

تحلیل «تناقض‌نمای معرفت‌حسی» در فلسفه ارسطو

کرامت ورزدار^۱

احد فرامرز قراملکی^۲

عبدالرسول کشفی^۳

چکیده

در فلسفه ارسطو معرفت از حواس آغاز می‌شود و ادراکاتِ حسی از طریق فعالیتِ قوه «نوس»، معرفت را برای آدمی به ارمغان می‌آورند. ارسطو برخلاف افلاطون منکر هرگونه معرفت فطری است؛ اما از طرفی آشکارا بیان می‌کند که ادراکاتِ حسی متعلق معرفت قرار نمی‌گیرند و نمی‌توان این ادراکات را از سنخ معرفت دانست. این امر باعث ایجاد یک تناقض‌نما در فلسفه ارسطو می‌گردد. اگر ادراکاتِ حسی متعلق معرفت نیستند چگونه از «آنچه متعلق معرفت نیست»، معرفت پدید می‌آید؟ از نظر نگارندگان راه‌حل این تناقض‌نما به تعریف «معرفت» و نقشِ قابل‌ادراکاتِ حسی در پیدایش معرفت در نظر ارسطو بازمی‌گردد. ارسطو معرفت را صرفاً «باور صادق موجه» نمی‌داند بلکه با شروط دیگری همچون ضرورت و علیت دایره «معرفت» را محدودتر می‌کند. بنابراین هرچند باور به محسوسات باوری صادق است و ارسطو صدق گزاره‌های حسی را از طریق شرایط متعادل تبیین می‌کند، اما این ادراکات به خاطر عدم کشفِ علتِ ثبوتی و عدم وجود شرطِ ضرورت و کلیت، از سنخ «معرفت» نمی‌باشند.

کلیدواژه‌ها: معرفت؛ ادراکات حسی؛ کلیت؛ ضرورت؛ علیت.

۱- دکترای تخصصی، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران.

keramatvarzdar1369@gmail.com

۲- استاد گروه فلسفه و کلام اسلامی، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه تهران. ghmaleki@ut.ac.ir

۳- دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه تهران. akashfi@ut.ac.ir

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۹/۹/۲۶ تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۹/۱۲/۱۱

مقدمه

تردیدی نیست که در منظومه‌ی فکری ارسطو، «معرفت» از حسّ آغاز می‌گردد. وی در متافیزیک به نقد نظریه «معرفتِ فطری» افلاطون می‌پردازد. از منظر ارسطو، نفس انسانی در هنگام تولد هیچ‌گونه «معرفتِ پیشین» به همراه ندارد بلکه توسط «حسّ» (αἴσθησις : آیس ذتیس) به اکتساب «معرفت» می‌پردازد و تمامی معرفت‌های بشر، معرفت‌های پسینی است (Aristotle, 1991: 992b: 29 - 41). ارسطو در آلفا ۱۸ تحلیل پسین به این امر تصریح می‌کند:

«آشکار است که اگر گونه‌ای حسّ برجای نباشد، آنگاه ضروری خواهد بود که گونه‌ای «معرفت» نیز برجای نخواهد نباشد، دانشی که دیگر نمی‌توان آن را کسب کرد، چون ما یا از راه استقراء می‌آموزیم یا از راه بُرهان؛ درست است که بُرهان از راه کلی‌ها صورت می‌گیرد و استقراء بر پایه جزئی‌ها اما دریافتن کلی‌ها جز از راه استقراء ناتوانستنی است و رهنمون شدن از استقراء برای آن آموزندگانی که حسّ ندارند ناتوانستنی است؛ زیرا تنها دریافتِ حسّی از مواردِ جزئی وجود دارد. بنابراین، نمی‌توان بدون جزئی‌ها «معرفت» به دست آورد؛ زیرا نمی‌توان «معرفت» را بدون کلی‌های حاصل از استقراء به دست آورد و (از آن طرف) نمی‌توان «معرفت» را از راه استقراء بدون حسّ آموخت» (Aristotle, 1991: 81a: 38 – 81b: 9).

این رویکرد به اکتساب معرفت، یک پرسش اساسی در معرفت‌شناسی ارسطو پدید می‌آورد: آیا ادراکاتِ حسّی (αἴσθημα : آیس ذما) متعلق «معرفت» واقع می‌شوند یا خیر؟ ارسطو در آلفا ۳۱ تحلیل پسین به این پرسش پاسخ می‌دهد. وی به تبع افلاطون (Klein, 1998: 371) «ادراکِ حسّی» را «معرفت» قلمداد نمی‌کند. از منظر وی: «معرفت هرگز بوسیله ادراکِ حسّی تحقق نمی‌پذیرد» (Aristotle, 1991: 87b: 28).

تحلیل «تناقض‌نمای معرفت‌حسی» در فلسفه ارسطو ۹

این دو بیان به ظاهر نوعی تناقض در فلسفه ارسطو پدید می‌آورد: چگونه از امری که متعلق «معرفت» نیست - یعنی ادراکاتِ حسی - «معرفت» به دست می‌آید؟ به عبارت دیگر بنابر قاعده فلسفی «آنچه فاقد شیء است، مُعطی شیء نیست» چگونه از ادراکاتی که متعلق «معرفت» نیستند، گزاره‌های متعلق «معرفت» حاصل می‌شود؟ ضمناً «ادراکاتِ حسی» به دلیل فقدان کدام شرط از شروط «معرفت»، متعلق «معرفت» به حساب نمی‌آیند؟ آیا معرفت ندانستن ادراکاتِ حسی (با توجه به شروط سخت گیرانه وی) منجر به تشکیک در صدق این گزاره‌ها می‌گردد یا ارسطو با وجود صدق تشکیک ناپذیر این گزاره‌ها، آنها را از زمره‌ی معرفت خارج می‌کند؟ در باب پژوهش‌های صورت گرفته در باب معرفت‌شناسی ارسطو می‌توان به سه مقاله اشاره کرد که در یکی از آنها به تحلیل معرفت از دیدگاه ارسطو پرداخته شده است (۱۳۹۵: ۸۷ - ۱۱۰). هر چند در این مقاله به شرط ضرورت و علیت اشاره شده است؛ اما تفکیک ضرورت در تصدیق و ضرورت در نسبت و داوری در باب آن و همچنین تفکیک علیت ثبوتی و اثباتی و داوری در باب آن در مقاله وجود ندارد. همچنین در این مقاله اشاره‌ای به پارادوکس معرفت حسی نشده است و داوری در باب معرفت بودن یا نبودن ادراکات حسی صورت نگرفته است. قوام صفری نیز در دو مقاله به پیدایش معرفت از طریق ادراکات حسی و نقش نوس در تحقق معرفت پرداخته است (۱۳۹۲: ۲۳ - ۴۶؛ ۱۳۹۳: ۱۰۱ - ۱۴۳). در این دو مقاله به اشاره‌ای به معرفت حسی و پارادوکس حاصل از آن نشده است و داوری در باب معرفت بودن یا نبودن ادراکات حسی صورت نگرفته است.

