, Iran.

Article Info	ABSTRACT
Article type: Research Article	Plato in the dialogue <i>Theaetetus</i> and Aristotle in Book Alpha of <i>Metaphysics</i> both describe awe as the beginning of philosophy in terms that are strikingly close to one another. This statement has continued to occupy the minds of many thinkers throughout the centuries up to the present day. For Plato, <i>Arche</i> signifies the origin—the “from where” and “from whom” of everything—as well as the governing principle that makes each thing what it is. The consequence of such an understanding is that awe is not only the source and beginning, but also the end of philosophy. He sees this end in the intellectual contemplation of the Ideas, especially the Idea of the Good (<i>Agathon</i>). The final awe is the joy arising from beholding the Ideas or the truths of things. By contrast, although Aristotle also regards awe as the starting point of philosophy, for him, this awe culminates in knowledge of the four causes. If any wonder remains, it is only because someone might hold a belief other than this. Drawing on Aristotle’s words, Heidegger considers awe to be the beginning of philosophy insofar as one observes in the being its existence or beingness, and thereby grasps what he calls the “ontological difference.” This awe is no longer a historical wonder at the origins of philosophy, nor does it pertain to everything about which we seek knowledge or, more generally, curiosity. Moreover, by relying on the second meaning of the word <i>Arche</i> , he interprets it as a principle that, in the beginning, middle, and end, always accompanies and sustains philosophy. Although Heidegger’s perspective is worthy of reflection, it seems that reconciling it with the context in which Plato’s and Aristotle’s statements about the beginning of philosophy are situated involves certain difficulties.
Received: 2025/11/01	
Accepted: 2025/11/22	

Keywords: Awe, origin, end, Philosophy, Aristoteles, Plato, Heidegger.

Cite this article: Hoseini Beheshti, Seyyed Mohammad Reza (2025). Awe, Origin (and End) of Philosophy. *The Quarterly Journal of Western Philosophy*. Vol. 4, No. 3, pp. 71-82.

DOI: 10.30479/wp.2025.23006.1213

© The Author(s).

Publisher: Imam Khomeini International University



* **E-mail:** mrbeheshti@ut.ac.ir

Extended Abstract

Plato, in his dialogue *Theaetetus* and Aristotle in *Metaphysics* (Book Alpha), both—using seemingly similar expressions—take “awe” as the origin of philosophy. This statement has inspired many thinkers throughout the centuries, especially in modern times. The Greek word *arche* means origin, or the question “from where?” and “since when?”—which in Latin is rendered as *principium*, denoting the spatial and temporal beginning of a thing. Additionally, the verb “*Archean*” carries a second meaning: to rule or to dominate.

In *Theaetetus*, the famous phrase “awe is the beginning of philosophy” appears in the context of a dialogue where *Theaetetus*, responding to Socrates’ argument based on Protagoras’ thought, expresses his astonishment. Socrates, recognizing this reaction, considers *Theaetetus* worthy of becoming a philosopher, precisely because he sees “awe” as the starting point of philosophy.

Nevertheless, from Plato’s statement about the beginning of philosophy, one can discern a kind of generality. He even, by appealing to a myth that Hesiod recounts in the *Theogony*—where the lineage of Iris, the messenger of the gods, is traced back to Thaumias and the etymology of his name is connected to wonder—regards this myth as a confirmation of the relationship between awe and philosophy.

On the other hand, in Plato’s doctrine of Ideas, he explores the nature of knowledge (episteme) by examining its levels—from sensory perception to intellectual intuition (*noein*). He ultimately identifies the culmination of knowledge as the contemplation of the Ideas, especially the Idea of the Good (*Agathon*). The feeling or affect experienced by the observer in gazing upon this realm is expressed with the word *ekplettein*, which signifies a kind of wonder infused with delight.

From Aristotle’s interpretation in *Topica* of the verb *ekplettein*, it appears that he takes this word to mean not merely an excess but rather the very height of wonder. Accordingly, the encounter of the observer with ideas—and ultimately with the Idea of the Good—brings him to a state in which awe and admiration take place together.

Thus, for Plato, awe is not only the beginning but also the end of philosophy—that is, the recognition of the Ideas and the Idea of the Good.

Aristotle also refers to awe as the beginning of philosophy in his *Metaphysics*. In his analysis, philosophy—or the love of wisdom—is rooted in the understanding of principles (*archai*) and causes (*aitiai*). Moreover, by causes, he specifically means the four types: material, formal, efficient, and final causes.

Aristotle, after Plato and in a different way, let this initial awe transform into its opposite through the understanding of these four causes. Ultimately, awe is dispelled upon the attainment of knowledge.

Additionally, according to Aristotle, all things can be subject to awe, as well as statements or phenomena that provoke astonishment, doubt, and admiration in individuals.

