

اصل‌های برهان و ملکه نوس تأملی در باب ادراک کلیات نزد ارسطو با نظر به کتاب تحلیلات ثانوی ۲،۱۹

زینب انصاری نجف آبادی^۱
دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه تهران
سید محمدرضا حسینی بهشتی
دانشیار گروه فلسفه دانشگاه تهران
تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۵/۲۲ تاریخ پذیرش: ۹۶/۱۲/۲۳

چکیده

ارسطو پس از سامان یک نظام برهانی در *تحلیلات ثانوی*، کتاب را با پرسش از مبادی برهان به پایان می‌برد که سلسله‌وار به اصل‌هایی می‌رسند که نخستین و ضروری‌اند و نمی‌توان آنها را دیگر از راه استدلال برهانی شناخت. آنها گزاره‌هایی هستند که بر محور یک مفهوم کلی استوار شده‌اند و ضرورتشان از آن روست که محمول از دل خود این مفهوم برآمده است. از این رو، ادراک مبادی برهان روی دیگر ادراک کلی‌هاست. اما این اصل‌ها چگونه شناخته می‌شوند و کدام ملکه شناخت آنها را به ما می‌شناساند؟ به عبارتی، کل دستگاه برهانی ما بر چه بنیانی استوار است؟ ارسطو مسیر قوام کلی‌ها در نفس را روایت می‌کند و بالاترین مرتبه آن را «نوس» می‌خواند که همان ملکه شناخت اصل‌ها است. اما پیچیدگی سخن او به تفسیرهای متعارضی از نوس دامن زده است. این مقاله ضمن ترسیم زمینه طرح پرسش از نوس در کتاب *تحلیلات ثانوی* می‌کوشد به شرح و نقد این تفاسیر بپردازد تا جایی که روشن می‌شود اعتبار این تفسیرها با مسئله «نوس پوئتی‌کوس» یا اصطلاحاً «عقل فعال» گره خورده است و تأمل در روایت ارسطو از عقل فعال زمینه‌ای فراهم می‌کند که مشابهت جدی این تفاسیر و نه اختلاف بنیادین آنها برجسته گردد.

واژه‌های کلیدی: ارسطو، نوس، تفسیر شهودگرایانه، تفسیر تبیین‌گرایانه، تفسیر سقراطی، عقل فعال

۱. مقدمه

وقتی ارسطو در مقام فیلسوف، در پس دستگاه «برهانی»، از بنیان‌های آن می‌پرسد، می‌گوید «ضروری است دانش برهانی از مقدماتی آغاز شود که صادق، نخستین و بی‌واسطه‌اند و شناخته‌شده‌تر و مقدم بر نتیجه و علت‌های نتیجه هستند. زیرا بدین شیوه است که مبادی شایسته آنچه قرار است نشان داده شود، خواهند بود» (ت.ث.^۱ 71b20-24). ما مقدمات برهان را کنار هم قرار می‌دهیم و آنها را درست می‌پنداریم. اما خود این مقدمات را از کجا می‌شناسیم؛ آنها که باید علت و مبدأ نتایج برهان باشند؟ پاسخ این است که از برهان‌های دیگر؛ چراکه برهان است که با دانستن علت مقدمات و هم اینکه نمی‌تواند جز به این شیوه باشد، معرفتی (ἐπιστήμη) از آنها به دست می‌دهد. اما این سیر نمی‌تواند تا همیشه ادامه یابد، یا به دور واگذار شود. چون در این صورت مبدأ برای آنچه اکنون از معرفت در دست داریم، وجود نمی‌داشت (همان، 72b5) و یا صرفاً بر پایه فرضی می‌بود که دیگر معرفت به معنای دقیق کلمه از آن حاصل نمی‌شد (همان، 72b16-18). اما حالا که ادعای برخورداری از معرفتی داریم، این سیر سرانجام باید در جایی خاتمه یافته باشد. به عبارتی، باید قضایایی داشته باشیم که هم شناخته‌شده و درست باشند و هم دیگر خود از راه برهان به دست نیامده باشند.

ارسطو معتقد است یگانه شرط معرفت، برهان نیست و هر معرفتی برهانی نیست، بلکه معرفت اصل‌های بی‌واسطه، برهان‌ناپذیر است (همان، 72b18-20). اما «چگونه اصل‌های اولیه برهان‌ناپذیر که خود برهان از آنها حاصل می‌شود، بر ما شناخته می‌شوند؟ در اینجا باید اشاره کرد که اصل‌های نخستین همگی یکسان و از یک سنخ نیستند. برهان گاه به مقدماتی می‌رسد که اصل‌های برهان‌ناپذیرند، اما به این معنا که در دانش مورد بحث اثبات نشده می‌مانند و در آن فرض گرفته می‌شوند. در نتیجه، نشان دادن درستی آنها به دانشی مرتبه بالاتر واگذار می‌شود. اما آنچه در ذات خویش به ضرورت هست و به ضرورت چون امری درست باور می‌شود، نه فرض است و نه اصل موضوع (ἀίτημα) (همان، 76b24). اصل‌هایی که به وسیله آنها هر چیز را استوار می‌کنیم، اصل‌های همه چیزها خواهند بود و دانش آن اصل‌ها دانش راهبر همه چیز خواهد بود، زیرا کسی بیشتر و بهتر می‌داند که بر پایه علت‌های بالاتر بداند، ولی شخص بر پایه اصل‌های پیشین‌تر خواهد دانست، هنگامی که بر پایه علت‌هایی که دیگر معلول نیستند، بداند. بر این اساس، شخصی برتر و یا به برترین

^۱ از این پس آثار ارسطو را به اختصار اینگونه می‌نگاریم: ت.ث.: تحلیلات ثانوی. ت./: تحلیلات اولی. نفس: درباره نفس. نیکوماخوس: اخلاق نیکوماخوس. متا: متافیزیک.

اندازه می‌داند که دانش او برتر باشد یا حتی برترین باشد (همان، 76a18-22). اکنون باید دید که این اصل‌ها «چگونه شناخته می‌شوند و کدام ملکه (ἔξις) آنها را به ما می‌شناساند» (همان، 99b18). ارسطو می‌گوید «هیچ چیز نمی‌تواند از معرفت درست‌تر باشد، جز نوس» (همان، 100b8-9). پس نوس مرتبه‌ای از شناخت، یعنی مرتبه دریافتن اصل‌های معرفت است. اما این ملکه چگونه در آدمی پیدا می‌شود؟ آیا به صورت فطری در ما هست و ما از آن آگاه نیستیم یا اینکه به تدریج شکل می‌گیرد؟ (همان، 99b25) ارسطو هرچند بر آن است که هر نوع آموختنی مسبوق به شناختی است که از پیش در ما وجود داشته (همان، 71a1)، اما پاسخ افلاطون را رد می‌کند که معتقد است ما در خود معرفتی ذاتی و از پیش موجود به این مقدمات داریم. اگر ما آن را از آغاز داشته باشیم، بی‌جا خواهد بود. آخر چگونه ممکن است که ما از بدو تولد شناخت‌هایی دقیق‌تر و والاتر از برهان داشته باشیم، اما از وجودشان آگاه نباشیم. از سوی دیگر، نمی‌توانیم آنها را با آموختن و شناختن به دست آوریم، زیرا از هیچ نمی‌توان معرفتی داشت، پس اگر درباره اصل‌ها به کلی نادان باشیم و هیچ ملکه‌ای برای کسب آنها در ما نباشد، نمی‌توانند در ما شکل بگیرند (همان، 99b27-33). ارسطو معتقد است ما نه معرفتی بالفعل به اصل‌های نخستین داریم و نه به کلی از آنها تهی هستیم. چنین چیزی در ما بالقوه است. از این رو، باید در پی آغازگاهی برای رسیدن به ملکه نوس باشیم. نفس آدمی با داده‌های حسی فعلیت می‌یابد. نزد ارسطو همواره باید نخست مسیر ادراک حسی را بپیماییم که بدون آن نه می‌توانیم چیزی بیاموزیم، نه می‌توانیم چیزی بفهمیم (نفس، 432a7f). ملکه حس خود قوه ملکات بالاتری در نفس می‌شود که به تدریج با بسط نفس به صورت حافظه، خیال و تجربه شکل می‌گیرند. در این سیر، نفس ما از درک افراد جزئی فراتر می‌رود و با گذر از تفرد و تشخیص صورت حسی، در آن وجوه کلی پدیدار می‌شود. اما ما همچنان پایه‌ای برای برهان نیافته‌ایم، زیرا نزد ارسطو اصل معرفت خصلت ویژه‌ای دارد، به این ترتیب که «از امر کلی‌ای که به تمامی در نفس مستقر شده باشد، یکی در کنار بسیار، یکی که یگانه و این‌همان در همه موضوع‌های جزئی حاضر است، اصل صناعت و اصل معرفت به وجود می‌آید» (ت.ث، 100a4-8).