با توجه به اینکه آرای معرفت‌شناختی ارسطو، مورد پذیرش اکثر متفکران دوره اسلامی قرار گرفته است و کتاب «تحلیل ثانی» وی، مهم‌ترین مرجع نظریات معرفت‌شناسانه فیلسوفان مسلمان بشمار می‌آید؛ واکاوی آرای ارسطو در شناخت مبانی معرفت‌شناختی فیلسوفان مسلمان امری ضروری است. به همین جهت، نگارندگان پژوهش حاضر با تحلیل ماهیت «معرفت»، شروط تحقق آن و روش اکتساب آن از طریق ادراکات حسی به واکاوی

۱۰ دوفصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی، شماره ۲۱، بهار و تابستان ۱۴۰۰

اندیشه‌های معلّم اول در باب نقش ادراکاتِ حسّی در تحقّق معرفت می‌پردازند تا راه‌حلی برای تناقض‌نمای مطرح‌شده بیابند.

تحلیل چستی «معرفت» از منظر ارسطو

آنچه در تحلیل آرای معرفت‌شناسانه فیلسوفان باستان - خصوصاً ارسطو - ضروری است، تحلیل معنای واژگانی است که این فیلسوفان در ارائه معنای مورد نظر خود به کار می‌بستند؛ زیرا ممکن است در ادبیات یک فیلسوف یک «واژه» در معانی متعدّد به صورت «مشترک لفظی» به کار رفته باشد؛ همچنین ممکن است یک واژه معنایی اخصّ به خود گرفته باشد و یا حتّی معنای یک واژه در طول تاریخ فلسفی تغییر کرده باشد. به همین جهت پیش از پرداختن به دیدگاه ارسطو در باب «معرفت» ابتدا باید به کاوش زبانی در باب این واژه و «مترادفاتش» پرداخت و معانی آن را دریافت.

واژه «معرفت» در ادبیات فلسفی معاصر در زبان فارسی به عنوان ترجمه لغت «knowledge» در زبان انگلیسی و «ἐπιστημη» (اپیستمه) در زبان یونانی انتخاب شده است. ارسطو در ابتدای فصل دوم کتاب آلفای تحلیل ثانی به تعریف اپیستمه پرداخته است. وی در این باب می‌نویسد:

«ما چنین می‌پنداریم که هر چیز را به شیوه‌ای مطلق (ἀπλώς) هاپلُس) می‌دانیم - و نه به شیوه‌ی سوفسطائیان که (دانستنشان) بر پایه‌ی عَرَض (Κατά συμβεβηκός: کاتا سُمیگُس) است - هنگامی که گمان می‌کنیم هم علّتی را که به سبب آن علّت یک شیء هست، چونان علّت آن شیء می‌شناسیم و هم می‌دانیم که آن شیء نمی‌تواند به شیوه‌ای دیگر باشد. پس اینک هویدا است که این، همان معنای «معرفت» است» (Aristotle,)

(1991: 71b:9 - 13).

تحلیل «تفاضل‌های معرفت‌حی» در فلسفه ارسطو ۱۱

ارسطو در این عبارت، «معرفت» را در برابر پنداشت و انگاره‌ی سوفسطائیان از «معرفت» قرار داده است. از منظر وی شناخت از طریق عَرَض، راهی است که سوفسطائیان انتخاب می‌کنند در حالی که «معرفت» به معنای حقیقی کلمه به شیوه «مطلق» حاصل می‌گردد. در واقع در کلام ارسطو «شیوه مطلق» در برابر «شیوه بالعرض» که راه و روش سوفیست‌ها است، قرار گرفته است. شناخت از طریق عَرَض به معنای شناخت یک شیء از طریق عوارض آن است. از منظر ارسطو شناخت عوارض یک شیء ما را به شناخت حقیقی از یک شیء که وی آن را «معرفت» می‌نامد رهنمون نمی‌کند، بلکه هنگامی ما به شیوه مُطلق – و نه به شیوه‌ی سوفیست‌ها – به شناخت یک امر دست می‌یابیم که:

۱. عِلَّت یا عِلَلِ آن امر را بشناسیم.

۲. نسبت و رابطه علیت میان عِلَّت (یا عِلَل) با آن امر را کشف کنیم. در واقع اگر شیء را «الف» و علتش را «ب» بنامیم، صرف شناخت «ب» در شناخت «الف» کفایت نمی‌کند بلکه باید به نسبت علیت بین «ب» و «الف» نیز آگاه باشیم.

۳. بدانیم که این شیء نمی‌تواند به گونه‌ای دیگر باشد (شرط ضرورت).

این شناخت مُطلق که در پرتوی شرایط سه گانه بالا حاصل می‌شود، همان امری است که ارسطو آن را «معرفت» می‌داند. از منظر معلّم اوّل اگر یکی از شرایط سه گانه‌ی مذکور، در شناخت امری به نام «الف» حاصل نباشد نمی‌توان گفت «به الف معرفت دارم». به گفته بارنز، این سه شرط که سازنده‌ی معرفت هستند بر تمام رویکرد ارسطو به معرفت در تحلیل ثانی حاکم‌اند (بارنز، ۱۳۹۰: ۷۸). این سه شرط نشان می‌دهد ارسطو شرایط سختگیرانه‌ای را در تحقق معرفت وضع کرده است؛ به بیان دیگر از منظر وی زمانی شخص S به گزاره P معرفت دارد که بتواند P را از طریق عِلَلِ آن به نحو شایسته تبیین کند (نوسباوم، ۱۳۸۹: ۴۰). از منظر ارسطو یقین به صدق یک گزاره به همراه سه شرط مذکور «معرفت» را می‌سازد. تحلیل شرط «یقین»، «صدق» «ضرورت» و «علیت» در تعریف معرفت می‌تواند ما را به درک بهتری از آرای

«معرفت‌شناسی» ارسطو رهنمون سازد. ارسطو در تحلیل ثانی، در مواضع مختلف به این دو شرط می‌پردازد و لوازمی را برای آن بر می‌شمارد.

تحلیل شرط یقین و صدق

ارسطو در فصل سی و سوم کتاب آلفای تحلیل ثانوی به بحث در باب «اپیستمه» و تفاوت آن با دو کسا («عقیده»^۱ و «ظن»^۲) می‌پردازد (Aristotle, 1991: 88b 31 – 89b 7). از منظر وی، تمایز «معرفت» از «عقیده» در «یقین» است. در معرفت، باور ما یک باور یقینی است و «یقین» نفی احتمال تحقق طرف مقابل است در حالیکه در «عقیده» فاعل شناسا امکان تحقق طرف مقابل را می‌دهد (Aristotle, 1991: 88b: 30 – 89a: 10). ارسطو شدت و ضعف را در «عقیده» جایز می‌داند نه در «معرفت» (Aristotle, 1991: 88b: 30 - 38). از منظر وی:

« هنگامی که شخص چنین می‌اندیشد که چیزی نمی‌تواند به گونه‌ای دیگر باشد، هرگز نمی‌پندارد که ابراز عقیده می‌کند بلکه می‌پندارد که می‌داند؛ بعکس هنگامی که شخص می‌پندارد که «چیزی چنین است» (الف ب است) اما هیچ امری (آن را) باز نمی‌دارد که به گونه‌ای دیگر باشد، می‌پندارد که این، ابراز عقیده کردن است. بنابراین، چنین چیزی ظن است ولی معرفت به امر ضروری مربوط می‌شود» (Aristotle, 1991: 89a: 7 - 10).

