

متافزیک

(مجله علمی - پژوهشی)

براساس رأی یکصد و سیزدهمین جلسه کمیسیون بررسی اعتبار نشریات علمی کشور، مورخ ۱۳۷۴/۱۲/۱۹ مجله «دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان» حایز شرایط دریافت درجه علمی - پژوهشی شناخته شد. طبق نامه مدیر کل پژوهشی وزارت علوم تحقیقات و فناوری به شماره ۳/۴۴۴۱ مورخ ۸۷/۶/۶ این مجله به صورت چهار مجله تخصصی اجازه انتشار یافت، که نشریه «متافزیک» یکی از این چهار مجله است. براساس نامه شماره ۳/۱۱/۷۸۷ مورخ ۸۸/۵/۵ این نشریه با حفظ سابقه دارای درجه «علمی - پژوهشی» است.

سال پنجاهم - دوره جدید - سال ششم - شماره هجدهم
پائیز و زمستان ۱۳۹۳

متافیزیک

(مجله علمی - پژوهشی)

سال پنجاهم - دوره جدید - سال ششم - شماره ۱۸ - پائیز و زمستان ۱۳۹۳

صاحب امتیاز: دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان

مدیر مسئول: دکتر مجید صادقی (دانشیار)

سر دبیر: دکتر محمدعلی اژه‌ای (استاد)

هیأت تحریریه:

دکتر محمدعلی اژه‌ای	استاد دانشگاه اصفهان	دکتر محمود نوالی	استاد دانشگاه تبریز
دکتر حمیدرضا آیت‌اللهی	استاد دانشگاه علامه طباطبائی	دکتر علی ارشد ریاحی	دانشیار دانشگاه اصفهان
دکتر احمد بهشتی	استاد دانشگاه تهران	دکتر فتحعلی اکبری	دانشیار دانشگاه اصفهان
دکتر مهدی دهباشی	استاد دانشگاه اصفهان	دکتر سید محمدرضا حسینی بهشتی	استادیار دانشگاه تهران
پرفسور محمد لگنهاوسن	استاد موسسه تحقیقات امام خمینی (ره) قم	دکتر غلامحسین توکلی	دانشیار دانشگاه اصفهان
دکتر زهرا مصطفوی	استاد دانشگاه تهران	دکتر یوسف شاقول	دانشیار دانشگاه اصفهان

مدیر اجرایی:

ویراستاری انگلیسی:

حروفچینی و صفحه آرایی:

ناشر:

چاپ و صحافی:

سال انتشار:

رضا نیکبخت

احسان گل‌احمر

الهه میرشفیعی

دانشگاه اصفهان

چاپخانه دانشگاه اصفهان

۱۳۹۴

ویراستار فارسی: الهام لطفی

با همکاری حوزه معاونت تحقیقات و فناوری دانشگاه اصفهان

این نشریه در پایگاه اطلاعاتی زیر نمایه می‌شود:

پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی www.sid.ir

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC) www.srlst.com

دارای ضریب تأثیر (IF) از پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC)

بانک اطلاعات نشریات کشور www.magiran.com

سامانه نشریات دانشگاه اصفهان: <http://uijs.ui.ac.ir>

پایگاه اولریخ (راهنمای بین‌المللی نشریات ادواری) <http://ulrichsweb.serialsolutions.com>

پایگاه دوآج (فهرست مجلات پژوهشی با دسترسی آزاد) www.doaj.org

مقالات نمودار آرای نویسندگان است و مجله در این زمینه مسؤولیتی ندارد.

نشانی: اصفهان، خیابان هزار جریب، دانشگاه اصفهان، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دفتر مجله متافیزیک

تلفن: ۰۳۱-۳۷۹۳۳۱۹۴

نمابر: ۰۳۱-۳۷۹۳۳۱۵۱

سایت مجله: <http://uijs.ui.ac.ir/mpb>

سامانه نشریات دانشگاه اصفهان: <http://uijs.ui.ac.ir>

پست الکترونیکی: daftar-e-majale@litr.ui.ac.ir

راهنمای تدوین مقاله و شرایط پذیرش آن
مجله متافیزیک دانشگاه اصفهان
(علمی- پژوهشی)

الف- شرایط علمی

- ۱- مقاله باید دارای اصالت و نوآوری (Original research)، تحلیلی و نتیجه کاوشهای نویسنده یا نویسندگان باشد.
- ۲- در نگارش مقاله باید روش تحقیق علمی رعایت شود و از منابع معتبر و اصیل نیز استفاده شده باشد.
- توضیح: مقاله پس از دریافت، نخست در هیات تحریریه بررسی و ارزیابی می‌شود و در صورت داشتن شرایط لازم، برای داوران ارسال می‌گردد. پس از وصول دیدگاههای داوران نتایج و امتیازات کسب شده در هیات تحریریه مطرح می‌شود و در صورت کسب امتیازات کافی و پذیرش آن، در نوبت چاپ قرار می‌گیرد.

ب- شرایط نگارش

- ۱- مقاله باید از جهت نگارش ساختاری محکم و استوار داشته باشد و اصول فصاحت و بلاغت در آن رعایت شود.
- ۲- عنوان مقاله باید کوتاه و گویا باشد.
- ۳- نام مؤلف یا مؤلفان همراه با درجه علمی، نشانی محل کار و نشانی اینترنتی (Email) ذکر شود (ذکر شماره تلفن مسئول مکاتبات در برگ ضمیمه نیز لازم است).
- ۴- چکیده فارسی حداکثر پانزده سطر (۱۵۰ تا ۲۰۰ کلمه) باشد.
- ۵- کلید واژه فارسی حداکثر شش کلمه باشد.
- ۶- مقاله باید دارای مقدمه روشن و دقیق باشد چنانکه خواننده را برای ورود به مبحث اصلی آماده سازد.
- ۷- بیان پیشینه تحقیق از شرایط مقاله است.
- ۸- در متن اصلی مقاله باید موضوع به طور روشن تحلیل شود.
- ۹- مقاله باید دارای نتیجه‌گیری دقیق باشد.
- ۱۰- چکیده انگلیسی حداکثر پانزده سطر (۱۵۰ تا ۲۰۰) کلمه باشد.
- ۱۱- کلید واژه انگلیسی حداکثر شش کلمه باشد.
- ۱۲- نام نویسنده و درجه علمی و محل کار به لاتین ذکر شود.
- ۱۳- ارجاعات متن باید داخل پرانتز به ترتیب نام نویسنده، سال و صفحه ذکر شود؛ مثال: (زرین کوب، ۱۳۷۲: ۲۵۴).
- ۱۴- منابع و مآخذ پایانی باید به ترتیب زیر ذکر شود.

الف: کتاب

نام خانوادگی (شهرت)، نام، سال انتشار. (درون پرانتز). نام کتاب، نام مترجم یا مصحح، شهر محل نشر، نام ناشر، نوبت چاپ

ب: نشریه

نام خانوادگی (شهرت)، نام، سال انتشار. (درون پرانتز). عنوان مقاله (درون گیومه) نام نشریه، شماره دوره، صفحات مقاله (از ص تا ص)

ج: مجموعه مقالات

نام خانوادگی، نام، سال انتشار. (درون پرانتز). عنوان مقاله (درون گیومه)، نام گردآورنده یا ویراستار، نام مجموعه مقالات، محل نشر، نام ناشر، شماره صفحات مقاله (از ص تا ص)

د: سایتهای اینترنتی

نام خانوادگی، نام، (آخرین تاریخ)، عنوان موضوع (درون گیومه)، نام و نشانی اینترنتی به صورت ایتالیک

ه: لوح فشرده

نام خانوادگی، نام، سال انتشار. (درون پرانتز). عنوان، نام لوح فشرده، محل نشر، نام ناشر

۱۵- مقاله باید حداکثر ۲۵ صفحه و هر صفحه در ۲۳ سطر تنظیم شود.

۱۶- مقالات به صورت تمام الکترونیکی دریافت می گردد. لطفاً به سامانه نشریات دانشگاه اصفهان به نشانی

<http://uijs.ui.ac.ir/mph> مراجعه کنید و پس از ثبت نام در سامانه مقاله را ارسال نمایید.

۱۷- اسامی خاص و اصطلاحات لاتین و ترکیبات خارجی بلافاصله پس از فارسی آن داخل پرانتز در متن مقاله ذکر شود.

۱۸- مقالات مستخرج از پایان نامه باید تایید استاد راهنما را همراه داشته باشد.

۱۹- مقالات ارسالی به هیچوجه برگردانده نمی شود.

۲۰- مقاله نباید در هیچ مجله یا همایشی ارائه شده باشد.

یادآوری ۱: مجله در پذیرش یا نپذیرفتن مقاله همچنین ویراستاری آن آزاد است.

یادآوری ۲: نویسنده باید هنگام ارسال مقاله متن زیر را تایپ و همراه مقاله ارسال نماید.

باسمه تعالی

سر دبیر مجله متافیزیک

تعهد می کنم

نویسنده مقاله

اینجانب

تا زمان اعلام نتیجه از سوی هیات تحریریه مجله متافیزیک، آن را برای هیچ مجله یا همایشی ارسال
نکنم.

امضاء

تاریخ

مشاوران علمی مجله علمی - پژوهشی متافیزیک، شماره ۱۸، پائیز و زمستان ۱۳۹۳

محمد علی اژه ای	استاد دانشگاه اصفهان
عبداله امینی	دکتر فلسفه دانشگاه اصفهان
سعید بینای مطلق	دانشیار دانشگاه اصفهان
غلامحسین توکلی	دانشیار دانشگاه اصفهان
سید مهدی امامی جمعه	دانشیار دانشگاه اصفهان
مجید صادقی حسن آبادی	دانشیار دانشگاه اصفهان
یوسف شاقول	دانشیار دانشگاه اصفهان
حسن فتحی	دانشیار دانشگاه تبریز
امیر احسان کرباسی زاده	استادیار موسسه حکمت و فلسفه تهران
علی کرباسی زاده	دانشیار دانشگاه اصفهان
سیدعلی کلانتری	استادیار دانشگاه اصفهان
حسن میاننداری	استادیار موسسه حکمت و فلسفه تهران

مجله علمی- پژوهشی متافیزیک، دانشگاه اصفهان
دانشکده ادبیات و علوم انسانی، سال پنجاهم
دوره جدید - سال ششم - شماره ۱۸، پائیز و زمستان ۱۳۹۳

فهرست مطالب

- ۱-۱۶ نقد پسین از فرض پیشین جهان‌شمولی شهود
روح اله حق شناس - محمد صادق زاهدی
- ۱۷-۳۲ پیش‌سقراطیان ارسطویی/نگاهی به روایت ارسطو از پیش‌سقراطیان
مهدی قوام صفری - محمد باقر قمی
- ۳۳-۴۸ مواجهه دو مفهوم فضا در تماس نگارگری ایرانی با نقاشی رنسانس
عبدالله آقائی - مرضیه پیراوی ونک
- ۴۹-۶۰ بررسی چگونگی اسناد قانون اخلاق به قانون طبیعت در متافیزیک اخلاقی کانت
محمد هانی جعفریان - میرسعید موسوی کریمی
- ۶۱-۷۶ بررسی رابطه فیزیک و متافیزیک در زمینه مسأله واقعیت فضا و زمان
علیرضا منصوری
- ۷۷-۹۲ مسأله ارسطو در فصل نهم العبارة
فرشته نباتی
- ۹۳-۱۰۵ تأملی در نقض و ابرام‌های برجستگان مکتب تهران در مورد بقاء موضوع در حرکت جوهری
علی ارشد ریاحی - محمد خسروی فارسانی

نقد پسین از فرض پیشین جهان‌شمولی شهود

روح اله حق شناس* - محمد صادق زاهدی**

چکیده

نقش شهود در فلسفه بسیار گسترده است. این گستردگی نقش و اهمیت ویژه آن به خاطر کاربردی است که برای شهود به عنوان شاهد و گواه در توجیه بسیاری از باورهای مبنایی در نظر گرفته می‌شود. از آشناترین موارد ایفای چنین نقشی برای شهود می‌توان به مثال‌هایی چون گتیه در معرفت‌شناسی، ملت چین در فلسفه ذهن، یا پیوند عضو در فلسفه اخلاق و غیره اشاره کرد. آنچه در این مثال‌ها اهمیت دارد آن است که در تمامی آنها شهودهای عقلانی، عام و جهان‌شمول در نظر گرفته می‌شوند. اما در ادامه پروژه کواپن در طبیعی‌سازی معرفت‌شناسی و نظریات برونی‌گرایانه معرفت‌شناسانی چون گلدمن، جریان متأخری که «فلسفه آزمایش‌گرانه» خوانده می‌شود، سعی نموده شهود را به صورت علمی و آزمایشگاهی بررسی کند. این شیوه بررسی به نقش علم و دستاوردهای آن برای حل مسائل فلسفی بسیار توجه دارد و با طرح آزمایش‌هایی سعی نموده نشان دهد که تفاوت‌های فرهنگی موجب تفاوت در شهود عقلانی و یا اخلاقی افراد بوده و دیگر نمی‌توان شهود را دستاویز و ابزاری برای طرح نظریه خود در نظر گرفت.

واژه‌های کلیدی

شهود، مثال گتیه، فلسفه آزمایش‌گرانه، کواپن، تفاوت‌های فرهنگی

* دانشجوی دکتری، دانشگاه تهران (نویسنده مسئول): ایمیل: r.haghshenas@ut.ac.ir

** دانشیار، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی

۱- نقش شهود در فلسفه

استفاده از شهود در فلسفه دامنه بسیار گسترده‌ای دارد و طیفی از مسائل اخلاقی و معرفتی حتی روانشناسی عامیانه را در خود جای می‌دهد. به عنوان مثال، این باور که نمی‌توان به دو گزاره نقیض همزمان معتقد بود امری شهودی است. این عقیده که نباید کودکان را آزار داد یا حتی اینکه والدین بچه‌هایشان را بی‌گناه فرض می‌کنند نیز معمولاً ذیل امور شهودی قرار می‌گیرند. با توجه به این مثال‌ها می‌توان تنوع باورهای مستظهر به شهود و نیز قطعیت فی‌بادی‌النظر آنها را مشاهده کرد.

درباره شهود و ماهیت آن نظرات متفاوتی وجود دارد. اغلب نظریات در باب شهود بر این فرض استوار است که مفهوم شهود به همان نحوی در گزاره‌های مختلف موضوع واقع می‌شود که مصداق آن و تفکیک بالمصداق از بالمفهوم در اینجا راه ندارد. اما در میان کسانی که با پیش‌فرض فوق در باب شهود سخن گفته‌اند تنوعی از نظریات در مورد ماهیت آن وجود دارد. کسانی همچون دیوید لویس شهود را همچون باور در نظر می‌گیرند و معتقدند برخورداری از شهودی مبنی بر یک موضوع، همان باور به آن موضوع است. در مقابل این دیدگاه، برخی دیگر شهود را نه خود باور بلکه گرایشی^۱ برای باور کردن به حساب می‌آورند. عده‌ای نیز شهود را امری منحصر به فرد^۲ در نظر می‌گیرند که باید در کنار دیگر عوامل معرفتی و شناختی همچون باور، گرایش و غیره جایگاه مناسبی به آن داد و از هرگونه تحویل آن به دیگر مفاهیم معرفتی خودداری کرد (Pust, 2012).

نظرات فوق در باب ماهیت شهود را می‌توان ذیل عنوان «متافیزیک شهود» قرار داد. جدا از گستردگی

معنا و کاربرد شهود و مستقل از پاسخ به این پرسش که شهود چیست و چه ماهیتی دارد، نقشی که شهود در مسائل فلسفی بازی می‌کند از اهمیت بسیاری برخوردار است. به نظر می‌رسد مهمترین نقش شهود کاربردی است که شهود در توجیه بسیاری از مبنایی-ترین باورهای فلسفی ایفا می‌کند. در بسیاری از شاخه‌های فلسفی مثل معرفت‌شناسی، اخلاق، فلسفه ذهن و غیره استناد به شهود نقش مهمی در استفاده له یا علیه یک نظریه بازی می‌کند.

البته در همین ابتدا باید تصریح کرد تاکید بر نقش شهود در استدلال‌های فلسفی به معنای کم‌اهمیت بودن معیارهای دیگر مثل سازگاری درونی و استحکام منطقی در ارزیابی اعتبار استدلال‌های فلسفی نبوده و این واقعیتی غیر قابل انکار در مباحثات فلسفی است که نظریه پردازان در بسیاری مواقع، به دلیل استحکام یک نظریه، شهود خود و یا دیگران را رد می‌کنند.

اما قبل از بررسی این نقش در برخی از مناقشه‌های معروف فلسفه معاصر و برای بررسی جایگاه معرفت‌شناختی شهود باید در نظر داشت که با توجه به جایگاه ویژه‌ای که شهود در توجیه بسیاری از باورها دارد، پرسش‌های معرفت‌شناختی در باب آن از سطح پرسش‌های ناظر به درجه توجیه آن فراتر رفته و اغلب ذیل آنچه چندی است فرامعرفت‌شناسی^۳ خوانده می‌شود، قرار می‌گیرد. در تاریخ معرفت‌شناسی کمتر به فرامعرفت‌شناسی توجه شده است ولی به تازگی و در برابر آنچه معرفت‌شناسی کاربردی^۴ خوانده می‌شود، بسیاری به طرح آن پرداخته‌اند که از جمله مهم‌ترین آنها ریچارد فیومرتون است. به اعتقاد وی، همان تفکیکی را که فیلسوفان اخلاق میان «اخلاق هنجاری»^۵ و «فرااخلاق»^۶ انجام داده‌اند می‌توان در مباحث

معرفت‌شناسی نیز انجام داد (رضایی، ۱۳۸۷). هرچند، وی به دلیل پرهیز از خلط معنایی با مسئله هنجارینگی معرفتی^۷ از واژه «هنجاری» پرهیز کرده و در برابر فرامعرفت‌شناسی از اصطلاح معرفت‌شناسی کاربردی استفاده کرده است (فیومرتون، ۱۳۹۰: ۲۷). ویلیام آلتون فرامعرفت‌شناسی را چنین تعریف می‌کند: «نقطه توجه فرامعرفت‌شناسی، مفاهیم پایه‌ای مثل آگاهی، حقیقت، باور، توجیه، عقلانیت و مانند آن است که در معرفت‌شناسی [کاربردی] بکار گرفته می‌شوند و نیز روش‌ها، فرایندها و معیارهایی که تعیین می‌کنند این مفاهیم چگونه به کار گرفته شوند (Alston, 2009)». آن‌گونه که ریچارد فیومرتون (۱۳۹۰: ۲۷) دسته‌بندی می‌کند، پرسش‌هایی مانند «اگر شناخت ممکن باشد، چه چیزی را می‌توانیم بشناسیم و چگونه آن چیزها را می‌شناسیم» را بایستی مربوط به معرفت‌شناسی کاربردی و پرسش‌هایی مثل «شناخت چیست» را باید از سنخ پرسش‌های فرامعرفت‌شناسی دانست. وی بسیاری از مباحث مطرح در معرفت‌شناسی همچون مسئله شکاکیت را نیز جزء مباحث متعلق به حوزی فرامعرفت‌شناسی می‌داند (Fumerton, 1995: 3).

با توجه به تفکیک فوق، می‌توان نتیجه گرفت پرسش‌هایی که جایگاه معرفت‌شناختی شهود را بررسی می‌کنند، از سنخ پرسش‌های فرامعرفت‌شناسانه خواهند بود؛ پرسش‌هایی مثل: آیا شهودها برای آنکه منبعی برای توجیه باورهای دیگر باشند، خود لازم است که موجه باشند یا خیر؟ اگر لازم است، چه راهی برای ارزیابی توجیه آن وجود دارد و چگونه می‌توان از وابستگی دوری ظاهرشده در این میان پرهیز کرد و اگر لازم نیست، چگونه منبعی غیرموجه می‌تواند در بنای توجیه معرفت به کار گرفته شود؟

از آنجا که بیشتر مسائل فلسفی مربوط به شهود، اعتبار استناد کردن به آن در داوریه‌های فلسفی را مد نظر دارند، ابتدا لازم است ببینیم این استناد در حوزه‌های مختلف فلسفی عملاً به چه نحو صورت می‌پذیرفته است. یکی از بیشترین حوزه‌هایی که در آن به شهود استناد شده فلسفه اخلاق است. از جمله تامسون در مثال پیوند عضو این فرض را مطرح می‌کند که شما یک جراح پیوند عضو هستید که پنج بیمار رو به مرگ دارید که هر یک نیاز به یک عضو سالم دارند تا زنده بمانند و هریک از این پنج بیمار نیز به پنج عضو مختلف نیاز دارند، حال اگر شما یک فرم اهدای عضو از یک شخص داشته باشید که شما را قادر سازد اعضای آنرا هر موقع که خواستید بردارید، آیا به لحاظ اخلاقی این کار درستی است که یک نفر بمیرد و در عوض پنج نفر دیگر زنده بمانند^۸ (Thomson, 1976). به لحاظ شهودی ما اجازه نداریم که برای حفظ جان پنج نفر، اعضای بدن یک نفر را بگیریم؛ ولی مطابق با نظریه فایده‌گرایی اخلاقی، عمل A اخلاقی است اگر و تنها اگر A بیشترین منفعت را داشته باشد. در اینجا شهود با یک نظر فلسفه اخلاقی در تعارض قرار می‌گیرد و به عنوان شاهی بر نادرستی آن نظریه به آن استناد می‌شود.

مثال دیگر مثال ملت چین در فلسفه ذهن است. در اینجا، ند بلاک برای اعتراض به نظریه کارکردگرایی ذهن این مثال را طرح می‌کند. فرض کنید نوروهای مغز را با یک شهروند چینی جابه‌جا کنیم؛ در واقع، کل ملت چین جای نوروهای مغز را بازی کنند. به جای عصب‌ها نیز سیم‌کشی‌هایی بین مردم برقرار شود که از این طریق باهم ادر ارتباط باشند. این دستگاه که متشکل از یک میلیارد نفر است که با یکدیگر توسط تلفن در ارتباطند، یک مغز عظیم

مصنوعی را تشکیل می‌دهد، آیا چنین دستگاهی می‌تواند به لحاظ کارکردی یک انسان باشد؟

طبق نظریه کارکردگرایی در فلسفه ذهن S وضعیت ذهنی M را دارد اگر و تنها اگر، S وضعیت کارکردی F را تحقق بخشد. در مثال ملت چین، و مطابق با نظریه کارکردی، ملت چین باید دارای کیفیات ذهنی باشد اما به لحاظ شهودی ما ملت چین را دارای کیفیت ذهنی خاصی نمی‌دانیم (Block, 1978).

اما معروف‌ترین این مثال‌ها، مثال گتیه در معرفت‌شناسی است. گتیه می‌گوید فرض کنید که: شخصی بنام اسمیت با شخص دیگری بنام جونز برای کسب یک شغل رقابت دارد: «فرض کنیم که اسمیت دلیل محکمی در تأیید گزاره عطفی زیر داشته باشد:

(الف) آقای جونز کسی است که کار را خواهد گرفت و آقای جونز ده سکه در جیب خود دارد. دلایل اسمیت در تأیید (الف) ممکن است از این دست باشد که رئیس شرکت به او اطمینان داده است که در نهایت آقای جونز برگزیده خواهد شد، و دیگر اینکه آقای اسمیت، تعداد سکه‌های توی جیب آقای جونز را ده دقیقه قبل شمرده باشد. گزاره (الف) مستلزم این است که:

(ب) کسی که کار را خواهد گرفت ده سکه در جیب خود دارد.

در این حالت، آقای اسمیت به روشنی در این امر موجه است که باور کند که (ب) صادق است. ولی حال تصور کنید که آقای اسمیت، بدون اطلاع قبلی به جای جونز خودش کار را بگیرد و نیز خود آقای اسمیت - باز بدون هیچ اطلاعی - ده سکه در جیب خود داشته باشد. در نتیجه گزاره (ب) صادق است، با آنکه گزاره (الف) که آقای اسمیت از آن (ب) را نتیجه گرفته، کاذب است. به این ترتیب، در مثال ما

همه امور زیر صادق اند: (۱) (ب) صادق است، (۲) آقای اسمیت باور دارد که (ب) صادق است، و (۳) آقای اسمیت در این امر که باور دارد (ب) صادق است موجه است. ولی در عین حال روشن است که آقای اسمیت نمی‌داند که (ب) صادق است، چون در (ب) به اعتبار تعداد سکه‌هایی که در جیب خود اوست صادق است، در حالی که آقای اسمیت نمی‌داند که چند سکه در جیب خود دارد، و باور خود به (ب) را بر شمارش سکه‌های داخل جیب آقای جونز استوار کرده است و به غلط باور دارد که آقای جونز کسی است که کار را خواهد گرفت. در تمام این موارد اسمیت نمی‌دانست که چه کسی برنده است: او یا جونز؛ تمام شواهد به نفع جونز بود ولی نهایتاً اسمیت برنده شد (Gettier, 1963). پس مطابق با شهود عقلی اسمیت نمی‌داند مردی که ده سکه در جیبش دارد شغل را بدست خواهد آورد ولی طبق نظریه‌ای که معرفت را باور صادق موجه می‌داند، اسمیت می‌داند که مردی که ده سکه در جیبش دارد، شغل را بدست خواهد آورد. مثال گتیه و مثالهای دیگری که بیان شد، هر یک با توسل به شهودی عقلی یا اخلاقی سعی می‌کنند بسیاری از نظریه‌های رایج در حیطه مربوط به خود را به چالش بکشند.

۲- بررسی نقش جهانشمول شهود

در چند سال اخیر و به موازات پررنگ شدن نقش شهود در مباحث فلسفی، گروهی از فلاسفه سعی کرده‌اند به ارزیابی شهود و جایگاه آن پرداخته و نشان بدهند که آیا شهود می‌تواند باری که بر دوش آن در مباحث فلسفی گذاشته می‌شود را بکشد یا نه. یکی از این ارزیابی‌ها، سنجش ادعای جهانشمول بودن شهود است. بدین معنا که عموماً در بحث‌های فلسفی از جمله در مثال‌هایی که بیان شد فرض بر

اعتماد بودن نقش شهود در باورها می‌دهند (Pust, 2012).

مهمترین فرضی که در پروژه چهارم مورد انتقاد قرار می‌گیرد، فرض جهانشمول بودن شهود است. وینبرگ، نیکولز و استیچ در مقاله‌ای که نقشی بنیادی در پیدایش فلسفه آزمایش‌گرانه داشته است، به بررسی این ادعا پرداخته‌اند که آیا شهود منبع قابل اتکایی برای استدلال‌های فلسفی است یا نه و آیا فرض جهانشمول بودن شهود که پایه‌ی بسیاری از مسائل فلسفی قابل اعتماد است، تاب آزمایش‌های تجربی را می‌آورد یا خیر.

۳- فلسفه آزمایش‌گرانه و جایگاه فلسفی آن

به لحاظ مسیر طی شده برای شکل‌گیری فلسفه آزمایش‌گرانه در جریان‌های فلسفی قرن‌های نوزدهم و بیستم می‌توان گفت که گام اول توسط پراگماتیسم برداشته شد. در پراگماتیسم به‌ویژه با توجه به هسته طبیعت‌گرایی آن با تغییر کانون توجه فلسفی از نزاع‌های «پیشینی» در مسائل فلسفی و معرفت‌شناسی به بررسی قواعد حاکم بر اندیشه انسانی آنگونه که «هست» و در مسیری که تکوین یافته است، روبرو هستیم (Rorty, 1998). این تغییر زمینه‌ای شد برای شکل‌گیری معرفت‌شناسی طبیعی‌شده^{۱۵} کواینی که نقطه عطفی در معرفت‌شناسی به حساب می‌آید. معرفت‌شناسی طبیعی‌شده، گام دومی شد که با جایگزینی کل‌گرایی به جای تحویل‌گروی مبنای‌گرایانه و تاکید بر روش علوم طبیعی، معرفت‌شناسی‌ای توصیفی را جایگزین هنجارینگی پیشینی فلسفه و معرفت‌شناسی پیش از خود کرد.