For this reason, he also counts examples such as automaton dolls and solar eclipses among the things that cause awe. Moreover, Aristotle considers the knowledge possessed by wise men concerning subjects of understanding—of which ordinary people are ignorant—as another source of awe and admiration.

In his *Rhetoric*, Aristotle also includes within the category of wondrous things the speeches of orators who adorn their words with unusual figures of expression to win the admiration of their audience.

Thus, it can be said that the word awe for him carries multiple meanings and is not confined merely to the initial sense of awe. The term even encompasses the meaning of doubt, which departs from its original sense.

Drawing on Aristotle’s statement, Heidegger considers awe as a fundamental mood—not as a historical event marking the beginning of philosophy, but as the starting point for

philosophizing in general, and especially in our contemporary age. This awe takes place as we egress from self-evidence, confronting the very being we encounter in everyday life, which in our time is the technical being.

Technology is not only the source of our conception of artificial entities, but also the origin of our understanding of nature and natural beings. From Heidegger's perspective, the metaphysical tradition culminates in technology, which marks the furthest distance from philosophy's original question—the question of Being.

The absence of Being in technology startles us and evokes awe, which serves as the first resonance of thinking and prompts us to question. This questioning is no longer a pursuit of this or that kind of knowledge, nor is it driven by curiosity or the desire to satisfy it. Rather, it is directed toward the Being itself, questioning it once again in terms of its Being—that is, its *Seiendheit* (beingness)—and ultimately, the Being of the being (*Sein des Seienden*).

Heidegger believes that what first and exclusively made the Greeks awe was the concentrated presence of the being in the Being itself—that is, the mode in its *Wesen* and *Wesung*, which is the very foundation of beings. To be in awe is something that must be relearned, so that instead of the scientific approach—where, by means of method, a predetermined question is posed along with certain expectations of an answer—the questioner withdraws and remains with himself, allowing Being to disclose itself in an event imbued with the atmosphere of awe, makes the questioner as belonging to himself. By doing so, the questioner stands out (*ekstasis*), and exposes himself to the disclosure of Being. He must endure (*Ausstehen*) in this standing-out.

Thus, Heidegger regards this awe as the beginning of what he calls the “ontological difference.” In this distinction, a separation is made between being (*Seiendes*) and Being (*Sein*), and although our questioning begins with the being, it ultimately turns toward the Being of the being—or ultimately, toward Being itself, insofar as it is Being.

Moreover, Heidegger, by emphasizing the second meaning of the Greek verb *Archean*—namely, to rule, to dominate, or to be the governing principle that makes a thing what it is—considers awe not only as the beginning of philosophy but also as its constant companion and culmination. He regards awe as a fundamental mood that, beyond the historical emergence of philosophy, always accompanies it, sustains it, and the more abundant it is, the more it intensifies the philosophical nature of philosophy itself.

Although this interpretation by Heidegger is thought-provoking and holds a significant place within his philosophical system, it appears to be difficult to reconcile with the statements of Plato and Aristotle regarding the beginning of philosophy—especially when those statements are read within the context of their original texts.

References

- Aristotle (2006) *Metaphysics*, translated by Sharaf al-Din Khorasani. Tehran: Hikmat Publishing [in Persian].
- Deils, H. (1969) *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Hrsg. W. Kranz, Bd. II, Dublin, Zürich.
- Hesiod (2024) *Theogony: Hesiodos*, translated and annotated by Farida Farnoudfar, Tehran: University of Tehran Press [in Persian].
- Osthoff, H. (1908) “Etymologische Beiträge zur Mythologie und Religionsgeschichte; 3. Iris”, *Archiv für Religionswissenschaft*, Bd. 11, S. 44-74.
- Plato (2001) *Collected Works*, translated by Mohammad Hassan Lotfi, Tehran: Kharazmi Publishing [in Persian].



فصلنامه علمی

فلسفه غرب

سال چهارم، شماره سوم (پیاپی ۱۵)، پاییز ۱۴۰۴

شاپا چاپی: ۲۸۲۱-۱۱۶۴

شاپا الکترونیک: ۲۸۲۱-۱۱۵۴



حیرت، آغاز (و انجام) فلسفه؟

سیدمحمدرضا حسینی بهشتی*

دانشیار گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

اطلاعات مقاله چکیده

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

دریافت:

۱۴۰۴/۸/۱۰

پذیرش:

۱۴۰۴/۹/۱

افلاطون در محاوره ثا/تیتوس و ارسطو در آلفای بزرگ کتاب *مابعدالطبیعه*، با تعابیری نزدیک به هم، حیرت را سرآغاز فلسفه دانسته‌اند. این جمله در سده‌های بعد تا زمان معاصر، اندیشه‌ورزان متعددی را به خود مشغول داشته است. افلاطون از آرخه همان مبدأ یا از کجایی و از کی‌ای هر چیز و نیز اصل حاکم بر همه چیز را می‌فهمد که موجب می‌شود هر چیزی آن باشد که هست. پیامد چنین فهمی این است که حیرت نه تنها خاستگاه و آغاز، بلکه پایان فلسفه نیز هست. او این پایان را در مشاهده عقلی ایده‌ها، به‌ویژه ایده خیر یا آگاثون می‌بیند. حیرت پایانی همان بهجت ناشی از تماشای ایده‌ها یا حقایق امور است. در مقابل، ارسطو هرچند سرآغاز فلسفه را حیرت می‌داند، اما این حیرت برای او به دانستن علت‌های چهارگانه منتهی می‌گردد. در این حال، اگر هم حیرتی باقی بماند، از این است که کسی پنداری جز این داشته باشد. هایدگر با بهره‌گرفتن از سخن ارسطو، حیرتی را سرآغاز فلسفه می‌داند که در موجود، وجود یا موجودیت آن را ملاحظه کند و آنچه را که خود «تمایز انتولوژیک» می‌نامد، دریابد. این حیرت، دیگر حیرتی تاریخی در سرآغازهای فلسفه نیست و به هر چیزی که از آن طلب دانایی و به‌طریق اولی، کنجکاوی می‌کنیم، تعلق نمی‌گیرد. به‌علاوه، او با تکیه بر معنای دوم واژه آرخه، آن را اصلی می‌داند که در آغاز، میانه و پایان، همواره ملازم و برآورنده فلسفه است. این نگرش هایدگر هرچند درخور تأمل است، اما به‌نظر می‌رسد وفق دادن آن با سیاقی که جمله افلاطون و ارسطو درباره سرآغاز فلسفه در آن قرار گرفته‌اند، با دشواری‌هایی همراه باشد.

کلمات کلیدی: حیرت، آرخه، فلسفه، افلاطون، ارسطو، هایدگر.

استناد: حسینی بهشتی، سیدمحمدرضا (۱۴۰۴). «حیرت، آغاز (و انجام) فلسفه؟». *فصلنامه علمی فلسفه غرب*.

سال چهارم، شماره سوم (پیاپی ۱۵)، ص ۸۲-۶۱.

DOI: 10.30479/wp.2025.23006.1213



ناشر: دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) حق مؤلف © نویسندگان.

* نشانی پست الکترونیک: mrbeheshti@ut.ac.ir

مقدمه

در محاورات افلاطون به سخنی مشهور برخورد می‌کنیم که از دیرباز مورد توجه و گفتگو قرار گرفته است و سرآغاز فلسفه را این چنین بازگو می‌کند:

زیرا حال و وضع کسی که دوستار دانایی است، در مواقع بسیار حیرت
است و آغاز دیگری برای فلسفه جز این نیست (ثائیتوس، ۱۵۵ d).

از شاگرد برجسته او، ارسطو نیز مشابه این سخن نقل شده است:

زیرا حیرت برای انسان‌ها اینک و پیش از این، آغاز فلسفه بوده است
(مابعدالطبیعه، ۱۳-۱۱ b ۹۸۲).

با این اوصاف، هر دو چهره نامدار فلسفه عهد باستان «حیرت» (Qauha/ zein) را سرآغاز فلسفه دانسته‌اند. همان گونه که می‌دانیم، پرسش فیلسوفان پیش‌تر از «آرخه» (ἀρχή) بود. آرخه از مصدر آرخی (ἀρχεῖν) در زبان یونانی، سرآغاز یا به‌بیانی دقیق‌تر، به‌معنای «از کجا»یی و «از کی» است و دلالت بر مبدأ مکانی و زمانی دارد. اندیشه‌ورزان پیش از سقراط، بلکه حتی اسطوره‌سراییانی همچون همر و هزیود، بدین معنا در جستجوی آرخه بوده‌اند. آنها این پرسش را متوجه تمامی آنچه پیرامون آنها، بلکه در درون آنها حاضر بود یا به‌تعبیری دیگر، «ماحضر» می‌کردند که در زبان یونانی، to\o)/n یا در صیغه جمع ta\o)/nta خوانده می‌شد. از این رو، می‌توان آنها را «آرخایولوگ» نامیده، یعنی کسانی که درباره آرخه یا موتوس (mu/qoj؛ اسطوره) می‌گفته‌اند، یا لوگوس (logoj). ارسطو فیلسوفان یونانی را «فوسیولوگوی» می‌نامد و آنها را اندیشه‌ورزانی می‌داند که درباره فوسیوس، لوگوس می‌گویند. او در بیان فوسیوس، آن را آرخه می‌خواند؛ آن هم آرخه genesij (پیدایش) و fqw=ra (زوال) (fufio lo/goi).