بنابراین یکی از شروط «دانستن» و «معرفت»، یقین فاعل شناسا به محتوای گزاره است و اگر فرد به محتوای گزاره یقین نداشته باشد، ادراکش از سنخ دو کسا خواهد بود نه از سنخ اپیستمه. از نظر ارسطو یقین به صدق یک گزاره در تحقق معرفت کفایت نمی‌کند بلکه گزاره متعلق معرفت باید حقیقتاً صادق باشد؛ بنابراین در تحقق معرفت علاوه بر اینکه «یقین فاعل شناسا» به

1. opinion

۲ - مَنی بن یونس در ترجمه لغتِ opinion از کلمه ظن استفاده کرده است. استاد ادیب السلطانی این واژه را معادل عقیده در نظر گرفته است.

تحلیل «متافزنمای معرفت‌حسی» در فلسفه ارسطو ۱۳

صدق یک گزاره دارای اهمیت است، «صدق فی نفسیه» گزاره نیز دارای اهمیت می‌باشد. وی به این شرط در نقد آرای سوفیست‌ها اشاره کرده است.

شیوهی ارسطو در نقد استدلال‌های سوفیست آن است که «به طور کلی و یا حداقل در حیطه بحث این افراد عکس استدلال‌های آنان به نحو ضروری نباید صادق باشد (ضرورتاً صادق نباشد)» (Aristotle, 1991: 74b 19 - 22) یعنی به لحاظ منطقی نتوان احتمال صدق طرف مخالف گزاره را متصور شد و در نتیجه کذب آن ضروری باشد. وی در ادامه بیان می‌کند: «افرادی همچون سوفیست‌ها که می‌پندارند اصولشان درست است صرفاً به این دلیل که همه افراد گزاره‌هایشان را درست می‌دانند، افرادی ساده لوح هستند... در واقع برای ما یک مبدأ چیزی نیست که مورد قبول همگانی باشد» (Aristotle, 1991: 74b 23 - 25).

ارسطو با این عبارات روشن می‌سازد صرف داشتن یقین به صدق یک گزاره حتی در حالت همگانی آن نمی‌تواند اعتبار یک گزاره را تأمین کند؛ زیرا محتمل است فرد، افراد و یا حتی همگان به صدق یک گزاره معترف باشند و صدق آن را ضروری بدانند اما در اشتباه باشند و یا همچنین ممکن است فرد الف به صدق گزاره p را یقین داشته باشد در حالیکه فرد ب در چنین وضعیتی به لحاظ روانشناختی نباشد. به بیان دیگر اگر ما صرفاً به یقین اکتفاء کنیم، این یقین می‌تواند امری شخص وابسته باشد و به همین خاطر ممکن است شخص الف، به صدق گزاره p یقین داشته باشد اما شخص ب، به صدق همین گزاره ظن، شک و یا وهم داشته باشد و حتی ممکن است به نقیض آن یقین داشته باشد. روشن است که چنین نتیجه‌ای خوشایند سوفیست‌هایی است که ارسطو قصد مقابله با آنها را دارد. بنابراین «یقین S به صدق P» و «صدق P» دو شرط از شروط معرفت S به P است.

تحلیل شرط ضرورت (ἀναγκη): آناک

ارسطو از شرط ضرورت با تعبیر «شیء نمی‌تواند به گونه‌ای دیگر باشد» سخن گفته است؛ اما لفظ «نمی‌تواند» در این تعریف دچار نوعی «اشتراک لفظی» است؛ زیرا این لفظ ممکن است اشاره به «عدم احتمال فاعل شناسا» و همچنین «عدم امکان در نفس الامر» داشته باشد. به

عبارتِ دیگر مُرادِ ارسطو از اینکه «شیء نمی‌تواند به گونه‌ای دیگر باشد» یا بدین معناست که «فاعلِ شناسا نمی‌تواند احتمال دهد شیء به گونه‌ای دیگر باشد» (ضرورت در تصدیق که همان یقین است) و یا بدین معناست که «شیء در نفس الامر امکان ندارد به گونه‌ای دیگر باشد» (ضرورت نسبت که امری نفس‌الامری است)؛ بنابراین، دستِ کم دو معنا برای «ضرورتِ یک گزاره» در معرفت‌شناسی ارسطویی محتمل است. اگر معنای اول مورد پذیرش واقع گردد، شرطِ ضرورت به شرطِ یقین فرو کاسته می‌شود اما اگر معنای دوم مورد نظر ارسطو باشد شرطِ ضرورت شرطی مستقل محسوب می‌گردد.

برای قضاوت قطعی درباره مُرادِ ارسطو از «ضرورت» به عنوان یکی از ارکان «معرفت» تبیین فصلِ آلفا ۶ در کتابِ تحلیلِ پسین ره گشاست. ارسطو در این فصل به تحلیلِ معنایِ ضرورت در بُرهان پرداخته است (Aristotle, 1991: 74b 5 – 75a 37). وی بیان می‌کند:

«اگر دانش بُرهانی از مبادیِ ضروری حاصل شود - و این بدین خاطر است که آنچه که انسان به آن «معرفت» پیدا می‌کند امکان (صدق) خلافِ آن وجود ندارد - و اگر خصیصه‌های ذاتیِ یک شیء به ضرورت بر شیء حمل شود (زیرا برخی از خصیصه‌ها در حدّ شیء موجودند... و همچنین شیء در حدّ برخی از خصیصه‌ها موجود است...) آنگاه آشکار است که قیاس‌های بُرهانی نیز از مقدماتی اینچنین تشکیل می‌شود؛ زیرا هر شیء یا به نحوِ ضروری موجود است و یا به نحوِ عرضی و اشیائی که عرضی می‌باشند، ضروری نیستند» (Aristotle, 1991: 74b:5).

(-11)

پیش از این گذشت که از نظر ارسطو معرفت به «موجودِ بالعرض» امکان پذیر نیست؛ زیرا صدقِ چنین موجودی «ضروری» (τό ἀναγκαῖον: تْ آنانکایون) نیست. به نظر می‌رسد ما در اینکه اعراض تحقق می‌یابند تردیدی نداریم، به همین خاطر اگر در وسطِ تابستان هوا سرد شود ما ضرورتاً تصدیق می‌کنیم (یقین داریم) که هوا سرد شده است. بنابراین، در هنگامی که

تحلیل «متافز نهای معرفت حسی» در فلسفه ارسطو ۱۵

یک عَرَضِ اِتِّفَاقِ می‌افتد ما «ضرورت در تصدیق» (به معنای یقین) داریم و احتمال طرفِ مُقَابِلِ را نمی‌دهیم با این حال ارسطو بیان می‌کند بُرْهَانِ بر اعراض اقامه نمی‌شود؛ زیرا اعراضِ ضرورت ندارند. با این تبیین روشن می‌شود در این عبارتِ ارسطو مراد از «ضرورت» «ضرورت در نسبت» (امری نفس‌الامری) است و بُرْهَانِ از اموری تشکیل می‌شود که «ضرورت در نسبت» دارند.