روش بررسی مسائل فلسفی به شیوه علمی و تجربی به تغییر پارادایمی که کواین با مقاله «معرفت‌شناسی طبیعی‌شده» خود موفق به انجام آن شد، باز می‌گردد.

این است که همه مردم و یا دست‌کم افراد سلیم- المزاج اینگونه شهود می‌کنند و یا هرکسی با چنین مسأله‌ای مواجه شود بنا به شهود عقلی‌اش همان رای را می‌دهد که بقیه نیز خواهند داد.

چنین ارزیابی‌ها در دهه اخیر رنگ و بویی کاملاً علمی و آزمایشگاهی یافته است. امروزه چنین پروژه‌هایی به نام «فلسفه آزمایش‌گرانه»^۹ شناخته می‌شوند. ذیل چنین، عنوانی پروژه‌های گوناگونی در حال انجام است مثل:

۱- پروژه روانشناسی^{۱۰}: هدف این پروژه که بیشتر صبغه توصیفی دارد، کشف این مسأله است که مردم چگونه به طور عادی فکر می‌کنند.

۲- پروژه تحقیق‌پذیری^{۱۱}: هدف این پروژه مشخص کردن این نکته است که آیا گزاره‌های مختلفی که فلاسفه بر پایه شهودی که در فهم عرفی پیشا تئوریک ریشه دارد بیان می‌کنند، واقعا شهود افراد غیر فیلسوف نیز هست یا نه؟ هدف این پروژه بررسی این امر است که آیا آموزش‌های خاص (در اینجا فلسفی) بر شهودهای بیان شده برای برهان‌های مختلف تاثیر گذار بوده است و یا نه.

۳- پروژه منابع^{۱۲}: هدف این پروژه که برخلاف پروژه روانشناسی رویکردی تبیینی دارد، کشف مکانیسم‌های روانی یا فرایندهای تولید شهود می‌باشد. هدف چنین پروژه‌ای این سوال است که "آیا می‌توانی اطلاعاتی بدست آورد که مشخص کند منابع روانی در میزان تضمین^{۱۳} باورها تاثیر جدی دارند یا نه؟".

۴- پروژه تفاوت‌ها^{۱۴}: تحقیقی است برای مشخص کردن محتوای تفاوت‌های شهودی بین گروه‌ها و افراد مختلف. تحقیقات تجربی نشان می‌دهند که تفاوت‌ها در شهود به ما دلیل خوبی برای غیر قابل

از تبعات کارهای کواین پررنگ شدن مباحث برونی‌گرایی^{۱۶} چه در معرفت‌شناسی و چه در فلسفه ذهن می‌باشد. پروژه فلسفه آزمایش‌گرانه گام بعدی این جهت‌گیری در فلسفه است. در اینجا ابتدا به کار کواین، سپس مبحث برونی‌گرایی در معرفت‌شناسی به عنوان پیشینه فلسفه آزمایش‌گرانه می‌پردازیم و سپس ادعای این فیلسوفان درباره شهود را بررسی می‌کنیم.

۳-۱- معرفت‌شناسی طبیعی‌شده: قرارگیری فلسفه در کنار علم

معرفت‌شناسی طبیعت‌گرایانه که پیشینه آن به هیوم بازمی‌گردد، از داروینیسم و نیز پراگماتیسم به مثابه فلسفه متأثر از داروینیسم (Rorty In: Marchetti, 2003) ریشه گرفته است. آن‌چنان که ترانس پنلوم به درستی می‌گوید، حتی خود هیوم از دیدگاه روان انسان تقریباً یک داروینیست است (Penelhum, 1999)؛ داروینیستی پیش از ظهور داروین. جان دیویی به عنوان یکی از مهمترین موسسان پراگماتیسم ذهن آدمی را نه چیزی از بن ممتاز از سایر پدیده‌ها بلکه بخش و پاره‌ای از خود طبیعت می‌پنداشت. در نتیجه این نگاه، شناخت چیزی است که به منزله فعالیت طبیعی، درون طبیعت جای می‌گیرد - فعالیت در زمره دیگر فعالیتها، مانند گردش زمین، تولد کودک، برافتادن دولت، زمین‌لرزه و راه رفتن. چون آدمیزادگان درگیر واقعیتی طبیعی‌اند، شناخت درون تجربه آدمی روی می‌دهد، که اینجا مراد دیویی از «تجربه» شبکه پیچیده‌ای است از همکنشی میان انسان و محیطش (رندل و باکسر، ۱۳۶۳: ۱۲۸).

از نظر کواین (۱۳۹۱: ۳۶)، طبیعت‌گرایی بازسازی عقلانی شیوه‌ی واقعی کسب نظریه‌ای کارا در باب

جهان خارج از سوی فرد یا نژاد انسان است. کواین می‌گوید همواره انگیزه معرفت‌شناسی دانستن این موضوع بوده است که چه ارتباطی میان شواهد و نظریه وجود داشته است و چگونه نظریه آدمی درباره طبیعت از هرگونه شواهد در دسترس فراتر می‌رود (کواین، ۱۳۸۱). به عبارت دیگر، او هدف معرفت‌شناسی را پاسخ دادن به این پرسش می‌داند که «چگونه ما، یعنی ساکنان فیزیکی جهان فیزیکی، می‌توانیم نظریه علمی خود در مورد کل جهان را بر مبنای تماس اندک خود با این جهان بپردازیم و آن را تعمیم دهیم: تنها از برخورد شعاع نور و ذرات به سطح بدن‌مان، از تجربه‌های جسته و گریخته مانند فشاری که هنگام بالا رفتن از یک تپه احساس می‌کنیم (کواین، ۱۳۹۱: ۳۶)». او می‌گوید برای دستیابی به این هدف باید از همه اطلاعات موجود استفاده کنیم و این حتی شامل اطلاعات همان علمی که می‌خواهیم ارتباطش را با مشاهده بفهمیم نیز می‌شود (Quine, 1969).

آموزه «طبیعی‌گرایی» علوم طبیعی را به‌سان پژوهشی در واقعیت، جایز الخطا و اصلاح‌پذیر می‌داند اما نه پژوهشی پاسخگو به قضاوت‌هایی که از موضعی مافوق علم انجام می‌شوند، همچون آن نوع داوری-هایی که به نظر او توسط فیلسوفان پیشین در مورد اعتبار علم و یا مسأله تمایز علم از شبه‌علم انجام می‌پذیرفت (کواین، ۱۳۸۵). طبیعی‌گرایی در اصطلاح کواین به این معناست که از درون خود علم و نه هیچ فلسفه‌ی اولی‌ای است که می‌باید واقعیت تعیین و توصیف شود (Isaacson, 2004: 245). گسترش این نگاه در معرفت‌شناسی به ظهور معرفت‌شناسی تکاملی^{۱۷} انجامید که در آن آراء داروین را در دو زمینه بسیار مهم استفاده می‌کند: بررسی پیامدهای این نظریه که توانایی‌های شناختی انسان محصول فرایند

بخش مهمی از آنچه او «شبکه باور»^{۱۹} ما می‌خواند، بی‌تفاوت باشد و به آنها وابسته است.

۳-۲- برونی‌گرایی در معرفت‌شناسی

با گسترش تاثیر نگاه فلسفی کواین و معرفت‌شناسی طبیعی‌شده، برونی‌گرایی در فلسفه مورد توجه قرار گرفت، به عنوان مثال، آلون گلدمن که برخی او را تاثیرگذارترین فیلسوف سال‌های اخیر در حوزه معرفت‌شناسی می‌دانند (فیومرتون، ۱۳۹۰: ۱۳۶)، با تکیه بر تحقیقات خود و دیگران در علوم شناختی، «معرفت‌شناسی اجتماعی»^{۲۰} را با قرائتی متأثر از نظریه علی معرفت خود شکل داد (Goldman, 1992: 2-5 and 193-197). اعتمادپذیری آلون گلدمن که پراچ‌ترین نظریه در برونی‌گرایی است را به طور خلاصه می‌توان این‌گونه بیان کرد: «اگر باور S به P در زمان t، محصول یک فرایند (یا مجموعه فرایندهای) شناختی اعتمادپذیر باشد، آنگاه باور S به P موجه خواهد بود (Goldman, 1992: 116)». مطابق با نظریه اعتمادپذیری می‌توان با روش علوم طبیعی میزان باورهای اعتمادپذیر و این که چه فرایندهای باورسازی قابل اعتماد هستند، را به مطالعه تجربی سپرد.

گلدمن نظریه معرفت خود را نخستین بار در سال ۱۹۶۷ طی مقاله‌ای با عنوان «نظریه‌ای علی درباره معرفت» مطرح کرد^{۲۱}. از دیدگاه گلدمن بهترین راه چیرگی بر همه سردرگمی‌ها و مشکلات موجود در معرفت‌شناسی، تکیه بر گزارشهایی در بنیاد علی است. در این نگاه، شناخت برساخته از باورهایی دانسته می‌شود که از راه فرآیند پژوهش شناختی به دست ما می‌رسد، به گونه‌ای که این فرآیند پژوهشی به گونه‌ای وثیق‌شناسنده را با منابع اطلاعاتی‌اش در پیوند نگاه می‌دارد. گلدمن مدعی است که این

تکامل هستند و نیز بررسی فرایند برخورد آراء و انتخاب رای برتر از میان آنها که بسیار شبیه فرایند انتخاب طبیعی خصال زیستی است (آپیا، ۱۳۸۷: ۱۰۸).

این دیدگاه در برابر فلسفه اولی قرار می‌گیرد که می‌خواست در حالیکه بیرون از علم ایستاده بود، مبنای قطعی‌ای برای آن ارائه دهد و دستاوردهایش را مشروعیت بخشد، در حالیکه کواین این صورتبندی را رد می‌کند. وی با پیش کشیدن معرفت‌شناسی طبیعی‌شده، فرض وجود یک نظام فلسفی که از طریق آن بتوان خارج از قلمرو علوم، به قضاوت درباره نظریات علمی پرداخت را ناممکن می‌داند. در اینجا فلسفه بخشی از علوم طبیعی است و توان قضاوت کردن و ارائه نظریات مافوق علمی را که با چیزی غیر از مشاهده توجیه شود، ندارد (شقاقی، ۱۳۸۹).

شاید مهم‌ترین وجه تفاوت این نگاه اولویتی است که به مطالعه توصیفی مسائل فلسفی می‌دهد. بیشاپ و تروت پس از آن که بیان می‌کنند توافق مشخصی در تعریف معرفت‌شناسی طبیعی‌شده وجود دارد، شرط کافی و البته نه لزوماً شرط لازم- آن را چنین معرفی می‌کنند: «آنچه معرفت‌شناسی‌ای را طبیعی‌شده می‌کند، آن است که از هسته‌ای صرفاً توصیفی آغاز کند و پروژه خود را از آن ادامه دهد (Bishop and Trout, 2004: 104).

از نظر کواین، علم هم در تعیین آنچه وجود دارد (هستی‌شناسی) و هم در پاسخ به این پرسش که ما چگونه می‌دانیم چه چیز وجود دارد (معرفت‌شناسی)، نه تنها وابسته به تاملات فلسفی نیست، بلکه فلسفه به دلایلی که کواین در اثبات کل‌گروی معرفت-شناختی^{۱۸} بیان می‌کند، در هر دوی زمینه‌های فوق نمی‌تواند نسبت به دستاوردهای علمی به عنوان

رهیافت برتری چشمگیری دارد و آن این است که می‌تواند به خوبی این نکته را تبیین کند که چگونه انسان‌ها چیزهای بسیاری را می‌دانند که به آنها فکر نکرده و هیچ‌گونه ارزیابی انتقادی آگاهانه‌ای از آنها به عمل نیاورده‌اند. مطابق نظر گلدمن این گونه موارد نیز در زمره موارد شناخت اصیل به شمار می‌آیند، شناختی که با اطمینان به وجود آمده و به لحاظ شناخت‌شناسی نیز استوار و پابرجاست (نوریس، ۱۳۸۹: ۲۴۳).

گلدمن بر مبنای رویکرد برونی‌گرایانه خویش، از همان ابتدا خود را ملزم می‌سازد که به هیچ وجه از مفاهیم معرفتی استفاده نکند زیرا معتقد است که این کار ما را به یک دور باطل گرفتار می‌سازد (نصری و پیکانی، ۱۳۸۹). نسبت بین معرفت‌شناسی و مطالعات روانشناسانه نیز در این نگاه چنین خواهد بود که معرفت‌شناسی می‌گوید باورها را باید طوری بسازیم که قابل اعتماد باشند و روانشناسی می‌گوید چگونه باورهای قابل اعتماد بسازیم (آپیا، ۱۳۸۷: ۱۰۷).

۳-۳- فلسفه آزمایش‌گرانه

این سوال که چرا باید باورهای قابل اعتماد داشته باشیم را می‌توان به صورت مبنایی‌تر این‌گونه پرسید که چرا اساساً لازم است باید یا بایدهایی داشته باشیم. به طور خاص در معرفت‌شناسی، وینبرگ، نیکولز و استیج (۲۰۰۱) پرسش‌های ذیل را درباب هر پروژه‌ای در معرفت‌شناسی که برونداد هنجارینه^{۲۲} داشته باشد، مطرح می‌کنند:

«چرا ما باید به دستورالعمل‌هایی که توسط این پروژه‌ها تهیه شده‌اند، اهمیت بدهیم؟ چرا ما باید تلاش کنیم آنگونه عمل کنیم که این بروندادها ادعا می‌کنند باید در مورد امور معرفتی به آن شکل عمل

کنیم؟ چرا به طور خلاصه ما باید هریک از این امور را جدی بگیریم؟»

آنها فکر می‌کنند که پاسخ مناسبی به این سوالات وجود ندارد و این مسئله را مسأله‌ی هنجارینگی می‌نامند. گرچه آنها در مورد آن دسته از پروژه‌های معرفتی که آنها را «پروژه‌های رمانتیک شهود محور» می‌نامند سخن می‌گویند، به نظر می‌رسد سخن آنها در مورد تمامی پروژه‌هایی است که «ادعاهایی مشتمل بر احکام هنجارینه برونداد آنهاست». به ویژه از آنجا که آنها گمان می‌کنند «می‌توان نمونه‌ی معقولی ساخت که [نشان دهد] که حجم اعظمی از آنچه در معرفت‌شناسی هنجارینه می‌گذرد می‌تواند تحت عنوان رمانتیسیم شهود محور طبقه‌بندی شود»، شاید چندان خطا نباشد که ادعاهای آنها را به تمام پروژه‌های هنجارینه و یا دستکم «حجم اعظمی از آن» در معرفت‌شناسی گسترش داد.

آنها پس از طرح این روایت از مسئله هنجارینگی این ادعا را مطرح می‌کنند که مسئله هنجارینگی در این سطح مبنایی‌ای که آنها مطرح می‌کنند، مسئله‌ای بی-پاسخ است. آنها از این ادعای اخیر نتیجه می‌گیرند که معرفت‌شناسی‌های هنجارینه بر مبنایی اشتباه استوارند و در نتیجه باید به نفع معرفت‌شناسی‌ای که در مبنا کاملاً توصیفی باشد، کنار رود. نامی که آنها به فلسفه و معرفت‌شناسی مطلوب خود می‌دهند، از توصیفی بودن هم فراتر می‌رود. این سه تن را می‌توان از اصلی‌ترین بنیان‌گذاران فلسفه آزمایش‌گرانه و یا معرفت‌شناسی آزمایش‌گرانه دانست.

آنها سپس از مسأله‌ی «تنوع شناختی» (Cognitive diversity) بحث می‌کنند که استفن استیج اولین بار در کتاب چندپارگی خرد: دیباچه‌ای بر نظریه‌ای پراگماتیک در ارزیابی شناختی (۱۹۹۰: ۹۱-۹۲) مطرح می‌کند و آن را به عنوان مسأله‌ای در برابر تمام

فقیر هستند، بررسی کردند. افرادی که فکر می‌کنند این عمل از نظر اخلاقی کاملاً نادرست است بر خلاف انتظار بیشتر در برزیل زندگی می‌کردند تا در فیلادلفیا.

علاوه بر آزمایشهای فوق، وینبرگ، نیکولز و استیج، خود آزمایشهایی را ترتیب دادند که برای توضیح اینکه تفاوت‌های فرهنگی در شهودهای معرفتی ما دخیل هستند، به آنها استناد می‌کنند. که برخی از این آزمایش‌ها به شرح ذیل است:

آزمایش (الف): دماسنج (تغییرات فردی)

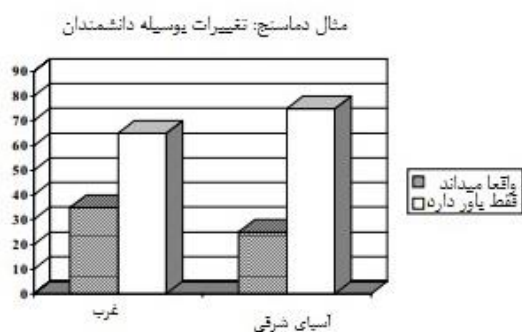
در مغز چالرز به طور ناگهانی و بر اثر برخورد با قطعه سنگی تغییر عجیبی رخ می‌دهد. بر اثر این تغییر چالرز قادر خواهد بود تخمین کاملاً درستی از دمای مکانی که در آن قرار دارد را بدست بدهد. چالرز از این تغییر عجیب کاملاً ناآگاه است. چند هفته بعد این تغییر مغزی وی را وا می‌دارد تا باور کند که دمای اتاقش ۱۷ درجه است. او هیچ دلیل دیگری برای اینکه فکر کند دمای اتاق ۱۷ درجه است ندارد حال سوال این است که آیا چالرز واقعاً می‌داند که دمای اتاق ۱۷ درجه است و یا اینکه او فقط به این امر باور دارد؟ همانگونه که نمودار نشان می‌دهد بیش از ۸۰ نفر آسیای شرقی‌ها فکر می‌کنند که چالرز فقط باور دارد و کمتر از ۱۰ نفر معتقدند واقعاً چالرز دما را می‌داند. در مقابل، از میان نود نفر آزمایش شونده غربی ۳۰ نفر فکر می‌کنند که چالرز واقعاً دما را می‌داند و ۶۰ نفر معتقدند که چالرز فقط باور دارد.

آنچه او «معرفت‌شناسی تحلیلی» می‌خواند، ارائه می‌کند. آنها به پیروی از استیج یک موقعیت مفروض ممکن را طرح می‌کنند: «ممکن است گروهی از افراد باشند که به شیوه‌ای کاملاً متفاوت از ما استدلال می‌کنند و باورهایشان را شکل می‌دهند. از این بیشتر، ممکن است این افراد شهودهای معرفتی کاملاً متفاوتی از ما داشته باشند.» در اینجا و پس از طرح این موقعیت مفروض نیز آنها سوال دیگری را عنوان می‌کنند: «چرا ما باید شهودهای خود را به شهودهای آن گروه دیگر ترجیح دهیم؟»

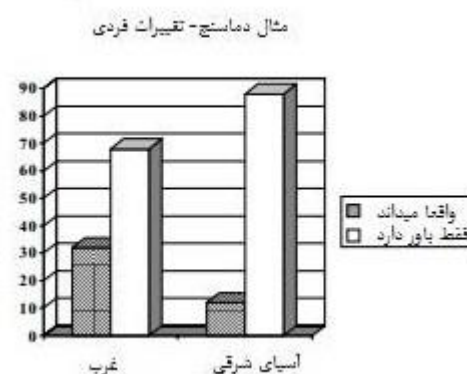
البته بنا به ادعای نویسندگان مقاله، دو تحقیق روانشناسانه از ادعای استیج حمایت می‌کنند؛ اولین تحقیق، پژوهشی است که توسط ریچارد نیسبت^{۳۳} و همکارانش انجام شده است و نشان می‌دهد که تفاوت‌های سیستماتیک زیادی میان آسیای شرقی‌ها و غربی‌ها وجود دارد. این تفاوت‌ها که پایه‌های شناختی هرفردی نیز هستند شامل فرآیندهای ادراک، توجه و حافظه می‌باشد. این دو گروه از مردم در روش توصیف و توضیح یک اتفاق نیز تفاوت دارند. تحقیق دوم آزمایشی است که توسط جانانان هیت^{۳۴} و همکارانش انجام شده است. تحقیق آنها بر روی شهود اخلاقی متمرکز بود. آنها سعی کردند که با بیان مثال‌هایی که کسی در آن آسیب نمی‌بیند اختلافات اخلاقی در جوامع مختلف را بررسی کنند. یکی از این مثال‌ها این است:

«مردی به یک فروشگاه می‌رود و یک مرغ مرده را می‌خرد. وی قبل از آن که این مرغ را بپزد با این مرغ آمیزش جنسی برقرار می‌کند و سپس آن را می‌پزد و می‌خورد.»

پژوهش‌گران در اینجا دو جامعه مختلف را، یکی در فیلادلفیای آمریکا که سطح رفاه خوبی دارد و دیگری در شهری در برزیل که ساکنانش از نظر اقتصادی



شکل ۲ - نمودار فراوانی پاسخهای آزمایش ب



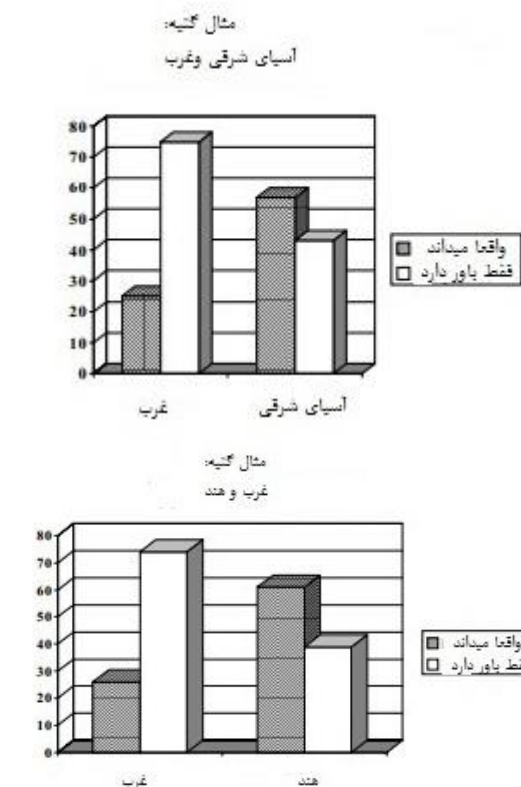
شکل ۱ - نمودار فراوانی پاسخهای آزمایش الف

آزمایش (ج): دماسنج (جامعه فالوکی)

فالوکی‌ها یک جامعه بزرگ ولی بسیار صمیمی هستند که در یک جزیره دورافتاده زندگی می‌کنند. یک روز، تشعشعات رادیواکتیو مغز آنها را دچار تغییر می‌کند - یک نوع تغییر شیمیایی. آنها از این امر آگاه نیستند ولی قادرند تخمینی کاملاً درست از دمای مکانی که در آن قرار دارند بزنند. کال یکی از اعضای جامعه فالوکی است. چند هفته بعد از این واقعه، این تغییرات مغزی کال را که در حال قدم زدن در ساحل است و می‌دارد باور کند دمای ساحل ۱۷ درجه است. هیچ دلیل دیگری برای اینکه فکر کند دمای ساحل ۱۷ درجه است ندارد حال سوال این است که آیا کال واقعاً می‌داند که دمای ساحل ۱۷ درجه است و یا اینکه او فقط به این امر باور دارد؟ در اینجا ۳۰ نفر از شرقی‌ها و کمتر از ۲۰ نفر از غربی‌ها فکر می‌کنند کال واقعاً دما را می‌داند و در مقابل بیشتر از ۷۰ نفر از غربی‌ها و ۶۰ نفر از شرقی‌ها باور دارند که کال فقط باور دارد.

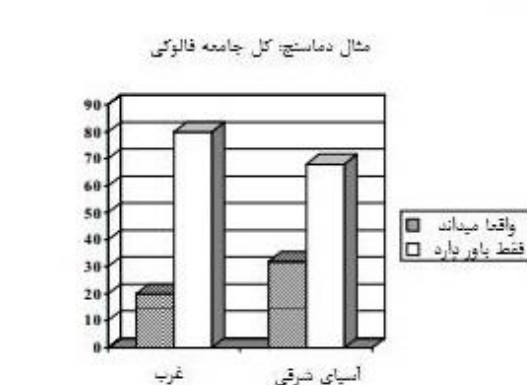
آزمایش (ب): دماسنج (تغییرات به وسیله دانشمندان)

نویسندگان این مثال را کمی تغییر می‌دهند با این تفاوت که این دفعه فرد دیگری به نام جان ناگهان توسط یک تیم پزشکی که توسط بزرگان جامعه‌اش فرستاده شده‌اند، ربوده می‌شود. دانشمندان در مغز جان تغییراتی ایجاد می‌کنند که بر اثر این تغییر جان قادر خواهد بود تخمینی کاملاً درست از دمای مکانی که در آن قرار دارد را بدست بدهد. جان از این تغییر عجیب کاملاً ناآگاه است. چند هفته بعد از این تغییر مغزی وی را و می‌دارد تا باور کند دمای اتاقش ۱۷ درجه است. او هیچ دلیل دیگری برای اینکه فکر کند دمای اتاق ۱۷ درجه است ندارد حال سوال این است که آیا جان واقعاً می‌داند که دمای اتاق ۱۷ درجه است و یا اینکه او فقط به این امر باور دارد؟ همان - گونه که در نمودار دیده می‌شود در این مثال ۶۰ نفر از آزمایش‌شوندگان غربی و ۷۰ نفر از شرقی‌ها معتقدند جان فقط باور دارد و در مقابل ۳۰ نفر از غربی‌ها و ۲۰ نفر از شرقی‌ها معتقدند جان واقعاً دما را می‌داند.



شکل ۴ و ۵- نمودار فراوانی پاسخهای آزمایش مربوط به مثال گتیه

کار وینبرگ، نیکولز و استیج نشان می‌دهد که متناسب با فرهنگ سوال شوندگان، باید انتظار پاسخهای متفاوتی را داشته باشیم. در مثال گتیه، ۵۰ نفر از آسیای شرقی‌ها، ۶۰ نفر از هندی‌ها و فقط ۲۰ نفر از غربی‌ها معتقدند که جیل واقعاً می‌داند، در صورتی که اگر معتقد به شهود عقلانی جهانشمول باشیم باید همه ۸۰ آزمایش‌شونده یکسان عمل کنند و رای افراد فارغ از تفاوت فرهنگی‌شان یکسان باشد. وینبرگ نیکولز و استیج، مثال‌های دیگری را نیز در مقاله‌شان مطرح می‌کنند که در آن مثال‌ها هم پاسخ آزمایش‌شوندگان متناسب با فرهنگ‌شان فرق می‌کند. البته انتقادهایی هم به این پروژه و آزمایشهای آن وارد شده است. از جمله در مورد آزمایش اخیر ارنست سوسا با اشاره به چند معنایی بودن واژه‌هایی مثل دانستن این انتقاد را مطرح می‌کند که تفاوت به



شکل ۳- نمودار فراوانی پاسخهای آزمایش ج

همان‌طور که نتایج نشان می‌دهد، از مثال یک ۱ به ۳ (به خصوص بین مثال ۱ و ۳) تعداد آزمایش‌شوندگان شرقی که فکر می‌کنند فرد درون مثال واقعاً می‌داند، زیاد شده است و در مقابل تعداد افراد غربی آزمایش‌شونده کاهش یافته است. همین‌طور، تعداد غربی‌هایی که معتقدند فرد درون مثال‌ها فقط باور دارد افزایش یافته و از تعداد شرقی‌های آزمایش‌شونده کاسته شده است. این تغییرات نموداری نشان می‌دهد که با توجه به اینکه نکته اصلی مثال‌ها برای معرفت‌شناسی در هر سه مثال یکسان است، شهود افراد با تغییر جزئیات نامربوط مثال و با توجه به تفاوت‌های فرهنگی تفاوت می‌کند.