آنچه در عبارات افلاطون و ارسطو جلب نظر می‌کند، این است که اینک پرسش از آرخه یا مبدأ، متوجه خود فلسفه شده است. به‌لحاظ لغوی مصدر arxei/n علاوه بر این، به‌معنای حکمروایی نیز هست. بدین ترتیب، پرسش از آرخه، گذشته از سرآغاز، از اصل حاکم بر همه چیز، و در اینجا از فلسفه، نیز می‌پرسد. هر دوی این فیلسوفان در پرسش از سرآغاز فلسفه نزد انسان‌ها، آرخه یا مبدأ آن را حیرت دانسته‌اند. موجود انسانی که در زندگی روزمره بی‌آنکه نیازی به اندیشیدن داشته باشد، روزگار خویش را سپری می‌سازد و از سر می‌گذراند، آن هنگام که با چیزی یا رویدادی برخورد می‌کند که برای او نامأنوس و غریب است، به‌ناگاه از بدهات روزمرگی خارج می‌شود، یگه می‌خورد و با رویداری روبه‌رو می‌شود که برای او بی‌سابقه است و این رویداد او را به حیرت و سردرگمی می‌افکند و به پرسش از آرخه یا مبدأ آن پدیده یا همان «از کجا»یی و «از کی»ای آن می‌کشاند. این «یگه‌خوردن» و دغدغه‌نگرانی از رویارویی با چیزی که ناشناخته است و چه‌بسا می‌تواند برای موجودیت او تهدیدآمیز باشد، انسان را ناآرام می‌سازد و

به نوعی درماندگی و «حیرت» می اندازد، و این حال و احساس و انفعال (Affekt/ affect) او را به پرسش درباره آن می کشاند.

این سخن برای اندیشه ورزان بعدی آنچنان بدیهی بوده که آن را نقل کرده اند، اغلب بی آنکه در این باره درنگ بیشتری کرده باشند. چرا واکنش موجود انسانی در قبال چنین رویدادی باید «حیرت» باشد؟ آیا انفعال های دیگری همچون ترس، خشم، قهر، غم، یأس، بی تفاوتی و نظایر آن، نمی توانست برای این موجود حاصل شود؟ چرا این انفعال در موجود انسانی به پرسش منجر می شود؟ چه تفاوتی میان جاندار انسانی و دیگر جانداران در این زمینه وجود دارد؟ آیا خود حیرت سرآغاز فلسفه است یا پرسشی که در پی آن برانگیخته می شود؟ در این صورت، آیا این پرسش نیست که باید آرخه برای فلسفه شمرده شود؟ پرسش های فراوان دیگری هست که می توانند مطرح شوند و به نظر می رسد یافتن پاسخ برای آنها و هم راهیابی برای یافتن این پاسخ ها، کار آسانی نباشد. در هر حال، هم افلاطون و هم ارسطو حیرت را آغاز فلسفه دانسته اند.

بار دیگر به جملاتی که از آنها نقل شد، توجه کنیم. در هر دوی این جملات، حرف عطف ga/r آمده است که آن را به «زیرا» برگردانده اند و نشان دهنده آن است که این جملات در سیاق متنی آمده اند، اما با مراجعه به متن هایی که این جملات به ظاهر مشابه در آنها آمده اند، به نظر می رسد سیاق مطلب نزد افلاطون و ارسطو تفاوت ظریفی دارد که برای فهم معنا و پیامدهای این جملات فاقد اهمیت نیست. حرف ربط ga/r در زبان یونانی اگر به تنهایی به کار رود، یا برای تعلیل آورده می شود (= زیرا) یا برای توضیح (= یعنی)، و اگر همراه با a)lla به کار رود، توضیحی است، به معنای اما...، در این صورت.

حیرت در اندیشه افلاطون

نخست، به سراغ متن افلاطون می رویم. جمله نقل شده از افلاطون در محاوره *ثائیتوس* آمده است. پرسش محوری محاوره *ثائیتوس*، پرسشی از شناخت یا همان اپیستمه (episth/mh) است؛ درحالی که سخن ارسطو ناظر به سوفیا (soai/a) است که قسمی از اپیستمه به شمار می رود. نزد افلاطون، اپیستمه و سوفیا با یکدیگر مترادف اند (e ۱۴۵).

در محاوره *ثائیتوس* به ترتیب سه رأی در باب اپیستمه یا شناخت مطرح می شود. براساس این سه رأی: اپیستمه ادراک حسی است (aisqh\sj) (e ۱۵۱).

اپیستمه باور (تصور) درست است (a)lh/qhj do/xa) (b ۱۸۷).