وی در موضعی دیگر تصریح می‌کند که علم به اعراضِ یک شیءِ علمی بُرْهَانِ نیست؛ زیرا اعراض برای موضوع خود، ضرورت در ثبوت ندارند و قابلِ انفکاک از موضوع خویش می‌باشند (Aristotle, 1991: 75a 18 - 21). این بیان به صراحت به «ضرورت در نسبت» اشاره دارد؛ بنابراین مُرَادِ ارسطو از ضرورت در تحقق معرفت، ضرورتِ ثبوتِ محمول برای موضوع در حاقِّ واقع است و نه صِرْفاً یقینِ فاعلِ شناسا.

تحلیل شرط علیّت (ὁ αἰτιον: هُ آیتیوس)

شرطِ «علیّت» یکی دیگر از ارکانِ تحققِ معرفت در فلسفه ارسطو است. ارسطو در آلفا ۲ در تعریفِ معرفت و شرایطِ حصولِ آن دو شرط را در رابطه با علیّت بیان می‌کند. وی بر این باور است هنگامی به گزاره «الف ب است» معرفت می‌یابیم که علّتِ تَعَلُّقِ گرفتنِ محمولِ ب به الف - مثلاً ج - را بشناسیم و همچنین به نسبتِ علیّتِ ج برای «ب بودنِ الف» هم آگاهی داشته باشیم. از منظر وی معرفت درباره‌ی هر چیزی منوط به یافتن هر چهار علّت است (اکریل، ۱۳۸۰: ۱۲۹ - ۱۲۸)؛ البتّه وی علّتِ فاعلی و غایی را به علّتِ صوری تحویل می‌برد (Aristotle, 1991: 1032a: 24 - 2; 1044a: 34 - 44). بدین ترتیب سه علّت مذکور به مفهوم واحدی تقلیل می‌یابند که ارسطو آن را صورتِ شیء می‌نامد (استیس، ۱۳۸۵: ۲۵۶ - ۲۵۷). از طرفی ماده شیء فی نفسه هیچ خصوصیتی ندارد بنابراین در معرفت به پدیده‌ها کافی است علّت صوری یا همان صورتِ اشیاء را کشف کنیم (قوام صفری، ۱۳۸۲: ۱۱۶ - ۱۱۷).

بنابراین، دو شرطِ علیّی مذکور، در غالب علّت صوری بازتعریف می‌شوند (کشفِ علّت صوری و دانستنِ اینکه این علّت، علّت «متعلّق معرفت» است). این دو شرط خود را در قیاس

برهانی نمایان می‌سازد و در منطق ارسطویی حدّ اوسطِ قیاسِ علّتِ نتیجه - یعنی ثبوتِ اکبر برای اصغر - است. در واقع پاسخ به پرسش «چرا الف ب است؟» در قالب یک قیاسِ برهانی نمایان می‌شود که در آن قیاس، علّتِ نتیجه در نقشِ حدّ میانگین ظاهر می‌شود. پس اگر به گزاره «الف ب است» معرفت داشته باشیم و این گزاره از گزاره‌های بی‌میانجی و اولی نباشد وجود امری به نام ج ضروری است که در نقشِ حدّ میانگین ظاهر می‌گردد و علّت «ب بودن الف» باشد.

به عنوان مثال هنگامی به گزاره‌ی «الف ب است» معرفت پیدا می‌کنیم که:

• الف ج است.

• ج ب است.

• در نتیجه الف ب است.

در باب این شرط، یک پرسش اساسی مطرح می‌گردد و آن این است که آیا حدّ وسط در گزاره «الف ب است» علّت «تحقق ب برای الف» در مقام ثبوت و خارج است و یا اینکه حدّ وسط علّت باورِ فاعلِ شناسا به «ب بودن الف» است.

در واقع آنچه شرطِ علّیتِ نامیده می‌شود، متکفلِ علّیتِ باورِ فاعلِ شناسا به «ب بودن الف» است و یا اینکه متکفلِ «ب بودن الف» در خارج است. از منظر ارسطو شرطِ علّیت نیز همچون شرطِ ضرورت در تحقق معرفت، «علّیت در مقام ثبوت» است نه اثبات؛ یعنی هنگامی می‌توان گفت شخص S به گزاره «الف ب است» معرفت دارد که S علّت تحقق ب برای الف در خارج را کشف کند. ارسطو در آلفا ۱۳ به این نکته اشاره می‌کند. از منظر وی:

«دانستنِ «اینکه هست» (τὸ ὄτι: تْ هُتی) با دانستنِ «چرا

هست» (τὸ διότι: تْ دیاتی) متفاوت است، این تفاوت

می‌تواند در یک دانش باشد و در آن به دو گونه باشد: یکی از

شیوه‌ها آن است که قیاس از مقدمات بی‌میانجی تشکیل نشود؛

زیرا در این صورت علّت نزدیک از مقدمات اخذ نمی‌شود؛ اما

تحلیل «مفاضل‌نمای معرفت‌حسی» در فلسفه ارسطو ۱۷

دانستن چرایی بر پایه‌ی علت نزدیک است؛ اما شیوه‌ای دیگر آن است که قیاس از مقدمات بی‌میانجی آغاز کند ولی به جای علتِ (واقعی) یکی از دو محمول که بهتر شناخته شده است چونان حدّ میانگین برگرفته شود» (Aristotle, 1991: 78a: 23-30).

مثالی که ارسطو در بابِ شقّ دوم بیان می‌کند، راه‌گشای بحث است. از منظر وی، گزاره‌ی «سیاره‌ها نزدیک هستند»؛ زیرا «چشمک نمی‌زنند» در نگاه ابتدایی یک گزاره‌ی موجه به نظر می‌رسد. قیاسی که توجیه این گزاره را بر عهده دارد چنین است:

- سیاره‌ها چشمک نمی‌زنند.
 - هر آنچه چشمک نمی‌زند نزدیک است.
 - در نتیجه سیاره‌ها نزدیک هستند.
- در این گزاره «چشمک نزدن» حدّ وسط و علتِ ثبوتِ «نزدیکی برای سیاره‌ها» قلمداد شده است در حالی که از نظر ارسطو چنین قیاسی ما را به دانستن «چرا هست» رهنمون نمی‌کند؛ زیرا سیاره‌ها به سبب چشمک نزدن نزدیک نیستند، بلکه به سبب نزدیک بودن چشمک نمی‌زنند (Aristotle, 1991: 78a: 37 – 39).

تمایز دانستن «اینکه هست» از دانستن «چرا هست» در ادبیات فلسفه‌ی اسلامی با نام «برهان انّ» و «برهان لمّ» نمایان شده است. از منظر متفکران اسلامی در «برهان انّ» هر چند «حدّ میانگین» علتِ باورِ فاعلِ شناسا به نتیجه است اما این «حدّ میانگین» ممکن است در خارج معلول «حدّ اکبر» و یا «حدّ اصغر» باشد و صرفاً به دلیل شناخته‌تر شده بودن به عنوان «حدّ میانگین» اخذ شده باشد. در هر حال چنین بُرهانی تولیدِ «معرفت» نمی‌کند؛ زیرا برای تحققِ معرفت نسبت به گزاره «الف ب است» نیاز به کشفِ علتِ ثبوتی «ب بودن الف» داریم.