آزمایش (د): مثال‌های گتیه

در همین راستا، وینبرگ، نیکولز و استیج مثال گتیه را برای گروه‌های مختلفی مطرح کردند. مثال از این قرار است:

باب دوستی به نام جیل که سالها راننده یک بیوک است، دارد. بنابراین، باب فکر می‌کند که جیل یک ماشین آمریکایی را می‌راند. باب از این امر که این بیوک اخیراً دزدیده شده است و جیل یک شورلت خریده است، اطلاعی ندارد. آیا باب واقعاً می‌داند که جیل یک ماشین آمریکایی را می‌راند و یا اینکه او فقط به این امر باور دارد؟

دست آمده از پاسخهای آزمایش‌شوندگان ممکن است به این دلیل بوده باشد که بعضی مفاهیم چندمعنایی، در قالب کلمه واحدی بیان شده‌اند. مثلاً «S میدانند که P» می‌تواند به این معنی نیز برداشت شود که «S اطمینان دارد که P» (Sosa, 2007). در پاسخ به این انتقاد، وینبرگ، نیکولز و استیچ آزمایش‌های ساده‌ای را برای آزمایش‌شوندگان مطرح نمودند تا بررسی کنند که آیا تفاوت جواب‌ها به خاطر تفاوت در معانی متفاوت مفهومی مثل دانستن است یا خیر. آنها معتقدند همانگونه که آزمایش‌هایشان نشان می‌دهد آزمایش‌شوندگان اختلافی بر سر مفهوم دانستن نداشته‌اند و بنابراین تفاوت جواب‌ها در آزمایش‌هایی مثل آزمایش آنها در مورد مثالهای گتیه تنها می‌تواند با توجه به تفاوت‌های فرهنگی و تربیتی تفسیر و توجیه شود.

۴- نتیجه‌گیری

وینبرگ، نیکولز و استیچ بر پایه مطالعات تجربی بیان‌شده نتیجه می‌گیرند که متناسب با فرهنگ آزمایش‌شوندگان، باید انتظار پاسخ‌های متفاوتی را داشته باشیم. آنچه که اکثر مثال‌های فلسفی مانند مثال‌های گتیه و غیره بر آن استوارند نقش جهانشمول شهود در این مثال‌هاست؛ یعنی این فرض که همه مردم از نظر شهودی درکی مشابه دارند. این نویسندگان با نشان دادن تنوع شناختی متفاوت افراد، سعی دارند نشان بدهند که پروژه‌های شهودمحور و همچنین هنجارین‌محوری که بر شهود عقلانی و فلسفی استوارند، نمی‌توانند راه‌حل خوبی برای مسائل فلسفی باشند. آنها معتقدند باید پروژه‌های فلسفی را کاملاً به صورت توصیفی و در مسیر علمی و آزمایش‌گرانه بررسی نمود.

این جریان به مسائل فلسفی مختلف به مثابه پروژه‌هایی با قابلیت مطالعه آزمایشگاهی نگاه می‌کند و در مورد هر مسأله (اولاً) نشان داده می‌شود که هم نفس "مسأله" بودن و هم صورت‌بندی‌های رایج از آن کاملاً وابسته به فرض جهانشمولی شهودهای مربوط به هر مسأله است، ثانیاً) درجه صحت فرض اخیر قابل پیمایش تجربی دانسته می‌شود و ثالثاً) اگر نتیجه آزمایش‌ها در هر مورد بیانگر اختلافی گسترده در شهود افراد دارای زمینه فرهنگی-اجتماعی متفاوت باشد یا نتیجه گرفته می‌شود که مسأله مورد بحث به یک یا چند فرهنگ خاص محدود بوده و به عناصر آن فرهنگ وابسته است و یا به صورت‌بندی‌های کاملاً متفاوت و متکثری از آن مسأله نیاز خواهد بود. علاوه بر پروژه‌هایی که پیشتر به آنها پرداختیم، مسئله اراده آزاد توسط نهمیاس، موریس، نادلهور و ترنر (2006) و مسئله مسئولیت‌پذیری اخلاقی توسط نوب و نیکولز (2007) نیز به همین شیوه مطالعه شده است.

بر پایه این نگاه، استفن استیچ هدف معرفت را در اصل نه دستیابی به حقیقت که دستیابی به ارزشهای دیگری مثل ارزش‌های پراگماتیک و یا زیباشناسانه می‌داند و به نوعی کثرت‌انگاری شناختی قائل می‌شود (۱۹۸۸). فیلسوف معاصر، پل راث نیز به روانشناسان و دیگر دانشمندان علوم اجتماعی توصیه می‌کند که دیدگاه کثرت‌گرایانه پژوهش عقلانی یا آنچه را او کثرت‌گرایی روش‌شناختی می‌نامد بپذیرند. به اعتقاد او، این دیدگاه نسبت به کار تحقیق رغبت ایجاد می‌کند و پژوهش عقلانی را به پیش می‌راند. به گفته او، چون هیچ مرجعی برای قضاوت نهایی وجود ندارد، و هیچ معیار برتری از عقلانیت در دست نیست، انتخاب روش از جانب هر فرد صرفاً مبتنی بر تصمیم اخلاقی او خواهد بود؛ باید تصمیم بگیریم

که به هموعان خود از چه دیدگاهی می‌خواهیم بنگریم و از مطالعه درباره آنان چه مقصودی داریم (راث ۱۹۸۷: ۱۱۰).

این مطالعه بر پرسش‌های فلسفی دیگری همچون تکثر هنجارها و ارزش‌ها، امکان چند فرهنگی‌گرایی^{۲۰}، گفتگوی میان فرهنگ‌ها و تمدن‌ها، جهانشمولی قواعد اخلاقی و غیره نیز تأثیری مستقیم خواهد داشت. چنین دیدگاهی می‌تواند بر مسائل اخلاقی که عمدتاً بر شهود اخلاقی استوارند نیز تأثیر بگذارد. اگر این نکته پذیرفته شود که شهودهای اخلاقی و عقلی، تحت تأثیر عامل فرهنگ تغییر می‌کنند آنگاه نمی‌توان از مثال‌هایی هم‌چون مثال قطع عضو تامسون برای اینکه نشان دهیم مساله‌ای برای همه مردم خوب است یا بد استفاده کرد.

در این دیدگاه و با استناد به نتایج تحقیقات تجربی بیان‌شده شهود از جایگاهی که می‌تواند مبنای توجیه بسیاری از باورهای ما باشد، پایین کشیده می‌شود. شهود دیگر امری جهانشمول نیست که بتوان با تکیه بر آن در مواجه شدن با مشکلات و مسائل به درستی راه‌حلی و نادرستی راه‌حلهای رقیب حکم داد و آن را بر دیگر راه‌حل‌های هنجارین ترجیح داد. هر ترجیحی میان راه‌حلهای رقیب اگر بر پایه شهود اخلاقی و عقلانی باشد، ترجیح همان فرد ترجیح-دهنده یا افراد هم فرهنگ با او است و هیچ دلیل عامی وجود ندارد که در میان دیگر گروه‌ها نیز ترجیح یکسانی وجود داشته باشد.

پرسشی که پس از بیان نتیجه‌گیری فوق می‌توان در مورد پژوهشهای فلسفه آزمایشگرانه مطرح کرد این است که آیا نسبیت‌گرایی می‌تواند دستاوردهای این رویکرد فلسفی و از جمله نتایج آن دسته از تحقیقاتی که در این مقاله بررسی شد را به عنوان موجداتی برای خود قلمداد کند؟ تا آنجا که می‌دانیم، در رابطه با

شهود مفاهیمی مثل انسان، معرفت و عقلانیت و نیز بسیاری از مفاهیم اخلاقی، علیرغم تفاوت‌های فرهنگی، اشتراکات قابل توجهی در میان بسیاری از فرهنگهای رایج وجود دارد و دست‌کم از جنس «اشتراک لفظ» دانستن این مفاهیم چندان روا نمی‌باشد. البته پاسخ این جریان به این انتقاد اخیر نیز قابل پیش‌بینی است: مرجع این "روا ندانستن" که از آن سخن گفته می‌شود نیز شهود است که طبق نظر این جریان ممکن است در میان همه افراد یکسان نباشد و در برخی فرهنگها، اشتراک معنوی مفروض ما از مفاهیم پیش-گفته از استحکامی که در نظر ما دارد، برخوردار نباشد. اگر چنین فرضی معقول باشد، بررسی و پاسخ به آن نیازمند پروژه‌ای خواهد بود ذیل «فلسفه آزمایش‌گرانه».

با توجه به انتقاد فوق، باید گفت پاسخ دقیق‌تر به این پرسش مستلزم تمایز گذاشتن میان دو سطح متفاوت نسبیت‌گرایی خواهد بود: (۱) نسبیت‌گرایی ضعیف به معنای وجود کمینه‌ای از تأثیرات فرهنگی، اجتماعی و زیستی در برخی از مبادی فکری آدمی و (۲) نسبیت‌گرایی قوی یا لجام‌گسیخته که، علاوه بر نکته فوق، وجود کمینه‌ای از مبانی همواره مشترک در ساختار فهم را نیز انکار می‌کند و یا در صورت اذعان به وجود چنین مبانی یا مبنای مشترکی، ضرورت وجود آن را غیر قابل اثبات می‌داند.

به‌نظر می‌رسد بسیاری از آنچه که به‌عنوان پژوهش‌های فلسفه آزمایش‌گرانه بیان شد برای نسبیت‌گرایی ضعیف موجداتی فراهم می‌کند. اما از آنجا که اثبات شی نفی مادا نمی‌کند، نمی‌توان صرفاً بر اساس این شواهد وجود هرگونه مبنا یا مبنای مشترکی را در ساختار فهم و اصول حاکم بر دلیل‌ورزی انسانی انکار کرد. در این دیدگاه، وجود کمینه‌ای از تفاوت فرهنگی در شهودهای فلسفی ادعا می‌شود ولی کمتر

در مورد حد بیشینه آن سخن روشنی به چشم می‌خورد.

نکته دیگر در نتایج تحقیقات این جریان فلسفی، غیرفردی بودن شهود و هنجارهای مبتنی بر آن است؛ به‌گونه‌ای که علیرغم این نکته که امکان تفاوت و تنوع امور شهودی در گروه‌های اجتماعی و فرهنگی مختلف نشان داده می‌شود، در افراد هم‌فرهنگ این تفاوت و تنوع جای خود را به اشتراک و شباهت می‌دهد. بنابراین، نه نفی هرگونه باور هنجارین و نه من‌آیینی^{۲۶} را نمی‌توان از نتایج این تحقیقات دانست.

پی‌نوشت‌ها

- ¹ disposition
- ² Sui Generis States
- ³ meta-epistemology
- ⁴ applied epistemology
- ⁵ normative ethics
- ⁶ meta-ethics
- ⁷ Epistemic normativity

^۸ در برخی از قرائت‌ها این پنج بیمار را نابغه و از افراد تاثیرگذار برای جامعه ذکر می‌کنند، و شخصی که قرار است اعضایش گرفته شود، یک زندانی محکوم به اعدام ذکر می‌کنند

⁹ experimental philosophy

می‌توان «فلسفه آزمایشگاهی» هم ترجمه کرد، به ویژه با توجه به آن که در برخی دانشگاهها به طور خاص از تعبیر آزمایشگاه برای این جریان یاد می‌شود. به‌طور مثال می‌توان به آزمایشگاه معرفت‌شناسی تجربی (Experimental Epistemology Laboratory) دانشگاه آریزونا اشاره کرد که توسط جاناناتان وینبرگ اداره می‌شود.

¹⁰ the psychology project

¹¹ the verification project

¹² the sources project

¹³ warrant

¹⁴ the variation project

¹⁵ Naturalized epistemology

^{۱۶} برای externalism بیشتر از واژه "برون‌گرایی" به عنوان معادل استفاده می‌شود. اما به نظر می‌رسد "برونی-گرایی" با ساخت واژه همخوانی بیشتری دارد، چراکه external به معنای "بیرونی" است و نه "بیرون". به لحاظ معنایی هم چون این نگاه بر اصالت امور بیرونی برای معرفت تاکید دارد و نه اصالت بیرون، بر برون‌گرایی مرجح است.

¹⁷ evolutionary epistemology

¹⁸ holistic epistemology

¹⁹ web of belief

²⁰ social epistemology

²¹ Goldman, A. (1967) "A Causal Theory of Knowing", in *Journal of Philosophy*, No. 67, Pp. 357-72.

²² normative

²³ Richard Nisbett

²⁴ Jonathan Haidt

²⁵ Multiculturalism

معادل فارسی این واژه از سوی آشوری (۱۳۷۴) "چند فرهنگی" و از سوی حق‌شناس و دیگران (۱۳۸۶) "دید چند فرهنگی" و "تعدد فرهنگ‌ها" عنوان شده است که به نظر می‌رسد معادل‌های مناسبی برای multicultural و نه multiculturalism باشند.

²⁶ Solipsism

کتابنامه

آپیا، آنتونی. (۱۳۸۷)، *درآمدی بر فلسفه معاصر غرب*، ترجمه حسین واله، تهران: گام‌نو.

رضایی، رحمت‌اله. (۱۳۸۷)، "نگاهی به جغرافیای معرفت‌شناسی غرب"، *معارف عقلی*، شماره ۱۰، صص ۱۱۵-۱۴۰.

- Block, N. (1978), "Troubles with Functionalism", *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, 9: 261–325.
- Fumerton, R. (1995), *Metaepistemology and Skepticism*, Rowman and Littlefield Publishers.
- Gettier, E. (1963), "Is Justified True Belief Knowledge?", *Analysis*, 23: 121–123.
- Goldman, A. (1992), *Liaisons Philosophy Meets the Cognitive and Social Sciences*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Isaacson, D. (2004), "Quine and Logical Positivism" In: *The Cambridge Companion to Quine*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Marchetti, G. (2003), "Interview with Richard Rorty", *Philosophy Now*, 43: 22-25.
- Nahmias, E., S. Morris, T. Nadelhoffer and J. Turner (2006), "Is incompatibilism intuitive?", *Philosophy and Phenomenological Research*, 73: 28-53.
- Nichols, S. and Knobe, J. (2007), Moral responsibility and determinism: The cognitive science of folk intuitions, *Noûs*, 41: 663-685.
- Penelhum, T. (1993), "Hume's Moral Psychology" In: *The Cambridge Companion to Hume*, (Ed. by David Fate Norton), Cambridge: Cambridge University Press, pp. 117–47.
- Pust, J. (2012), "Intuition" in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <http://plato.stanford.edu/entries/intuition/>
- شقایق، حسن. (۱۳۸۹)، "مسئله توجیه باور به اعیان فیزیکی از نگاه راسل و کواین" در ذهن، شماره ۴۱، صص ۱۳۱–۱۵۶.
- فیومرتون، ریچارد. (۱۳۹۰)، معرفت‌شناسی، ترجمه جلال پیکانی، تهران: انتشارات حکمت.
- کواین، ویلارد ون اورمن. (۱۳۸۱)، "معرفت‌شناسی علمی"، ترجمه محمد رضا معمار صادقی، کتاب ماه ادبیات و فلسفه، شماره ۶۰، صص ۵۰–۴۲.
- کواین، ویلارد ون اورمن. (۱۳۹۱)، از محرک حسی تا دانش، ترجمه مجید داودی، تهران: حکمت.
- نصری، عبدالله و پیکانی، جلال. (۱۳۸۹)، "نقد و بررسی نظریه اعتمادگرایی فرایندی در «باور موجه چیست؟»، حکمت و فلسفه، سال ششم، شماره اول، صص ۱۰۹–۱۳۰.
- نوریس، کریستوفر. (۱۳۸۹)، شناخت‌شناسی: مفاهیم کلیدی در فلسفه، ترجمه ناصرالدین علی تقویان، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- هرمن رندل، جان و باکالر، جاستوس. (۱۳۶۳)، درآمدی بر فلسفه، ترجمه امیرجلال‌الدین اعلم، تهران: سروش.
- Alston, W. (2009), "Epistemic Justification", *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*, (Ed. by Nicholas Bunnin and Jiyuan Yu), Oxford: Blackwell, pp. 424-429.
- Bishop, M. A. and Trout, J. D. (2005), *Epistemology and the Psychology of Human Judgment*, Oxford: Oxford University Press.

- Quine, W.V. (1969), "Epistemology Naturalized" In: *Ontological Relativity and Other Essays*, New York: Columbia University Press, pp. 69-90.
- Rorty, R. (1998), "Pragmatism" In: *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (Vol. 7), (Ed. by Edward Craig), London & New York: Routledge, pp. 365-373.
- Sosa, E. (2007), "Experimental Philosophy and Philosophical Intuition," *Philosophical Studies*, 132: 99-107.
- Stich, S. (1988), "Reflective Equilibrium, Analytic Epistemology and the Problem of Cognitive Diversity" *Synthese*, 74 (3): pp. 391-415.
- Stich, S. P. (1990), *The Fragmentation of Reason: Preface to a Pragmatic Theory of Cognitive Evaluation*, Cambridge: The MIT Press.
- Thomson. J. (1976), "Killing, Letting Die, and the Trolley Problem" *The Monist*, 59: 204-217.
- Weinberg, J.; Nichols, S. and Stich, S. (2001), "Normativity and Epistemic Intuitions" *Philosophical Topics*, 29: 429 - 460.

پیش سقراطیان ارسطویی نگاهی به روایت ارسطو از پیش سقراطیان

مهدی قوام صفری * - محمد باقر قمی **

چکیده

در این مقاله تلاش می‌کنیم روایت ارسطو از پیش سقراطیان را بر اساس متون خود ارسطو و عمدتاً با استفاده از کتاب‌های متافیزیک، فیزیک و کون و فساد مورد بررسی قرار دهیم و نشان دهیم چگونه ارسطو همه پیش سقراطیان را به یک نحو و بر مبنای چهارچوب فلسفه خود تفسیر می‌کند. او آرچه پیش سقراطی را به معنای عنصر یعنی امری بسیط که خود از چیز دیگری نیست و همه چیز از آن ترکیب شده است، تفسیر می‌کند و حتی آن را به عنوان جوهر و هر چیز دیگر را به عنوان عرض در نظر می‌گیرد و تمایز آرچه و اشیاء را بر مبنای این تقابل در فلسفه خود مورد تفسیر قرار می‌دهد. ارسطو همچنین نگاه پیش سقراطیان به تغییر را بر مبنای تمایز خود میان تغییر و کون و فساد تحلیل می‌کند. همه این موارد نشانگر آن هستند که ارسطو پیش سقراطیان را ارسطویی و بر مبنای اندیشه خود تفسیر کرده است. بر این اساس، با توجه به اینکه ارسطو از اولین و مهم ترین منابع اندیشه های پیش سقراطیان است، در بررسی آنها همواره باید نقش ارسطو را مد نظر قرار داد.

واژه‌های کلیدی

ارسطو، پیش سقراطیان، آرچه، جوهر، تغییر، وجود

* دانشیار فلسفه، دانشگاه تهران

** دانشجوی دکتری فلسفه، دانشگاه تهران (نویسنده مسئول): ایمیل: ghomiy@gmail.com

۱- مقدمه

هر چند فلسفه با ارسطو آغاز نشده و او هیچ نوشته ای با عنوان «تاریخ فلسفه» در میان آثار خود ندارد، شاید بتوان گفت هیچ کس پیش از ارسطو به «تاریخ فلسفه» در معنای امروزی آن توجه نکرده است و او اولین متفکری است که توجه کامل به نظرات فیلسوفان گذشته در طرح افکنی فلسفه‌ای جدید را به شکلی علمی مورد توجه قرار داد. ارسطو نخستین کسی بود که اندیشه‌ای که امروز به عنوان پیش‌سقراطیان می‌شناسیم را مستقیماً و به طور مجزا مورد تحلیل و بررسی قرار داد، سرآغازش را نشان داد و اندیشه‌های متفاوت‌اش را تحت گروه‌ها و مکاتب مختلف تقسیم‌بندی نمود. او در بحث از هر موضوعی ابتدا تلاش می‌کند به تاریخ آن موضوع توجه کند و نظرات فیلسوفان گذشته در خصوص آن موضوع را مورد کنکاش قرار دهد. البته نباید از افلاطون نیز غفلت کرد هرچند او، در عین توجه کامل به آراء پیش‌سقراطیان، همچون ارسطو به بررسی کامل آراء ایشان پیش از آغاز هر بحث نمی‌پرداخت.

شاید بتوان گفت کمتر بحثی است که ارسطو بدان وارد شود و ابتدا به بررسی نظرات فیلسوفان گذشته نپردازد، مگر آنکه در آن موضوع بحث نکرده باشند. ارسطو تقریباً در همه آثارش از پیش‌سقراطیان سخن می‌گوید. از نظر او بررسی نظرات پیشینیان در خصوص موضوع مورد بحث شرط شروع هر تحقیقی است (متافیزیک، 1076a 12-16). چنانکه برنت (Burnet) می‌گوید، «به سختی اثری از ارسطو وجود دارد که از دکترینی پیش-سقراطی بحث نکند» (برنت، ۱۹۲۰: XIV).

با بررسی دیدگاه فیلسوفان پیشین، ارسطو هم‌چنین مایل است نشان دهد که چگونه نظرات آنها در چارچوب نظری خود او جای می‌گیرند و بدین ترتیب دیدگاه خود او را موجه‌تر می‌سازند. به همین دلیل است که می‌گوید «ما ممکن است همچنین از این فیلسوفان آنچه به عنوان اصول در نظر می‌گیرند و چگونگی قرار گرفتن آنها تحت عللی که ذکر کرده‌ایم را فرا گیریم.» (متافیزیک، 986a13-15). همین نکته است که در این مقاله سعی در بررسی آن داریم؛ یعنی این که ارسطو پیش‌سقراطیان را در چهارچوب اندیشه خود تحلیل و روایت می‌کند به گونه‌ای که گویی پیش‌سقراطیان ارسطویی اندیشیده‌اند. شاید به همین دلیل باشد که ارسطو سهم اندیشه پیش‌سقراطی را در برخی موارد ناچیز در نظر می‌گیرد. کرک (Kirk)، به عنوان مثال، نقد ارسطو به نظریه تالس یعنی در نظر گرفتن آب به مثابه آرچه اشیاء و این بیان او که تالس هیچ مساله‌ای را حل نکرد نشانه‌ای از این امر می‌داند که چقدر ارسطو اهمیت «نوع اندیشه تالس» را کوچک در نظر می‌گرفت (کرک ۱۹۵۷: ۹۰).

۲- آرچه به مثابه عنصر^۱

ارسطو دغدغه فیلسوفان پیش از سقراط را یافتن آرچه همه چیز می‌داند و از نظر او همه پیش‌سقراطیان در این امر مشترک بوده‌اند. اگر تالس همه چیز را آب دانسته، آناکسیماندر عنصر نامتعیین، آناکسیمنس هوا، هراکلیتوس آتش و ... بدان دلیل بوده است که همگی می‌خواستند آرچه اشیاء را بیابند؛ یکی این آرچه را در آب یافته و دیگری در آتش. از همین رو، ارسطو پیش‌سقراطیان را همانند هم می‌داند و همه آنها را جستجوگر آرچه اشیاء. تقسیم‌بندی ارسطو از پیش‌سقراطیان نیز اغلب بر

می‌داند که «اولی حلقه‌ای از چنین تغییرات را تصور می‌کند و دومی سری‌های منفرد». (فیزیک، 187a20-26)

اما معنایی که ارسطو از آرچه پیش‌سقراطیان می‌فهمد چه معنایی است؟ وقتی او همه آنها را با هم مقایسه می‌کند، ناچار باید فهم مشترکی از «آرچه بودن» در آنها بیابد، فهمی که همگی بدان بسته‌اند و مثلاً وقتی تالس می‌گوید همه چیز از آب است، این همه چیز از یک چیز بودن برای او تفاوتی با این معنا در هراکلیتوس ندارد هنگامی که می‌گوید همه چیز از آتش است. ارسطو اصل‌های موردنظر پیش‌سقراطیان را به مثابه جزء اشیا و امری که اشیا از آنها تشکیل شده‌اند درک می‌کند:

هم‌انهایی که می‌گویند چندین عنصر از چیزهای جسمانی وجود دارند و هم‌انهایی که می‌گویند یک [عنصر] وجود دارد، می‌گویند اجزاء آنچه اجسام شامل می‌شوند و [از آنها] ترکیب شده‌اند، اصل‌ها هستند ($\alpha\pi\rho\chi\acute{\alpha}\varsigma\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\chi\sigma\iota\nu\ \epsilon\iota\nu\alpha\iota$). (متافیزیک، 998a28-30)

بنابراین، اصل‌های پیش‌سقراطی اجزاء تشکیل‌دهنده اجسام هستند اما، به نظر او، آنها این عناصر را «جنس» اجسام نمی‌دانستند هر چند معتقد است فیثاغوریان «وحدت و وجود» و افلاطون «بزرگ و کوچک» را به عنوان عناصر چیزها و به مثابه «اجناس» آنها در نظر می‌گرفتند. ارسطو در متافیزیک صریحاً می‌گوید وحدت عنصر پیش‌سقراطی نه به معنای امر مشترک بلکه به معنای همگونی است:

هر یک از این اندیشمندان نام عنصر ($\sigma\tau\omicron\iota\chi\epsilon\iota\omicron\nu$) را نه به آنچه مثلاً در بدن مشترک است می‌دهند، بلکه [این نام را] به آتش و زمین می‌دهند، خواه امر مشترکی میان آنها، مثل بدن، باشد یا نباشد. اما در واقع آنها چنان سخن می‌گویند که گویی واحد

اساس تعداد و کیفیت عناصری است که برای اشیا برمی‌گزینند. طبقه‌بندی پیش‌سقراطیان در فصل دوم کتاب اول فیزیک گواه این امر است.