۲. تشکیل نخستین کلی در نفس

ارسطو در بند ۱۹ برای توضیح تثبیت شدن نخستین کلی در نفس، مثالی می‌آورد: «هنگامی که در جنگ هزیمت رخ داده باشد، اگر یک تن بایستد، آنگاه فرد دیگری نیز

خواهد ایستاد و باز دیگری به همین سان، تا آنکه نظم آغازین دوباره برقرار شود. نفس نیز چنان سرشته است که می‌تواند چنین روالی را برقرار کند» (همان، 100a12-15). نفس مدام در معرض داده‌های بی‌شمار است. وقتی یک چیز را تثبیت می‌کند، بلافاصله می‌تواند فهم آن را در مورد چیزهای دیگر هم به کار برد و یکی به دنبال دیگری، به تدریج و مدام تثبیت شوند. این روال سرانجام به جایی می‌رسد که ناگهان یک اصل کلی به ذهن «خطور» می‌کند که می‌تواند همه این موارد را تبیین کند. اولین سرباز می‌ایستد و سرباز کناری به اتکای او، همان می‌کند که او کرده است، تا اینکه کل این ارتش به حالت مقاومت باز می‌گردد. در اینجا نفس در موقعیت قوتی قرار می‌گیرد که می‌تواند در برابر هجوم ندانستن پایدار بماند. این مثال از جهتی به روال شکل‌گیری مفاهیم شبیه است، اما دلالت‌هایی دارد که ممکن است رهزن باشد. آری، سیر نفس نیز درست از یک فرد جزئی آغاز می‌شود و با تثبیت آن است که مسیر رسیدن به کلی که به تمامی در نفس مستقر خواهد شد، باز می‌شود. (Groarke, 2009:296) اما آیا یک طراحی قبلی همچون آرایش نظامی از پیش صورت گرفته که این افراد بر طبق آن و برای بازگشت به آن پشت به پشت هم قرار گیرند؟ ظاهر سخن ارسطو این است که افراد جزئی با محتوایی که دارند، یکدیگر را تأیید می‌کنند و محتوای آنها را از پراکندگی دور می‌سازد. بنابراین، روالی که از آن سخن می‌گوییم گردآمدن صرف افراد جزئی نیست، بلکه تقویت یکی با دیگری، اثری و رای کنار هم قرار گرفتن صرف دارد. اکنون مفهوم یا اصلی را داریم که پیشتر آن را نداشتیم. نفس با لحاظ اشتراک افراد «یکی را در کنار بسیار، یکی که یگانه و این‌همان در همه آنها حاضر است»، برمی‌گزیند که معرفت حقیقی به کل مجموعه‌گردهم آمده، از آن نشأت می‌گیرد. این امر کلی است که به عنوان حدود در برهان‌ها به کار می‌رود.

ارسطو در بیان دیگری، تشکیل کلی را چنین توصیف می‌کند:

اگر از چیزهایی که دیگر تقسیم‌پذیر (α διαφόρων) نیستند یکی در نفس تثبیت شود، آنگاه نخستین امر کلی در نفس ایجاد خواهد شد. (زیرا هرچند چیزهای جزئی هستند که با حس ادراک می‌شوند، ولی ادراک حسی از آن امر کلی است ...) و باز، از میان اینها یکی تثبیت می‌شود تا آنکه به مفهوم‌های بخش‌ناپذیر (α μερῆ) و کلی‌ها اندر رسیم. (ت.ث.، 100a15-b2)

مقصود از چیزهای تقسیم‌ناپذیر نوع الانواع است، یعنی نوعی که خود دیگر به نوع‌های دیگری تقسیم نمی‌شوند. ما اینقدر از آنها ویژگی‌های مختلف را جدا می‌کنیم که به جایی می‌رسیم که اگر چیز دیگری را کنار بگذاریم، آن شیء، دیگر آن شیء نیست. پس

آنچه باقی مانده جداشدنی نخواهد بود. چون عناصری که باقی مانده‌اند به چستی آن تعلق دارند؛ پس اینها تقسیم ناپذیرند، زیرا نه چیزی بیش از اندازه کسب شده است، نه چیزی کمتر از اندازه. این همان نوع است. نوع یعنی همان نخستین امر کلی و اصل معرفت.

ارسطو در ادامه متن می‌گوید «پس هویدا است که ما باید به ضرورت امور نخستین را از راه استقراء (ἐπαγωγή) بشناسیم، زیرا همچنین بدین شیوه است که ادراک حسی در ما امر کلی را می‌آفریند» (همان، 100b2-5). این عبارت درست به نظر می‌رسد، زیرا طبق توصیف ارسطو ما از افراد جزئی به کلی سیر کردیم و این همان تعریفی است که معمولاً از استقراء می‌شناسیم. اما چگونه است که ما در مسیر یافتن نوس بودیم و یکباره با استقراء مواجه شدیم؟ ما به دنبال ضروری‌ترین و بی‌واسطه‌ترین و برترین شناختن‌ها بودیم و اکنون می‌بینیم ارسطو آن را استقراء می‌خواند. آیا در نظر ارسطو اساساً نوس و استقراء با یکدیگر قابل جمعند؟ آیا استقراء مفید یقین است که بتواند چنین شناختی برای ما به ارمغان آورد؟ آیا استقراء آن دانش بی‌واسطه ماست؟ همانطور که دیدیم قرار است به اقتضای ملکه نوس بنیان هر معرفتی استوار شود، در این صورت آیا کل معرفت ما بر پایه استقراء استوار شده است؟

این سخنی است که ارسطو نه تنها در این متن، بلکه در قطعات دیگری به روشنی بیان می‌کند. «آموختن یا از طریق استقراء است یا از طریق قیاس» اما «امکان ندارد [مبادی قیاس] خود از راه قیاس به دست آیند، بلکه آن اصول و مبادی از راه استقراء به دست آمده‌اند» (نیکوماخوس، 1139b29-31). یا اینکه «هر آنچه بدان باور داریم یا از راه قیاس حاصل می‌شود، یا از راه استقراء» (ت. /، 68b14). اکنون جای آن است که پرسیم مراد ارسطو از استقراء چیست؟

۳. استقراء و نوس

استقراء مبحث مهمی نزد ارسطو است که در آثار مختلف به آن اشاره شده است. روایت ارسطو از استقراء همیشه یکنواخت نیست و در قطعات مختلف گویی معانی و نقش‌های متفاوتی دارد. اما در میان این تکرار، مهم برای ما این است که مراد ارسطو از استقراء را در بند ۱۹ دریابیم؛ سرانجام بر این اساس، نسبت استقراء و نوس را در این متن تبیین خواهیم کرد. اما از آنجا که درک معنای نوس به عنوان مقصود نهایی این نوشتار در گرو

رسیدن به تفسیر درستی از مفهوم استقراء نزد ارسطو است و تفسیری که از استقراء یا از نوس می‌پذیریم، بر معنای آن دیگری تأثیرگذار است، سخن در این بخش نمی‌تواند منحصرأ بررسی استقراء باشد و جستجوی ما برای یافتن معنای استقراء آمیخته با کوششی برای یافتن معنای نوس خواهد بود.

قطعه مهمی که ارسطو در آن اختصاصاً به استقراء می‌پردازد، در کتاب ت. /، دفتر دوم، بند ۲۳ آمده است. در آنجا استقراء در مقام نوعی استدلال ظاهر می‌شود و ارسطو از آن دقیقاً برای نشان‌دادن «مقدمات نخستین و بی‌واسطه» سخن می‌گوید که اصل معرفت برهانی هستند (ت. /، 68b30):

استقراء یا قیاس استقرایی عبارت است از استنباط نسبتی میان حد اکبر و حد وسط، به وسیله حد دیگر [اصغر]. برای مثال، اگر ب حد وسط الف و ج باشد، آنگاه به وسیله ج ثابت می‌شود که الف به ب تعلق دارد. زیرا بدین‌سان است که ما استقراء را عملی می‌سازیم. (همان، 68b15-19)

یعنی در قیاس استقرایی حد اکبر از راه حد اصغر به حد وسط تعلق می‌گیرد، اما در قیاس برهانی حد اصغر از راه حد وسط به حد اکبر تعلق می‌گیرد؛ به عبارتی، در برهان از کلی‌ها به جانب جزئی‌ها پیش می‌رویم و در استقراء از جزئی‌ها به جانب کلی‌ها. استقراء یک مقدمه قیاسی را به نحوی تغییر می‌دهد که مقدمه‌ای برای قیاس دیگری به دست آید. ارسطو در اینجا مثالی می‌آورد و آن را در قالب صورت‌های قیاسی تبیین می‌کند:

الف = طولانی‌عمر؛ ب = فاقد صفا؛ ج = حیوانات جزئی که عمری طولانی دارند، مثل انسان، اسب و...