تحلیل شرطِ کلیت (τό καθόλου: ت کاذلو)

از منظر ارسطو یکی از لوازم شرطِ ضرورت و علیت، کلیت گزاره‌ای است که متعلق «معرفت» قرار گرفته است. به تعبیر جانکار: «ارسطو هرگز از ابراز این فکر که دانش مبتنی بر کلی‌هاست دست برنمی‌دارد» (جانکار، ۱۳۸۸: ۱۴۶). از منظر ارسطو شرطِ ضرورت اقتضاء می‌کند که مقدماتِ برهان و نتیجه به دست آمده از آن کلی (καθόλου) باشد. وی در این باب می‌نویسد:

«از آنجا که امکان ندارد آنچه درباره‌ی آن دانش مطلق وجود دارد به شیوه‌ای دیگر رفتار کند پس برون آخته‌ی «معرفت» که بر پایه دانش بُرهانی شناخته می‌شود، ضروری خواهد بود؛ ولی «معرفت» هنگامی بُرهانی است که ما به سبب داشتنِ برهان، صاحب آن باشیم. از این رو برهان، قیاسی است که از مقدماتِ ضروری تشکیل شده است. از این رو باید تحقیق کنیم که برهان‌ها از کدام مقدمات و از چگونه مقدماتی تشکیل می‌شوند. ولی نخست باید تعریف کنیم که نگریده‌مان از «حمل شونده به کل»، «تعلق گیرنده ذاتی» و «تعلق گیرنده کلی» چیست.

اکنون نگریده‌ی من از «حمل شونده بر کل» آن محمولی است که چنین نیست به برخی حمل شود و به برخی حمل نشود، و چنین نیز نیست که در زمان معینی حمل شود و در زمان دیگری حمل نشود؛ برای نمونه اگر بر هر «انسان» محمول «جاندار» حمل شود آنگاه چنانچه راست باشد گفتنِ آنکه این موجود «انسان» است پس راست خواهد بود که این موجود «جاندار» است و اگر گزاره نخستین هم اکنون راست باشد آنگاه گزاره‌ی دیگر نیز (در همین هنگام) راست خواهد بود» (Aristotle, 1991: 73a)

ارسطو در این عبارت دو معنا را برای کلیت ذکر می‌کند:

۱. کلیت افرادی: به این معنا که محمول بر تمامی افرادِ موضوع حمل شود و اینطور نباشد که محمول بر برخی از افرادِ موضوع حمل شود و بر برخی از افرادِ موضوع حمل نشود.
۲. کلیت زمانی: به این معنا که محمول در هر زمانی به موضوع حمل شود. به عبارت دیگر به ازای هر زمان دلخواه محمول بر موضوع حمل شود.

«کلیت زمانی»، خود مستلزم آن است که گزاره‌های متعلق معرفت، اموری ثابت و جاودانی باشند. به همین خاطر ارسطو در آلفا ۸ به این امر تصریح می‌کند. از منظر وی با توجه به شرط کلیت مقدمات برهانی، نتیجه نیز به نحو ضروری جاودانه است (Aristotle, 1991: 75b: 22 - 25). از این رو به امور تباهی پذیر (τα φθαρτά) نه می‌توان «معرفت» یافت و نه می‌توان بر آنها برهان اقامه کرد بلکه: «تنها راه شناخت این گونه امور، شناخت به شیوه عرضی است؛ زیرا پیوند محمول با موضوع آن به نحو کلی معتبر نیست بلکه تنها «به هنگامی» و به «گونه‌ای» معتبر است» (Aristotle, 1991: 75b: 25- 28). از منظر ارسطو اگر نتیجه‌ی ما یک امر «تباه پذیر» باشد قطعاً اشکالی در مقدمات برهان وجود دارد و حداقل در یکی از دو مقدمه برهان، «شرط کلیت» لحاظ نشده است (Aristotle, 75b: 28 – 32).

ارتباط علیت، ضرورت و کلیت

به نظر می‌رسد سه شرط علیت، ضرورت و کلیت از یکدیگر منفک نیستند و با کشف علت ثبوتی خود به خود ضرورت و کلیت نیز تحقق می‌یابد؛ زیرا اگر بتوانیم علت ب بودن الف را کشف کنیم با توجه به اینکه تخلف معلول از علت خود محال است، خود به خود شرط ضرورت عینی نیز متحقق می‌شود؛ و از طرفی با کشف علت حکم، محمول تنها بر یک فرد موضوع صدق نمی‌کند بلکه شامل تمامی موارد موضوع و در «هر زمانی» می‌شود؛ اما اگر «علت یک حکم» کشف نشود ادراک ما از حکم به نحو عرضی و تصادفی و به شیوه سوفیستی خواهد بود. از منظر ارسطو، یک گزاره کلی نیز آنگاه به نحو حقیقی کلی است که علت حکم را هویدا سازد (Aristotle, 1991: 88a: 5 - 6). در واقع اگر ساختار یک گزاره به نحو کلی

۲۰ دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی، شماره ۲۱، بهار و تابستان ۱۴۰۰

باشد اما علت حکم کشف نشده باشد، آن گزاره یک گزاره‌ی «کلی‌نما» و از سنخ قضایای خارجی است و یک گزاره‌ی «حقیقتاً کلی» و از سنخ قضایای حقیقیه نمی‌باشد.

فقدان معرفت به ادراکات حسّی به دلیل فقدان شرط کلیت

تاکنون روشن شد که «معرفت» در نظر ارسطو شناختی از طریق کشف علت ثبوتی حکم است که ضرورت و کلیت متعلق معرفت را به ارمغان می‌آورد. با توجه به این تعریف سختگیرانه، ارسطو ادراکات حسّی را از دایره معرفت به دو دلیل خارج می‌کند.

ارسطو ابتدا «عدم کلیت» ادراکات حسّی را دلیل عدم تعلق معرفت به آنها قلمداد می‌کند و از طریق «نفی لازم» (کلیت) به «نفی ملزوم» (معرفت) استدلال می‌کند. در واقع از آنجا که ارسطو کلیت گزاره‌ی متعلق معرفت را از لوازم معرفت برشمرده بود، در اینجا با نفی این لازم، به نفی معرفت حکم می‌کند. از منظر وی موضوع «ادراکات حسّی» همواره یک امر جزئی (این چیز) است و تنها در «اکنون» صدق می‌کند در حالیکه لازمه‌ی معرفت کلیت افرادی و زمانی است. بر این اساس می‌توان گفت:

«نمی‌توان امر کلی و معتبر درباره‌ی همه را با حس دریافت؛ زیرا امر کلی «این چیز» و «اکنون» نیست؛ زیرا اگر اینچنین می‌بود دیگر کلی نبود؛ زیرا ما چیزهایی را کلی می‌گوییم که همیشه و همه جا وجود دارد. اینک چون برهانها کلی هستند و کلی‌ها را نمی‌توان با حس دریافت پس آشکار است که از راه ادراک حسّی نمی‌توان معرفت به چنگ آورد» (Aristotle, 1991: 87b: 31 - 35).