این تقسیم‌بندی نشان می‌دهد که ارسطو اندیشه پیش‌سقراطیان را در یک جهت تفسیر می‌کند. این شاید مهم‌ترین تاثیر ارسطو در فهم سنت فلسفی از پیش‌سقراطیان بوده است؛ سستی که همواره پیش‌سقراطیان را به یک چشم دیده است. به قول گادامر، «تاثیر ایجاد شده توسط ارسطو و ثئوفراستوس چنان قدرتمند است که ما همه پیش‌سقراطیان را همانند هم و به مثابه کیهان‌شناسان می‌بینیم.» (گادامر ۲۰۰۳: ۴۲). ارسطو همه پیش‌سقراطیان را دارای مساله‌ای واحد و نگاهی واحد، هر چند با پاسخی متفاوت، در نظر می‌گیرد. او حتی پاسخ متفاوت پیش‌سقراطیان را نیز تفاوتی برای «اکثر» مردم می‌خواند در حالی که خود او آنها را در واقع از یک سنخ می‌شمارد:

اصل‌های آنها به یک معنا یکسان است و به [معنای] دیگر متفاوت: یقیناً متفاوت؛ همانطور که اکثر مردم در واقع چنین می‌اندیشند، اما یکسان؛ تا آنجا که آنها قابل مقایسه‌اند؛ چرا که همگی [عناصرشان] را از جدول واحدی از ستون‌ها برداشته‌اند. (فیزیک، 188b36-189b1)

ارسطو تبیین فیزیکدانان (در مقابل الثائیان) از اشیا را بر مبنای عناصرشان به دو نحو می‌داند. یکی آنکه عنصر واحدی را در نظر می‌گیرند و بقیه اشیا را از انقباض و انبساط آن می‌سازند. دوم آنکه متضادها را در درون واحد قرار می‌دهند که با جدا شدن از درون آن ظهور می‌کنند. ارسطو آناکسیماندر و هم‌چنین آنهایی که مانند امپدکلس و آناکساگوراس می‌گویند «آنچه هست یکی و بسیار است» را در این دسته جای می‌دهد. او تفاوت این دو نحوه تبیین را در آن

همچون آتش یا آب همگون (ὁμοιομερῆς) بوده است. (متافیزیک، 992b4-7)

بنابراین، عنصر آن امر مشترکی نیست که میان چیزهای مختلف وجود دارد بلکه آن امر همگونی است که در تمامیت خود واحد است یعنی تنها یک چیز است و نه چیزهای مختلف. تنها عنصر است که یک چیز است. پس اینکه همه چیز از یک عنصر ساخته شده باشد یا نه در مرحله بعد اهمیت است؛ آنچه در وهله اول مهم است یکی بودن خود عنصر است. به این معنا، هنگامی که هریک از پیش سقراطیان عنصر یا عناصری را معرفی می‌کند، در مرتبه اول به یکی بودن آن عناصر معتقد است و تنها در مرتبه بعد همه چیز را از آن می‌سازد. وقتی آناکسیمنس می‌گوید هوا آرخه همه چیز است، در درجه اول هوا را همگون می‌داند یعنی هوا یک چیز است و بیش از یک چیز نیست.

این همگونی عنصر را بیش از همه در آناکساگوراس می‌توان به طور ملموس مشاهده کرد. ارسطو از این جهت عنصر آناکساگوراس را از عنصر امپدکلس متمایز می‌کند (درباره آسمان، ۳، ۳). این نگاه ارسطو به عنصر پیش سقراطی هر چند منطقی به نظر می‌رسد (چرا که اگر قرار باشد چیزی عنصر اشیاء دیگر باشد، شرط اول آن است که خود این عنصر اولیه باشد و از چیز دیگری نباشد تا بعد بتوان گفت چیزهای دیگر از آن ساخته شده‌اند)، حداقل با فلسفه‌هایی که به بیش از یک عنصر قائلند، سازگار نیست. چرا که اگر مثلاً آب امری همگون باشد و خاک نیز همگون باشد دیگر چگونه آب می‌تواند به خاک تبدیل شود، چنانکه امپدکلس معتقد است عناصر چهارگانه از یک دیگر ساخته می‌شوند؟ به زعم ارسطو: «ما می‌بینیم که این اجسام [چهارگانه امپدکلس] از یکدیگر تولید

می‌شوند که تلویحاً می‌گوید یک جسم واحد همیشه آتش یا خاک نمی‌ماند» (متافیزیک، 989a22-24).

به دلیل نگاه ارسطو به عنصر به مثابه امر همگون است که او «تغییر کیفی» عناصر را چندان موجه نمی‌بیند و بر آن است که اگر قرار باشد تغییر کیفی میان عناصر وجود داشته باشد، باید عنصر دیگری در زیربنای این تغییر قرار داده شود. اگر تغییر کیفی ممکن بود، «چیزی وجود می‌داشت که خود آن متضادها را می‌پذیرفت و طبیعت واحدی (μία φύσις) می‌بود که [به] آتش یا آب [تبدیل] می‌شد که این را [امپدکلس] نمی‌گوید» (متافیزیک، 989a28-30).

بدین ترتیب، به وجود آمدن عناصر همگون از یکدیگر چندان معنادار نیست. شاید به همین دلیل است که ارسطو می‌گوید آناکساگوراس در به وجود آمدن اجسامی که همگون هستند به اشتباه افتاده است (فیزیک، ۱، ۴). همین نگاه است که سبب می‌شود ارسطو همه عناصر آناکساگوروس را ابدی بداند (متافیزیک، 984a12-16). به همین دلیل، عنصر مدنظر ارسطو آن چیزی است که ابدی است و نمی‌تواند ویران شود. همه اجسام متشکل از آن می‌توانند به وجود آیند و یا نابود شوند، اما خود عناصر ابدی هستند. این نگاه سبب می‌شود ارسطو مشکل بزرگی را در همه فیلسوفان قدیمی و جدید بیابد: عدم تبیین تمایز میان اشیاء فناپذیر و فناپذیر؛ تبیینی که، به نظر ارسطو، تقریباً هیچ یک از پیش سقراطیان آن را مطرح نکردند. اگر عناصر هر دو نوع اشیاء یکسان است، چگونه برخی فناپذیرند و برخی فناپذیر؟ نتیجه‌ای که ارسطو می‌گیرد آن است که اشیاء نمی‌توانند اصل یکسانی داشته باشند (متافیزیک، 1000a-b). او در این میان تنها امپدکلس را به عنوان کسی که «به طور سازگار سخن می‌گوید»

(1000b18) معرفی می‌کند چرا که او همه چیز به جز عناصر را فناپذیر در نظر گرفت و همچون دیگران برخی چیزها را فناناپذیر ندانست (1000b18-20).

۳- آرخه به عنوان جوهر

ارسطو معتقد است هیچ یک از پیش‌سقراطیان از «ذات» ($\tau\omicron\ \tau\acute{\iota}\ \eta\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$) و جوهر ($\chi\omicron\sigma\acute{\iota}\alpha\nu$) اشیاء «به طور متمایز سخن نگفته است» ($\sigma\alpha\phi\omega\varsigma\ \mu\acute{\epsilon}\nu$) (988a23-b1). با این حال، او حتی پرسش اساسی پیش‌سقراطیان درباره آرخه را به معنای پرسشی از جوهر تفسیر می‌کند:

در واقع پرسشی که هم حالا و هم در گذشته همواره برخاسته است و همیشه موضوع تردید بوده است، یعنی [این پرسش که] وجود چیست ($\tau\acute{\iota}\ \tau\omicron\ \omicron\epsilon\acute{\iota}\sigma\tau\iota$)، درست این پرسش است که جوهر چیست؟ ($\tau\omicron\ \epsilon\acute{\sigma}\tau\iota\ \tau\acute{\iota}\varsigma\ \eta\ \omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$) چرا که همین [جوهر] است که برخی می‌گویند یکی است دیگران بیش از یکی و برخی محدود بودن شمار آنها را بیان می‌کنند و دیگران نامحدود [بودنشان را] (متافیزیک، 1028b2-6).

ارسطو معتقد است اشتباه پیش‌سقراطیان در این بوده است که جوهر یا ذات را علت هیچ شیئی قرار ندادند (متافیزیک، 988b28-29). با این حال، او از دموکریتوس و نیز فیثاغوریان به عنوان کسانی یاد می‌کند که یکی اتم و دیگری واحد را به عنوان جوهر به کار بردند. به زعم ارسطو، اینکه دموکریتوس می‌گوید «یک چیز نمی‌تواند از دو چیز [به وجود] بیاید و نه دو [چیز] از یک [چیز]» نشانگر آن است که دموکریتوس «مقدار تقسیم‌ناپذیر خود را جوهر در

نظر می‌گیرد» (متافیزیک، 1039a9-11)، چرا که او در اینجا اتم یا مقدار تقسیم‌ناپذیر را با شیء یکی گرفته است و از نگاه ارسطو تنها جوهر می‌تواند شیء باشد و اعراض هرگز شیء به حساب نمی‌آیند. در نگاه اول، اتم دموکریتوس بیش از آرخه هر فیلسوف پیش‌سقراطی دیگری به معنای جوهر یا «این» ($tode\ ti$) ارسطویی نزدیک است.

ارسطو هم‌چنین به دیدگاهی از امپدکلس اشاره می‌کند که بر اساس آن استخوان به خاطر نوعی نسبت ($\tau\omega\ \lambda\acute{o}\gamma\omega$) که در خود دارد، وجود دارد که به زعم ارسطو چیزی نیست جز «ذات و جوهر شیء» (متافیزیک، 993a17-18). اما در این صورت ضروری خواهد بود که نسبت، جوهر گوشت و هر چیز دیگری هم باشد. نتیجه آن است که علت وجود هر چیزی دیگر نه آرخه‌های چهارگانه‌ای است که او عنوان می‌کند، بلکه نسبت اهمیت بیشتری خواهد داشت؛ نکته‌ای که ما در امپدکلس شاهد آن نیستیم. (۲)

اما این تنها دموکریتوس نیست که اتم خود را به مثابه جوهر در نظر گرفته است؛ فیثاغوریان نیز به واحد خود چنین می‌نگریستند چراکه آنها هم «حدود جسم» یعنی سطح، خط و نقطه را جوهر می‌دانستند و هم واحد را (متافیزیک، 1028b15-17). افلاطون نیز در کنار فیثاغوریان قرار می‌گیرد:

او [افلاطون] در اینکه واحد جوهر است ($\epsilon\acute{\nu}$) و نه $\chi\omicron\sigma\acute{\iota}\alpha\nu\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ و نه محمول چیزی دیگر، با فیثاغوریان موافق بود (متافیزیک، 987b22-24).

ارسطو علت اینکه فیثاغوریان عدد را جوهر اشیاء می‌دانستند در این می‌دید که آنها نامحدود و واحد را جوهر چیزهایی در نظر می‌گرفتند که بر آنها حمل می‌شدند چرا که فکر می‌کردند اگر یک چیز به طور

اولی بر چیزی حمل شود، ذات و جوهر آن خواهد بود (متافیزیک، 987a10-28).

ارسطو در فیزیک و در بحث از معانی طبیعت می‌گوید پیش سقراطیان هر یک آرخه یا آرخه‌هایی را بیان کردند تا «طبیعت چیزهایی که هستند» باشند.^۳ اما ارسطو در همین جا پیش‌تر می‌رود و آرخه پیش سقراطی را به عنوان جوهری تفسیر می‌کند که هر چیز دیگری عرض آن است:

هرچه که هر یک از آن‌ها فرض شده باشد که این ویژگی [طبیعت چیزها بودن] را دارد - خواه یک چیز یا بیش از یک چیز - ، او این یا این‌ها را اظهار کرده تا کل جوهر (ἅπαντα ἔχον) باشند و همه [چیزهای] دیگر اثرات (πάθη)، حالات (ἐξεις) یا وضعیت‌های (διαθέσεις) آن باشند. آنها هر یک از چنین چیزهایی را ابدی در نظر گرفتند (فیزیک، 193a23-26).

در متافیزیک نیز بارها شاهد آن هستیم که ارسطو آرخه پیش سقراطی را به مثابه جوهری در نظر می‌گیرد که همه تغییرات نه در خود جوهر بلکه در احوال (πάθεσι) آن است. ارسطو در *آل‌فا* می‌گوید:

از فیلسوفان اولیه، اکثر [آنها] فکر کردند اصل‌هایی که از طبیعت ماده بودند تنها اصول همه اشیاء بودند که همه چیزهایی که هستند شامل آن‌ها هستند و ابتدا از آنها به وجود می‌آیند و نهایتاً در آنها منحل می‌شوند (جوهر می‌ماند اما در احوالش تغییر می‌کند) آنها می‌گویند این عنصر (στοιχεῖον) و اصل (ἀρχήν) موجودات است (متافیزیک، 983b8-11).

همانطور که گاتری به خوبی خاطرنشان می‌کند، ارسطو «به غلط» فرض کرد که تمایز جوهر و کیفیت در ذهن اسلافش حضور داشته است (گاتری، ۱۳۷۵: ۱۰۲).

نکته دیگر این‌که ارسطو معتقد است آنچه پیش سقراطیان به عنوان اصل و آرخه اشیاء بیان کرده‌اند، آرخه جوهر است و نه آرخه عرض: «این جوهر بود که آنها اصل‌ها، عناصر و علل آن را جستجو کردند» (στοιχεῖα καὶ αἰτίαι) (متافیزیک، 1069a25-26).

این دیدگاه پیش سقراطیان در مقابل دیدگاه کلی‌گرایانه زمانه ارسطوست در حالی که، به زعم ارسطو، متفکران زمان او تمایل داشتند کلیات را به عنوان جواهر در نظر بگیرند، «متفکران قدیمی اشیاء جزئی را به عنوان جواهر رتبه‌بندی کردند، مثلاً آتش و زمین را اما نه آنچه در هر دو مشترک است، [یعنی] بدن را». (متافیزیک، 1069a36-b2). اصولاً بر اساس فلسفه ارسطو اعراض شیء نیستند و به همین دلیل نمی‌توانند آرخه، اصل یا عنصری داشته باشند و جستجوی عناصر اعراض بی‌معناست (رک: متافیزیک، 992b18-993a11).

۴- تمایز تغییر از کون و فساد

ارسطو در همان ابتدای رساله کون و فساد تلاش می‌کند تغییر در تفکر پیش سقراطیان را براساس تمایزی که در فلسفه خود میان تغییر از یک طرف و کون و فساد از طرف دیگر ایجاد می‌کند، مورد تفسیر قرار دهد. او براساس این تمایز پیش سقراطیان را به دو دسته تقسیم می‌کند: برخی کون و فساد را همان تغییر می‌دانند اما برخی دیگر میان آنها تمایز قائل می‌شوند. ارسطو این دو دسته را بر تقسیم پیش سقراطیان از نقطه نظر تعداد آرخه منطبق می‌کند:

آنهایی که می‌گویند جهان یک چیز است (یعنی آنهایی که همه چیز را از یک چیز ایجاد می‌کنند) ناچارند بگویند به وجود آمدن «تغییر» است و هر آنچه به معنای درست کلمه «به وجود می‌آید» «متغیر

می‌شود». اما آنهایی که ماده اشیاء را بیش از یکی می‌گیرند باید به وجود آمدن را از «تغییر» تمیز دهند (کون و فساد، 16-314a8).

اما تمایز میان کون و فساد از یک طرف و تغییر از طرف دیگر، تمایزی است ارسطویی که بر مبنای تمایز جوهر و عرض در اشیاء قابل فهم است. در حالی که در کون و فساد جوهر شیء دگرگون می‌شود، در تغییر جوهر شیء ثابت می‌ماند و شیء تنها در اعراض خود تغییر می‌کند. تنها در چارچوب فلسفه ارسطویی و بر مبنای فهم اشیاء در چارچوب تقابل جوهر-عرض است که تمایز میان تغییر و کون و فساد معنا پیدا می‌کند. ارسطو در همین جا علت انطباق پیشین میان تعداد آرخبه و تمایز میان دو نوع دگرگونی را بر همین اساس تبیین می‌کند. او می‌گوید:

پس آنهایی که همه اشیاء را از یک عنصر منفرد برمی‌سازند باید بگویند به وجود-آمدن و از میان-رفتن «تغییر» هستند. چون آنها باید تایید کنند که امر زیرین ($\psi\pi\omicron\kappa\epsilon\acute{\iota}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$) همواره یکسان و واحد می‌ماند و تغییر چنین زیرایستایی آنچه ما «تغییر کردن» می‌خوانیم است. از طرف دیگر آنهایی که انواع نهایی اشیاء را بیش از یکی قرار می‌دهند باید بگویند «تغییر» متمایز از به وجود-آمدن است: چراکه به-وجود-آمدن و از بین رفتن از ترکیب و تجزیه انواع بسیار حاصل می‌شوند (کون و فساد، 6-314b1).

ارسطو که امپدکلس، آناکساگوراس و لئوکیپوس را در دسته دوم قرار می‌دهد، این جمله امپدکلس که می‌گوید «به-وجود-آمدن از چیزی امکان ندارد بلکه تنها مخلوط شدن و جدا شدن آنچه مخلوط شده است [وجود دارد]» (کون و فساد، 9-314b7) را موبد این مطلب می‌داند، چراکه امپدکلس تغییر را به آرخبه‌ها راه نمی‌دهد.

او به جملات امپدکلس اشاره می‌کند- به اینکه «خورشید در هر جا روشن و گرم» و «باران در هر جا تاریک و سرد» است - که نشانگر آن است که هر عنصری همواره بدون تغییر می‌ماند. بنابراین، به زعم ارسطو «آتش ممکن نیست به آب تبدیل شود، یا آب خاک شود، و ممکن نخواهد بود سفید سیاه شود... و همین استدلال به همه کیفیات دیگر اعمال می‌شود.» (کون و فساد، 25-314b23)^۴. اما از طرف دیگر، ارسطو میان این عقیده امپدکلس که هیچ یک از عناصر از دیگری به وجود نمی‌آید با این نظریه او که همه چیز از واحد به وجود می‌آید تناقض می‌بیند چراکه از نظر ارسطو «آتش، خاک و آب هنگامی که در واحد ادغام شدند، اصلاً هیچ وجود مستقلی نداشتند» (کون و فساد، 19-315a18).

در نظر ارسطو روشن نیست که چگونه در فلسفه امپدکلس «از میان رفتن» علاوه بر «تغییر» وجود دارد.» (کون و فساد، 17-325b15). او پس از آنکه نظریه امپدکلس را در مقابل نظریه اتمیست‌ها قرار می‌دهد که در آن عناصر نهایی تقسیم ناپذیرند، می‌گوید:

در فلسفه امپدکلس آشکار است که همه اجسام و «عناصر»، به وجود آمدن و از میان رفتن خودشان را دارند: اما این روشن نیست که چگونه «عناصر» خودشان جداگانه در توده‌های روی هم جمع شده به وجود می‌آیند و از میان می‌روند.» (کون و فساد، 22-325b20).

به نظر ارسطو، امپدکلس نمی‌تواند چگونگی این کون و فساد را شرح دهد چراکه او نمی‌گوید «آتش نیز (وبه طور مشابه هریک از «عناصر» دیگر) اجزاء سازنده عنصری خودش را داراست.» (کون و فساد، 24-325b23).

خودش را نقل کنیم) «یک مخلوط کردن و یک جدایی آنچه مخلوط شده است». (کون وفساد، 333b12-15). این نگاهی است که ارسطو در همان ابتدای رساله کون وفساد تقریباً در مورد همه پیشینیان خود صادق می‌دانست. به نظر او همه آنها تغییر را در کیفیات قرار می‌دادند و کون و فساد را در اجتماع و افتراق. بنابراین، تقریباً همه پیش‌سقراطیان به جای آنکه کون و فساد را، چنانکه ارسطو آن را تغییر در جوهر می‌داند، دگرگونی در ذات اشیاء بدانند، آن را به امری عرضی احاله داده‌اند.

۵- پیش سقراطیان و نظریه علل ارسطویی

ارسطو معتقد است پیش سقراطیان همگی هنگامی که از آرخه‌ها و یا اصل‌های چیزها سخن گفتند و نیز هنگامی که از چیزهایی چون، عقل، عشق، نفرت و ... یاد کردند در حقیقت اینها را به مثابه «علت» (aition) در نظر می‌گرفتند. از نظر ارسطو همه پیش سقراطیان و اساساً همه متفکران شناخت را علی می‌دانند:

همه انسانها فرض می‌کنند که آنچه خردمندی نامیده می‌شود با علل اول و اصل‌های چیزها سروکار دارد (متافیزیک، 987b27-29)، و گفته می‌شود تالس خود را به واسطه علت اول شناسانده است (متافیزیک، 984a2-3).

ارسطو همه متفکران را جستجوگر علت‌های اشیاء می‌خواند. «به نظر می‌رسد همه انسانها علت‌هایی که در فیزیک نام برده شده است را می‌جویند» (متافیزیک، 993a10-11). او البته نحوه جستجوی آنها را مورد انتقاد قرار می‌دهد: «اما آنها این‌ها [علت‌ها] را به گونه‌ای مبهم جستجو می‌کنند.» (a12-13)^۵

ارسطو هم‌چنین نمی‌تواند آناکساگوراس را در طبقه‌بندی خود از پیش سقراطیان که براساس تمایز میان تغییر و کون و فساد و نیز بر اساس اعتقاد آنها به یک یا بیش از یک آرخه است به خوبی جای دهد چون به زعم ارسطو آناکساگوراس «می‌گوید در همه موارد به وجود آمدن و از بین رفتن همان «متغیرشدن» هستند، درحالی که او، در اشتراک با دیگر متفکران، تایید می‌کند که عناصر بسیارند» (کون وفساد، 314a13-16). به این ترتیب، آناکساگوراس از یک طرف قائل به تمایز میان تغییر و کون و فساد نیست و از طرف دیگر به آرخه‌های بی‌شماری معتقد است و این درچارچوب طبقه‌بندی ارسطو نمی‌گنجد و، به همین دلیل، ارسطو می‌گوید «آناکساگورس خودش سخن خودش را نفهمید». (کون وفساد، 314a13).

ارسطو اشکالی به نظریه کون وفساد امپدکلس وارد می‌کند که مستقیماً بر تقابل ذاتی - عرضی ارسطویی استوار است:

اشکال دیگر تئوری امپدکلس آن است که حتی رشد را غیرممکن می‌کند مگر آنکه افزایش بوسیله اضافه کردن باشد. (کون وفساد، 333a35-b1).

نظریه امپدکلس که در آن به جای تغییر عناصر، از کنار هم قرار گرفتن و جداشدن‌شان از یکدیگر است که دگرگونی حاصل می‌شود، به جای آنکه تغییر را به گونه‌ای در ذات اشیاء قرار دهد، آن را به امری عرضی تبدیل می‌کند: جمع شدن و جداشدن. ارسطو می‌گوید آیا واقعاً باید بگوییم «استخوان به وجود می‌آید اگر «عناصر» در چنین - و - چنان حالتی در کنارهم قرار داده شوند»؟ (کون وفساد، 333b8-9). آنچه امپدکلس به عنوان اصل تغییر ارائه می‌کند، ارسطو را راضی نخواهد کرد: «نه: علت مورد پرسش، طبیعت ذاتی هر چیز است - نه صرفاً (اگر کلمات

ارسطو فلسفه پیش‌سقراطی را در تبیین علی و شناخت علت‌ها و به طور کلی در همه زمینه‌ها به «کودک» تشبیه می‌کند؛ کودکی که تنها لب‌هایش را به حرکت در می‌آورد و نمی‌تواند به درستی سخن بگوید (متافیزیک، 993a15-17). هنگامی که به این نکته اشاره می‌کند که علل موردنظر او به یک معنا قبلاً توصیف شده بودند و به یک معنا نه، همین را در نظر دارد. بیان مبهم آنها از علل ارسطویی از یک طرف نشانگر درک آنها از این علل و از طرف دیگر نشانگر دور بودنشان از نگاه ارسطویی است. او همچنین آنها را به «مردان ناآزموده جنگی» تشبیه می‌کند: آنها هر چند چرخ‌های دور حریف می‌زنند و اغلب ضربه‌های مناسبی می‌زنند، «اما بر مبنای اصول علمی نمی‌جنگند» (متافیزیک، 985a13-14). پیش‌سقراطیان نیز همین گونه‌اند چرا که «به نظر نمی‌رسد آنچه می‌گویند را بدانند» (a15-16).

گاتری می‌گوید در مورد انتقادات ارسطو از پیش‌سقراطیان که بر مبنای نظریه علل چهارگانه انجام می‌شود، شخص «تردید می‌کند که نقادی وی از آراء آنها چندان هم نقادی نیست.» (۱۳۷۵، ج ۱: ۱۳۵). او ادامه می‌دهد: «اندکی تأمل درباره پیشگام بودن ملطیان و درباره حالت توسعه نیافتگی اندیشه در زمان آنها، ما را به نتایج دیگری رهنمون می‌شود.» (همان). چرنیس، از طرف دیگر، معتقد است که ما باید روایت ارسطو از پیش‌سقراطیان را روایتی فلسفی و نه تاریخی در نظر بگیریم. از نظر او «این حق ارسطوست که به عنوان یک فیلسوف در تحقیق خود این موضوع را بررسی کند که هر یک از سیستم‌های پیش‌سقراطی چه پاسخی را می‌تواند در خصوص مساله علت، آنچنان که او فرمول بندی کرده است، فراهم سازد» (چرنیس ۱۹۷۷: ۶۳). اما باید توجه داشت که تاریخی انگاشتن چنین تحقیقی

«احتمالاً به سوء تفاهم درخصوص آن سیستم‌ها منجر خواهد شد و مطمئناً نمی‌تواند تفسیر درستی از انگیزه‌ها و مقاصد آنها ارائه نماید.» (همان).

از طرف دیگر، ارسطو پیش‌سقراطیان را به عدم استفاده کافی از علت‌هایی که تبیین کرده‌اند متهم می‌کند (متافیزیک، 985a24-28). حتی امپدکلس، که از نظر ارسطو «سازگارترین» فیلسوف پیش‌سقراطی است، نیز هر چند بیش از دیگران از علت‌های خود بهره می‌گیرد، «نه آن استفاده را به اندازه کافی می‌برد و نه در استفاده از آنها به ثبات می‌رسد» (a22-23).

طبیعی است که ارسطو آرچه‌های پیش‌سقراطیان را به ماده و علت مادی تفسیر کند. از نظر او همه آنها آرچه یا اصل اشیاء را به مثابه علت مادی در نظر می‌گرفتند:

برخی از اصل اول به مثابه ماده سخن می‌گویند، خواه یک اصل و یا اصل‌های بیشتری فرض کنند، و خواه آن را جسم یا غیرجسمانی فرض کنند؛ به عنوان مثال افلاطون از بزرگ و کوچک سخن گفت، ایتالیایی‌ها از نامحدود، امپدکلس از آتش، خاک، آب و هوا، آناکساگوراس از بی‌نهایت چیزهای همگن. پس اینها همگی مفهومی از این نوع علت داشتند، و همین‌طور همه کسانی که از هوا یا آتش یا آب یا چیزی غلیظ‌تر از آتش و رقیق‌تر از هوا سخن می‌گویند [مفهومی از این نوع علت] دارند؛ چون برخی گفته‌اند عنصر نخستین از این نوع است. این متفکران تنها به این [نوع از] علت اندیشیدند (متافیزیک، 988a23-32).

به این ترتیب همه پیش‌سقراطیان هنگامی که از آرچه یا اصل اشیاء سخن می‌گویند، علت مادی را در نظر دارند^۶. البته ارسطو چندان در مورد امپدکلس مطمئن نیست که آیا باید عناصر چهارگانه او را به مثابه ماده لحاظ کند و یا واحد امپدکلس را. به نظر

ارسطو این یک ابهام در فلسفه امپدکلس است (کون و فساد، 315a19-25).