اپیستمه باور درست همراه با تبیین آن است (lo/goj) (d و c ۲۰۵).

اما در جریان واری این سه گفته، هیچ یک از آنها در برابر ایرادها دوام نمی آورند. به جای تعریف شناخت در نهایت، این نتیجه از گفتگوها حاصل می شود که شناخت باور یا تصور درست است همراه با شناخت نالاین همانی یا غیریت (a ۲۱۰). با این حال، محاوره *ثائیتوس* به آپوریا (apori/a) و درماندگی ناشی از راه به

جایی نبرد، ختم نمی‌شود، زیرا دست‌کم موفق می‌شود رابطه میان این مفاهیم را روشن‌تر سازد. بررسی رأی نخست، یعنی اینکه اپیستمه همان ادراک حسی است، با این اندیشه آغاز می‌شود که تعریف یک چیزی به خودش با تعریف آن در نسبت با چیزی دیگر، فرق دارد. برای آنکه سقراط بتواند در مراحل بعد میان نگاه مطلق به چیزی و نگاه به همان چیز در نسبتی که با چیزی دیگر دارد، تمایزی قائل شود، ابتدا تعارضی را مطرح می‌کند که حاصل خلط میان این دو است. او ابتدا سه گزاره را بیان می‌کند که به‌نظر می‌رسد هر سه درست‌اند:

- ۱- مادام که چیزی خودش، خودش باشد، نه بزرگ می‌شود و نه کوچک (a ۱۵۵).
 - ۲- مادام که چیزی نه بزرگ شود و نه کوچک، خودش خودش است (a ۱۵۵).
 - ۳- اگر چیزی، چیزی باشد که پیش‌تر نبود، این چیزی که جدید است، باید پدید آمده (شده) باشد، یعنی در شیء یک دگرگونی (شدن) رخ داده باشد (b ۱۵۵).
- حال، اگر مثلاً فرد کوچک‌تری را در نظر بگیریم که رشد می‌کند و از فردی دیگر بزرگ‌تر می‌شود، به‌نظر می‌رسد دچار تناقضی شده باشیم، زیرا فرد دوم اینک کوچک‌تر شده، با اینکه خودش همچنان با خودش یکی است. بنابراین، بی‌آنکه غیر خودش شود، دگرگون شده است (b, c ۱۵۵).
- ثائیتوس از این بیان سقراط به «حیرت» می‌افتد و می‌گوید: «هرآینه قسم به خدایان، ای سقراط، من بسیار در حیرتم (qaua/zw) که چنین چیزی چگونه می‌تواند باشد!» (c ۱۵۵).
- سقراط جمله معروف آغاز فلسفه را به این سخن ثائیتوس گره می‌زند و در پاسخ می‌گوید: «عزیز من، ثئودوروی به‌درستی درباره طبیعت تو داوری می‌کند، زیرا حال و وضع کسی که دوستار دانایی است، در مواقع بسیار، حیرت است و آغاز دیگری برای فلسفه جز این نیست» (d ۱۵۵).
- این سخن سقراط درباره درستی داوری ثئودوروس درباره طبیعت ثائیتوس، به آغاز گفتگوی سقراط و ثئودوروس در این محاوره بازمی‌گردد. ثئودوروس در آنجا ثائیتوس را به‌عنوان جوانی تحسین می‌کند که پر استعداد است و انتظار آینده‌ای درخشان از او می‌رود (a, b ۱۴۴). با نظر به چنین پیش‌زمینه‌ای است که جمله معروف درباره آغاز فلسفه اینک مصداق خود را در حیرت این نوجوان می‌یابد.
- اما حیرت ثائیتوس از چیست؟ درماندگی و شگفت‌زدگی او هنگامی است که سقراط تعریف اپیستمه همان ادراک حسی است را به آموزه پروتاگوراس در باب معیار بودن انسان برای همه چیز، بازمی‌گرداند: «انسان، معیار همه چیز است» (a ۱۵۲- e ۱۵۱)، یعنی همان جمله این سوفیست نامدار که بعدها در تعبیر لاتینی کوتاهش (homo mensura) مباحثات فراوانی را برانگیخت.

توصیف سقراط از لوازم رأی به این‌همانی ادراک حسی با شناخت، با تکیه بر این جمله پروتاگوراس موجب یگه‌خوردن ثائیتوس می‌شود؛ به‌طوری که در پاسخ می‌گوید: «من بسیار در تحیرم»، و بر آن می‌افزاید: «بلکه گاهی هنگامی که درست می‌نگرم، دچار سرگیجه می‌شود» (۱۵۵). ثائیتوس به‌جای آنکه

با برخوردی جدلی همانند خود سوفیست‌ها، بخواهد پاسخی به سقراط بدهد تا از معرکه عقب نماند، در اینجا سکوت اختیار می‌کند و حیرت می‌کند؛ و این برای سقراط نشانه آن‌است که او پا به عرصه فلسفه گذاشته است، چراکه گفتگوی افلاطونی تازه در اینجا آغاز می‌گردد، که فلسفه‌ورزی حقیقی است.