با توجه به این نام‌گذاری‌ها دو گزاره «هر ج الف است.» و «هر ج ب است.» صادق است. حال اگر بتوانیم رابطه ج و ب را عکس کنیم، نتیجه مورد نظرمان، یعنی اینکه «هر فاقد صفرایی طولانی‌عمر است» حاصل می‌شود: یعنی «هر ج ب است.» ← «هر ب ج است.»

اما در چه صورتی گزاره «هر ب ج است» صادق خواهد بود؟ یعنی آیا «هر فاقد صفرایی از نمونه جاندارانی است که عمر زیاد دارند»؟ تنها زمانی که ب و ج از جهت دایره مصادیقشان مساوی باشد، چنین ادعایی درست خواهد بود. اما آیا به واقع این دو دسته مساوی هستند؟ چنین چیزی را باید از کجا بفهمیم؟ این مثال با قالب قیاسی خود، ما را به پرسشی بسیار مهم و کلی در باب مبنای قیاس سوق داد و عملاً به پرسشی رسیدیم که مقاله را با آن آغاز کرده بودیم. ما به دنبال اصل و منشاء برهان

بودیم و اکنون در میان معرکه یک برهان هستیم و نمی‌دانیم کبرای آن چرا معتبر است. پرسش این است که ما از کجا می‌فهمیم که «هر فاقد صفرایی از جاندارانی است که عمر دراز دارند». ما با کبرایی مواجهیم که دیگر نمی‌توانیم خود آن را به وسیله برهان ثابت کنیم.

برای پاسخ به این پرسش باید تک تک افراد ب را بررسی کنیم، تا ببینیم آیا جزء طولانی‌عمرها هستند یا نه. در استقراء شمارش افراد جزئی یا حد اصغر، جای وساطت حد وسط را می‌گیرد. این کار همان است که به عنوان «استقرای تام» می‌شناسیم: «باید ج [حد اصغر] را چونان جمع همه جزئی‌ها تصور کرد، زیرا استقراء به وسیله همه [موردهای جزئی] صورت می‌گیرد» (همان، 29-68b28). اگر استقرای تام را به معنی بررسی تک تک افراد آن دسته بدانیم، صرفاً در خواهیم یافت که اینها در این ویژگی با یکدیگر مشترکند.

اما این مطلب می‌تواند به شکل دیگری هم تفسیر شود و آن اینکه میان ب و ج رابطه ضروری مطمئنی برقرار باشد. یعنی به جای آنکه تک تک افراد این نوع را بررسی کنیم، مفهومی از آنها در ذهن داشته باشیم و رابطه ضروری آنها را از طریق مفاهیم بررسی کنیم. باید رابطه دو طرفه آنها هنگامی که در نفس هستند نیز تمثیل پیدا کند. در اینجا «ماهیت» «فاقد صفر بودن» مستلزم «ماهیت» «طولانی عمر بودن» است. در این صورت، نه تنها ماهیت مشترک آنها را می‌فهمیم، بلکه می‌توانیم این ویژگی را «تبیین» کنیم و علت و چرایی اتصاف افراد به آن را دریابیم. این ویژگی نه از بررسی تک تک چیزها، بلکه از «فعل نوئتیک شناخت» حاصل می‌شود.

به این ترتیب، پرسش ما متوجه مطلب دیگری خواهد بود و آن اینکه مفهوم مشترک میان افراد چیست و باید از کجا پیدا شود. چگونه از افراد جزئی محسوس که به مدد حس با آنها مواجه می‌شویم، مفهوم کلی ذاتی اشیاء را بیابیم؟ در اینجا مسئله دیگر ربط میان گزاره‌های جزئی و کلی نیست، بلکه مسئله بر سر یافتن ذوات است و آنچه ارسطو به عنوان استدلال استقرایی برای رسیدن به گزاره کلی آورده است، باید به نحو بنیادی‌تری در شکل‌گیری خود مفهوم کلی از افراد جزئی بازشناسیم.

کاری که در تمثیل بند ۲۳ ت. / انجام می‌دهیم، ساختن حد «ب» است. یعنی ما از مناسبات قیاس یک گام به عقب می‌گذاریم تا ببینیم چرا برای تشکیل این قیاس، اصلاً

به سراغ مفهوم «فاقدصفا» رفته‌ایم. هنگامی که در حال بررسی «طولانی‌عمر بودن» موارد مختلف «ج» هستیم، متوجه می‌شویم که چیزی در آنها مشترک است.

۴. تعریف به عنوان اصل نخستین

ارسطو در تعریف، سخن از «چیستی» شیء می‌گوید و معتقد است، هرگونه چیستی یک امر «کلی» است و تعریف را شناخت «جوهر» و ذات (oú síα) شیء معرفی می‌کند. (ت. ث.، 90b5 و 17) رسیدن به ذات شیء به این معناست که پرسیم چرا این شیء، این شیء است. به بیان دیگر، چه چیز است که این شیء را بالضروره همین شیئی می‌کند که هست.

استدلال استقرائی ما را به این پرسش در کبرای قیاس رساند که بر چه اساس محمول (ج) که از اعراض موضوع (ب) است، بر آن موضوع حمل می‌شود. به عبارتی، وقتی می‌پرسیم چرا «هر ب ج است»، یعنی چرا این عرض برای آن موضوع همیشگی است. اما پاسخ به این پرسش پیشتر مستلزم این است که پرسش‌مان را به خود موضوع متوجه کنیم و پرسیم «ب چیست؟» به عبارتی، چه چیزی است که ب را آن می‌کند که هست.

ارسطو در ت. ث. دفتر دوم، با عبارات مختلفی از ذات شیء سخن می‌گوید. گاه آن را «چیستی» (τί ἐστι)، گاه «چه بودن این بودن» (τὸ τί ἦν εἶναι) و گاه «ذات» می‌خواند و عبارت «چه بودن این بودن» را همان «علت»، یعنی «علت صوری» شیء می‌داند (همان، 94a20-21) و می‌گوید چیزی که یک شیء هست، همان علت این است که چرا این هست و پرسش از چیستی و چرایی را یک پرسش می‌خواند. (همان، 90a14-15)

از راه تعریف است که ما می‌توانیم اصل‌های استواری داشته باشیم که خود، پایه شناخت‌های دیگری قرار گیرند. ارسطو تعاریف را از اصل‌های نخستین برهان می‌شمارد که برهان بر آنها متکی است. «اصل‌های برهان تعریف‌ها هستند» (همان، 90b24). اکنون باید پرسش را اینطور طرح کنیم که ما از چه راهی ذوات اشیاء را کشف می‌کنیم؟ مرتبه کشف ذوات از دیدگاه ارسطو عالی‌ترین مرتبه معرفت انسانی است. اما سخن ارسطو در این باب، چندان صریح نیست و مفسران برداشت‌های متفاوتی، حتی در کلیت بحث ارسطو دارند. تفسیرهایی که از چگونگی کشف ذات نزد ارسطو وجود دارد،

عمدتاً به سه دسته قابل تحویلند: تفسیر شهودگرایانه، تفسیر تبیین‌گرایانه و تفسیر سقراطی.^۱

۴-۱- تفسیر شهودگرایانه

در اینجا با دیدگاه مهمی مواجهیم که به صورت سنتی در تفسیر ارسطو از کشف ذوات پذیرفته بوده و قرن‌ها به آن استناد شده است. در این تفسیر با مفهومی سروکار داریم که یافتن معنای آن در عین گستردگی کاربردش، به سبب ذات موضوع دشوار است، اما می‌کوشیم در این مجال خود را به مرزهای معنای این اصطلاح نزدیک کنیم.