حتی اندیشه فیثاغوریان نیز در قالب علت مادی در نظر گرفته می‌شود. در نقل قول پیشین دیدیم که ارسطو از ایتالیایی‌ها سخن گفت. او در جای دیگر پس از آنکه می‌گوید در میان دانشمندان طبیعی تنها دموکرتیوس «به ماده رسید و گرم و سرد را تعریف نمود» (متافیزیک، 1078b19-21)، بلافاصله به تقدم فیثاغوریان در این امر اشاره می‌کند. آنها خیلی پیش از دموکرتیوس تلاش کردند با تعیین فرمول اشیاء توسط اعداد، ماده آنها را تعریف و تحدید کنند. اما از طرف دیگر، ارسطو چندان مایل نیست فیثاغوریان را با فیلسوفان طبیعی در یک ردیف در نظر گیرد و هر دو گروه را به نحو یکسان با علت مادی پیوند بزند چرا که فیثاغوریان همچون فیلسوفان طبیعی همه موجودات را از واحد، آرخه یا همان علت مادی نمی‌سازند. به همین دلیل می‌گوید بحث از فیثاغوریان «به هیچ وجه برای تحقیق فعلی ما از علت مناسب نیست» (متافیزیک، 986b12-14) و دلیل آن را اینگونه شرح می‌دهد:

آنها [فیثاغوریان] همچون برخی از فیلسوفان طبیعی، فرض نمی‌کنند آنچه موجود است واحد است و در عین حال آن را از واحد، همچون [آنان] از ماده، ایجاد نمی‌کنند بلکه به گونه‌ای دیگر سخن می‌گویند. (b14-16)

اما این تنها علت مادی نبود که پیش‌سقراطیان بدان دست یافتند چراکه «انسانها توسط خود حقیقت و ادار شدند درباره نوع دیگری از علت تحقیق کنند» (متافیزیک، 984b9-11). علت دوم و تنها علت دیگری که آنها موفق به کشف آن شدند، «منبع حرکت» (988a18-32) (متافیزیک، 988a33) یا همان علت فاعلی ارسطو بود. البته همه

پیش‌سقراطیان نتوانستند علت فاعلی را تشخیص دهند بلکه تنها برخی از آنها بدان اشاره کردند؛ «کسانی که دوستی و نفرت یا عقل یا عشق را به اصل بدل کردند» (a33-34). از اصولی که بیان شد، روشن است که ارسطو سه تن از آنها یعنی امپدکلس، آناکساگوراس و پارمنیدس را در نظر دارد.

امپدکلس اولین کسی بود که علت فاعلی را «به شکلی تقسیم‌بندی شده» معرفی کرد (متافیزیک، 985a29-30). او صرفاً یک منبع حرکت تعیین نکرد بلکه «منابع مختلف و متضادی» برای حرکت تعیین کرد (a30-31). مهر و کین امپدکلس علل فاعلی متضاد حرکت هستند. پارمنیدس نیز می‌تواند در این جرگه قرار گیرد چرا که «عشق یا میل را در میان چیزهای موجود به عنوان یک اصل قرار داد» (متافیزیک، 984b3-4). ارسطو در عین حال به جمله‌ای از پارمنیدس اشاره می‌کند که در آن عشق را پیش از همه خدایان قرار می‌دهد.^۷

اما ارسطو در مورد آناکساگوراس به گونه‌ای دیگر سخن می‌گوید:

هنگامی که یک مرد گفت عقل – همانطور که در حیوانات هم چنین در سراسر طبیعت – به مثابه علت جهان و همه نظم آن حاضر بود، به نظر شبیه یک مرد عاقل می‌آمد که از بیان تصادفی اسلافش متمایز بود (متافیزیک، 984b15-18).

این بیان ارسطو در مورد آناکساگوراس شبیه بیانی است که افلاطون درباره او دارد (فایدون، 97b-98b). ارسطو عقل آناکساگوراس را نیز به علت فاعلی تفسیر می‌کند:

آنهايي که چنین اندیشیدند گفتند که اصلی از چیزها وجود دارد که به طور همزمان هم علت زیبایی است و هم آن نوعی از علت که اشیاء حرکت را از آن کسب می‌کنند (متافیزیک، 984b21-22).

اما ارسطو نیز همچون افلاطون از عقل آناکساگوراس سرخورده می‌شود:

آناکساگوراس عقل را به مثابه عامل خارج از دستگاه برای ساختن جهان مورد استفاده قرار می‌دهد و وقتی برای بیان اینکه به چه دلیل چیزی ضرورتاً هست در اضطرار قرار می‌گیرد، عقل را به میان می‌آورد اما در همه موارد دیگر وقایع را به جای عقل به هر چیزی اسناد می‌کند (متافیزیک، 985a18-21).

به زعم ارسطو، این همه آن چیزی بود که پیش‌سقراطیان در خصوص علل چهارگانه بیان کرده‌اند. او از یک طرف، چنانکه در بالا دیدیم، آرچه را به جوهر تفسیر می‌کند و از طرف دیگر علت صوری را به آنها نسبت نمی‌دهد. در خصوص علت غائی نیز همین‌طور^۸. بنابراین برشمردن دو علت از علل چهارگانه اشیاء، استثنائی است بر نقطه‌نظرات مبهم و نادرست پیش‌سقراطیان، از تالس تا فیثاغوریان:

تا مکتب ایتالیایی و جدا از آن، فیلسوفان با این موضوعات تا اندازه‌ای به طور مبهم برخورد کرده‌اند به جز آنکه، چنانکه گفتیم، آنها دو نوع از علت را مورد استفاده قرار دادند (متافیزیک، 987a9-12).

ارسطو تحلیل خود از پیش‌سقراطیان را همواره به عنوان تاییدی بر «تعداد و انواع علت‌ها» که در نظریه خود ارائه کرده است در نظر می‌گیرد (متافیزیک، 988b16-22). اما همواره اینگونه نیست که او بتواند بدون مشکل به تفسیر پیش‌سقراطیان بپردازد چرا که در مواردی تطبیق آراء آنها در این نظریه چندان درست از آب در نمی‌آید. به عنوان مثال، ارسطو می‌گوید دیدگاه امپدکلس در مورد علل «پارادوکسیکال» (ἀτόπως) است چراکه خیر یا عشق از نظر او هم «به عنوان محرک (چرا که اشیاء را به هم می‌آورد) و هم به عنوان ماده (چرا که بخشی از

مخلوط است)» (متافیزیک، 1075b1-3) در نظر گرفته می‌شود.

او همچنین این نکته که از نظر امپدکلس کین فناپذیر است را پارادوکسیکال می‌خواند (b6-7). فلسفه امپدکلس گویا ناسازگار است چراکه در این فلسفه «کین همان قدر علت وجود است که [علت] ویرانی؛ و به طور مشابه دوستی اختصاصاً علت وجود نیست؛ چون در جمع کردن چیزها در واحد، همه چیزهای دیگر را ویران می‌کند» (متافیزیک، 1000a25-28).

فارغ از اینکه چگونه فیلسوف بزرگی همچون ارسطو به زیبایی اندیشه پیش‌سقراطیان را به مثابه مقدمات اندیشه خویش در خصوص علل چهارگانه تفسیر می‌کند و جدا از این بحث که هر نظریه‌ای ناچار باید نظریات دیگر را بر خود منطبق سازد تا به شباهت‌ها و تفاوت‌ها دست یابد، می‌توان این پرسش را مطرح ساخت که تفسیر پیش‌سقراطیان بر مبنای نظریه علی ارسطو تا چه اندازه قابل قبول است؟ دو اندیشه در پیش‌سقراطیان ارسطو را به این تفسیر رهنمون می‌کند: اول تلاش پیش‌سقراطیان در فهم وجود به مثابه یک یا چند آرچه؛ و دوم ورود مفاهیمی چون عقل آناکساگوراس یا مهر و کین امپدکلس. اولی به علت مادی تفسیر می‌شود و دومی به علت فاعلی. اما آنچه از آن غفلت می‌شود، تفاوت نوع اندیشه پیش‌سقراطی با اندیشه ارسطوست؛ مطابقت میان آرچه پیش‌سقراطی و علت مادی ارسطویی تفاوت این دو نوع اندیشه را نادیده می‌گیرد. چنانکه گادامر می‌گوید، تفسیر آرچه تالس به ماده «هرچیزی هست به جز الگویی صحیح برای فلسفه آغازین غرب» (گادامر ۲۰۰۳: ۱۳۰).

روشن است که این جستار نمی‌تواند به بررسی نظریه علل چهارگانه ارسطو بپردازد اما ناچار است درکی

کلی از این نظریه را برای مقایسه آن با اندیشه پیش سقراطی پیش فرض بگیرد. ارسطو در نظریه علل چهارگانه می‌خواهد بگوید در وجود، و متقابلاً در شناخت، یک چیز چهار علت دخالت دارند و هنگامی که بتوانیم علل چهارگانه یک شیء را دریابیم آن شیء را شناخته‌ایم؛ بنابراین، وجود یک شیء در چهارچوب این علل درک می‌شود. این روش بر تحلیل اشیاء و تمایز آنها از یکدیگر استوار است. وقتی ماده یک شیء به مثابه علت مادی آن لحاظ می‌شود، این ماده بخشی از آن شیء در وجود و در شناخت است و هنگامی که از صورت آن سخن گفته می‌شود نیز به همین ترتیب. نظریه علل چهارگانه مبتنی بر این اصل اساسی است که شناخت یک شیء تنها در صورت تحلیل آن در علل تشکیل‌دهنده آن ممکن است و اندیشه پیش سقراطی، اگر آن را همچون ارسطو یکدست فرض کنیم (که خود می‌تواند جای بسی اشکال باشد)، می‌گوید شناخت هر چیز در گرو شناخت آرچه آن است. هنگامی که اندیشه پیش سقراطی از آرچه اشیاء سخن می‌گوید، سعی در فهم اشیاء به شکلی متفاوت از نظریه علی ارسطو دارد. تفسیر آرچه پیش سقراطیان به مثابه علت مادی هر چند وجهی از این اندیشه را می‌گشاید، وجوه دیگر آن را پنهان می‌سازد. این گفته پیش سقراطیان که همه چیزها یک یا چند آرچه هستند و یا از آنها تشکیل شده‌اند به گونه‌های مختلفی قابل تفسیر است که تفسیر آن به علت مادی تنها یکی از آن تفسیرهاست. آنچه در اینجا موردنظر است، تفسیر اندیشه پیش سقراطیان نیست بلکه تنها این نکته حائز اهمیت است که ارسطو پیش سقراطیان را بر مبنای اندیشه خود تفسیر می‌کند و آرچه‌ها یا اصل‌های موردنظر آنها را در قالب نظریه علی می‌فهمد؛ نظریه‌ای که اسناد آن به پیش سقراطیان بیش

از آنکه نیازمند انطباق اصول آنها با علل چهارگانه باشد، محتاج اثبات وجود اندیشه علی در آنهاست. ارسطو تنها هنگامی می‌تواند آرچه پیش سقراطی را به مثابه علت تفسیر کند که ابتدا اندیشه پیش سقراطی را در قالب نظریه تبیین علی اثبات نماید. به عبارت دیگر، تنها در صورتی می‌توان ارسطو را کاملاً در تفسیر علی پیش سقراطیان محقق دانست که نظریه تبیین علی تنها نظریه ممکن شناخت باشد.

۶- آرچه و وجود

فهم اینکه ارسطو چه درکی از نگاه پیش سقراطیان به وجود داشته است، بسیار دشوار است. در بخش‌های پیش دیدیم چگونه ارسطو آرچه پیش سقراطی را به مثابه عنصر، جوهر و نیز علت تفسیر نمود. اکنون می‌پرسیم آیا ارسطو آرچه پیش سقراطی را به معنای وجود می‌دانسته است یا نه؟

او به ادعای «فیلسوفان طبیعی» اشاره می‌کند که «فکر می‌کردند تنها آنها درباره کل طبیعت و وجود (ὄντος) تحقیق می‌کردند» (متافیزیک، 1005a32-33). بنابراین، می‌توان پذیرفت ارسطو قبول داشته است که پرسش پیش سقراطیان، حداقل از نظر خود آنان، درباره وجود بوده است. اما ظاهراً او این ادعا را نمی‌پذیرد و آن را مخصوص «نوعی متفکر که حتی بالاتر از فیلسوف طبیعی است» (a33-34) می‌داند چرا که فیلسوف طبیعی به دنبال فهم طبیعت بوده است و آن را با وجود یکسان می‌گرفته است، حال آنکه «طبیعت تنها یک نوع (γένος) خاص از وجود است» (a34). پس ارسطو از یک طرف به ادعای آنها در جستجوی وجود اشاره می‌کند و از طرف دیگر با اشاره به گسترده‌تر بودن وجود از طبیعت، آنها را لایق جستجوگری وجود نمی‌داند.

در فیزیک ارسطو پرسش مهمی را مطرح می‌سازد:

آتش؛ در حالی که یکی می‌گوید آب و یکی هوا (متافیزیک، 996a4-9).

در قطعه دیگری در *تتا* ارسطو به همین مضمون می‌پردازد. در اینجا ارسطو می‌گوید از نظر افلاطون و پیش‌سقراطیان وجود و واحد «طبیعت» اشیاء را تشکیل می‌دهند و به این ترتیب «جوهر آنها همان واحد و وجود است» (1001a11). او در ادامه می‌گوید فیلسوفان طبیعی چیزهای دیگری را با وجود و واحد برابر می‌گیرند مثلاً امپدکلس عشق را؛ و «دیگران می‌گویند این واحد و وجود که چیزها از آن ساخته شده‌اند، آتش است و برخی دیگر می‌گویند آن هواست» (a15-16). ارسطو حتی از کسانی که به بیش از یک عنصر باور دارند سخن می‌گوید که وجود و واحد را با همه اصل‌هایشان یکسان می‌گیرند.

در متن اول ارسطو می‌گوید این فیلسوفان وجود و واحد را جوهر اشیاء نمی‌دانند بلکه آرخه‌ها را به مثابه جوهر آن‌ها در نظر می‌گیرند؛ و در متن دوم می‌گوید آن‌ها آرخه‌ها را به مثابه وجود اشیاء در نظر می‌گیرند. ظاهراً منظور ارسطو آن است که این فیلسوفان خود وجود را جوهر اشیاء نمی‌دانند بلکه آرخه‌هایی را جوهر اشیاء می‌شمارند و آن‌ها را همان وجود اشیاء می‌دانند؛ یعنی برای پیش‌سقراطیان هر چند آرخه کارکرد وجود را دارد اما آنها خود وجود را به عنوان جوهر اشیاء در نظر نمی‌گیرند. به زعم ارسطو، فیلسوف طبیعی، طبیعت را با وجود یکی می‌گیرد و گمان می‌کند وجود چیزی جز طبیعت نیست و به همین دلیل اصل اشیاء را با آرخه‌ای طبیعی چون آتش، آب یا هوا یکی می‌گیرد؛ در حالی که فیلسوفان مدرنی چون فیثاغوریان و افلاطون که به آنچه حسی نیست باور دارند، خود وجود را جوهر اشیاء قرار می‌دهند. بنابراین، به یک معنا، می‌توان

این به چه معنا بیان شده که همه چیز یکی است؟ چرا که «هست» به معناهای متعددی گفته می‌شود ($\pi\omicron\lambda\lambda\alpha\chi\omega\varsigma\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\tau\alpha\iota\ \tau\omicron\ \delta\upsilon\nu$). آیا منظور آنها این است که همه چیزها جوهر «هستند» یا کمیات و یا کیفیات؟ (فیزیک، 185a20-23).

روشن است که با دیدن این جملات درمی‌یابیم که او همچنان مایل است پرسش پیش‌سقراطی را به گونه‌ای ارسطویی مطرح سازد و یا مایل است آن را در قالب واژگان خود بفهمد:

و بیشتر، آیا همه چیزها یک جوهر - یک انسان، یک اسب، یک روح - هستند یا [یک] کیفیت؟ (a23-25). در همین فصل از فیزیک شاهد آن هستیم که ارسطو ناچار می‌شود وجود ملیسوس را نوعی کمیت بداند: ملیسوس می‌گوید وجود نامتناهی است؛ پس آن باید یک کمیت باشد چرا که نامتناهی در مقوله کمیت قرار دارد (a32-33).

در *گاما* می‌بینیم ارسطو بر فهم عناصر به مثابه وجود حقیقی و نه عرضی تاکید دارد. او معتقد است «ضروری است که عناصرها باید عنصرهای وجود باشند؛ نه به طور عرضی، بلکه درست به خاطر آنکه آن وجود است» (متافیزیک، 1003a28-31).

ارسطو در *تتا* برخی پیش‌سقراطیان را در مقابل فیثاغوریان و افلاطون قرار می‌دهد چرا که آنها برخلاف فیثاغوریان وجود و واحد را به مثابه جوهر اشیاء در نظر نمی‌گرفتند:

پرسشی هست که سخت‌ترین همه [پرسش‌ها] و گیج‌کننده‌ترین است. آیا واحد و وجود، چنانکه فیثاغوریان و افلاطون گفتند، صفات چیزهای دیگر نیستند بلکه جوهر چیزهای موجود هستند یا این گونه نیست بلکه جوهر چیز دیگری است - چنانکه امپدکلس می‌گوید: عشق؛ چنانکه یکی دیگر می‌گوید:

گفت پیش سقراطیان آرخبه را با وجود یکی می گرفتند هر چند خود وجود را ذات اشیاء نمی دانستند. این تمایزی است که میان فیلسوفان قبلی و جدید مدنظر قرار می گیرد. ارسطو می گوید:

بیشتر فیلسوفان و متقدمان در میان آنها فکر کردند که جوهر و وجود با جسم یکسان بودند و اینکه همه چیزهای دیگر صفات این بودند؛ بنابراین اصل های اول اجسام، اصل های اول وجود بودند (متافیزیک، 1002a8-11).

۷- نتیجه گیری

بدون تردید ارسطو یکی از مهم ترین منابع در رابطه با فلسفه پیش سقراطیان است و ما بسیاری از جملات آنها و نیز اطلاعاتی که از آنها داریم را مدیون او هستیم. گاتری می گوید:

نه تنها خود او قدیم ترین مرجع ما درباره بسیاری از اندیشه های پیش از سقراطیان است، بلکه سنت های عقایدنگاری بعدی نیز به اثر تاریخی شاگرد او ثوفراستوس بازمی گردد (گاتری ۱۳۷۵، ج ۱: ۹۶).

تاثیر ارسطو در درک ما از پیش سقراطیان آنقدر زیاد است که می توانیم بگوییم برای ما آنها بیش از آنکه پیش - سقراطی باشند، ارسطویی اند. به همین دلیل، به سادگی خود را قادر به درک آنها می یابیم. اما هنگامی که مثلاً به این نظریه فیثاغوریان میرسیم که همه چیز از عدد است، علیرغم توضیحات مفصلی که ارسطو از آنها ارائه کرده است، نمی توانیم این نظریه را درک کنیم؛ شاید چون ارسطو نتوانسته است آن را در چارچوب نظریات خود برای ما قابل فهم سازد. این نکته را کم و بیش در مورد هراکلیتوس نیز شاهدیم. چنانکه گادامر می گوید، ارسطو «به جای آنکه دکترین هراکلیتوس از آتش را ... در قاعده دکترین خودش از عناصر بگنجاند، از او چشم پوشی

می کند.» (گادامر ۲۰۰۳: ۵۷). اینکه ارسطو کمتر از هراکلیتوس سخن می گوید و بیش تر از امپدکلس و دموکریتوس، می تواند به این دلیل باشد که برخلاف هراکلیتوس که در چارچوب فلسفه ارسطویی قابل تبیین نیست، آنها بیش از هر پیش سقراطی دیگری ارسطویی اند.

برنت می گوید ارسطو حتی «بدون توجه به ملاحظات تاریخی» آنها را به شیوه خویش تفسیر می کند (برنت ۱۹۲۰: ۳۹) و وقایع را «از نقطه نظر خودش مورد بحث قرار می دهد». (همان: ۲۳) بنابراین تعجبی ندارد اگر ببینیم او ارسطو را «منبعی مورد تردید» خطاب کند (همان: XIV) چون او «اغلب پیشینیانش را در پرتو تئوری های خودش می خواند.» (همان). به زعم او، اظهارات ارسطو درباره پیش سقراطیان کمتر از افلاطون «تاریخی» است (همان: ۲۳). گاتری علیرغم اینکه با این نکته موافق است، آن را ناگزیر می داند: «نه تنها ارسطو، بلکه هر مورخ فلسفه ای در هر عصر مجبور است دیدگاه های قدیم تر را با زبان زمان خود تفسیر کند.» (گاتری ۱۳۷۵: ۱۲۳).

ما در این مقاله دیدیم چگونه ارسطو تلاش می کند آرخبه و اصول پیش سقراطیان را در قالب ماده، جوهر و علت تفسیر کند؛ مفاهیمی که به طور کامل ارسطویی اند و تنها درکی ارسطویی از آنها را به ما منتقل می کنند. هم چنین دیدیم که چگونه ارسطو تغییر نزد آنها را بر پایه تمایز خود از تغییر و کون و فساد که خود بر تقابل ارسطویی جوهر و عرض استوار است، مورد تفسیر قرار می دهد. فارغ از آنکه هر خوانش و روایتی یک تفسیر است، روایت ارسطو از پیش سقراطیان یک تفسیر است؛ تفسیری که بر فهم ما از آنها به شدت تاثیرگذار بوده است. اهمیت این تاثیر مخصوصاً هنگامی بیشتر آشکار می شود که پیش سقراطیان به عنوان آغازگران سنت فلسفی،

می‌توانستند امکان گشایش دریچه نوینی از فهمی متفاوت از هستی و جهان و شاید مهم‌تر از آن، چگونگی شناخت انسانی و فلسفی را برای ما فراهم سازند. تاثیر ارسطو از این روی می‌تواند زیان‌بار باشد. در دوره جدید بسیاری از متفکران همچون نیچه و هایدگر تلاش کردند بر این فهم ارسطویی از پیش‌سقراطیان فائق آیند و آن‌ها را به گونه‌ای دیگر تفسیر کنند.

پی‌نوشت‌ها

۱. پیش از شروع بحث اجازه می‌خواهم آنچه پیش-سقراطیان آن را به عنوان چیز یا چیزهایی که مبنای همه چیز است و یا همه چیز از آن‌ها ساخته شده‌اند در نظر می‌گیرند، و ارسطو آن‌ها را اصل، عنصر، آرخه یا ... می‌نامد، «آرخه» (*arche*) بنامم تا بتوانم از آن به عنوان مرجعی برای نامیدن آنچه هنوز ارسطویی نیست استفاده کنم. گاتری در خصوص این واژه در پیش‌سقراطیان می‌گوید: ارسطو «اصل» (*arche*) را برای توصیف جوهر نخستین به کار می‌برد، که، خواه خود آن‌ها این کلمه را بدین طریق به کار برده باشند خواه نه، استعمال آن در زمان آن‌ها رایج بود و به خوبی برای درک آن‌ها از معانی (الف) نقطه آغاز یا شروع، و (ب) علت پیدایش مناسب بود.» (گاتری ۱۳۷۵، ج ۱: ۱۲۴-۱۲۵). از طرف دیگر، ناچار خواهم بود از پیش‌سقراطیان چنان سخن بگویم که گویی همگی مانند هم می‌اندیشیده‌اند (چنانکه ارسطو نیز اینگونه سخن می‌گوید).

۲. ارسطو در اینجا به نکته مهمی در بررسی آراء پیشینیان اشاره می‌کند: «در حالی که اگر کس دیگری این را گفته بود، او موافقت می‌کرد، [با این حال] او این را به روشنی نگفته است».

۳. ارسطو در جایی دیگر نیز آرخه‌های فیلسوفان طبیعی را «طبیعت زیرین» (*υπόκειται*) (متافیزیک، 1053b13) می‌خواند.

۴. «چنانچه برای آنهایی که با امیدکلس موافق‌اند که عناصر جسم بیش از یکی هستند، بنابراین آن‌ها به یکدیگر تبدیل نمی‌شوند- شخص ممکن است به خوبی متحیر شود به چه معنا این [راه] برایشان باز است که بگوید «عناصر» قابل مقایسه هستند. با این حال امیدکلس می‌گوید «چون اینها همه نه تنها مساوی هستند....» (کون و فساد، 333a17-21).

۵. ارسطو در جایی می‌گوید «مبهم و بدون هر گونه وضوح» (*ἀμυδρὸς μέντοι καὶ ἴθεν σαφὸς*) (متافیزیک، 985a13) و در جای دیگر: «اشاره آن‌ها اگرچه تنها به طور مبهم (*ἀμυδρὸς μὲν*)» (متافیزیک، 988a22-23).

۶. البته ارسطو آرخه‌های چهارگانه امیدکلس را به دو آرخه فرو می‌کاهد. یکی آتش و دیگری «متضادهای آن» یعنی خاک، آب و هوا که هر سه به عنوان یک چیز در نظر گرفته می‌شوند (متافیزیک، 985a29-b3).

۷. ارسطو هزیود را نیز به جرگه قائلان به علت فاعلی اضافه می‌کند (متافیزیک، 984b23-24).

۸. البته عبارات پراکنده‌ای از ارسطو حاکی از آن است که در نگاه او پیش‌سقراطیان به طور کامل از علل صوری و غائی ناآگاه نبوده‌اند. مثلاً ارسطو می‌گوید «امیدکلس و دموکریوس تنها به شکل بسیار خفیفی صورت‌ها و ذات را لمس کردند» (فیزیک، 194a20-21) و یا: «حتی امیدکلس می‌گوید استخوان به خاطر نسبتی که در آن است وجود دارد. این ذات و جوهر شیء است» (متافیزیک، 993a17-18).

ارسطو از آناکساگوراس به گونه‌ای یاد می‌کند که گویی به علت غایی قائل بوده است:

آناکساگوراس خیر را به اصلی برانگیزاننده بدل می‌کند؛ چرا که فکر اشیاء را به حرکت در می‌آورد اما آن‌ها را به خاطر چیزی به حرکت در می‌آورد که باید چیزی جز [خود] آن باشد (متافیزیک، 1075b8-9).

Gadamer, H. G. (2003), *Beginning of Knowledge*, New York: Continuum International Publishing Group

Kirk, G. S. (1957), *The Presocratic Philosophers: A Critical History with a Selection of Texts*, Cambridge: Cambridge University Press.

اما او در جایی دیگر این تفسیر از عقل آناکساگوراس یا دوستی امیدکلس به علت غائی را نمی‌پذیرد:

آنهایی که از عقل یا دوستی سخن می‌گویند این علت‌ها را به مثابه خیر طبقه‌بندی می‌کنند؛ آنها به هر حال چنان سخن نمی‌گویند که گویی هر آنچه وجود دارد به خاطر این‌ها یا وجود داشته و یا به وجود می‌آید، بلکه چنانکه گویی حرکت‌ها از این‌ها آغاز می‌شوند (متافیزیک، 988b8-11).

ارسطو در همین جا نکته مشابهی را در مورد «واحد» و «وجود» به مثابه خیر بیان می‌کند و می‌گوید نمی‌توان آنها را «علت جوهر» به معنای واقعی دانست. او نهایتاً نتیجه می‌گیرد:

بنابراین معلوم می‌شود که به یک معنا آنها هم می‌گویند و هم نمی‌گویند خیر یک علت است؛ چرا که آنها آن را علتی به مثابه خیر در نظر نمی‌گیرند بلکه تنها به طور عرضی آن را علت می‌خوانند (b14-16).

کتابنامه

گاتری، دبلیو. کی. سی. (۱۳۷۵). *تاریخ فلسفه یونان*، (جلد ۱، آغاز. تالس)، ترجمه مهدی قوام صفری، تهران: انتشارات فکر روز.

Alexander of Aphrodisias, Madigan Arthur (ed.), (1994), *On Aristotle's Metaphysics*, New York: Cornell University Press.

Barnes, J. (1991), *The Complete Works of Aristotle*, Princeton, N.J: Princeton University Press.

Burnet, J. (1920), *Ancient Greek Philosophy*, 3rd Edition, London: A&C Black.

Cherniss, H. F. (1977), *The Characteristics and Effects of Presocratic Philosophy*, Leiden: Brill.

Cooper, J. M., & Hutchinson, D.S. (1997). *Plato Complete Works*, Indianapolis: Hackett Publishing.