می‌دانیم که سقراط با پرسش از «چیست این؟» (ti esti) خود که آن را بسیار ساده ادا می‌کرد، نخستین ضربه را به دیواره باور سخت و فکرناشده طرف‌های گفتگوی خود وارد می‌ساخت. طبیعی است که به دنبال آن، طرف گفتگو پاسخی را ارائه می‌کند. اما سقراط در توصیف خودش از قول دیگران در «دفاعیه» اش گفته است که «می‌گویند سقراط خرمگس است». ویژگی خرمگس این‌است که بر روی چارپایان می‌نشیند و حیوان زبان‌بسته سعی می‌کند با حرکتی آن را از خود دفع کند. اما خرمگس از جایی برمی‌خیزد و باز در جای دیگری از بدن او می‌نشیند. سقراط نیز در مقابل پاسخ طرف گفتگویش، با سماجت دوباره می‌پرسد: حال، این یکی چیست؟ و این پرسش را تا جایی ادامه می‌دهد که حریف او سرانجام بگوید: نمی‌دانم! یعنی او از سخن بازماند و دچار حیرت شود. مسیر فلسفه تازه در اینجا آغاز می‌گردد. سقراط با پرسیدن‌های خود لایه‌لایه دانسته‌های ظاهری انباشته از دوران کودکی و خانواده و جامعه را که در حقیقت، باورهای وارسی‌نشده‌اند، واپسینی می‌کند تا فرد را به نقطه «می‌دانم که نمی‌دانم» خود برساند و در نتیجه، به حیرت وادارد تا بتواند اینک در جریان گفتگو، مسیر به‌جانب دانایی حقیقی را بگشاید. باید توجه داشت که خود این کار سقراط چندان بی‌خطر هم نیست، چراکه بیشتر افراد از اینکه ناگزیر به اذعان به نادانی خود شوند و عریان با این واقعیت روبه‌رو گردند، خوشحال نخواهند شد و ممکن است این راه سرانجام به جام شوکران منتهی شود.

بنابراین، با توجه به سیاق متنی که نزد افلاطون داریم، حیرت از آن‌جهت آغاز فلسفه است که موجب قطع سخن نادرست می‌شود، که به‌جای آشکار ساختن حقیقت، آن را می‌پوشاند. بدین ترتیب، تفاوت فلسفه و غیر فلسفه آشکار می‌شود. کسی که صرفاً در پی جدل است و استهزا می‌کند و تا آنجا که بتواند به دغل‌کاری روی می‌آورد، نه دوستار دانایی، بلکه دشمن آن است. فیلسوف کسی است که می‌خواهد به‌راستی پژوهش کند و خطاهایی را برملا سازد که سخن خطاآمیز و فریبکارانه آن را رهبری می‌کند (b ۱۶۸- e ۱۶۷). تفاوت این‌دو، تفاوت در مهارت یا فن است: فن ادعای حق به‌جانب بودن همیشگی، یا فن در جستجوی حقیقت بودن. حیرت حال و وضع (qaua) دوستار دانایی است (d ۱۵۵).

جالب اینجاست که افلاطون در جای دیگری درصدد استوار ساختن این سخن خود با توسل به اسطوره است: «به‌نظر می‌رسد آن که گفته است ایریس دختر ثاوماس است، تبار او را نادرست تشخیص نداده است» (d ۱۲۵).

هزیود در تبارشناسی *خدايان* یا همان *تئوگونی* (بیت ۲۶۵)، چنین ادعایی کرده بود. در اینجا ثاوماتزین یا همان حیرت کردن با نام ثاوماس گره زده می‌شود. ثاوماس به‌لحاظ ریشه‌شناسی به‌معنای کسی است که

انباشته از حیرت است. هرمان اُستهوف در *آرشیو علوم دینی*، ذیل مدخل ایریس می‌نویسد: ثاوماس تشخیص شگفت‌زدگی و حیرت است (Osthoff, 1908: 75). افلاطون با بهره‌گیری از یک ریشه‌شناسی رایج در میان عامه، در *محاورة کراتولوس* میان ایریس و فلسفه ربط برقرار می‌کند. او می‌نویسد: ایریس از مصدر *eirein* برگرفته شده (b ۴۰۸) که به‌لحاظ معنا با *le/gein* است و با وساطت دیالکتیک یا همان دیالگئای، به فلسفه گره می‌خورد (*کراتولوس*، d ۳۹۸). پیک خدایان یا همان ایریس، تمثیلی برای فلسفه می‌شود. همانطور که ایریس واسطه میان خدایان بود، وظیفه فلسفه نیز وساطت است و در میان گذاشتن عالم مُثُل. همان‌طور که ایریس از تبار ثاوماس یا حیرت تشخیص یافته بود، فلسفه نیز سرآغازش و خاستگاهش، حیرت است.