عام‌ترین معنای اصطلاح شهود، «درک مستقیم یا بی‌واسطه» است. «درک» که خود ساحت‌های متفاوتی چون دریافت حسی، شناخت علمی و رابطه عرفانی را در برمی‌گیرد، می‌تواند در هر یک از این عرصه‌ها «بی‌واسطه» صورت گیرد. اما معنای بی‌واسطه بودن به همان میزان گسترده و متفاوت است که تعبیر «واسطه» می‌تواند معانی مختلفی داشته باشد. از این رو، بی‌واسطه بودن را می‌توان به معنای در کار نبودن استنتاج، در کار نبودن تعلیل، فقدان قابلیت تعریف یک عبارت، در کار نبودن توجیه، در کار نبودن نماد یا در کار نبودن اندیشه به‌شمار آورد. (Biondi, 2004:10)

چنانکه دیدیم، وقتی از شهود نزد ارسطو سخن می‌گوییم، بحث از راه و رسم رسیدن به «ذوات» انواع، یا در مقام سخن از بنیان‌های معرفت، رسیدن به اصل‌های نخستین برهان است. بر اساس دیدگاه شهودگرایانه، ذات یک نوع از راه شهود عقلی با یک فرایند «استقرای شهودی» آشکار می‌شود. حاصل این فرایند ملکه «نوس»، یعنی ملکه شناخت شهودی از ذوات انواع است. چنین شناختی اصل و مبنای شناخت‌های دیگر قرار می‌گیرد، اما خود بر شناخت دیگری مبتنی نیست. از این رو، عالی‌ترین مرتبه معرفت انسانی به شمار می‌رود و شناختی ضروری و خودبسنده است. (Irwin, 1988:135) «نوس است که اصل‌ها را اندر می‌یابد» (ت. ث.، 100b12).

۱. این تقسیم‌بندی را نخستین بار برونستاین در کتاب خود مطرح می‌کند و دو تقسیم نخست را به اختصار توصیف می‌کند تا تفسیر سقراطی را که دیدگاه خود اوست در برابر آنها معرفی کند. پس از او Hauser متأثر از او در مقاله‌ای با عنوان Aristotle's Epistemology of Essence بار دیگر این تقسیم‌بندی را مطرح می‌کند و در برابر برونستاین موضع می‌گیرد و خود به دفاع از تفسیر دوم، یعنی تفسیر تبیین‌گرایانه می‌پردازد. این مقاله متن سخنرانی او در 2nd Annual University of Chicago Graduate Student Conference in Ancient Philosophy: Argument in Ancient Thought بوده است. جز این تقسیم‌بندی تفسیر غالب قراردادن شهودگرایی در برابر تبیین‌گرایی است.

این تفسیر در عین حال، شهود را به یک نیروی مرموز که از ناکجایی برآمده است حواله نمی‌برد، بلکه رسیدن به این مرتبه در گرو این است که نفس آدمی با هر آنچه از آغاز حاصل کرده است - نظیر داده‌های ادراک حسی و سپس شکل‌گیری حافظه با آنها و قوام تجربه - مرحله به مرحله به جانب اصل‌های نخستین معرفت راهبری شود. در اینجا طی کردن مراحل شناخت برای رسیدن به چنین مرتبه‌ای ضروری و اجتناب‌ناپذیر است.

با این حال، آنچه پیش از این کسب کرده‌ایم، هیچ نقشی در «موجه‌بودن» این اصل‌ها در مقام اصلی نخستین ایفا نمی‌کنند. تنها با یک شهود درست است که ما به اصل‌ها به عنوان اصلی بدیهی می‌رسیم و همانطور که در تعبیر بدیهی مستتر است، برای آن هیچ توجیهی از بیرون در کار نیست. به عبارتی، تفسیر شهودگرایانه بر آن است که تجربه‌ای که به کفایت اندوخته شود، شرایط امکان شهود اصل‌ها یا ذوات انواع را فراهم می‌کند، اما دیگر نقشی در توجیه آنها ایفا نمی‌کند، چون این اصل‌ها موجه‌بودن خود را از چیزی غیر از خود نمی‌گیرند و با چیز دیگری تبیین نمی‌شوند، بلکه طبیعت حقیقی آنها چنین اقتضایی دارد؛ در عین حال، خودشان مبنا و اصل موجه‌بودن هر چیز دیگرند. رسیدن به مرتبه نوس، نه کاملاً مستقل از شناخت تجربی است که بتوانیم آن را ناشناخته و مرموز بدانیم و نه صرفاً حاصل جمع آنچه تا به اینجا با فرایند تحقیق حاصل کرده‌ایم. از این رو، تعارضی با ادعای ارسطو در باب ضرورت تحقیق تجربی یا استقراء ندارد و فرایند کشف از فرایند توجیه جداست. (Irwin, 1988:136) (Hauser, 2017:7-8) پس شهود، چیزی همچون دیدن ذهنی است که بی‌آنکه استنتاجی در کار باشد، ذوات انواع را درک می‌کند.

در این تفسیر راه رسیدن به نوس جریان استقراء است. راس می‌گوید آنچه ارسطو از استقراء مراد می‌کند استقراء شهودی است، یعنی سیر از امور جزئی به کلی‌ها که در نتیجه آن ضمانت پذیرش اصل‌ها، وقتی که آنها را شناختیم از طریق شهود مستقیم به دست می‌آید. (Bolton, 2014:41) یعنی با استقراء است که ما از امور جزئی به کلی‌ها می‌رسیم، اما آنچه دستاورد استقراء را تضمین می‌کند، ملکه‌ای است که کارش شهود است و توجیه حقیقت در آن دیگر به استقراء متکی نیست، بلکه بی‌واسطه و از آن خود شهود است.

در اینجا سخن از استقرایی است که به درجهٔ اثبات می‌رسد و می‌تواند به عنوان یک قیاس نشان داده شود. (Ross, 1957:48) اصل ایدهٔ استقرای ارسطویی در معنای کامل آن همین است، یعنی به موارد جزئی پردازیم تا در نتیجه، کلی را در آن ببینیم یا به عبارتی، شهود کنیم. «آنچه مطلق شهود چه حسی و چه عقلی به دست می‌دهد وجود یک داده تجربی یا ماهیت است، در نتیجهٔ این تجربهٔ شهودی امکان پاسخ به پرسش آیا آن هست را فراهم می‌کند و مجال پاسخ به پرسش آن چیست را نمی‌دهد» (آوبنک، ۱۳۹۱: ۱۳-۱۵) با توجه به این مضمون به نظر می‌رسد چيستی همان چیزی است که سیر استقرایی فراهم کرده است و تأیید اینکه چنین هست یا نه کار شهود است. شهود رخدادی است که بی‌واسطه و آنی صورت می‌گیرد. پس حوزهٔ کارکرد هر یک از این مراتب به خود آن اختصاص دارد و آنها نقش تکمیل‌کنندهٔ یکدیگر را ایفا می‌کنند.

۴-۲. تفسیر تبیین‌گرایانه

در برابر تفسیر شهودگرایانه در دهه‌های اخیر تفسیر دیگری از ارسطو طرح می‌شود که اساس کشف ذات را نه بر شهود، که بر «تبیین» می‌گذارد. بولتون از مدعیان این تفسیر، در رد دیدگاه شهودگرایان، عبارتی از ارسطو در دربارهٔ نفس نقل می‌کند:

به نظر می‌آید که نه تنها معرفت ذات برای درک نظری علل عوارض جوهر مفید است ... بلکه بر عکس، شناخت عوارض نیز کمک شایانی به معرفت ذات می‌رساند، زیرا هرگاه بتوانیم تمام عوارض یک جوهر یا اکثر آنها را که به تجربه درمی‌آید بیان کنیم، به بیان دقیق‌ترین تعریف طبیعت ذاتی از خود آن جوهر نیز می‌رسیم. (نفس، 402b17-403a)

تبیین‌گرایان نیز نخست با همان مقدماتی آغاز می‌کنند که شهودگرایان بدان قائلند. یعنی کشف ذات را مستلزم شناختی تجربی می‌دانند، که باید مقدم بر این مرحله در جریان باشد. اما برخلاف برداشت شهودگرایان، معتقدند فرایند استقراء صرفاً آماده‌سازی نفس برای شهود اصل‌ها نیست، بلکه ذات اصل‌ها را اثبات می‌کند. ما موضوعات را با انبوهی از عوارض و ویژگی‌ها می‌یابیم. اما بررسی این ویژگی‌ها نشان می‌دهد که همهٔ آنها به یک سیاق نیستند. برخی گاهی به موضوع حمل می‌شوند و گاهی حمل نمی‌شوند - که آنها را عرضی می‌نامیم - و برخی ویژگی‌های ثابت و همیشگی موضوع‌اند. اما در میان ویژگی‌های ثابت هم همگی یکسان نیستند. یعنی برخی نه به خودی خود، بلکه به واسطهٔ ویژگی‌های دیگری برای موضوع ضروری هستند - که آنها را ضروری می‌نامیم و خود ویژگی‌هایی را که واسطه برای حمل ویژگی‌های ضروری هستند، ذاتی می‌نامیم. این چیزی است که ارسطو از آن به عنوان «حد وسط» نام

می‌برد. «درک حد وسط، درک اصل نهایی‌ای است که ذات و تعریف یک شیء را به دست می‌دهد» (Bolton, 2014:51).