فقدان شرط علیت و ضرورت در ادراکات حسّی

دلیل دوم ارسطو در عدم معرفت «ادراکات حسّی»، فقدان شرط «علیت» به عنوان یکی از ارکان معرفت است. از منظر ارسطو «ادراکات حسّی» تنها از وقوع یک رخداد جزئی خبر می‌دهند اما علت رخداد را بیان نمی‌کنند. در واقع، در ادراکات حسّی، ما با یک «باور صادق» مواجه

تحلیل «تناقض‌نمای معرفت‌حسی» در فلسفه ارسطو ۲۱

هستیم، اما این باور خالی از شرط علیّت - کشفِ علّتِ حکم است - می‌باشد. ارسطو در تبیین موضوع خویش در این باب بیان می‌کند:

«اگر ما بر روی کره‌ی ماه می‌بودیم و می‌دیدیم که کره‌ی زمین اندر میان ما و خورشید قرار گرفته است، آنگاه باز هم علّت خسوف را نمی‌دانستیم؛ زیرا با حسّ در می‌یافتیم که اکنون ماه گرفته است اما به هیچ روی نمی‌دانستیم که چرا گرفته است؛ زیرا چنانکه دیده‌ایم، دریافتِ حسّی از امر کلی وجود ندارد»
(Aristotle, 1991: 87b: 39 - 88a: 3).

ارسطو در متافیزیک نیز به فقدان شرط علیّت در باب ادراکات حسّی پرداخته است. وی ادراکات حسّی را از سنخ معرفت به شمار نمی‌آورد؛ زیرا:

«این دریافت‌ها (ادراکات حسّی) با اینکه قابل اعتمادترین شناختها را درباره افراد اشیاء در اختیار ما قرار می‌دهند درباره «چرایی» هیچ اطلاعی به ما نمی‌دهند - مثلاً درباره اینکه آتش چرا گرم است - بلکه ما را فقط واقف می‌سازند که آتش گرم است» (Aristotle, 1991: 981b: 9 - 13).

حلّ تناقض‌نما

تاکنون مشخص شد که ارسطو با ارائه شروطی چون علیّت، ضرورت و کلیّت دایره معرفت را محدود می‌کند و باور به گزاره‌های حسّی را از سنخ معرفت به شمار نمی‌آورد اما در معرفت‌شناسی ارسطو معرفت از حواسّ آغاز می‌گردد و این پرسش پیش می‌آید که چگونه از امری که معرفت به آن تعلق نمی‌یابد، معرفت حاصل می‌شود؟

پاسخ این پرسش آن است که در معرفت‌شناسی ارسطویی، ادراکات حسّی علّت فاعلی اکتساب معرفت نیستند بلکه صرفاً علّت قابلی آن هستند. وی در بتا ۱۹ تحلیل پسین به این مسئله می‌پردازد (Aristotle, 1991: 99b: 15 - 100b: 18). از منظر ارسطو قدرت حافظه در آدمی

باعث می‌شود ادراکاتِ حسی در روان ثابت بمانند (Aristotle, 1991: 100a: 1)، تکرار این ادراکات و پایداری آنها در حافظه فرآیند استقراء را به وجود می‌آورد. این ادراکات همچون سربازان یک لشکر نقش ایفا می‌کنند (Aristotle, 1991: 100a: 13 - 15) به این نحو که پس از اولین ادراکِ حسی آن ادراک در روان می‌ماند و سپس ادراکِ دومین پشتِ سر ادراکِ اولی قرار می‌گیرد و ادراکِ سوم نیز پشتِ سر ادراکِ دوم قرار می‌گیرد و به همین ترتیب از تکرار این ادراکات، مجموعه‌ای از آنها در روان تثبیت می‌شوند و استقراء را پدید می‌آورند (Bronstein, 2012: 46)، این استقراء با عملکردِ فعالانه قوه و ملکه‌ای به نام «نوس» (νοῦς) یا همان «عقلِ شهودی» به پیدا شدن مفهوم (λόγος: لوگوس) و تجربه مُنجر می‌شود (Perelmuter, 2010: 239- 240) که به همراه خود معرفت به اولیات را برای ما به ارمغان می‌آورد (Bronstein, 2012: 42- 43). بنابراین، قوه فاعلیِ پیدایش ادراکاتِ کلی، «نوس» است اما این پیدایش نیاز به علتی قابلی دارد که ادراکاتِ حسی آن را تأمین می‌کنند. بنابراین، ادراکاتِ حسی با وجود اینکه خود «معرفت» نیستند اما علتِ قابلی پیدایش «معرفت» می‌باشند. در واقع پارادوکس نمای «معرفتِ حسی» در آنجا تبدیل به یک پارادوکس حقیقی می‌گردد که ادراکاتِ حسی علتِ فاعلیِ پیدایش معرفت در نظر بگیریم در حالیکه در معرفت‌شناسی ارسطویی این ادراکات صرفاً ماده خام معرفت را در اختیار قوای شناختی انسان همچون «نوس» قرار می‌دهند و نقشِ علی در پیدایش معرفت ایفا نمی‌کنند. به تعبیر راس هر چند ما دلایل اشیاء را از حس نمی‌شناسیم، اما آنها را از (طریق) حس می‌آموزیم (راس، ۱۳۷۷: ۸۶). طرح این پارادوکس نما مانند این است که بگوییم چگونه از ادراکاتِ حسی که ادراکاتی جزئی اند مفاهیم کلی پیدا می‌شوند؟ روشن است که در پیدایش مفاهیم کلی ادراکاتِ حسی نقشی فاعلی ندارند بلکه این قوای شناختی آدمی است که از طریق ماده خامی که ادراکاتِ حسی در اختیار آنها قرار می‌دهد مفاهیم کلی را برای آدمی به ارمغان می‌آورند. بنابراین ادراکاتِ حسی از آن جهت که فاقد شروط معرفت‌اند از دایره معرفت خارج می‌شوند اما همین ادراکات ماده خام معرفت را در اختیار قوای شناختی انسان قرار می‌دهند و با توجه به

تحلیل «مناقض‌نمای معرفت‌حسی» در فلسفه ارسطو ۲۳

اینکه نقشی فاعلی در تحقق معرفت ایفا نمی‌کنند پارادوکسی را در فلسفه ارسطو پدید نمی‌آورند.

صدق محسوسات

عدم معرفت به ادراکات حسّی یک چالش جدّی را در معرفت‌شناسی وی پدید می‌آورد و آن مسئله «صدق» گزاره‌های حسّی _ که مأخوذ از ادراکات حسّی اند _ است. در بخش‌های پیشین گذشت که ارسطو به «معرفت فطری» اعتقادی ندارد (Aristotle, 1991: 99b: 25 - 30) و نقطه شروع معرفت را «حسّ» قلمداد می‌کند. بنابراین، اگر صدق ادراکات حسّی مورد تردید قرار گیرد، به تبع صدق هر آنچه از ادراکات حسّی به دست می‌آید نیز مورد تردید واقع می‌شود. بنابراین، تردید و تشکیک در صدق «گزاره‌های حسّی» منجر به فروپاشی نظام معرفتی ارسطو می‌گردد؛ زیرا اگر ادراکات حسّی «واقع‌نمایی» صحیحی نداشته باشند مجموعه استقرائی و نهایتاً گزاره کلی که از آنها پدید می‌آید نیز «واقع‌نما» نخواهند بود و این، فروافتادن به ورطه‌ی سوفیزم است. همچنین اگر با «تردید» به صدق گزاره‌های حسّی نگاه شود - با توجه به اینکه این ادراکات ماده خام و اولیه معرفت هستند - سایه‌ی این «تردید» همواره تا انتهای فرآیند استقراء و اکتساب معرفت باقی خواهد ماند و این تردید منجر به فروپاشی شرط ضرورت عینی و ذهنی (یقین) می‌گردد.