بهجت، بالاترین مرتبه حیرت

پیش از آنکه به جمله ارسطو روی آوریم، لازم است به واژه دیگری که ارسطو برای حیرت کردن به‌کار می‌برد نیز توجه کنیم؛ مفهومی که افلاطون از آن به‌عنوان غایت فلسفه نام می‌برد؛ یعنی *khle/zij* e) و مصدر *ekple/tiein* e). از کتاب *طوبیقای ارسطو* چنین برمی‌آید که سروکار ما در اینجا با مبالغه در حیرت است: «گفته می‌شود اِکپلکسیس فزونی ثاوماتزین (حیرت) است» (*طوبیقا*، b ۱۷ ۱۳۶). ربط این فعل با غایت فلسفه را افلاطون در *محاورة فایدروس* برقرار می‌شود. اِکپلکسیس حال و وضع کسی است که در فله دریافت فلسفی می‌تواند ایده‌ها را تماشا کند. در این محاوره، سقراط اسطوره‌ای را نقل می‌کند که براساس آن، نفس پیش از آنکه با بدن متصل شود، ایده‌ها را مشاهده می‌کرده است. هرچه نفس ایده‌ها را با روشنی بیشتری دیده باشد، مرتبت آن در روی زمین بالاتر خواهد بود. کسی که بیش از همه ایده‌ها را دیده باشد، بالاترین مرتبه را خواهد داشت. او دوست دانایی و زیبایی خواهد بود (*فایدروس*، d ۱۴۸). ایده زیبایی از برترین ایده‌هاست که با خیر گره خورده است. تمامی تلاش چنین انسانی این‌است که تا آنجا که ممکن است به مرتبه «وجود حقیقی» ایده‌ها اوج بگیرد. اروس یا همان عشق به‌عنوان بالاترین نوع، که به لطف الهی نصیب او شده است (*a mani/a*، ۱۴۴)، بالاترین رانای است که با نظر کردن به زیبایی دنیوی از طریق یادآوری، ما را به ایده زیبایی راهبری می‌کند. اروس، بهجت یا وجد نسبت به سرآغاز را در نفس گره‌خورده با بدن برمی‌انگیزند، اما آن لحظه‌ای که در آن نظر به زیبایی دنیوی یاد ایده زیبایی را در او بیدار می‌کند، لحظه‌ای است که از آن به برترین مرتبه حیرت تعبیر شده است:

اینان (که این یاد در آنها به حد کافی همچنان قوت دارد) اینک هنگامی

که روگرفتی از آنجا (عالم ایده‌ها) را می‌بینند، دچار بهجت و وجد

می‌شوند و دیگر بر خود مسلط نیستند (*فایدروس*، a ۲۵۰).

این جنونی است تحت الهام یزدانی. این حیرتی است که به واسطه آن، انسان از خود به در می شود. بدین ترتیب، فلسفه‌ای که با حیرت آغاز می شود، در افلاطون در بالاترین مرتبه خود، به اوج حیرت در حال و وضع بهجت و وجد منتهی می شود. با این اوصاف، از دیدگاه افلاطون، حیرت نه تنها آغاز، بلکه انجام فلسفه نیز هست، هرچند خاستگاه و مرتبه آن متفاوت باشد.

حیرت نزد ارسطو

همان گونه که گفتیم، ارسطو در سیاق پرسش از چیستی «دانایی» و سوفیا، از حیرت سخن می گوید. او پیش از آنکه در بخش دوم نخستین کتاب *مابعدالطبیعه*، یعنی در *آلفای بزرگ* به داوری درباره آرای فیلسوفان پیش از خود بپردازد، در دو فصل اول، بررسی نظام‌مندی از مفهوم سوفیا دارد. پاسخ ارسطو به این پرسش این است: دانایی با حکمت دانش (اپیستمه) درباره مبادی (آرخی) و علل (آیتیای) است (*مابعدالطبیعه*، ۷-۹، ۹۸۲ b). ارسطو در مسیر استدلال خود از ادراک حسی و تجربه آغاز می کند که اصل بودن چیزی را بیان می کند، تا به دانایی با حکمت می رسد که علت و غایت، یعنی به خاطر چیزی بودن یک چیز را درمی یابد. ارسطو سپس با اطمینان به اینکه آراء پیشینیان خود را در قالب بحث از مبادی و علل مورد نقد و تصحیح قرار داده است، به سراغ تعریف خودش از فلسفه می رود. او بنیان دانایی به علل اربعه هر چیزی را در فلسفه اولی می داند، یعنی همان دانشی که بعدها «مابعدالطبیعه» خوانده شد و آن را نوعی از دانایی تلقی می کند که به خاطر خودش دنبال می شود و همچون سایر دانایی‌ها (حکمت‌ها)، در پی غایتی عملی نیست، اما در دانشی که شناخت فاقد هرگونه فایده‌ای جز خودش باشد، رانه ما برای روی آوری به چنین دانشی، چه می تواند باشد؟ تنها، حیرت!