پس ما به هر ویژگی‌ای که در موضوع برمی‌خوریم به منشأش می‌اندیشیم و اگر چیزی یافتیم که علت و تبیین‌کننده آن بود، این ویژگی برای موضوع ضروری و نه ذاتی است، اما در مورد ویژگی‌های ذاتی ما دیگر نمی‌توانیم آن را با چیز دیگری تبیین کنیم. این ویژگی‌ها تبیین‌کننده هر محمولی هستند که به موضوع نسبت می‌دهیم، اما خودشان دیگر با هیچ ویژگی دیگری تبیین نمی‌شوند. یعنی آنها علت برای وجود تمام ویژگی‌های موضوع هستند، اما هیچ ویژگی دیگری نمی‌تواند علت آنها باشد.

تبیین‌گرایان معتقدند «توجیه» حکمی که ما در مورد ذات یک نوع می‌دهیم، در گرو تبیین این احکام است. توجیه این احکام به این ترتیب است که ذات شیء تبیین می‌کند که چرا این نوع آن اعراضی را دارند که ما پیشتر آنها را شناخته بودیم. به عبارتی، وقتی می‌پرسیم چرا چیزی را که به عنوان ذات شناخته‌ایم موجه است، پاسخ می‌دهد چون می‌تواند تمامی اعراض دیگری را که ما به آن نوع نسبت می‌دهیم، تبیین کند. کاسمن می‌گوید «توانایی یا عدم توانایی ما در به کار بردن اصل‌های معین برای تبیین پدیده‌هایی که با آنها آغاز کردیم و بنابراین، با آنها به این پدیده معرفت به دست می‌آوریم، معیار کفایت برای این اصل‌ها است.» (Hauser, 2017:8-9) هاوزر می‌گوید نزد ارسطو «ذات یک نوع عبارت است از آن دسته از عوارض ضروری نوع که مبنایی‌ترین آنها برای تبیین هستند» (همان، 3).

تبیین‌گرایان همزمان با جستجوی علت و ویژگی‌های ضروری یک نوع ذات موضوع را نیز تعریف می‌کند. یعنی در یک مرحله از تحقیق به هر دوی این پرسش‌ها پاسخ می‌دهد و عمل تبیین و تعریف در آن واحد صورت می‌گیرد: تعریف، با پرسش از علت و ویژگی‌های ضروری موضوع. در این دیدگاه جستجوی ذات قرار نیست با اطلاع و داده‌های جدیدی صورت گیرد، بلکه مسئله در اینجا ساماندهی هرگونه شناختی که تا اینجا به دست آورده‌ایم، در یک کل نظام‌مند معرفتی است، یعنی یک علم. جستجوی ذات همان سیر جستجوی اعراض ضروری و غیرذاتی موضوع است. زیرا در ضمن حصول به اینکه چه خصلتی می‌تواند با برهان از چه خصلتی حاصل آید، درمی‌یابیم که چه چیزی نمی‌تواند با هیچ برهانی کشف شود؛ این همان ذات است و همزمان درمی‌یابیم که ذات چیست. (Bronstein, 2016:114)

این تفسیر در یک نکته اساسی با شهودگرایی متفاوت است. در واقع، تبیین‌گرایی منکر این است که ذوات خودشان، خودشان را نشان می‌دهند و درستی آنها لزوماً باید در یک رابطه علی نشان داده شود.

البته در مورد تبیینی بودن معرفت‌شناسی ارسطو جای تردیدی نیست و همه مفسران بر سر آن اجماع دارند. اختلاف نظرها از آنجا شکل می‌گیرد که آیا در محل نزاع ما، یعنی کشف ذوات این نسبت علی و معلولی می‌تواند نقشی ایفا کند یا نه. به طور کلی اینکه ما می‌توانیم از معلول به علت برسیم سخنی موجه است. این کاری است که در برهان این انجام می‌دهیم، اما در برهان این ما باید پیشتر علت را شناخته باشیم و نسبت علی آن با معلول برای ما روشن باشد. مقدمات برهان این در نهایت خود باید به این مقدمه برسد که ذات چیست. اگر خود این از مسیر یک برهان اینی است، مقدمات برهان درستی‌شان را از کجا آورده‌اند؟ آیا این همان دوری نیست که ارسطو از آن اجتناب می‌کند؟ این معلول‌ها واسطه اثبات ذات علت‌اند، ولی علت ثبوت نیستند.

برهان این تنها علت اجتماع دو طرف نتیجه اصغر و اکبر را در ذهن و تصدیق به آن را بیان می‌کند و انسان به وسیله آن درمی‌یابد که چرا تصدیق بدان واجب است. اما علت اینکه چرا شیء فی نفسه چنین است بیان نمی‌شود. (خوانساری، ۱۳۸۸: ۳۷۸)

تفسیر سقراطی نیز در نقد تبیین‌گرایی با بیان دیگری روی این مطلب دست خواهد گذاشت؛ یعنی تأکید بر اینکه ما باید چیزی به عنوان نوع را شناخته باشیم تا بتوانیم عوارضی را در مورد آن بازشناسیم و در باب پایداری آنها قضاوت کنیم. ما ذات شیء را پیش از آغاز تحقیق در مورد علت بودن آن می‌شناسیم.

۳-۴. تفسیر سقراطی

این تفسیری است که دیوید برونستاین در کتاب اخیر خود مطرح می‌کند.^۱ اصل ادعای او در تفسیر سقراطی و اختلافی که با مفسران دیگر، به خصوص تبیین‌گرایان دارد، بر سر ترتیب مراحل آموختن است. او تفسیر شهودی را به کلی رد می‌کند و دلایل خود برای نقد تفسیر تبیین‌گرایانه را برمی‌شمارد. برونستاین معتقد است مسیر ما در کسب معرفت از کشف ذوات آغاز می‌شود. یعنی پیش از هر جستجویی باید بدانیم موضوع چیست و ذاتش را بشناسیم. او کار خود را همان روالی می‌داند که سقراط در آثار افلاطون در پیش گرفته است و به همین دلیل آن را سقراطی می‌خواند. برونستاین

^۱ Bronstein, David. 2016. *Aristotle on Knowledge and Learning*. Oxford: Clarendon Press.

می‌خواهد روشن کند ما در مسیرمان از ادراک حسی به مراتب بالاتر که در نهایت به نوس می‌رسد و به مدد استقراء طی می‌شود، به شناختی از ذوات می‌رسیم که هنوز به مرتبه معرفت نوئیک نرسیده است.

ما در وهله نخست با روش‌هایی که ارسطو تعیین می‌کند، یعنی تقسیم و استقراء «تعریف» را کشف می‌کنیم. این مرحله پاسخ به این پرسش است که «الف چیست؟»، یعنی در آن با ذوات بسیط سروکار داریم. نتیجه بی‌واسطه این مرحله شناخت تعریف است، نه رسیدن به نوس در مورد آن. اینها صرفاً گزارش‌های اولیه‌ای از موضوع به دست می‌دهند که به هیچ وجه ضروری نیستند، چیزی که برونستاین آنها را تعاریف اسمی می‌نامد و صرفاً زمینه‌ای را فراهم می‌کنند که بتوانیم بررسی کنیم که آیا این تعاریف وجود دارند یا نه. به این ترتیب، از نظر برونستاین کل طرحی که ارسطو در بند ۱۹ توصیف می‌کند، در نهایت به این مرتبه اولیه از شناخت می‌انجامد.