این چالش وقتی پُررنگ‌تر می‌گردد که ارسطو «ادراکات حسّی» را از دایره‌ی معرفت خارج می‌کند و «معرفت حسّی» را ترکیبی پارادوکسیکال قلمداد می‌کند. بنابراین، پُرسش اساسی که در اینجا پیدا می‌شود این است که آیا «معرفت ندانستن» گزاره‌های حسّی منجر به تشکیک در صدق این گزاره‌ها می‌شود و یا اینکه ارسطو راه حل دیگری را پیش می‌گیرد. به عبارت دیگر، وی ادراکات حسّی را به دلیل عدم «شرط کلیت» و «شرط علیت» از سنخ معرفت نمی‌داند؛ اما فقدان این دو شرط چه نسبتی با صدق «گزاره‌های حسّی» دارد؟ آیا نبود شرط «کلیت» و «علیت» منجر به تشکیک در «صدق ادراکات حسّی» می‌گردد و یا اینکه «ادراکات حسّی» با وجود اینکه متعلق معرفت محسوب نمی‌شوند صادق‌اند؟ ارسطو خود به این چالش واقف

۲۴ دوصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی، شماره ۲۱، بهار و تابستان ۱۴۰۰

بوده است است و در بخش‌های مختلفی از «تحلیل پسین»، «متافیزیک» و «درباره‌ی نفس» به این چالش پرداخته است و با راهکارهای ایجابی و سلبی تلاش کرده است راه حلی برای این چالش بیابد.

محسوسِ مُختصّ و مُشترک

ارسطو در کتاب «درباره‌ی نفس» به تقسیم محسوسات می‌پردازد. وی محسوسات را به دو دسته محسوساتِ بالذات و بالعرض و محسوساتِ بالذات را به «محسوساتِ مختصّ به یک حسّ» و «محسوساتِ مُشترک» تقسیم می‌کند. وی محسوسِ مختصّ را محسوسی می‌داند که تنها با یک حسّ ادراک می‌شود (A. Johnston, 2015: 325-326) و آن حسّ به‌خوبی با متعلق خود منطبق می‌شود (Gaukroger, 1981: 79)؛ مثلاً رنگ‌ها تنها با حسّ باصره و صوت‌ها تنها با حسّ سامعه ادراک می‌شوند.

«منظورم از محسوسِ مُختصّ، محسوسی است که با حسّ دیگری احساس نمی‌شود و وقوع خطا در آن ناممکن است؛ مثلاً باصره حسّ رنگ است، سامعه حسّ صوت است، ذائقه حسّ طعم است و لامسه خود چندین متعلق مختلف دارد»
(Aristotle, 1991: 418a: 11 - 14)

از منظر ارسطو وقوع خطا در ادراکِ محسوساتِ مُختصّ امکان‌پذیر نیست؛ بدین معنا که:
« هر حسّ حداقل درباره محسوساتِ خاصّ خود حاکم است و خطا در بابِ خودِ رنگ یا در موردِ خودِ صوت، بدان دست نمی‌دهد، بلکه فقط درباره ماهیت و مکانِ شیء ملوّن و یا درباره ماهیت و مکانِ شیء محسوس حاصل می‌شود» (Aristotle, 1991: 418a: 14 - 17)

وی محسوساتِ مُشترک را محسوساتی می‌داند که مختصّ هیچ حسّی نیست (تنها یک حسّ آنها را ادراک نمی‌کند) بلکه هر یک از حواسّ به نحوی به ادراک آنها می‌پردازد (مرادداودی، ۱۳۸۷: ۵۷-۵۸). وی محسوساتی از قبیل حرکت، سکون، عدد، شکل و اندازه را

تحلیل «مناقض‌نمای معرفت‌حسی» در فلسفه ارسطو ۲۵

از این سنخ می‌داند؛ زیرا چنین محسوساتی را می‌توان با دو یا بیشتر از دو حس ادراک کرد، به عنوان مثال می‌توان یک حرکت معین را هم باصره و هم با لامسه ادراک کرد (Aristotle, 1991: 148a: 17 – 21). ارسطو احتمال وقوع خطا در «محسوسات مشترک» را بسیار بالا قلمداد می‌کند (Aristotle, 1991: 428b: 25). از نظر وی ادراک چنین محسوساتی چه در هنگام حضور احساس و چه در غیاب آن (تخیل)، به خصوص در هنگامی که محسوس در فاصله دوری باشد می‌تواند نادرست باشد (Aristotle, 1991: 428b: 28 - 30).

تقسیم محسوسات به «مختص» و «مشترک» و عدم خطاپذیری ادراک «محسوسات مختص» دو پرسش اساسی را به میان می‌آورد:

۱. تجربه ما نشان می‌دهد در ادراکات «محسوسات مختص» بارها دچار اشتباه شده‌ایم، به عنوان مثال، دو ظرف آب به دمای ۵ و ۶۰ درجه سانتی‌گراد در اختیار داریم. در ابتدا دست خود را در «آب سرد» فرو می‌بریم و سپس آن را داخل «آب گرم»، قرار می‌دهیم. ادراک حسّی ما دمای آب را در حدود ۳۵ درجه سانتی‌گراد نشان می‌دهد در حالیکه دماسنج به ما نشان می‌دهد که دمای آب ۶۰ درجه است. حال با توجه به اینکه ارسطو ادراک محسوسات مختص را عاری از خطا قلمداد می‌کند و «سردی» و «گرمی» از محسوسات مختص هستند - زیرا تنها با لامسه ادراک می‌شوند - وی چه تئینی از خطای حواس ما در ادراک چنین محسوساتی دارد؟
۲. چرا ادراک «محسوسات مختص» عاری از خطاست، در حالیکه احتمال خطا در «محسوسات مشترک» بسیار بالاست؟ به عبارت دیگر اگر محسوس «مختص» و «مشترک» هر دو محسوس بالذات هستند، به چه دلیل حواس، در ادراک مختص‌ها دچار اشتباه نمی‌شوند اما در ادراک مشترک‌ها حداکثر اشتباه را مرتکب می‌شوند؟

ارسطو در پاسخ به پرسش اول از مفهومی به نام «شرایط متعادل»^۱ استفاده می‌کند. از منظر وی، هنگامی حواس ما عملکرد صحیحی دارند که در «شرایط متعادل» قرار داشته باشند.