مواجهه دو مفهوم فضا در تماس نگارگری ایرانی با نقاشی رنسانس

عبدالله آقائی* - مرضیه پیراوی ونک**

چکیده

نگارگری ایرانی در تاریخ پرتلاطم خود از سنت‌های تصویری گوناگونی تأثیر پذیرفته است. از اواسط دوره صفویه با افزایش ارتباطات با ممالک غربی، سنت تصویری رنسانس نیز از راه‌های گوناگونی به ایران وارد شد. تغییرات اساسی در جایگاه و شکل نگارگری ایرانی در این دوران نشان می‌دهد تماس با نقاشی رنسانس برای نگارگری ایرانی مواجهه‌ای ساختاری بوده است. ریشه‌ای‌ترین بخش این مواجهه در برخورد دو درک ناهم‌ساز از مفهوم «فضا» مشاهده می‌شود. پرسش اصلی این مقاله «چرایی» این مواجهه در سطح فضای تصویری است. رهیافت این مقاله در پاسخ به این پرسش رهیافتی فلسفی است؛ از این رو، کوشیده شده است با بررسی بنیادهای متافیزیکی که طرح مفهوم فضا را ممکن می‌سازد، این مواجهه به شکلی مفهومی تبیین شود. به این منظور، از یک سو، با استفاده از مفهوم «امر ریاضیاتی» در فلسفه هیدگر نشان داده شده است که چگونه فرازش متافیزیک مدرن به ظهور فضایی «کمی» در نقاشی رنسانس منجر شد و، از سوی دیگر، با تحلیل فضای تصویری نگارگری ایرانی نشان داده شده است که چگونه در مقابل فضای مطلق و انتزاعی نقاشی رنسانس فضای «کیفی» نگارگری ایرانی از طریق اجتماع عناصر محتوای خود شکل می‌گیرد.

واژه‌های کلیدی

نگارگری ایرانی، نقاشی رنسانس، فضا، متافیزیک مدرن، امر ریاضیاتی

* دانشجوی دکتری دانشگاه هنر اصفهان (نویسنده مسئول)؛ ایمیل: abdaghaie@gmail.com

** استادیار دانشگاه هنر اصفهان mpiravivanak@gmail.com

۱- مقدمه

نگارگری ایرانی در تاریخ پرتلاطم خود پیوسته تحت تأثیر سنت‌های تصویری گوناگونی قرار داشته است؛ به عنوان مثال، برای نگارگری ایرانی، چین و به طور کلی «شرق» همواره منبع مهم الهام بوده و در زمان‌های مختلف، مانند دوره‌های حکومت ایلخانان، ترکمانان و تیموریان، به اشکال گوناگون برداشت‌هایی از این سنت تصویری داشته است. این تأثیرپذیری غالباً در سطح کاربرد اجزای خاص تصویری بوده است. در دوره‌های مختلف، این تأثیرپذیری را می‌توان به آسانی در نحوه نمایش صخره‌ها، درختان، ابرها، لباس‌های نظامی و برخی دیگر از اجزای تصویری مشاهده کرد. این نوع وام‌گیری به طور منطقی نشان‌دهنده گونه‌ای دریافت مشترک از اصول بازنمایی تصویری است.

از میانه‌های دوران حکومت صفویان و با اوج‌گیری مراوده‌های ایران با ممالک غربی، نگارگران ایرانی از راه‌های گوناگون با سنت‌های تصویری رنسانس آشنا شدند. در این سال‌ها منبع الهام نگارگران، نه شرق، بلکه غرب بود. به اعتقاد بسیاری از تاریخ‌نگاران هنر ایرانی، این تأثیرها باعث رخوت و «انحطاط» در نگارگری ایرانی شد. به عنوان نمونه، شیلا کنبای در کتاب *نگارگری ایرانی در فصلی با عنوان «انحطاط طولانی»*، نقاشی‌های تولیدشده در سال‌های ۱۰۳۹ تا ۱۱۳۵ ق را بررسی می‌کند. او در این فصل به جریانی اشاره می‌کند که از اواخر دهه ۱۰۳۰ ق باعث تغییر جهت نگارگری ایرانی و سرانجام، از رواج افتادن این سنت نقاشی شد (کنبای، ۱۳۸۹: ۱۰۱). نویسندگان کتاب *سیرتاریخ نقاشی ایرانی* نیز در تحلیل نگارگری ایرانی در زمان حکومت شاه عباس، انحطاط را در غالب هنرهای ایران گزارش می‌دهند

(بینیون و دیگران، ۱۳۶۷: ۳۷۶). تاریخ‌نگاران ایرانی این عرصه نیز نظرات مشابهی درباره‌ی این موضوع دارند. یعقوب آژند از انحطاط در نگارگری ایرانی پس از دوران شاه عباس خبر می‌دهد (آژند، ۱۳۷۹: ۷) و روئین پاکباز نیز با تأکید بر چالش میان «عناصر عاریتی» اروپایی و «زیباشناسی تزیینی» نگارگری ایرانی به «فایق‌آمدن عنصر اروپایی» اشاره می‌کند (پاکباز، ۱۳۹۰: ۱۳۱).

بنابراین، رابطه سنت نگارگری ایرانی با نقاشی رنسانس، بیش از آنکه از جنس «الهام» یا «تأثیرپذیری پویا» باشد، از جنس «مواجهه» است. شواهد و قراین حاکی از آن است که این مواجهه ژرف‌تر و ساختاری‌تر از آن بوده است که اجازه دهد عناصر تصویری نقاشی رنسانس به راحتی در نگارگری ایرانی به کار گرفته شوند. عمق این مواجهه روشن‌تر از همه‌جا خود را در تقابل میان دو درک متفاوت از مفهوم «فضا» نشان می‌دهد زیرا نحوه ترسیم فضا در نقاشی، همبسته اصول کلی بازنمایی اشیاست.

این مقاله قصد دارد با رویکردی فلسفی «چرایی» مواجهه فضای تصویری در برخورد این دو سنت نقاشی را بررسی کند؛ این مسأله که کدام ساختار بنیادی نظری در هر دو سو باعث به وجودآمدن این مواجهه شده است و چرا گذر از این مواجهه برای نگارگری ایرانی چنین مسأله‌ساز است. پاسخ‌دادن به این مسئله با این رویکرد مستلزم بررسی بنیادهای متافیزیکی‌ای است که درک مفهوم فضا را در هر دو سو امکان‌پذیر ساخته است.

تمرکز این مقاله بر نشان دادن ارتباط ظهور فضای کمی در نقاشی رنسانس با صورت‌بندی متافیزیک مدرن در این دوران است و، در سایه فهم چنین ارتباطی، این فضا را با فضای کیفی نگارگری ایرانی مقایسه می‌کند. به عبارت دیگر، این مقاله خود را به

۲- امر ریاضیاتی و متافیزیک مدرن

هیدگر امر ریاضیاتی را مشخصه بنیادی تفکر مدرن می‌داند (Heidegger, 1967: 95). معنایی که هیدگر از مفهوم امر ریاضیاتی در نظر دارد، بسیار گسترده است و علم ریاضیات در کنار سایر شاخه‌های علم جدید، مانند شیمی و فیزیک و غیره تنها در حکم صورت‌بندی جزئی از طرح (Project) آن محسوب می‌شود. هیدگر امر ریاضیاتی را طرح‌افکنی‌ای (Projection) می‌داند که در دوران مدرن شیئی (Thing) را مشخص می‌کند. به عبارت دیگر، امر ریاضیاتی آن موضع بنیادینی است که بر مبنای آن، اشیا را پیشاپیش لحاظ می‌کنیم. بنابراین، می‌توان امر ریاضیاتی را پیش فرض بنیادی علم به اشیا دانست (Heidegger, 1967: 75). در زمینه چنین تعریف گسترده‌ای از امر ریاضیاتی، هیدگر ظهور مفهوم سوژه را در فلسفه دکارت به عنوان صورت‌بندی متافیزیکی سیطره امر ریاضیاتی تفسیر می‌کند. متافیزیکی که بر آن نامی جز متافیزیک مدرن نمی‌توان نهاد.

بنا به تفسیر هیدگر، واژه Mathematical از کلمه یونانی Ta Mathemata به معنای «امر آموختنی» ریشه گرفته است (Heidegger, 1967: 69). این واژه یکی از واژه‌هایی است که یونانی‌ها برای اشاره به اشیا از آن استفاده می‌کردند. از نظر آنان Ta Mathemata اشیااند «از آن حیث که به آن‌ها آگاهیم، چنان چیزی که در واقع از پیش می‌شناسیم، مانند جسمیت جسم، گیاه‌بودگی گیاه، حیوانیت حیوان، شیئی شیء و غیره (Heidegger, 1967: 69). به همین دلیل است که اعداد و اصول علم ریاضیات را به عنوان بدیهی‌ترین نمونه‌های امر ریاضیاتی درک می‌کنیم زیرا آن‌ها را به عنوان واقعیاتی تجربی یاد

تحقیق در باب مواجهه فضای تصویری در نگارگری ایرانی و نقاشی رنسانس با استفاده از چارچوب مفهومی تحلیل متافیزیک مدرن محدود کرده است. بنابراین، تنها در وجهی سلبی می‌تواند نشان‌دهنده خطوط کلی بنیان متافیزیکی برساننده فضای نگارگری ایرانی باشد و تنها از این منظر خاص است که سعی می‌کند پرتوی بر «چرایی» این مواجهه بیفکند. به نظر می‌رسد هنوز انباشت علمی لازم برای انجام تحقیقی ایجابی درباره ریشه‌های متافیزیکی مفهوم «فضا» در نگارگری ایرانی فراهم نیامده است. چنین تحقیقی مستلزم انجام پژوهش‌هایی دقیق و نظام‌مند درباره ادراکی است که حکمای ایرانی-اسلامی از مفهوم فضا و مفاهیم مرتبط با آن داشته‌اند. پس از انجام چنین تحقیقاتی است که مطالعه تأثیرگذاری این ادراک بر شیوه‌های ترسیم فضا در نقاشی ایرانی ممکن می‌شود.

در بخش اول این مقاله، کوشش می‌شود به کمک مفهوم «امر ریاضیاتی» (The Mathematical) در فلسفه هیدگر و پیوند آن با مسئله سوژکتیویسم، تقریری از متافیزیک حاکم بر تفکر مدرن بیان شود. در بخش دوم، برپایه مفاهیم نظری بخش اول، نشان داده می‌شود که چگونه فرایند کمی شدن فضای تصویری در نقاشی رنسانس، همبسته‌ی شکل‌گیری متافیزیک مدرن در این دوران است و در بخش پایانی مقاله با تحلیلی از نحوه ترسیم فضا در سنت نگارگری ایرانی نشان داده می‌شود که چگونه می‌توان فضای تصویری در این سنت تصویری را، در مقابل فضای کمی نقاشی رنسانس، به مثابه فضایی کیفی به‌شمار آورد.

نمی‌گیریم بلکه گویی پیشاپیش آن‌ها را می‌شناسیم. آن‌ها نزد ما اموری بدیهی و صریح‌اند. تنها در این مقام است که آن‌ها به امری «آموختنی» بدل می‌شوند. از دوره مدرن، امر ریاضیاتی به مثابه یک برنامه پایه‌ای ثابت (Fixed Ground Plan) در مقام استاندارد برای تفکر و علم تعریف شد. در قلمروی این برنامه، مشخص می‌شود اشیا چگونه ارزیابی شوند. یونانی‌ها چنین ارزش‌گذاری را آکسیو (Axioo) می‌خواندند. متناسب با این ریشه لغوی و مفهومی، یونانی‌ها به قضایا و تعاریف پیشینی آکسیوماتا (Axiomata) می‌گفتند. امر ریاضیاتی، جوهری آکسیوماتیک دارد؛ یعنی در برنامه جامعی که از طریق قضایای بنیادی طرح کرده است اشیا، روابط میان آن‌ها و شیوه ارزیابی‌شان را پیشاپیش مشخص می‌کند. در این برنامه، اجسام، کیفیت‌ها و قدرت‌ها و قابلیت‌هایی پنهانی ندارند بلکه آن چیزهایی هستند که در این طرح افکنی ذات آن‌ها از پیش معین شده است (Heidegger, 1967: 92-93).

خصلت آکسیوماتیک امر ریاضیاتی خود را به روشن‌ترین وجه در قانون اول حرکت نیوتن نشان می‌دهد که خود از آن با عنوان «آکسیوم» اول یاد می‌کند. نیوتن این قانون را برای اولین بار در بخش «تعاریف» کتاب اصول ریاضیاتی فلسفه طبیعی (۱۸۴۶) به چاپ رساند. نیوتن از پیشگامان علم فیزیک ریاضی بود. از نظر هیدگر این علم، «نخستین علم» و «علم معیار» عصر مدرن است (هیدگر، ۱۳۷۵: ۳). مطابق با این آکسیوم، «هر جسمی در حالت سکون یا حرکت مستقیم‌الخط یکنواخت باقی می‌ماند؛ مگر به واسطه نیرویی که به آن وارد شود و آن را مجبور به تغییر حالت کند» (Newton, 1846: 83). نمی‌توان بدون بررسی درک غالب از مفهوم حرکت در آن زمان که تحت تأثیر طبیعیات ارسطو

بود، به انقلابی بودن این اصل پی برد. بنابراین، لازم است پیش از تفسیر این قانون، مفهوم حرکت از منظر ارسطو بررسی شود.

از نظر ارسطو اجسام «ذاتاً به سمت جایگاه خود قابل حرکت‌اند» (Heidegger, 1967: 83). این جایگاه به ماهیت جسم بستگی دارد؛ مثلاً جسم زمینی محض، با توجه به ماهیت خود به سوی پایین و جسم آتشی محض به سمت بالا حرکت می‌کند. از طرف دیگر، حرکت در طبیعیات ارسطو به صورت سلسله‌مراتبی رده‌بندی می‌شود و هر جسمی بنا به جایگاه خود در سلسله مراتب انواع، دارای شکل خاصی از حرکت است. مثلاً حرکت دایره‌ای شکل که ارسطو آن را حرکتی کامل می‌داند، مختص اجرام آسمانی است و اجرام زمینی بنا به ماهیت خود از انجام این حرکت عاجزند. به عبارتی، از نظر ارسطو مبنای حرکت جسم «در خود جسم» نهفته است (Heidegger, 1967: 82-85).

انقلاب نیوتن از کلمه آغازین اولین قضیه‌اش شروع می‌شود: «هر جسمی» (Every body)؛ زیرا با این کلمه، تفاوت اجسام برحسب ماهیت آن‌ها، مثلاً تفاوت اجرام آسمانی و زمینی، از بین می‌رود. در مقابل این آکسیوم، تمام اجسام فارغ از ماهیت خویش، همگن و یکنواخت می‌شوند. ارزش‌گذاری براساس نوع حرکت، مثلاً مستقیم‌الخط یا دایره‌ای و نسبت دادن حرکت به اجسام به صورتی سلسله‌مراتبی، مثلاً اجسام زمینی و آسمانی، مطابق این اصل بلاوجه می‌شود. به‌طورکلی، حرکت اجسام برحسب تفاوت ماهیت‌هایشان تبیین نمی‌شود. در نتیجه، تلقی از مفهوم «مکان» نیز کاملاً تغییر می‌کند. مکان آنجایی نیست که جسم برحسب طبیعت خود به آن تعلق دارد، بلکه فقط موضعی در نسبت با مواضع دیگر است. با تغییر مفهوم مکان،

خود را یافت. ایده نظم درون‌ماندگار طبیعت در چنین زمینه‌ای شکل گرفت که سوژه مدرن به مقام کشف آن نایل شد. از نظر بسیاری از دانشمندان آن دوره، کتاب عظیم طبیعت به زبان ریاضی نوشته شده است. کاسیرر درباره همبستگی طرح‌افکنی ریاضیاتی با ایده نظم درون‌ماندگار طبیعت در این دوران، می‌نویسد:

طبیعت دیگر نه به معنای جهان فرم‌های جوهری و نه به معنای زمینه و بستر حرکت و سکون عناصر، بلکه به معنای انتظام جهان‌شمول حرکت است که هیچ موجود خاصی نمی‌تواند از تبعیت از آن سرباز زند. مهم نیست که این موجود یا هستی از چه چیزی ساخته شده یا چه مقامی داشته باشد؛ زیرا فقط از طریق این انتظام و برپایه آن است که می‌توان هستی را درون نظم جهان‌شمول پدیدارها جا داد. با تصور این انتظام به منزله انتظام ایده‌آل و ریاضی و سپس آزمودن آن با داده‌های تجربه حسی، ارتباط تنگاتنگی میان ریاضیات با تجربه حسی پدیدار می‌شود (کاسیرر، ۱۳۸۸: ۲۶۲).

مدت زمانی باید سپری می‌شد تا نگرش ریاضیاتی در حیطه فلسفه و متافیزیک، مفصل‌بندی روشن و دقیق خود را پیدا کند. آن‌گونه که کاسیرر می‌گوید، پرسش‌هایی که از تغییر وضعیت‌های تاریخی متناقض و پیچیده دوره رنسانس سربرافراشته بودند، تنها در فلسفه دکارت «فرمول‌بندی آگاهانه» خود را یافتند (کاسیرر، ۱۳۸۸: ۱۹۵). فلسفه دکارت توانست بنیادی متافیزیکی برای تحولاتی که از دوره رنسانس به‌وقوع پیوسته بود، فراهم آورد. در فلسفه دکارت، نگرش ریاضیاتی خود را در اهمیت‌یافتن مسئله «روش» (Method) به‌ظهور رساند. در این فلسفه برای اولین بار، بحث روش به‌عنوان مسئله‌ای بنیادی مطرح

مفهوم حرکت نیز به‌عنوان تغییر موضع نسبی لحاظ می‌شود و قاعدتاً پس از این تغییر، دریافت از مفهوم طبیعت نیز به‌طور کلی تغییر می‌یابد (Heidegger, 1967: 85-88).

چنین طرح‌افکنی در فیزیک ریاضیاتی، اشیا را فارغ از کیفیت طبیعی‌شان، همگن و یکنواخت کرده و بدین طریق، آن‌ها را آماده اعمال مقیاسی عام بر خود می‌کند. این مقیاس باید به اندازه کافی صریح و روشن باشد؛ بنابراین، «مقیاس عددی» در طرح ریاضیاتی «معرف ذات اشیا» می‌شود (Heidegger, 1967: 93). علم طبیعی جدید نیز براساس همین فرایند ریاضیاتی به ابژه‌سازی از موضوعات خود می‌پردازد. از نظر هیدگر امر ریاضیاتی نه تنها استاندارد برای علم طبیعی مدرن است، بلکه می‌خواهد «خود را به‌عنوان معیار تمام تفکرها شرح دهد» (Heidegger, 1967: 100). این اقدام مستلزم ساخت بنایی متافیزیکی است که در آن، سرشت وجودی موجودات و دانش از آن‌ها به صورتی پیشینی و ریاضیاتی مشخص شود. از نظر هیدگر، دکارت در مقام آغازگر فلسفه مدرن نقش مهمی در ساخت این بنا دارد.

به‌صورت تاریخی فرایند ریاضیاتی شدن شناخت را می‌توان از دوره رنسانس پیگیری کرد. براساس نظر ارنست کاسیرر، در این دوران، ریاضیات نیروی جدیدی شد که کل حیات فرهنگی را تحت‌تأثیر قرار داد و آن را از درون دگرگون ساخت (کاسیرر، ۱۳۸۸: ۲۷۸). در این دوران، ریاضیات نقطه تلاقی دو حیطه «نظریه هنر» و «نظریه علم» است. حرکت متناظر این دو حیطه، بن‌مایه‌های جنبش رنسانس را بر ما آشکار می‌کند (کاسیرر، ۱۳۸۸: ۲۳۶).

در دوره رنسانس، با طرحی که امر ریاضیاتی بر طبیعت افکند، «تجربه‌گرایی» بنیاد دقیق و مستحکم

مدرن از سرچشمه واحد امر ریاضیاتی در معنای وسیع کلمه جوشیده‌اند» (Heidegger, 1967: 97).

۳- فضا در نقاشی رنسانس

پیرو بحث‌هایی که درباره مقایسه هنرها در دوره رنسانس در ایتالیا رواج یافته بود، لئوناردو داوینچی (۱۴۵۲-۱۵۱۹) نقاشی را هنر برتر می‌نامد. استدلال او در برتری نقاشی بر شعر، قرن‌ها بر تفکیک نظری هنرها سیطره داشت. از نظر داوینچی نقاشی از شعر برتر است؛ «زیرا شعر توصیف زیبایی و زشتی هر تصویری را تنها به صورت متوالی و ذره‌به‌ذره نشان می‌دهد، درحالی‌که نقاش تمام آن [زیبایی و زشتی] را در یک لحظه به نمایش می‌گذارد» (Wells, 2008: 18). داوینچی «دید همزمان» (Simultaneous seeing) را پایه نقاشی می‌داند. از نظر او، دید هم‌زمان در نقاشی در مقابل توالی زمانی (Chronological succession) شعر، باعث برتری نقاشی بر شعر می‌شود (Fry, 1963: 163). این نظر داوینچی نشان‌دهنده گذر او از تأثیر نقاشی روایی قرون میانه و گوتیک است؛ زیرا نقاشی قرون میانه و گوتیک در بند روایت متوالی بود و دیدن نقاشی مستلزم حرکت چشم در راستای پیشرفت روایت. به عبارت دیگر، این نقاشی «نه دیده، بلکه خوانده می‌شود» (Andrews, 1998: 5).

بحث‌های داوینچی شکل نهایی خود را دو قرن بعد در کتاب لائوکون اثر لسینگ (۱۷۸۱-۱۷۲۹) پیدا کرد. از نظر لسینگ، نقاشی می‌بایست از عناصر زمانی تبری جوید زیرا شکل‌ها و نمادها در هنر نقاشی در فضا ترکیب می‌شوند. به عبارت دیگر، نقاشی باید خود را به بازنمایی «کنش‌های همبود» (Coexistent action) محدود کند. از نظر وی نقاشی همانند مجسمه‌سازی، هنر فضایی محض است، درحالی‌که

شد زیرا پیش از این، در قرون وسطی، کلیسا و تفاسیرش از متون مقدس ضمانت درستی نتایج علمی و فلسفی بود. پس از تضعیف این مراجع، فیلسوفان متوجه روشی شدند که بر پایه‌ای یقینی استوار باشد و بتواند درستی نتایج علمی را تضمین کند. در این زمان، ریاضیات و روش ریاضیاتی در علوم جایگاهی رفیع می‌یابد؛ زیرا درستی گزاره‌های ریاضیاتی را می‌توان بدون نیاز به واقعیت‌های بیرونی، اعم از واقعیت‌های تجربی یا متعالی، به وضوح نشان داد. براین اساس، دکارت پی بنای خود را در علوم آن امری قرار می‌دهد که برای اثبات خود محتاج به امر دیگری ندارد. به عبارت دیگر، دکارت در پی اصلی بود که مطلقاً خودبنیاد و خودبسنده باشد تا آن را «نقطه ارشمیدسی» فلسفه‌اش قرار دهد.

این نقطه ارشمیدسی در فلسفه دکارت اصل کوگیتو است. این اصل در مقام بالاترین آکسیوم، نقطه اتکا و بنیاد دانش طبیعی است. هیدگر با نادیده گرفتن کلمه ergo به معنای «بنابراین» در گزاره اصلی دکارت (cogito ergo sum)، استدلال می‌کند که در این گزاره «هستن» در نتیجه «اندیشیدن» نیست، بلکه زیربنای آن است. این گزاره به واقعیتی خارج از خود وابسته نیست، بلکه چیزی را به خودش می‌دهد که در درونش قرار دارد و به این دلیل، گزاره‌ای مطلقاً اولیه و خودبنیاد است (Heidegger, 1967: 103-104). در نتیجه‌ی این زیربنایی مقامی به سوژه داده می‌شود که تا آن زمان در تاریخ فلسفه بی‌سابقه بود. از این پس، در مقابل سوژه‌ی مدرن، «هرآنچه هست به عنوان ابژه برپا می‌گردد و فقط به همین شیوه است که مهر وجود می‌خورد» (هیدگر، ۱۳۷۵: ۱۶). در پناه چنین فهمی از فلسفه دکارت است که می‌توان گفت «علم طبیعی مدرن، ریاضیات مدرن و متافیزیک

شعر یا ادبیات که طبیعتاً تمایل به توصیف کنش‌ها یا حوادث متوالی دارند هنرهای زمانی به‌شمار می‌روند (Andrews, 1998: 20-21).

با حذف بازنمایی زمان به‌عنوان عنصری روایی در نقاشی رنسانس و تعریف وحدت نقاشی در هم‌زمانی، تغییری ساختاری در مفهوم ترکیب‌بندی ایجاد شد. هاینریش ولفلین (۱۸۶۴-۱۹۴۵) با مرتبط‌کردن هم‌زمانی در اجرا و ادراک نقاشی با مفهوم ترکیب‌بندی، ادعا می‌کند پیش از قرن شانزدهم، ترکیب‌بندی به معنای دقیق و امروزی کلمه وجود نداشته است:

ایده ترکیب‌بندی... حتی در قرن پانزدهم [میلادی] نیز محل بحث بوده است. با این حال، در معنای محدود کلمه، یعنی ارتباط اجزا به گونه‌ای که هم‌زمان دیده شوند، به‌صورت واقعی در قرن شانزدهم به‌ظهور رسید. آن چیزی که پیش از این ترکیب‌بندی انگاشته می‌شد، در این زمان فاقد هرگونه فرمی خاص، به‌صورت گونه‌ای سرهم‌بندی به نظر آمد (Wolfflin, 1963: 248).

در ترکیب‌بندی آثار نقاشی رنسانس اجزای نقاشی به جای آن‌که به صورت گروهی در توالی زمانی قرار داشته باشد، به‌صورت هم‌زمان دیده می‌شوند. به عبارتی، کلیت نقاشی که پیش‌تر از طریق ریسمان زمان در ارتباط گروه‌ها و حوادث شکل می‌گرفت، اکنون هم‌زمان و تنها در ارتباط درونی اجزای یک صحنه به‌وجود می‌آید. این بدان معناست که در مفهوم جدید ترکیب‌بندی، تمرکز در یک «لحظه» بر موضوعی خاص «عمق» می‌یابد.

گاتو برت فرای در مقاله «گوتیک و رنسانس» (۱۹۶۳)، با مرتبط‌کردن پرسپکتیو خطی با وحدت هم‌زمان مدنظر نقاشان و نظریه‌پردازان رنسانس،

اظهار می‌دارد: «وحدت هم‌زمان محتوا در نقاشی به صورت علمی در پرسپکتیو به دست می‌آید. همان‌گونه که یک چشم متحرک، ادراک متوالی را از نقاشی می‌سازد، نقطه دید ثابت نیز پرسپکتیو را به‌عنوان شرط اساسی مفروض می‌گیرد» (Frey, 1963: 164). پرسپکتیو با مرتبط‌کردن تمام اجزای نقاشی به نقطه گریز (vanishing point)، به اجزای تصویر، وحدتی هم‌زمان و یکپارچه می‌دهد. به این دلیل، پرسپکتیو خطی اساس ترکیب‌بندی نقاشی رنسانس شد.