برونستاین در شرح مراحل مقدماتی، نخست میان دو دسته از آنچه اصطلاحاً «انواع» می‌خواند، تفکیک قائل می‌شود. «انواع اولیه» آن دسته‌ای هستند که از طریق استقراء حاصل می‌شوند و ما در اصطلاح فنی به آنها «اجناس» می‌گوییم. در مسیر تحقیق تجربی و از طریق استقراء - چنانکه ارسطو در پایان بند ۲۳ از دفتر دوم ت. / اشاره می‌کند - ما به ویژگی‌های مشترکی از موضوعات می‌رسیم و آن را به عنوان جنس تعریف می‌کنیم. اینها مقولات اولیه وجودند که به عنوان اجناس وضع می‌شوند. حال این نوع اولیه، خود جزئی از ذات نوع فروتر است که ذیل آن قرار دارد. این نوع اولیه را از جهت تمایزاتی که در آن وجود دارد به انواعی تقسیم می‌کنیم و سپس تعریف آنها را از طریق روش تقسیم جستجو می‌کنیم. ذات نوع را نمی‌توان شناخت، مگر اینکه پیشتر ذات جنس را شناخته باشیم. زیرا جنس جزئی از ذات هر نوعی است. یک جنس گونه‌ای طبیعی است که چندین نوع تقسیم‌ناپذیر را در برمی‌گیرد. با تقسیم این جنس نهایتاً به این انواع تقسیم‌ناپذیر می‌رسیم. تعریف این انواع را با اضافه کردن فصل به جنس اولیه می‌سازیم. فصل ویژگی‌ای است که یک جنس را که به انواع مختلفی تعلق دارد، توصیف می‌کند و انواع را از یکدیگر متمایز می‌سازد. به این ترتیب، هر فصلی فقط فصل یک جنس است. پس در تقسیم، ما جنسی را که از استقراء به دست آمده برمی‌گزینیم و سپس آن را با فصل از دیگر چیزهای درون آن متمایز می‌کنیم و نوع را می‌سازد.

ذات یک نوع علت آن است و آن را همان می‌کند که هست. از این رو، مبنایی‌ترین اصل برای تبیین است. ذات نوع الف تبیین می‌کند که چرا الف همان چیزی است که هست، اما خود ذات به هیچ وجه قابل تبیین نیست. اما ارسطو چنین مطلبی را مستقیماً نمی‌گوید، بلکه ظاهراً فکر می‌کند که تقسیم برای شناخت ذات به عنوان علت کافی نیست. زیرا تقسیم هنوز به ملاحظات تبیینی آگاه نشده است و از همین رو، برای به دست آوردن نوس ذات کفایت نمی‌کند. تقسیم، صرفاً اگر به درستی به کار گرفته شود، شناختی غیرنوئیک به ذات در اختیار می‌گذارد و به خودی خود نمی‌تواند ما را به نوس برساند.

حال ما تعریفی در اختیار داریم که از آن برای تبیین محمول‌های برهانی آن نوع استفاده می‌کنیم. یعنی این محمول‌ها را گرد می‌آوریم و می‌پرسیم که چرا محمول ب به الف تعلق دارد: «چرا الف ب است؟» این همان مرحله تبیینی است که تبیین‌گرایان، کار خود را نخست از آن آغاز می‌کنند. اما چگونه پیش از آن که بدانیم الف چیست از این بپرسیم که چرا الف ب است؟ محمول‌های برهانی ذواتی هستند که به لحاظ علی مرکب‌اند. برخلاف ذوات بسیط، علت محمول‌های برهانی چیزی غیر از ذات خودشان است، یعنی الف ب است به علت ج. ج حد وسطی است که تعلق داشتن ب به الف را تبیین می‌کند و ما با برهان است که این علت را کشف می‌کنیم. ذات به عنوان حد وسط عوارض برهانی الف، در سیری برهانی شناخت غیرنوئیک را به «نوس» مبدل می‌کند.

به این ترتیب، با یافتن علت‌های محمول‌های برهانی است که به معرف نوئیک ذات موضوع می‌رسیم و با تعاریفی که از راه برهان استوار می‌شود از معرفت غیرنوئیک به معرفت نوئیک دست می‌یابیم. البته برونستاین خود معترف است که ارسطو با صرف این عبارات نمی‌تواند به دست آمدن نوس را نشان دهد و در واقع او بسیار اندک در این باره سخن گفته است.

چنین تفسیری از کشف ذوات، برونستاین را در برابر تصویری که همواره از بند ۱۹ میان مفسران رایج بوده است قرار می‌دهد. او بر خلاف تفسیر معیار، این بند را توصیفی کلی از مسیر رسیدن ما از ادراک حسی به نوس اصل‌های نخستین نمی‌داند. به اعتقاد او، بند ۱۹ صرفاً تبیین همان مطلب اول است که ما چگونه با استقراء معرفت اولیه‌ای به انواع به دست می‌آوریم که برای آموختن تعاریف به آن نیاز داریم. برونستاین می‌گوید

ارسطو از مراحل مهمی میان دریافت امر کلی که با تجربه به دست آمده و نوس چشم پوشیده است. بنابراین، در این تبیین شکافی وجود دارد که به تنهایی با یک فعل استقرایی دیگر یا با فعل شهودی نوس پر نمی‌شود، بلکه به روش‌های تحقیقی گسترده‌ای نیاز دارد که با پیش‌رفتن عقلانی به جانب ملکه‌های شناختی پیچیده‌تر پر می‌شود و البته او این کار به قدر کفایت پیش از بند ۱۹ در دفتر دوم، انجام داده است

۵. نقد و بررسی تفاسیر؛ داوری با ملاک عقل فعال

اکنون که تفاسیر مختلف را از نظر گذرانیم، باید داوری نهایی خود را از بحث بیان کنیم و لوازم پذیرش هر یک از آنها را برشماریم.

نخستین پرسشی که پس از طرح تفسیر دوم و سوم، در باب شهودگرایی به ذهن می‌رسد این است که آیا با پذیرش چیزی همچون شهود، مراحل رسیدن به محمول‌های موجود در چیستی شیء که اجزاء تعریف منطقی را تشکیل می‌دهند - و ارسطو به خصوص در بند ۱۳ دفتر دوم ت. ث. به آن پرداخته است - اساساً موضوعیتی پیدا می‌کند؟ در آنجا ارسطو نخست، مراحل به‌دست‌آوردن جنس و سپس ترکیب آن با فصل را برمی‌شمارد که ضمن بررسی و مقایسه ویژگی‌های محمولی موضوع صورت می‌گیرد. روشن است این مراحل که ما را به اجزاء جوهر می‌رساند، شهودی نیست، بلکه با جستجوی بسیار حاصل می‌شود. برونستاین نیز در توصیف سیر دوم که برای رسیدن به ذات ترسیم می‌کند، بیشتر بر محتوای همین بند ۱۳ تأکید دارد. حال پرسش این است که این مراحل را کجای تفسیر شهودی می‌توان جای داد؟ البته این دشواری بزرگی نیست، چون می‌توانیم آن را ذیل استقرای شهودی ملاحظه کنیم. چنانکه گفتیم، شهود قرار نیست چیستی را در اختیار ما بگذارد، بلکه می‌خواهد تأیید نهایی چیزی باشد که پیشتر در مراحل پیچیده‌ای یافته‌ایم. در این مرحله ما با «دیدن» سروکار داریم؛ دیدن چیزی که هست. اما آنچه می‌بینیم در چه ظرفی است؟ در خود ماست و ما از آن بی‌خبریم، یا جای دیگری است؟ بر این اساس، می‌توان گفت که رسیدن به جنس و فصل در تعریف، یک چیز است و رسیدن به نوس تعریف، چیز دیگری.

پرسش‌هایی که اکنون با آن مواجهیم ما را به جانب مسئله‌ای اساسی‌تر سوق می‌دهد. تفسیر شهودی که مستلزم دیدن صورت‌های نوعی است، ضمانت تعریف ما را به همین شهود موکول می‌کند. اما دو تفسیر دیگر که دیدن را رد می‌کنند، چگونه به صورت‌های نوعی می‌رسند؟ آیا اساساً می‌توان صورت نوعی را نداشت و مستقلاً آن را به

دست آورد؟ آیا قول به اینکه می‌توان در سیر طبیعی شناخت به دسته‌بندی‌ای از اشیاء رسید که حکایت از انواع حقیقی داشته باشد، موجه است یا با این کار ما صرفاً به یک نوع اعتباری می‌رسیم؟ در واقع تفاسیری که از نظر گذرانندیم، پاسخ‌های متفاوت به همین پرسش‌اند:

۱. خیر. جهان پیوستاری است که در میان اشیاء آن طفره‌ای وجود ندارد که ما با صرف مشاهده اشیاء جزئی بتوانیم به دسته‌بندی‌های حقیقی در آن دست یابیم. پس اگر از نوع سخن می‌گوییم، صرفاً با فرض‌هایی سروکار داریم که در نهایت، در بالاترین مرتبه شناخت با شهود صورت‌های نوعی تأیید یا رد می‌شوند و این همان رسیدن به ملکه نوس است. حال باید بپرسیم، این صورت‌های نوعی کجا هستند و در چه ظرفی از وجود واقعند؟ در این خصوص دو حالت قابل فرض است:

۱-۱. صورت‌ها، بالفعل، خارج از نفس ما در نفس‌الامری حاضرند و طی کردن مراحل شناخت ما را مهیا می‌کند تا به مرتبه مشاهده صورت‌ها در آن نفس‌الامر برسیم. پذیرش این مطلب قول به «عقل فعال متعالی» است.