1. Normal Condition

ارسطو این شرایط را با مفهومی به نام «ایپی توپولو» (ἐπί τὸ πολὺ) معرفی می‌کند. این مفهوم معمولاً به «وضعیت متعادل طبیعت» اشاره دارد (black, 1961: 6). بنابراین گاه ارسطو، حواس در چنین حالتی هیچ‌گاه خطا نمی‌کنند. بنابراین، اگر خطایی در باب «محسوسات مختص» رخ دهد طبیعت حس از حالت متعادل خویش خارج شده است (Ben-Zeev, 1984: 118). و شرایط غیرطبیعی عامل ایجاد خطا در حواس می‌گردد (Krips, 1980: 79). در مثال یادشده طبیعت حس لامسه به خاطر منفعل شدن از آب سرد در شرایط غیر طبیعی قرار دارد و به محض اینکه به شرایط متعادل باز گردد دمای آب را به درستی نشان می‌دهد.

در پاسخ به پرسش دوم می‌توان گفت از منظر ارسطو، حواسی که «محسوسات مشترک» را ادراک می‌کنند برای ادراک چنین محسوساتی طراحی نشده‌اند؛ بدین معنا که قوه باصره برای ادراک مبصرات - مثلاً رنگ‌ها - طراحی شده است نه برای ادراک اشکال و اندازه‌ها. در واقع قوه باصره چون رنگ را ادراک می‌کند می‌تواند اشکال و اندازه‌ی رنگ‌ها را نیز ادراک کند. در باب سایر حواس نیز وضع به همین ترتیب است، مثلاً ساختار یا طبیعت قوه لامسه تنها برای ادراک «ملموسات» طراحی شده است نه برای ادراک «محسوسات مشترک»؛ به همین خاطر حواس ما حتی در شرایط متعادل، در ادراک محسوسات مشترک دچار خطا می‌شوند (black, 1961, 6).

از اینجا روشن می‌گردد که چرا ارسطو محسوسات مختص را محسوسات اصلی و اولیه می‌نامد (Aristotle, 1991: 418a: 25)؛ زیرا هر یک از حواس به نحو اختصاصی برای ادراک دسته‌ای از آنها طراحی شده است و چنین محسوساتی، محسوس اصلی برای حس مختص به خود هستند در حالی که هیچ‌یک از حواس برای ادراک محسوسات مشترک ساخته نشده است (Aristotle, 1991: 425b: 5) و در نتیجه این محسوسات، محسوسات اصلی به حساب نمی‌آیند. بنابراین آدمی دست کم در محسوسات مختص هیچ‌گاه در شرایط متعادل دچار خطا و اشتباه نمی‌شود و به همین خاطر نقش قابلی این ادراکات در تحقق معرفت‌رنجی در صدق معارف پدید نمی‌آورد.

نتایج مقاله

از منظر ارسطو «معرفت» یقین صادقی است که متعلق آن امری کلی و ضروری است. کلیت و ضرورت اموری عینی و خارجی هستند و از طریق کشف علت بیرونی حکم حاصل می‌شوند. از لوازم این سه شرط می‌توان به کلیت زمانی و افرادی «متعلق معرفت» اشاره کرد. با توجه به این شروط، گزاره‌های حسی از آن جهت که علت تعلق محمول بر موضوع را بر ما نمایان نمی‌سازند و در نتیجه فاقد شرط ضرورت و کلیت می‌باشند، «معرفت» محسوب نمی‌شوند اما چنین نیست که فقدان معرفت به این ادراکات به معنای تشکیک در صدق آنها باشد.

از منظر ارسطو حواس در ادراک محسوسات مختص به خود در «شرایط متعادل»، همواره به نحو صحیح و عمل می‌کنند و به همین خاطر، گزاره‌های به دست آمده از این ادراکات همواره صادق هستند؛ در نتیجه عدم «معرفت» به این گزاره‌ها موجب شکاکیت در باب صدق آنها نمی‌شود.

همچنین ادراکات حسی صرفاً نقشی قابل و نه فاعلی در تحقق معرفت ایفا می‌کنند؛ بنابراین عدم معرفت به ادراکات حسی منجر به تحقق پارادوکس در معرفت‌شناسی ارسطو نمی‌شود.

منابع

- استیس، والتر ترنس (۱۳۸۵) تاریخ انتقادی فلسفه یونان، ترجمه یوسف شاقول، قم: دانشگاه مفید.
- اکریل، جی. ال (۱۳۸۰) ارسطوی فیلسوف، ترجمه علیرضا آزادی، تهران: حکمت.
- بارنز، جانانان (۱۳۹۰) ارسطو، ترجمه محمد فیروز کوهی، تهران: حکمت.
- جانکار، باربارا (۱۳۸۸) فلسفه ارسطو، ترجمه مهرداد ایرانی طلب، تهران: انتشارات اطلاعات.
- راس، دیوید (۱۳۷۷) ارسطو، ترجمه مهدی قوام صفری، تهران: انتشارات فکر روز.
- قوام صفری، مهدی (۱۳۸۲) نظریه صورت در فلسفه ارسطو، تهران: حکمت.
- قوام صفری، مهدی (۱۳۹۲) نوس دانش علمی برهان ناپذیر و ملکه ی معرفتی ارسطو (بخش اول)، نشریه فلسفه، سال ۴۱، شماره ۲.
- قوام صفری، مهدی (۱۳۹۳) نوس دانش علمی برهان ناپذیر و ملکه ی معرفتی ارسطو (بخش دوم)، نشریه فلسفه، سال ۴۲، شماره ۱.
- مرادداودی، علی (۱۳۸۷) عقل در حکمت مشاء، تهران: حکمت.
- مرزانی حجّت اله، اکبریان رضا، سعیدی مهر محمد، نبوی لطف الله (۱۳۹۵)، بررسی و تحلیل دیدگاه ارسطو درباره معرفت یقینی در فلسفه اولی، آموزه های فلسفی، دانشگاه علوم رضوی، شماره ۱۹.
- نوسباوم، مارتا (۱۳۸۹)، ارسطو، چاپ چهارم، تهران: طرح نو.
- Aristotle (1991) *The Complete Works of Aristotle*, by Jonathan Barnes, Princeton University press.
- A.Johnstone, Mark (2015) *Aristotle and Alexander on Perceptual Error*, Phronesis, Leiden: Brill Publisher.
- Ben-Zeev, Aaron (1984) *Aristotle on Perceptual Truth and Falsity*, Apeiron, Berlin: Walter de Gruyter.
- Black, Irvin (1961) *Truth and Error in Aristotle's Theory of Sense Perception*, The Philosophical Quarterly, vol.11.Oxford.
- Bronstein David (2012) *the Origin and Aim of Posterior Analytics II.19*, Phronesis, Leiden: Brill Publisher.
- Gaukroger, Stephen (1981) *Aristotle on the Function of Sense Perception*, Studies in History and Philosophy of Science, London: Macmillan.
- Klein, Peter D., (1998) *The History of Epistemology*, London: Routledge Encyclopedia of philosophy.
- Krips, H. (1980) *Aristotle on the Infallibility of Normal Observation*, Studies in History and Philosophy of Science, London: Macmillan.
- Perelmuter Zeev (2010) *Nous and Two Kinds of Episteme in Aristotle's Posterior Analytics*, P