باید توجه کرد که پرسپکتیو، تکنیکی صرف در بازنمایی تصویری نیست بلکه از نوع «نگاه» خاصی سرچشمه می‌گیرد که مقدمات و ملزومات خاص خود را می‌طلبد. نگاه پرسپکتیوی، نگاهی ایزوله به ابژه‌های خود نیست که با تکنیک‌هایی مانند کوتاه‌نمایی و سایه‌زنی در پی رساندن مفهوم عمق باشد بلکه نگاهی است که به شیوه‌ای منسجم بر تمام ابژه‌های تصویر اعمال می‌شود و آن‌ها را در کلیتی تازه نشان می‌دهد. این مفهوم از پرسپکتیو با ریشه لاتینی این کلمه کاملاً همخوانی دارد: «دیدن از طریق» (Seeing through) (Panofsky, 1991: 27). از نظر آلبرتی، در مقام واضع علم پرسپکتیو خطی، نگاه پرسپکتیوی نگاهی است که در آن تمام تصویر به یک «پنجره» منتقل و از طریق آن به فضا نگریسته می‌شود (Panofsky, 1991: 27). تنها از طریق این پنجره و ملزومات بصری خاص آن است که همه اجسام در قالب ابژه‌های تصویری بازنمایی می‌شوند. در پنجره پرسپکتیوی طرحی افکنده می‌شود که دیدن ابژه‌ها تنها از طریق آن ممکن است. ظهور پرسپکتیو خطی در نقاشی از ابداعات هنری دوره رنسانس بود؛ البته گونه‌ای خاص از تکنیک پرسپکتیو در هنر یونانی-رومی به‌کار بسته می‌شد اما مهم‌ترین

تفاوتی که پانوفسکی در مقایسه این پرسپکتیو با پرسپکتیو خطی رنسانس ذکر می‌کند، جامع نبودن طرح افکنی (Projection) آن است. به عبارت دیگر، پرسپکتیو باستان ابژه‌های خود را در طرح افکنی‌اش همگن و یکنواخت نمی‌کرد:

حتی آنجا که هنر یونانی-رومی به سوی بازنمایی مناظر خارجی یا فضای داخلی واقعی پیش می‌رفت، این جهان گسترش یافته و غنی شده به هیچ وجه جهانی کاملاً یکنواخت شده و وحدت یافته نبود: جهانی که در آن اجسام و فضای خالی میان آن‌ها تنها تمایزگذاری‌ها و تعدیل‌های (Modifications) پیوستار نظمی مُتَحَكِّم باشد. [در این نقاشی‌ها بازنمایی] عمق در فضای میانی [نقاشی] مشهود است؛ اما نمی‌تواند به عنوان قالبی ثابت تعریف شود. خطوط مستقیم الخط کوتاه‌نمایی هم‌گرا می‌شوند؛ اما نه به سوی افقی واحد یا چنان که گفته شده است [به سوی] مرکزی واحد.... به طور کلی، اندازه‌ها [ی اجسام] متناسب با پس‌نشینی آن‌ها کاهش می‌یابند؛ اما [درجه] این کاهش به هیچ وجه ثابت نیست (Panofsky, 1991:41-42).

ظهور فن پرسپکتیو خطی در دوره رنسانس باعث به وجود آمدن فضایی نظام‌مند در نقاشی شد. مشخصه اصلی چنین فضایی، عقلانی بودن یا به عبارت دقیق‌تر، ریاضیاتی بودن آن است. «ساخت دقیق پرسپکتیو، انتزاع نظام‌مندی است از ساخت فضای روان‌فیزیولوژیکی^۱ (psychophysiological).... پرسپکتیو فضای روان‌فیزیولوژیک را به فضایی ریاضیاتی تبدیل می‌کند» (Panofsky, 1991:30-31). پرسپکتیو فضایی می‌آفریند که، در آن، واقعیت بازنمایی شده تابع نعل‌به‌نعل عوامل اندازه‌پذیر و دقیق

است. مقیاس‌های عددی به نحوی جامع در طرح اثر اعمال می‌شوند. فضای حاصل از چنین طرح افکنی‌ای به محتوای واقعیت بازنمایی شده بی‌توجه است. به عبارتی، فضای پرسپکتیو خطی، فضایی یکنواخت و همگن است. تنها موضوع مهم در مقابل قوانین پرسپکتیو، مقیاس‌های عددی و اندازه‌پذیر دقیقی مانند فاصله ابژه از بیننده یا بزرگی ابعاد آن است. بنابراین، با اعمال قوانین پرسپکتیو در نقاشی «مجموع قسمت‌های فضا و تمام محتوای آن به درون پیوستاری کمی (Quantum continuum) جذب می‌شود» (Panofsky, 1991:31).

تابلوی «بشارت» (Annunciation) اثر آمبروجو لورنتسی (۱۳۴۸-۱۲۹۰) به خوبی روند کمی شدن فضای تصویری در نقاشی رنسانس را نشان می‌دهد. از نظر پانوفسکی، در این نقاشی برای اولین بار و بی‌شک با آگاهی کامل ریاضیاتی، خطوط مرئی سطح زمین به سمت نقطه‌ای واحد هم‌گرا می‌شوند. در این تابلو کف زمین به صورت نوارهایی در عمق تابلو بازنمایی شده است. قطع این نوارها به وسیله خطوط افقی، کف شطرنجی شکلی را به وجود آورده است که باعث می‌شود فضا مانند مجموعه‌ای از مکعب‌ها به نظر آید. در چنین فضایی است که «اجسام، فاصله میان آن‌ها و بنابراین، هر حرکتی می‌تواند با تعداد مربع‌های کف، به صورتی عددی، بیان شود» (Panofsky, 1991: 58). این فضا پیش از آنکه محتوایی داشته باشد به گونه‌ای مطلق حضور دارد. هر نقطه‌ای در این فضای انتزاعی تنها در نسبت با دیگر نقطه‌ها و با فاصله‌ای عددی از آن‌ها تعریف می‌شود. چنین فضایی محتوای خود را به صورت امری کمی و امتدادی در خود جذب می‌کند.

۴- فضا در نگارگری ایرانی

مهم‌ترین ویژگی «فضا» در نگارگری ایرانی قابلیت تقسیم آن به خرده‌صحنه‌های نسبتاً مستقل از هم است. اغلب کسانی که هنر نگارگری ایرانی را مورد تجزیه و تحلیل قرار داده‌اند به این موضوع اشاره کرده‌اند. از نظر سیدحسین نصر، فضا در نگارگری ایرانی «منفصل و گسسته» است (نصر، ۱۳۷۳: ۸۲). داریوش شایگان نیز در کتاب *بتهای ذهنی و خاطره‌زلی (۱۳۸۸)* با تأکید بر این مطلب که در نگارگری ایرانی بعضاً چند رویداد، در زمان‌ها و فضاها گوناگون و بدون پیوند منطقی در کنار هم نشان داده شده‌اند، به اهمیت «فضاهای روی هم‌نهاد» در این سنت تصویری اشاره می‌کند (شایگان، ۱۳۸۸: ۸۳). از نظر وی این سطوح، «فضایی متحرک ایجاد می‌کند که به طور عینی داده نمی‌شود، بلکه تماشاگر به کمک مشارکت بصری، خود آن را می‌سازد» (شایگان، ۱۳۸۸: ۸۳).

باتوجه به این ویژگی فضا در نگارگری ایرانی، می‌توان کلام گاتبرت فرای را درباره جریان اصلی نگارگری ایرانی درست دانست: این نقاشی «نه دیده، بلکه باید خوانده شود» (Andrews, 1998: 5). فرای، امکان وحدت هم‌زمان دید در نقاشی رنسانس به واسطه اعمال فن پرسپکتیو خطی فراهم شد. در دوره رنسانس با حذف روایت متوالی زمانی از هنر نقاشی، کل اثر تنها در یک «لحظه» دیده می‌شد؛ اما در نگارگری ایرانی، توالی زمانی در روایت تصویر نمی‌شود. به عبارت دیگر، در نگارگری ایرانی اپیزودهایی جدا در زمان‌هایی متوالی به نمایش در نمی‌آیند. آنچه باعث می‌شود این نگاره‌ها نه «دیده» بلکه «خوانده» شوند، این است که در این نگاره‌ها صحنه‌ها اغلب بدون ربط ضروری به موضوع اصلی



درمجموع، می‌توان کاربست فن پرسپکتیو خطی در نقاشی رنسانس را نشانی از ظهور روح امر ریاضیاتی دانست. در طرح افکنی امر ریاضیاتی ابژه‌ها همگن و آماده اعمال مقیاسی عام بر ذات خود می‌شوند. این مقیاس چیزی نیست جز «اندازه‌گیری عددی». پرسپکتیو خطی در نقاشی رنسانس نیز فضایی فراهم آورد که در آن تمام محتوای تصویر (ابژه‌ها) به گونه‌ای همگن و یکنواخت به درون پیوستاری کمی جذب می‌شود. در این فضا، نحوه بازنمایی کاملاً وابسته به مقیاس‌ها و نسبت‌های کمی و عددی است. به عبارتی، فضا به امری اندازه‌پذیر و دقیق تبدیل می‌شود. استعاره «پنجره» که برای اولین بار آلبرتی در قرن پانزدهم آن را درباره قاب نقاشی به کار برد، در اینجا استعاره‌ای گویا برای دید پرسپکتیوی است. پرسپکتیو مانند موضعی در دید است که از پیش بر ابژه‌های خود اعمال می‌شود؛ مانند گونه‌ای عینک یا لنز بر چشم. بی دلیل نیست که ابداع این نوع نگاه، تنها از دوران رنسانس امکان‌پذیر شد. دوره‌ای که بنیان‌های عصر مدرن ساخته شد.

اثر در کنار هم چیده می‌شوند؛ بنابراین، لازم است بیننده تصویر، مانند خواننده متن کلامی که جمله به جمله یا بیت به بیت متن را می‌خواند، صحنه به صحنه فضای نگاره را از هم بگشاید و بخواند.

همان‌طور که از استقلال و جدایی نسبی صحنه‌ها در نگارگری ایرانی صحبت کردیم، می‌توانیم در مقیاسی خردتر این استقلال و جدایی را درباره اجزای تصویری نگارگری ایرانی نیز تا حدودی صادق بدانیم. آیت‌اللهی در مقاله «طبیعت در هنر مشرق زمین»، با اشاره به این موضوع می‌گوید: «... اجتماع عناصر خرد خودمختار و با هویت مستقل، شکل‌های اصلی ترکیب‌بندی نقاشی ایرانی را تشکیل می‌دهد» (آیت‌اللهی، ۱۳۸۸ الف: ۲۴).

مطابق این اوصاف، به نظر می‌رسد در نگارگری ایرانی از تکنیک‌های برجسته‌سازی و فرعی‌سازی در بازنمایی اجزا کمتر استفاده می‌شود و تأکیدهای بصری بر اجزای خاص اثر، متناسب با اهمیتی که از جهت محتوایی دارند، کمتر روی می‌دهد. اگر بنیاد نظری ترکیب‌بندی را ارتباط جزء (Particular) با کل (Universal) بدانیم، می‌توانیم بگوییم در نگارگری ایرانی کلیت اثر، به نسبت، با تأکید بر هویت مستقل و خودمختار «اجزا» حاصل می‌شود. همچنین، می‌توان این تحلیل را تا حدودی صادق دانست که در نگارگری ایرانی «تمام اجزای طبیعت تشکیل‌دهنده ترکیب‌بندی اثر، همه از یک ارزش برخوردارند» (آیت‌اللهی، ۱۳۸۸ الف: ۲۵). در چنین زمینه مفهومی است که در نگارگری ایرانی می‌توان از گونه‌ای «زیباشناسی ذره‌ای» صحبت کرد (ر.ک. آیت‌اللهی، ۱۳۸۸ ب: ۱۴۳-۱۴۴). ریشه چنین دیدگاهی را می‌توان تا تفسیرهای الگ گرابار و ریچارد اتینگهاوزن از تزینات اسلامی پی گرفت. اتینگهاوزن

با تأکید بر اهمیت خصلت ذره‌گرایی الهیات و ادبیات اسلامی، این ویژگی را مشخصه اصلی تزینات اسلامی معرفی می‌کند. گرابار نیز با منتسب کردن ذره‌گرایی در تزینات اسلامی به تفسیرهای فلسفه اسلامی از تفکر یونانی، «دلبخواهی و پوچ» بودن ترکیب مجدد اجزای طبیعت در تزینات اسلامی را به «عدم تقلید» یا «رقابت» با خداوند در آفرینش ارگانیک طبیعت مربوط می‌داند (گرابار، ۱۳۷۹: ۲۲۴).

در اینجا قصد نداریم درجه اعتبار نظریه «زیباشناسی ذره‌گرایی» در حیطه نگارگری ایرانی را بسنجیم.^۲ بدون شک، انتقال این نظریه از حیطه تزینات اسلامی به نگارگری ایرانی که در آن تأکید بیشتری بر فرم مضمون‌دار اثر می‌شود، مشکوک به نظر می‌رسد. آنچه در اینجا برای ما اهمیت دارد، تشخیص جهت‌گیری ترکیب‌بندی در نگارگری ایرانی به سمت گونه‌ای جزء‌گرایی (Particularity) است. تأکید بر جزء‌گرایی در نگارگری ایرانی باعث می‌شود اجزا در مقابل حل و جذب در فضایی که از پیش کیفیت بازنمایی اجزای خویش را مشخص کرده است، مقاومت کنند.

در نگارگری ایرانی تا آنجا که ممکن است سعی می‌شود هریک از اجزای اثر به صورت منفرد در بارزترین شکل خویش به نمایش درآیند. بنابراین، تصویر آن‌ها از حالت‌های گذرا و لحظه‌ای به حالت‌های ثابت و پایدار گرایش پیدا می‌کند. قسمتی از «جزء» منعکس می‌شود که بتواند، در مقامی استعاری، نمایاننده جوهره‌ی آن باشد. در این نوع نمایش، تأکید بیشتر از آنکه بر ذهنیت خاص و خلاقیت فردی نگارگر باشد، بر معنایی براساس سنت‌های بازنمایی است. از طرف دیگر، ارتباط هر جزء با جزء دیگر یا قرارگیری هر جزء به نسبت ایده

مرکزی اثر یا به‌طور کلی، کار بست اجزادر ترکیب بندی اثر، هیچ جزئی را از نمایش واضح و روشن خود باز نمی‌دارد. مهم نیست نگارگر از چه زاویه‌ای به‌صحنه می‌نگرد یا فاصله اجزا از منظر نگارگر چقدر است یا اینکه اجزا در چه زاویه نوری در صحنه و نسبت به هم قرار گرفته‌اند. مهم این است که هر جزء، در وهله اول، در زیباترین و گویاترین شکل خود بازنمایی شود و از اجتماع این اجزای به نسبت مستقل و خودمختار، روایت به زیباترین شکل بیان شود.

اشیا و پیکره‌ها در جریان غالب نگارگری ایرانی با خطوطی واضح و مؤکد «دورگیری» شده‌اند. همچنین در رنگ‌آمیزی آن‌ها از رنگ‌های خالص و یکدست استفاده شده است و اثری از سایه‌روشن‌پردازی در تصویر آن‌ها دیده نمی‌شود. این ویژگی‌های تصویری نشان‌دهنده مقاومت این «اجزا» در حل شدن و یکپارچه شدن در فضایی همگن‌کننده است. اشیا و پیکره‌ها در نزدیک‌ترین سطح به بیننده قرار گرفته‌اند و هرگز از «سطح» کاغذ و نزدیک چشم بیننده دور نمی‌شوند. چنین نمای نزدیکی در رؤیت اجزای نگاره کیفیت بازنمایی آن‌ها را از امری دیداری به امری ملموس نزدیک می‌کند.^۳ گویا تنها از این نمای نزدیک (Close-up) است که کیفیت محسوس و جوهری آن‌ها به نحوی ملموس دیده می‌شود. فضا در نگارگری ایرانی، همان‌طور که پیش‌تر نیز اشاره شد، براساس لغزش چشم بر صحنه‌های نمای نزدیک مستقل شکل می‌گیرد. در این دنیای جادویی، بیننده در مقابل فضایی سامان‌مند که مطابق قوانین درونی خودش اداره می‌شود، قرار ندارد بلکه بیننده درون آن فضا است (Bronstein, 1994: 55).

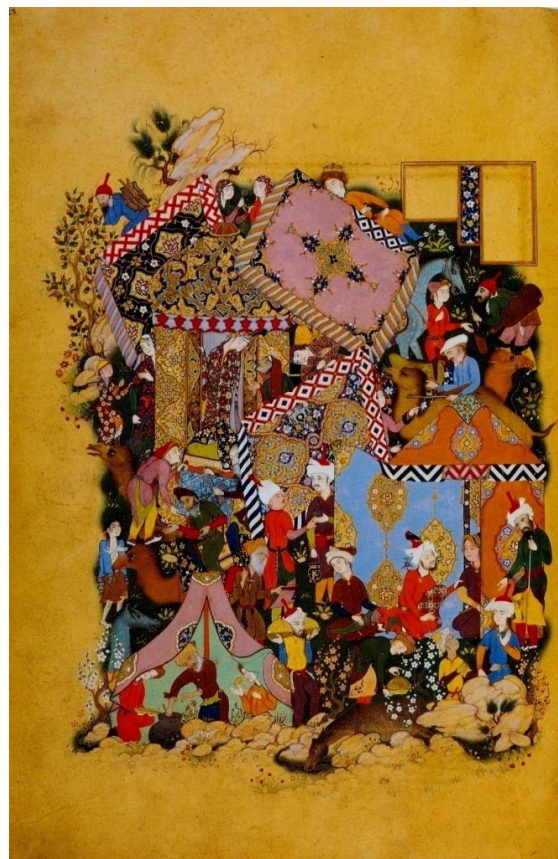
نزدیکی اشیا و پیکره‌ها به بیننده در نگارگری ایرانی را می‌توان در مقامی استعاری، نشانه‌ای از عدم

تفکیک و فاصله میان سوژه و ابژه در حیطه تصویری دانست. در فضای نگارگری ایرانی فرایند ابژه‌سازی براساس الگوهای عام ریاضیاتی روی نمی‌دهد. اشیا و پیکره‌ها در مقام ابژه‌هایی علمی نیستند که قرار باشد در «مطابقت» با عینیت خارجی به تصویر درآیند. برای مقایسه کافی است درنظر آوریم که پانوفسکی یکی از مسائل مهم نظریه هنر رنسانس را «دقت و درستی» می‌دانست. منظور وی از دقت و درستی چیزی نبود مگر فصل مشترک علم و هنر در چگونگی بازنمایی اشیا خارجی. از نظر پانوفسکی، تأکید بر ایده درستی و دقت در «مطابقت» با عینیت خارجی بود که در دوره رنسانس به کشف دانش هندسی پرسپکتیو منجر شد (Veltman, 1980: 565). اشیا و پیکره‌ها در نقاشی رنسانس متناسب با فاصله‌ای که از هم داشتند، جایگاه خود را از افق بی‌نهایت دور تا سطح تابلو بازمی‌یافتند. فضا در این نقاشی به مثابه «مجموعه‌ای آزاد و ایدئال از خط‌ها» درک می‌شد و نسبت به محتوای خود بی‌توجه بود؛ درحالی‌که در نگارگری ایرانی اجزای اثر در نزدیک‌ترین سطح به بیننده قرار داشتند و اصالتاً مفهوم فضا وابسته به محتوای فیزیکی و ملموس خود بود و از قبل کیفیت آرایش جزئیات و صحنه‌ها موجودیت می‌یافت.

نگاره ناتمام «نزدیک شدن مجنون به خرگاه لیلی» از مجموعه هفت /ورنگ جامی که در میانه سال‌های ۹۶۳ تا ۹۷۲ه ق در خراسان نقاشی شده است، می‌تواند شاهی برای گفته‌های پیشین باشد. فضای نگاره از مجموعه چندین خرده‌صحنه تشکیل شده است که به‌گونه‌ای فشرده در کنار هم چیده شده‌اند.

در این نگاره با وجود اینکه مجنون و لیلی از شخصیت‌های اصلی روایت شعری هستند، به‌زحمت می‌توان آن‌ها را تشخیص داد. مخصوصاً تشخیص مجنون نه به دلیل جایگاهی که در ترکیب‌بندی اثر دارد، بلکه تنها از طریق محتوای روایی تصویر ممکن می‌شود. به نظر می‌رسد مجنون و لیلی در این نگاره از نظر زیباشناختی «ارزشی» برابر با دیگر اجزای نگاره داشته باشند. این موضوع در نحوه نمایش تزیینات منسوجات خیمه‌ها و سایبان‌ها نیز مشاهده می‌شود. آن‌چنان که، شاید در نگاه اول، بیننده بیشتر متوجه این تزیینات و دقت طرح و خلوص رنگ آن‌ها شود. در این اثر از تکنیک‌های برجسته‌سازی‌ها و فرعی‌سازی برای تمرکز بر ایده یا موضوع اصلی استفاده نشده است. گویی هر «جزء» از اجزای نگاره به عمد از نگاه متحکم و ابزاری نسبت به خودش سر باز می‌زند و هرکدام زیبایی خود را به‌گونه‌ای «مستقل» نشان می‌دهد. این موضوع مستلزم وجود منبع نوری گسترده و نامشخص است که کل فضای نگاره را به صورت یکپارچه و همگن روشن کند.

از طرف دیگر، نقطه دید خاص نگارگر در فضا‌سازی این نگاره چندان اعمال نشده است، به‌گونه‌ای که به نظر می‌رسد هرکدام از «اجزا» با حفظ استقلال نسبی خود از این منظر خاص، در گویاترین زاویه تصویری به‌نمایش درآمده است. چنین تغییر زاویه دیدی در سنت نگارگری ایران رویدادی بی‌سابقه نیست. البته دقیق‌تر آن است که به جای تفسیر این موضوع به عنوان تغییر زاویه دید نگارگر به صحنه، با چرخشی در تفسیر به نفع «اجزای» اثر، بگوییم: در تعیین زاویه دید هر جزء، اولویت با زاویه‌ای است که آن جزء خود را در آن زاویه به گویاترین شکل نشان می‌دهد. در جمع‌بندی از مباحث بیان شده، می‌توان گفت فضا در نگارگری ایرانی از اجتماع صحنه‌های مستقل



دیدن این اثر تنها در راستای دنبال‌کردن یا خواندن همین خرده‌صحنه‌های درهم‌تنیده‌شده امکان‌پذیر است. نگاره، فاقد مرکز بصری تأکیدشده‌ای است که بقیه صحنه‌ها در نسبت با آن چیده شده باشند. شدت درهم‌تنیدگی در فضای این نگاره، این اثر را به یکی از نمونه‌های روشن برای نشان‌دادن یکی از ویژگی‌های عمومی نگارگری ایرانی تبدیل کرده است: پرهیز یا نفرت از فضای خالی. پوشاندن تمام فضای تصویر به وسیله عناصر گوناگون، از روزگاران کهن در هنر ایران رواج داشته است (آیت‌اللهی، ۱۳۸۸: ۱۴۴). البته باید توجه کرد که این ویژگی نه «پوشاندن فضای تصویر»، بلکه از ابتدا خلق این فضا به‌واسطه عناصر محتوایی است. در نگارگری ایرانی با فضایی پیشینی مواجه نیستیم که مستقل از اجزا به صورت انتزاعی یا ایدئال حضور داشته باشد، بلکه فضا به‌گونه‌ای عینی، از اجتماع اجزای خود شکل می‌یابد.

تشکیل می‌شود. اگر فضای مطلق را فضایی بدانیم که به‌صورتی انتزاعی، مستقل از محتوای خود حضور دارد و محتوای خود را «در خود» تعریف می‌کند، در نگارگری ایرانی هرگز با فضایی مطلق مواجه نمی‌شویم. فضا در نگارگری ایرانی از پیش به محتوای خود وابسته است و اساساً از اجتماع همین عناصر محتوایی ساخته می‌شود. اجزا در نگارگری ایرانی در برابر حل و جذب شدن در فضایی که مطابق قوانین درونی خودش سامان می‌یابد، مقاومت می‌کنند. این فضا به محتوای ملموس و کیفی اجزای تشکیل‌دهنده خود وابسته است.

بنابراین، اگر فضای نقاشی رنسانس «پیوستاری کمی» باشد که محتوای اثر را به عنوان امری امتدادی در خود جذب می‌کند، فضای نگارگری ایرانی را می‌توان «پیوستاری کیفی» دانست که به‌واسطه نسبت روایی عناصر محتوایی خود، ساخته می‌شود. نباید از نظر دور داشت که جریان اصلی نگارگری ایرانی همواره وابسته به کتابت و تصویرسازی متن بوده و وظیفه اول نگاره و نگارگر در این کتاب‌ها، تصویر روایت شعر یا نثر بوده است. نگارگری ایرانی با حل و جذب این عادت به تصویر روایت در درون خود، به گونه‌ای تصویر روایی خاص دست‌یافته است.

متناظر با چنین تجسمی از فضا در نگارگری ایرانی، در حیطه فلسفه اسلامی نیز می‌توان از اهمیت و اولویت مفهوم فضای کیفی سخن به میان آورد. مهم‌ترین مشخصه چنین ادراکی از فضا، وابستگی آن به محتوای خویش است. در فلسفه اسلامی بحث در باب مفهوم فضا و مکان غالباً در بخش طبیعیات و ذیل مبحث «حرکت» مطرح می‌شود. همان‌طور که سیدحسین نصر اشاره می‌کند، بحث و مطالعه طبیعیات در جهان اسلام، اساساً با پیروی از اسلوب و روش ارسطویی انجام می‌گرفت (نصر، ۱۳۸۹: ۱۱۹).

در چنین زمینه‌ای است که می‌توان رویکرد ارسطویی به مفهوم فضا و مکان را در فلسفه اسلامی رویکرد غالب دانست (McGinnis, 2013). در این رویکرد، «فضا و مکانی جدا از اجسام وجود ندارد» (مطهری، ۱۳۶۸: ۴۱). مکان هر جسم سطح درونی جسمی است که بر آن محیط است. به عنوان مثال، مکان آبی که درون ظرف ریخته شده، سطح درونی ظرف محیط بر آن است (نصر، ۱۳۵۹: ۳۴۳). در نسبت با چنین دریافتی از مکان، فضا آن چیزی است که به مثابه امری کلی، تمام تعینات مکانی را در بر می‌گیرد. بنابراین، نسبت فضا با مکان‌های جزئی مانند نسبت مکان‌های جزئی است با اجسام (کاسیرر، ۱۳۸۸: ۲۶۱). در تفکر ارسطویی پیوستگی فضا تعینی فیزیکی دارد، بدین معنی که بعد از هر جسمی همیشه جسم دیگری را می‌یابیم و هیچ‌کجا شکافی در کار نیست. امتناع خلاء در فیزیک ارسطویی از همین موضوع سرچشمه می‌گیرد. از نظر پیروان ارسطو، فضا فقط تعین جسم و حدود آن است و ضرورتاً باید به جسم متصل باشد؛ بنابراین، در جایی که جسمی نیست، امکان ندارد فضا موجود باشد (کاسیرر، ۱۳۸۸: ۲۶۱). از نظر اکثر فیلسوفان اسلامی نیز وجود خلاء یا به عبارتی فضای خالی، هم از نظر فیزیکی «ناممکن» است و هم از نظر مفهومی «نامنسجم» (Incoherent) (McGinnis, 2013). چنین دریافتی مؤید این مطلب است که مفهوم فضا در جریان غالب فلسفه اسلامی همواره از پیش وابسته به محتوای جسمانی خویش است. دقیقاً به همین دلیل است که در این سنت فلسفی بحث از مفهوم فضا تحت سیطره بحث از مفهوم مکان قرار دارد؛ زیرا مفهوم مکان به برداشت عینی (فیزیکی) از اجسام نزدیک‌تر است. در اینجا نسبت جسم با مکانی که آن را اشغال می‌کند به‌هیچ‌وجه علی‌سویه یا «نسبی» نیست. هر جسم در

حرکت به سمت مکان طبیعی خویش است و مکان طبیعی هر جسم نیز متناسب با ماهیت آن است. به عبارتی، درجهان بینی این سنت فلسفی، تفاوت میان مکان‌ها همان قدر جوهری است که تفاوت میان عناصر طبیعی و مفهوم فضا به مثابه امری محیط بر این مکان‌ها طبیعتی جوهری پیدا می‌کند (کاسیرر، ۱۳۸۸: ۲۶۱).