۱-۲. صورت‌های نوعی در نفس خودمان حاضرند که این شامل دو فرض است:

۱-۲-۱. بالفعل در نفس ما حاضرند که این با سخن ارسطو در آغاز بند ۱۹ در رد فطری بودن اصل‌های شناخت تعارض دارد (ت.ث.، 99b26-29). به علاوه او به صراحت می‌گوید:

[نوس] بالفعل خود آن صورت نیست... نوس از آن حیث که همه چیز را می‌اندیشد باید ضرورتاً ... عاری از مخالفت باشد تا بتواند حکم کند، یعنی بشناسد. زیرا اگر صورت خاص خود را نیز در کنار صورت خارجی پدیدار سازد، مانع صورت اخیر و معارض با تحقق آن می‌شود. ... نوس قبل از اندیشیدن هیچ گونه واقعیت بالفعلی نیست. (نفس، 429a15-25)

۱-۲-۲. بالقوه در نفس ما هستند. یعنی نفس ما قوه اکتساب این صورت‌ها را دارد، اما در مراحل اولیه فاقد آنها است و طی مراتب شناخت به فعلیت می‌رسند. اما از آنجا که نزد ارسطو وجود بالقوه مقدم بر خویش مستلزم وجودی بالفعل است که قبلاً از چنین فعلیتی برخوردار باشد (متا.، 1049b24) پیکان پرسش بار دیگر به جانب آن فعلیت نشانه می‌رود. در این صورت، یا فرض ما به شق اول باز می‌گردد (۱-۱) یا به فعلیت دیگری. در اینجا می‌توان ظرف بالفعل کلی‌ها را نه یک عقل متعالی که از پیش واجد صورت‌هاست، بلکه خود متن جهان خارج دانست که در آن کلی‌ها در قامت افراد جزئی

بالفعل هستند. به این ترتیب، چنین فرضی (۲-۲-۱) به پذیرش «عقل فعال درونی» می‌انجامد.

پس ما به دنبال بررسی تفسیر شهودی ناگزیر باید در این باره نیز موضع بگیریم که شهود ما در نهایت در کدام ساحت صورت می‌گیرد و کدام یک از این دیدگاه‌ها با نظام معرفتی ارسطو سازگارتر است، چراکه همراهی با هر یک از این دیدگاه‌ها بر داوری نهایی این مقاله در باب نوس تأثیرگذار است. حال اگر بخواهیم پرسش را بار دیگر به صراحت مطرح کنیم، باید پرسیم بیان ارسطو در کتاب نفس ناظر به یک عقل فعال مفارق و متعالی است یا از عقلی درونی یا به عبارتی از یک حیثیت در عقل درونی حکایت دارد؟

مسئله عقل فعال که همواره از دشواری‌های بزرگ تفسیر ارسطو بوده است و حتی تا امروز هم ادامه دارد، به نظر می‌رسد بیش از اینکه دشواری تفسیر بیان ارسطو باشد، جدال بر سر مسئله‌ای است که او در ساحت معرفت‌شناسی گشوده است. اما قرائن متن کتاب نفس، جایگاه طرح بحث و روح فلسفه ارسطو که قرار است، نظامی معرفتی در برابر تفسیر افلاطون پیش‌رو بگذارد، با پذیرش عقل فعال متعالی سازگار نیست. البته طرح کافی این بحث در چارچوب این مقاله نمی‌گنجد و تنها به این اشاره اکتفا می‌کنیم که نسبت صورت و ماده که اساس طرح بحث چنین عقلی است (نفس، 430a10-12) چطور با پذیرش دو جوهر متفاوت قابل جمع است و چگونه می‌تواند صورت واحد عقل انسانی را قوام بخشد؟

با پذیرش عقل فعال درونی که تفسیر مختار ما در این مقاله است، هرچند ما نخست صورت‌های نوعی را نداریم و به عبارتی در آغاز آنها را با توجه به تفاوت در عوارضشان فرض می‌کنیم، اما صورتی داریم که با ادراک حسی در نفس ما ایجاد شده است. این صورت، بالقوه دربردارنده صورت کلی نوع خویش است و این بالقوه بودن دیگر به معنای هیولای اولی بودن نیست. ما در این مرحله دیگر با هیولای اولی مواجه نیستیم، بلکه این هیولا به یک صورت حسی منضم شده و این صورت حقیقتاً در نفس موجود است و فعلیتی را به همراه دارد. هر چند می‌دانیم که کل این ترکیب (ماده+صورت) ماده‌ای برای مرتبه بعدی شناخت می‌سازند، اما به سبب صورت پیشین خود، اقتضای نوع خاصی از بودن دارد که آن را صورت بالقوه می‌نامیم و قرار است نفس در مراتب بالاتری آن را به فعلیت برساند و این کار قوه نوس است. به این ترتیب، عقل فعالی که ارسطو

در نفس از آن سخن می‌گوید حیثیتی از نوس ت. ث. است که صورت بالقوه در امر محسوس را بالفعل می‌سازد.

با این تفسیر اکنون باید بپرسیم شهود چیست؟ آیا فعلیت بخشیدن امر بالقوه را می‌توان شهود دانست؟ شهود به معنای ادراک بی‌واسطه، یعنی نفس به مرتبه‌ای رسیده است که صورت کلی را ضمن اشیاء محسوس می‌بیند و ضمانت فهم این صورت کلی در همین دیدن نهفته است که با نوس صورت می‌گیرد. پس اگر بخواهیم به اصول معرفت‌شناسی ارسطو پایبند بمانیم باید از شهود به این معنی سخن بگوییم.

اما در آغاز تحلیل‌مان از تفسیرهای سه‌گانه، پرسشی طرح کردیم مبنی بر اینکه آیا صورت‌های نوعی باید به ما داده شوند یا خود می‌توانیم مستقلاً در سیر طبیعی شناخت به دسته‌بندی حقیقی اشیاء دست یابیم؟ با تحلیل شهودگرایی به اینجا رسیدیم که از راه ادراک حسی است که صورت‌ها را به نحوی از پیش، بالقوه داریم و می‌کوشیم آنها را بالفعل سازیم. حال باید پاسخ تفسیرهای دیگر را نیز از نظر بگذرانیم:

۲. آری، ما می‌توانیم از ادراک حسی شروع کنیم و بدون هیچ شناختی که از پیش از انواع در اختیارمان باشد یا در انتهای مسیر به ما داده شود، خود به انواع حقیقی برسیم. اما این چگونه ممکن است و ضمانت حقیقی بودن انواع چگونه تأمین می‌شود؟ همانطور که دیدیم، تفسیر شهودی این ضمانت را در گرو دیدن انواع در عقل فعال دانست. اکنون باید بپرسیم ملاک اعتبار در تفسیرهای دیگر کدام است؟

تبیین‌گرایان می‌گویند اگر ما انواع را نه به عنوان صرف نوع، بلکه به عنوان اصل برهان ملاحظه کنیم، یعنی مقدماتی که از آنها با برهان حقایق دیگری ثابت می‌شود، این خود محک حقیقی بودن نوع است. اما برونستاین، چنین ترتیبی را نمی‌پذیرد و معتقد است که رسیدن به ذوات - چنانکه که در خاتمه بحث از تبیین‌گرایان با شواهدی نشان دادیم - ممکن نیست طی یک مرحله صورت گیرد. باید ذات را پیش از اینکه شروع به تحقیق کنیم، بشناسیم. در اینجا با محمول‌های برهانی علت صفات ذاتی موضوع را می‌شناسیم، درحالی که نوس نه علت صفات ذاتی، بلکه علتی را می‌جوید که موضوع را همان چیزی می‌کند که هست. پس اکتفا کردن به یک مرحله در رسیدن به شناخت نوئیک صحیح نیست و این مسیر را باید در دو مرحله چنان که پیشتر ملاحظه کردیم، طی کنیم. با این حال می‌توانیم بدون شهود، رسیدن به معرفت نوئیک را فرض کنیم. با نپذیرفتن ضمانت شهود، گویی این ضمانت از راه برهان به دست می‌آید. اما