حتی کهن‌ترین فیلسوفان نیز اثبات می کنند که این دانایی، [دانشی] فراآورنده نیست، زیرا حیرت برای انسان‌ها اینک و پیش‌تر، آغاز فلسفه‌ورزی بوده است (۹۸۲ b، ۱۰-۱۳).

بنابراین، انفعال حیرت در اندیشه ارسطو در مقابل فایده‌جویی آمده است. حیرت از آن جهت آغاز فلسفه است که محرک برای شناختی است که از هرگونه تفکر فایده‌جویانه فارغ است. از دیدگاه او، چنین حیرتی به محض حاصل شدن این شناخت، برطرف می شود. کسی حیرت می ورزد که نادان است. اما کسی که درباره چیزی و موضوعی در حیرت است، بر این باور است که آن را نمی شناسد (۹۸۲ b، ۱۷-۱۸). او خود را در برابر چیزی می بیند که نمی تواند آن را توضیح دهد، اما اگر در نهایت، بتوان آن چیز را توضیح داد، حیرت از میان خواهد رفت. اگر غلبه و فائق آمدن بر نادانی غایت فلسفه است، باید در پی غلبه بر حیرت نیز باشد. ارسطو در این باره می گوید: انسان‌ها «فلسفه‌ورزی کردند تا از نادانی رهایی یابند» (۱۹-۲۰، ۹۸۲ b). او بر منقلب شدن انفعال آغازین به بی‌انفعالی فرد دانا تصریح می کند:

اما داشتن آن (برترین دانش = فلسفه اولی) باید برای ما به نوعی به ضد پژوهش آغازین منقلب شود، زیرا همان گونه که گفته شد، همه با حیرت در این باره آغاز می کنند که آیا چیزی واقعاً این چنین آغاز می گیرد... چرا که (در آغاز) برای همگان این مایه حیرت است؛ از آن جهت که هنوز علت ها را دریافته اند... اما در پایان این باید به ضد خودش و «آنچه بهتر» است، منقلب شود... آن هنگام که آموخته باشیم (علت ها را دریابیم) (۱۹-۱۱، ۹۸۳ a).

ارسطو حیرت را مادامی آغاز و رانه برای فلسفه و انفعالی فلسفی می داند که در نهایت، بر آن غلبه شود. اگر حیرت بیش از اندازه دوام آورد و نوعی بهجت زدگی باشد، برعکس حالت انسانی، غیرفلسفی می شود. ویژگی آن که صاحب دریافت است، ست که آنچه برای دیگران مایه حیرت است، برای او حیرت آور نیست.

بدین ترتیب، برای ارسطو حیرت هرچند آغاز فلسفه است، اما انجام آن نیست و نباید باشد. حیرت تنها در صورتی می تواند آغاز فلسفه باشد که با حاصل شدن شناخت از میان برود. براساس چنین فهمی شاید بهتر باشد در مورد ارسطو، به جای حیرت تأکید را بر «بی حیرتی» بگذاریم. البته چنین واژه ای نزد ارسطو به کار نرفته است اما در قطعات گردآوری شده پیش سقراطیان، از قول دموکریتوس چنین آمده است: «آن دانایی که هیچ چیز نتواند مایه حیرت آن گردد، به همه چیز می ارزد» (Deils, 1969: 189; DK 216).

منابع

- ارسطو (۱۳۸۵) متافیزیکه ترجمه شرف الدین خراسانی، تهران: حکمت.
- افلاطون (۱۳۸۰) دوره آثار، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: خوارزمی.
- هزیود (۱۴۰۳) کتاب تنوگونی هسیودوس، ترجمه و شرح فریدا فرنودفر، تهران: دانشگاه تهران.
- Deils, H. (1969) *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Hrsg. W. Kranz, Bd. II, Dublin, Zürich.
- Osthoft, H. (1908) "Etymologische Beiträge zur Mythologie und Religionsgeschichte; 3. Iris", *Archiv für Religionswissenschaft*, Bd. 11, S. 44-74.