ضمانتی که از راه برهان حاصل شود از اساس با مقصود ارسطو در طرح پرسش از ملکه نوس در انتهای کتاب ت. ث. متعارض است. همانطور که به یاد داریم ما در پی اصل‌های برهان بودیم تا رشته برهان‌ها به ورطه تسلسل یا دور نیوفتند، پس اصل‌ها دیگر نمی‌توانستند از سنخ برهان باشند. حال چه توجیهی برای تفسیر برونستاین در دست است که برهان را در رسیدن به نوس دخیل می‌سازد؟ این نکته‌ای نیست که برونستاین از آن غفلت کرده باشد، بلکه در پاسخ می‌گوید هر چند به دست آوردن معرفت نوئیک، در بردارنده برهان نیز هست، اما داشتن آن یک امر غیربرهانی است و این دو مسئله نباید با هم خلط شوند. ما نباید میان واسطه‌ای که با آن نوس را به دست می‌آوریم و آنچه نوس هست، اشتباه کنیم. چراکه این ذات محمول‌های برهانی را تبیین می‌کند، اما خودش دیگر به هیچ وجه قابل تبیین نیست.

ذات یک نوع، علت صوری آن است که آن نوع را همان می‌کند که هست. به تعبیر دقیق، از جهت تبیین مبنا قرار می‌گیرد. ذات نوع الف تبیین می‌کند که چرا الف همان چیزی است که هست، اما ذات بودن الف را به هیچ نحو نمی‌توان تبیین کرد. (Bronstein, 2016, 198)

این تعبیر بسیار مهمی است که یکباره ما را در تشریح سخن برونستاین متوقف می‌کند. در طرح او، پس از رسیدن به تعریف ذات، نقش تبیین‌گر آن را در محمول‌های برهانی مشاهده کردیم تا آن را به عنوان علت تمامی این محمول‌ها بشناسیم و با این کار گزارش‌های اولیه که به عنوان تعریف به دست آوردیم، تصدیق شود. اما در اینجا یکباره با مطلبی مواجه شدیم که ما را بسیار به تفسیر شهودی نزدیک کرد. دیگر هیچ تبیینی کارگر نیست که چرا این ذات همان چیزی است که هست. از اینجا روشن می‌شود که تبیین راه ما را به سمت نوس می‌گشاید، اما خود این ذات تبیین نمی‌شود و اساساً قابل تبیین نیست، بلکه در این مرحله خودش، خودش را نشان می‌دهد. می‌توان گفت برهان در این جریان اماراتی در اختیارمان قرار می‌دهد که ذات را به ما نشان دهند و راهمان را به سمت ذات باز کنند، اما گویی باز هم ضمانت در دست برهان نیست، بلکه ذات خودش، خودش را نشان می‌دهد. پس ما در نهایت از این طریق به نحوی ذات را مشاهده می‌کنیم.

اگر تفسیر ما از طرح برونستاین با نظر به قطعه بالا موجه باشد، شاید بهتر آن است که بگوییم در اصل، این تحلیل شهودگرایانه است که به تحلیل سقراطی نزدیک است، نه تفسیر تبیین‌گرایانه. هر چند شاید خود نویسنده بر دلالتی که این وجه از تفسیرش در پی دارد واقف نبوده است.

۶. نتیجه

نقد و بررسی تفسیر شهودگرایانه ناگزیر ما را به جانب نظر به مسئله عقل فعال در کتاب نفس سوق داد، زیرا باید مقامی برای دیدن صورت‌ها می‌یافتیم. به علاوه، نشان می‌دادیم که باید تفسیری از ارسطو را پذیرفت که در عین حال، جایی برای التزام او به عقل فعال داشته باشد. اما از آنجا که نزد ارسطو ما با عقل فعالی متعالی روبرو نیستیم که صورت‌های نوعی را به ما افاضه کند، بلکه - همانطور که در ابتدای این بند اشاره کردیم - شهود در پایان مسیری تدریجی و طی مراحل تقسیم و استقراء و... به اقتضای همان صورتی که از نخست با حس در نفس ما حاصل شده ممکن می‌شود، تفسیر شهودی چندان با روالی که تفسیر سقراطی پیش می‌گیرد تفاوتی ندارد، چرا که آن هم به اتکالی صورتی که از نخست با ادراک حسی در نفس شکل گرفته است به جریان می‌افتد.

اکنون باید پرسش اساسی این بند را - که صورت‌های نوعی باید به ما داده شوند یا خود می‌توانیم مستقلاً به دسته‌بندی حقیقی اشیاء دست یابیم؟ - اینگونه پاسخ دهیم که ما همین که به جهان چشم گشودیم هیچگاه به کل از این صورت‌ها تهی نبوده‌ایم که با برهان صرف به آنها دست یابیم، بلکه همواره صورتی حسی اقتضای شکل‌گیری براهین برای تبیین عوارض شیء را فراهم می‌کند. در نهایت مشاهده کردیم که مسیر شکل‌گرفته با برهان‌ها به ذاتی می‌رسد که خود دیگر نمی‌تواند از راه برهان تصدیق شود و این خود ذات است که خودش را نشان می‌دهد. پس به نظر می‌رسد تحقیق دقیق در این تفاسیر و پذیرفتن لوازم طرح آنها سرانجام ما را به نقطه‌ای می‌رساند که این تفاسیر را تا حدود زیادی به هم نزدیک می‌بینیم. به علاوه می‌توان این نتیجه را نیز گرفت که تعارض جدی این تفاسیر بیشتر در جایی رخ می‌نماید که ما به یک عقل فعال متعالی قائل باشیم؛ دیدگاهی که شماری از فیلسوفان پس از ارسطو با نظر به نظامات معرفتی‌ای که از نو بنا کردند، پرورش دادند.

منابع

- ارسطو (۱۳۹۰)، *منطق/ارسطو*، برگردان میرشمس‌الدین ادیب‌سلطانی، تهران: موسسه انتشاراتی نگاه.
- ارسطو (۱۳۹۳)، *درباره نفس*، برگردان علیمراد داوودی، تهران: موسسه انتشارات حکمت.
- خوانساری، محمد (۱۳۸۸)، *منطق صوری*، جلد دوم، تهران: آگاه.
- آوینک، پ. (۱۳۹۱)، *اصل، در فرهنگ‌نامه تاریخی مفاهیم فلسفه*، یوآخیم ریتر، کارل فرید گروندر، گتفرید گابریل، جلد اول، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).

- Aristotle, H. P. Cooke, Hugh Tredennick (1938), *Categories, On Interpretation, Prior Analytics*, The Loeb classical Library, Harvard University Press.
- Aristotle, Hugh Tredennick, E. S. Forster (1960), *Posterior Analytics, Topica*, The Loeb classical Library, Harvard University Press.
- Aristotle, Lesley Brown (2004), *The Nicomachean Ethics*, Oxford University Press.
- Aristotle, Jonathan Barnes (2002), *Aristotle: Posterior Analytics*, Oxford, Clarendon Press.
- Biondi, Paolo C., (2004), *Aristotle: Posterior Analytics II.19, Introduction, Greek Text, Translation, and Commentary. Accompanied by a Critical Analysis*, Saint-Nicolas, QC: Les Presses de l'Université Laval.
- Bolton, Robert. (2014), *Intuition in Aristotle*, In *Rational Intuition: Philosophical Roots, Scientific Investigations*. Edited by Lisa M. Osbeck and Barbara S. Held. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bronstein, David. (2016), *Aristotle on Knowledge and Learning*, Oxford, Clarendon Press.
- Groarke, Louis (2009), *An Aristotelian Account of Induction, Creating Something from Nothing*, McGill-Queen's University Press.
- Hauser, Christopher (2017), *Aristotle's Epistemology of Essence, Dialectic and Analytics*, Providence College.
- Hickes, R. D., (1907), *Aristotle De Anima*, with Translation, Introduction and Notes, Cambridge University Press, London.
- Irwin, Terence (1988), *Aristotle's first principles*, Oxford, Clarendon Press.
- Ross, W. D. (1957), *Aristotle's Prior and Posterior Analytics, A Revised Text with Introduction and Commentary*, Oxford University Press.