از دوره رنسانس بود که فضا در مفهوم مدرنش، به مثابه امری نظام مند و ریاضیاتی درک شد. در این نظام، تمامی مکان‌ها فارغ از محتوای خویش تنها «در نسبت» با هم فهمیده می شوند و، بدین سان، فضا از طبیعت جوهری اش پیراسته می گردد و به عنوان امری مطلق و پیشینی در می آید (کاسیرر، ۱۳۸۸: ۲۶۱). این همگونی (Homogeniety) فضا، مستلزم انتراعی ریاضیاتی از درک عینی فضا است که شرایط آن در طبیعت فلسفه اسلامی فراهم نشد.

۵- نتیجه گیری

اساسی ترین بخش مواجهه نگارگری ایرانی و نقاشی رنسانس در تقابل میان دو کاربست متفاوت از فضای تصویری نهفته است. فضای تصویری در نقاشی رنسانس و پس از آن تا چندین قرن در نقاشی اروپا، عمیقاً تحت تأثیر کشف و کاربست تکنیک پرسپکتیو خطی بود. پرسپکتیو خطی فضای نقاشی رنسانس را به فضایی همگن، مطلق و انتزاعی بدل می‌کند. این فضا اشیاء را به مثابه اموری کمی در خود جذب می‌کند. کشف و کاربست این مفهوم از فضا را می‌توان نشانه‌ای از استیلای روح امر ریاضیاتی در دوره رنسانس دانست. برای هیدگر امر ریاضیاتی آن طرح افکنی است که، در برنامه جامع آن، ذات شیء به امری از پیش معلوم و اندازه پذیر فروکاسته می‌شود. از نظر هیدگر، استیلای امر ریاضیاتی

مشخصه دوران مدرن است و ظهور کوگیتوی دکارتی، به مثابه سوژه خودبنیاد مدرن نمودی از طرح افکنی این امر در حوزه متافیزیک می باشد. بنابراین، ظهور فضای کمی در نقاشی رنسانس را می‌توان همبسته ظهور و فرازش متافیزیک مدرن دانست. در مقابل، فضا در نگارگری ایرانی حضوری مطلق و انتزاعی ندارد بلکه همواره از پیش وابسته به محتوای خویش است. این فضا از اجتماع اجزای به نسبت خودمختار و منفرد تشکیل شده است. در این سنت تصویری، اجزای اثر با تأکید بر کیفیات ملموس و عینی خود در مقابل حل شدن در فضای همگن کننده مقاومت می‌کنند. بنابراین می‌توان فضای نگارگری ایرانی را فضایی کیفی خواند. چنین کاربستی از مفهوم فضا در نگارگری ایرانی، متناظر با برداشت کیفی از فضا در گرایش غالب فلسفه اسلامی است. در این گرایش فکری، فضا از محتوای جسمانی خود جدا نیست و به مثابه انبوهه‌ای از مکان‌ها درک می‌شود.

مواجهه فضاهای تصویری در نگارگری ایرانی و نقاشی رنسانس، ریشه در مواجهه‌ای عمیق تر در حوزه متافیزیک دارد. به دلیل همین شکاف عمیق در بنیادهای نظری است که نگارگری ایرانی نمی‌تواند عناصر تصویری آن سنت تصویری را به راحتی در خود حل و جذب کند. بررسی چالش‌های این سنت تصویری در این مواجهه می‌تواند به شکلی انضمامی سنخ‌نمای مواجهه بنیادین ما با متافیزیک مدرن باشد.

پی‌نوشت‌ها

۱- پرتوهای نوری ساطع شده از اشیاء در چشم انسان بر سطح مقعر شبکیه تشکیل تصویر می‌دهند. این مسئله باعث می‌شود که تصاویر تشکیل شده بر شبکیه‌ی چشم

که ریگل می‌تواند از اصطلاح «دیدنی شبیه به لمس کردن» استفاده کند. (در این رابطه نگاه کنید به Barach, 1998: 149-155).

کتابنامه

آزند، یعقوب. (۱۳۷۹). «نوآوری و تجدد در هنر صفوی»، هنرهای زیبا، شماره ۷، ۱۱-۴

آیت‌اللهی، حبیب‌الله. (۱۳۸۸ الف). «طبیعت در هنر مشرق زمین»، در مجموعه مقالات همایش طبیعت در هنر شرق. گردآورنده منیژه کنگرانی، تهران: فرهنگستان هنر، ۲۸-۱۵
----- (۱۳۸۸ ب). نوشتارهای هنری، تهران: انتشارات اشتاد.

بینیون، ل. (۱۳۶۷). سیر تاریخ نقاشی ایران، ترجمه محمد ایرانمنش، تهران: امیرکبیر.

پاکباز، رویین. (۱۳۹۰). نقاشی ایران از دیرباز تا امروز، تهران: زرین و سیمین، چ ۱۰.

دکارت، رنه. (۱۳۷۱). اصول فلسفه، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی.

----- (۱۳۷۲). قواعد هدایت ذهن، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران: انتشارات دانشگاه شهید بهشتی.

----- (۱۳۹۰). تاملات در فلسفه اولی، ترجمه احمد احمدی، تهران: سمت. چ ۹.

کاسیرر، ارنست. (۱۳۸۸). فرد و کیهان در اندیشه رنسانس، ترجمه یدالله موقن، تهران: نشر ماهی.

دچار اعوجاج حاشیه‌ای (Marginal distortion) شوند؛ یعنی خطوط صاف، مخصوصاً با فاصله‌گیری از مرکز تصویر، خمیده به نظر می‌رسند. منظور پانوفسکی از فضای فیزیولوژیک، فضایی است که از قبل توسط انحنای شبکه چشم مشروط شده است. از طرف دیگر، دیدن اشیاء همواره همبسته‌ی آگاهی نظام‌بخش پیشین ماست. در سایه‌ی چنین دریافت‌های پیشین از اشیاء است که آن‌ها را می‌بینیم. به عنوان نمونه، درست است که همه‌ی جزئیات اشیاء در قاب دید ما حضور دارند ولی ما همه‌ی آن جزئیات را در فرایند دیدن لحاظ نمی‌کنیم. چنین شرایطی باعث به وجود آمدن فضایی دیداری می‌شود که پانوفسکی آن‌را فضای روانشناسانه می‌نامد. از ترکیب این دو مفهوم پانوفسکی مفهوم فضای روان-فیزیولوژیک را می‌سازد.

۲- اولیور لیمن پژوهشگر حوزه‌ی فلسفه‌ی اسلامی در کتاب درآمدی بر زیباییشناسی اسلامی، علی‌رغم تأیید نظر اتینگهاوزن در این باره که ذره‌گرایی در الهیات و فلسفه‌ی اسلامی عقیده‌ای بسیار مهم است؛ اعتقاد به ذره‌گرا بودن هنر اسلامی را یکی از یازده اشتباه متداول درباره‌ی هنر اسلامی می‌داند. (ر.ک: لیمن، ۱۳۹۱: ۶۴-۶۰)

۳- دوگانه‌ی امر لامسه‌ای (The haptic) و امر دیداری (The optic) نقش مهمی در تحلیل و تفسیر ضرورت سبک‌های هنری در تاریخ هنر آلوئیس ریگل (۱۹۰۵-۱۸۵۸) ایفا می‌کند. از نظر ریگل، وقتی انسان از مجاورت ابژه‌هایی که دنیای اطرافش را پر کرده‌اند عقب می‌نشیند و از آن‌ها «فاصله» می‌گیرد، می‌تواند آن‌ها را به مثابه امری امتدادی در عمق سه‌بعدی درک کند. از دید ریگل، نزدیکی به ابژه‌ها ملازم تجربه‌ی لامسه‌ای است که در حیطه‌ی بصری متناظر با دیدن از نمای نزدیک است. در این تجربه، در درجه‌ی اول، سطح مادی متحد شیء، تخلخل‌ناپذیری و بافتش ادراک می‌شود. به عبارت دیگر، در این تجربه، ابژه‌ها در مقابل همگن شدن در فضا مقاومت کرده و به سطح تصویر می‌چسبند و نزدیک چشم بیننده باقی می‌مانند. در چنین زمینه‌ی مفهومی است

- Frey, D. (1963), "Gothic and Renaissance", In: *Art History: An Anthology of Modern Criticism*, Ed. by Wylie Sypher, New York: Vintage Books, pp.154-172
- Heidegger, M. (1967), *What is a Thing?* Trans. by W. B. Barton, New York: Gateway Editions.
- McGinnis, J. (2013), "Arabic and Islamic Natural Philosophy and Natural Science", In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Ed. by Edward N. Zalta.
(<http://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/arabic-islamic-natural>) (Retrieved October 17, 2015).
- Newton, I. (1846), *Mathematical Principle of Natural Philosophy*, Trans. by Andrew Motte, New York: Daniel Adee.
- Panofsky, E. (1991), *Perspective as a Symbolic Form*, Trans. by Christopher S. Wood, New York: Zone Books.
- Veltman, K. H. (1980), "Panofsky's Perspective: A Half Century Later", In: *Atti del Converge Internazionale di Studi*, Ed. by Marisa Dalai, Florence: Centro Di, pp. 565-584.
- Wells, T. (2008), *Leonardo da Vinci Notebook*, New York: Oxford University Press.
- Wolfflin, H. (1963), "Classic Art", In: *Art History: An Anthology of Modern Criticism*, Ed. by Wylie Sypher, New York: Vintage Books, pp.235-252.
- کنبای، شیلا (۱۳۸۹). نگارگری ایرانی، ترجمه مهناز شایسته‌فر، تهران: موسسه مطالعات هنر اسلامی، چ ۲.
- گرابار، الگ. (۱۳۷۹). شکل‌گیری هنر اسلامی، ترجمه مهرداد وحدتی دانشمند، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- لیمن، اولیور. (۱۳۹۱). درآمدی بر زیباشناسی اسلامی، ترجمه محمدرضا ابوالقاسمی، تهران: نشر ماهی.
- مرتضی، مطهری. (۱۳۶۸). اصول فلسفه و روش رئالیسم جلد چهارم. تهران: صدرا.
- نصر، حسین. (۱۳۷۳). «عالم خیال و مفهوم فضا در مینیاتور ایرانی»، فصلنامه هنر، شماره ۲۶، ۷۹-۸۶.
- نصر، حسین. (۱۳۷۶). نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت. تهران: انتشارات خوارزمی، چ ۴.
- نصر، حسین. (۱۳۸۶). علم و تمدن در اسلام. تهران: انتشارات علمی فرهنگی، چ ۳.
- هیدگر، مارتین. (۱۳۷۵). «عصر تصویر جهان»، فصلنامه فلسفی ادبی فرهنگی ارغنون، شماره ۱۲، ۱-۲۰.
- Andrews, L. (1998), *Story and Space in Renaissance Art: The Rebirth of Continuous Narrative*, New York: Cambridge University Press.
- Barach, M. (1998), *Modern Theory of Art*, New York and London: New York University Press.
- Bronstein, L. (1994), *Space in Persian Painting*, New Brunswick and London: Transaction Publisher.

بررسی چگونگی اسناد قانون اخلاق به قانون طبیعت در متافیزیک اخلاقی کانت

محمد هانی جعفریان* - میرسعید موسوی کریمی**

چکیده

در پی پاسخگویی به پرسش از چگونگی اسناد قانون اخلاق به قانون طبیعت نزد کانت، این مقاله پس از بیان پیشینه مسأله نشان می دهد که بسیاری از فلاسفه پیش و پس از کانت تخلف قانون اخلاق از قانون طبیعت را جایز ندانسته اند. سپس نشان داده می شود که کانت نیز در پی چنین رویکردی خواستار اسناد قانون اخلاق به قانون طبیعت است. کانت برای انجام این کار ابتدا به نحوه شکل گیری مفهوم طبیعت در خرد ناب پرداخته و ترتیب دست یابی به آن را از پدیدارهای محسوس تا ایده های خرد محض پی می گیرد. در ادامه نیز نحوه شکل گیری پدیدار اخلاقی را از صورت معقول اختیار تا ساخت یک جهان اخلاقی بررسی می کند. نزد وی این هر دو مسیر مستقل از هم، از قواعد وحدت بخش ایده های خرد و قواعد حاکم بر قوالب فاهمه بهره مند بوده و به این ترتیب در عالم واقع نمی توانند از نظم و وحدت موجود در عالم و قوانین حاکم بر آن تبعیت نکنند.

واژه های کلیدی

کانت، متافیزیک اخلاقی، امر مطلق، اخلاق، طبیعت

* دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه غرب، دانشگاه مفید (نویسنده مسؤول)؛ ایمیل: hani.jafarian@gmail.com

** استادیار دانشگاه مفید

۱- مقدمه

کانت تمام نظام فلسفه نقادی خود را به منظور پاسخ به سه پرسش پایه گذاری می کند: (۱) من چه می توانم بدانم؟ (۲) من چه باید بکنم؟ (۳) من حق دارم به چه چیزی امیدوار باشم؟ (A 805)^۱ وی پاسخ به پرسش ابتدایی را در طرح نظام معرفت شناختی خود در نقد خرد ناب به انجام رسانده است و در پاسخ به پرسش دوم طرح خود در فلسفه اخلاق را در خرد عملی پیش کشیده است. ادعای مقاله حاضر این است که کانت پاسخ خود به پرسش دوم را مبتنی بر پاسخ خود به پرسش اول قرار داده و مبانی متافیزیکی اخلاق خود را بر مفهوم طبیعت که آن را در خرد نظری تدوین نموده مبتنی کرده است. وی برای امر اخلاقی خود قائل به دو صورت است؛ یعنی امر اخلاقی در قالب این دو صورت بروز یافته و با شناخت این صور می توان به امر اخلاقی دست یافت (کورنر، ۱۳۸۰: ۲۸۴). یکی از صورتهای بروز امر اخلاقی نزد کانت آن است که آیین رفتار انسان یکی از قوانین عام طبیعت^۲ شود (کانت، ۱۳۶۹: ۶۱). ادعای مقاله این است که مسیر اخلاق کانت در قالب این صورت امر اخلاقی بروز یافته و تنها به این شرط است که می توان قانون اخلاقی که در ذهن فرد انسانی وضع یافته را به مثابه قانونی کلی که برای همه انسانها الزام آور است در نظر گرفت (کانت، ۱۳۶۹: ۶۰). بنابراین، سوال اصلی مقاله پرداختن به یکی از صورتهای بروز امر اخلاقی در جهت کشف مسیر متافیزیکی اخلاق کانت است. این که کانت چگونه قوانین رفتار انسان را همچون قوانین عام طبیعت در نظر می گیرد؟

اسناد قانون اخلاق به قانون طبیعت به عنوان یکی از رویکردهای اساسی فلاسفه به اخلاق از ریشه های

تاریخی برخوردار بوده و عموماً نزد این گروه برای توجیه چرایی لزوم رفتار اخلاقی مورد استفاده قرار گرفته است. این بدین معنا است که این گروه از فلاسفه در پاسخ به این پرسش که چرا باید اخلاقی عمل کنیم، می گفتند: زیرا طبیعت اینگونه حکم می کند.^۳ بر این اساس، قانون اخلاق به قانون طبیعت اسناد داده می شود، و اخلاقی عمل کردن انسان برابر با طبیعی عمل کردن او است؛ بدین معنی که اگر کسی بخواهد رفتاری طبیعی داشته باشد، باید اخلاقی عمل کند. به نظر می رسد کانت نیز در متافیزیک اخلاقی خود از این سنت که اوج آن در اندیشه رواقیان به بار نشسته بود، پیروی کرده است چراکه از جمله شروطی که وی برای امر اخلاقی خود قائل است قابلیت اسناد قانون اخلاق به قانون طبیعت است: «چنان عمل کن که گویی بنا است که آیین رفتار تو، به اراده تو، یکی از قوانین عام طبیعت شود» (کانت، ۱۳۶۹: ۶۱)، یعنی که در صورت برآورده نشدن این شرط، قانونی که در برابر ما است قانون اخلاقی نخواهد بود. اما این شرط به این صورت حاصل می گردد که نزد وی مسیر کسب شناخت از پدیدارهای طبیعی دقیقاً عکس مسیر ایجاد پدیدارهای رفتاری قلمداد شود، یعنی اگر ما برای شناخت پدیدارهای طبیعی لازم است تا ساختارهای زمانی، مکانی و علی ذهن خودمان و نیز قالبهای فاهمه و ایده های عقل را طی کنیم، امر اخلاقی نیز لازم است تا برای به وجود آمدن به مثابه یک پدیدار رفتاری، همین مسیر را در نسبتی عکس مسیر شناخت پدیدارهای طبیعی طی کند. در نتیجه، پدیدار رفتاری نیز از تأثیرات ساختارهای ذهنی زمان، مکان، علیت، فاهمه و ایده های عقل بهره برده و در تطابق با شناخت ما از پدیدارهای طبیعی از قابلیت اجرا در عالم طبیعت بهره مند می شود.

بر این اساس، ما در این مقاله ابتدا ضمن بیان مقدماتی تاریخی، از اهمیت نقش طبیعت در نظام اخلاقی برخی از فلاسفه نامبردار سخن گفته و، به اختصار، به مخالفتهای اندیشمندان در قرن بیستم با این رویکرد نیز اشاره می‌کنیم. در انتها نیز به تبیین ادعای اصلی مقاله پرداخته و نشان می‌دهیم که چگونه می‌توان بر اساس نظام فلسفی کانت، قانون اخلاق را به قانون طبیعت اسناد داد و وی را به عنوان یک طبیعت‌گرای اخلاقی معرفی کرد.

۲- پیشینه

در اندیشه فیلسوفان غرب سنتی هست که، مطابق با آن، فیلسوفان رفتار اخلاقی را رفتاری می‌دانند که متناسب با قوانین طبیعت باشد؛ یعنی نزد ایشان اخلاقی عمل کردن برابر است با عمل کردن مطابق با قانون طبیعت و رفتار غیر اخلاقی برابر است با رفتاری که مطابق با قانون طبیعت نباشد. این نوع رویکرد به اخلاق در آثار رواقیان بسیار برجسته شد. از نظر آنها غایت زندگی، سعادت یا فضیلت عبارت است از زندگی بر طبق طبیعت یا موافقت فعل انسان با قانون طبیعت (کاپلستون، ۱۳۸۰ الف: ۴۵۳). البته باید یادآور شد که این دیدگاه هرچند در آثار رواقیان به اوج رسید، اما پیش و پس از رواقیان در آثار بسیاری دیگر از فلاسفه نیز مطرح بوده است. نکته مهم این است که هر یک از این فلاسفه، متناسب با مشرب فکری خود و شناخت فلسفی که نسبت به طبیعت داشته‌اند در پی در افکندن طرحی در توضیح این هماهنگی و تطابق بوده و متناسب با آن متافیزیک اخلاقی خود را به وجود آورده است.

به عنوان مثال، در بین فلاسفه یونانی، می‌توان افلاطون را به دلیل قائل بودن به وجود ایده فضیلت در عالم واقع و این که هر رفتار فضیلت‌مندی باید

بهره‌مند از ایده فضیلت باشد، قائل به تطابق قانون اخلاق با قانون طبیعت دانست. شاید بر همین اساس است که وی ادعا می‌کند آدمی به حکم طبیعت، نیک را بر بد برتری می‌دهد (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۲۳). نزد ارسطو نیز «طبیعت آغاز است و خیر یا نیکی برترین در همه طبیعت است» (ارسطو، ۱۳۸۹: ۱۲۸-۸). بنابراین نزد وی، «آنچه بر خلاف طبیعت باشد خوب و درست نتواند بود» (ارسطو، ۱۳۷۱: ۲۹۰). از سوی دیگر، نزد وی موضوع اخلاق، انفعالات نفس است (ارسطو، ۱۳۸۱: ۹۶) و مطالعه نفس، اعم از مطالعه در کل نفس یا فقط در انفعالات آن، در شأن عالم طبیعیات است. (ارسطو، ۱۳۸۹ الف: ۱۰) فلوپین نیز در رساله هفتم از «إنشاء اول» می‌پرسد: «آیا می‌توان گفت که نیک برای هر چیز غیر از فعالیت طبیعی زندگی آن چیز است؟» (فلوپین، ۱۳۶۶: ۱۲۷). وی، در ادامه، از پاسخ منفی خود به این پرسش نتیجه می‌گیرد که: «برای هر موجود زنده زندگی نیک است» (فلوپین، ۱۳۶۶: ۱۲۸) هر چند هر موجود زنده ای نیک نیست. (فلوپین، ۱۳۶۶: ۱۲۸)

این شواهد نشان می‌دهد که تطابق قانون اخلاق با قانون طبیعت منحصر به اندیشه رواقیان نبوده و ریشه در تفکر فلاسفه یونان دارد. بعلاوه، این دیدگاه بعد از رواقیان نیز مورد توجه بوده است. به عنوان مثال، دکارت در طرح مشهور خود از درخت حکمت، اخلاق را آخرین درجه حکمت دانسته و دانش به آن را مستلزم شناختی کامل از طبیعیات، مکانیک و پزشکی می‌داند (دکارت، ۱۳۹۰: ۲۴۳). نزد اسپینوزا نیز، «فضیلت چیزی جز عمل کردن بر طبق قوانین طبیعت خود نیست» (اسپینوزا، ۱۳۸۸: ۲۳۴).

در بین تجربه‌گرایان انگلیسی نیز لاک معتقد است منابع ممکن برای دست‌یابی به صدق اخلاقی از دو جا فراهم می‌آید: استدلال و کتاب مقدس؛ نور

طبیعت یا ندای الهی (Woolhouse, 1999: 167).
 بعلاوه، وی معتقد است که «عقل و ایمان خلاف هم نیستند» (لاک، ۱۳۴۹: ۳۸۶)؛ یعنی لاک صرف تعقل محض و استفاده از نور طبیعت را نیز بدون رجوع به متون الهی، راهی برای کشف قانون الهی می داند: «قانون شریعت ممکن است که با نور طبیعت یا با صدای وحی به وجود آید». (لاک، ۱۳۴۹: ۲۱۵)
 بنابراین، نزد وی، «قوای ذهنی ما ... برای رهبری ما به پی بردن به وظایف و تکالیف خودمان کافی است و ما را که موجودات منطقی هستیم میسر است آن قوای خودمان را مطابق مقصود بکار بریم و مسیر طبیعت را که ظاهراً برای ما راهنمایی می کند طی کنیم». (لاک، ۱۳۴۹: ۳۶۰) به عبارت دیگر، با طی کردن سیر طبیعت می توان به قوانین اخلاق دست یافت. هیوم نیز در حکمت اخلاقی خود اینگونه بر همراهی قانون اخلاق و قانون طبیعت صحه می گذارد: «عقل و حس در همه تصمیم گیری ها و نتیجه گیری های اخلاقی با هم دمساز اند [و] این هماهنگی است که بر ویژگیها و کردارها مهر ستایش یا نکوهش می زند. ... همین عامل است که اخلاق را به یک اصل فعال تبدیل می کند. ... به عقیده من شاید این هماهنگی خود از حسی درونی نشأت گیرد، حسی که طبیعت، آن را در همه نوع بشر مشترک قرار داده است» (هیوم، ۱۳۸۸: ۲۰).
 در دوران معاصر نیز طبیعت گرایان^۵ مطابق با ذوق فلسفی خود به ایجاد این تطابق همت گماشته اند. آنها قائل به وجود ویژگیهای اخلاقی هستند که به نحو عینی موجود اما تقلیل پذیر اند.^۶ توضیح اینکه، بنابر نظر طبیعت گرایان، عباراتی مثل "خوب"^۷ به طور کامل با عبارات غیر ارزیابانه^۸ تعریف می شوند. برای مثال، شاید بتوان "خوب" را بقاء سلامتی و ترویج هرچه بیشتر شادیهای انسان تعریف کرد. از

سوی دیگر، آنها معتقداند که عبارات اخلاقی می توانند به شکل تجربی توجیه پذیر باشند و می توان آنها را نهایتاً بر اساس مشاهده توجیه کرد (Huemer, 2005: 6).

اما این دعاوی مخالفینی نیز دارد که در رأس آنها جورج ادوارد مور^۹ است. مور طبیعت گرایی اخلاقی^{۱۰} این دسته از فلاسفه را با استدلالی موسوم به "مغالطه طبیعت گرایانه"^{۱۱} رد کرده و نشان می دهد که اولاً "خوب" غیر قابل تعریف بوده (مور، ۱۳۸۸: ۱۱۳-۱۱۲) و ثانیاً محمولی طبیعی یا مابعد الطبیعی نیست (مور، ۱۳۸۸: ۱۴۵).

به غیر از مور در دوران معاصر فلاسفه دیگری نیز با طبیعت گرایی اخلاقی به مخالفت برخاسته اند. به عنوان مثال، گیلبرت هارمن^{۱۲} معتقد است هیچ روش تجربی نمی تواند برای تصمیم گیری در میان نظریه های اخلاقی رقیب مورد استناد واقع شود؛ یا دیوید کاپ^{۱۳} بر این باور است که اخلاق طبیعت گرایانه از اقامه دلیل موجه برای هنجارمندی حقایق و ویژگیهای اخلاقی عاجز است (Nuccetelli & Seay, 2012: 2-3).

به هر حال، قصد از ذکر موارد بالا نشان دادن این نکته است که اسناد قانون اخلاق به قانون طبیعت بحثی ریشه دار است که از افلاطون تا دوران معاصر مطرح بوده و هر فیلسوفی مطابق با ذوق فلسفی خود در این باره طرحی در افکنده است. مدعای این نوشته این است که کانت هم از این سنت تبعیت کرده است؛ هرچند در تطابق قوانین اخلاق با قوانین طبیعت، وی طرح و مبنای خاص خود را دارد. در این مقاله به دنبال توضیح این مطلب هستیم که کانت چگونه قوانین اخلاق را به قوانین طبیعت اسناد داده است.

۳- اسناد قانون اخلاق به قانون طبیعت نزد کانت

کانت در دوره آثار نقدی خود ابتدا با تدوین سنجش خرد ناب، به تبیین مراتب شناختی انسان در سلسله مراتب سه گانه حس، فاهمه^{۱۴} و صور معقول^{۱۵} پرداخت. (A 299) سلسله مراتبی که در آن، عقل هرگز به طور مستقیم با عالم خارج ارتباط ندارد و فقط به واسطه فاهمه به کاربرد تجربی خاص خود ربط می یابد. (A 644)

کانت معتقد است کاربرد استعلایی عقل در فلسفه محض به سه مسئله آزادی اراده، جاودانگی روح و وجود خدا متوجه است. (A 799) برای وی اهمیت این سه مطلب به جنبه های عملی حیات انسان مربوط است. (A 800) بنابراین، کارکرد این سه صورت برای کانت به طور خاص اخلاقی است. (A 801) نکته اینکه، کانت برای صور معقول قائل به کارکردی دوگانه است:

۱) در کارکرد اول، «عقل محض به واسطه ایده های استعلایی خود همه شناختهایش را در یک نظام واحد قرار می دهد». (B 395) در این حالت، مفاهیم استعلایی عقل به مثابه قانون کلی کاربرد وسیع و هماهنگ فاهمه عمل کرده (B 386) و به وحدت نظام مند شناختهای فاهمه مربوط می شوند. (A 648) با در نظر گرفتن این کارکرد، عقل عبارت خواهد بود از: «قوه ای برای وحدت قواعد فاهمه مطابق با اصول»^{۱۶}. (B 359) وحدتی که به عنوان اصلی استعلایی به نحو پیشین و ضروری از قبل فرض شده و باعث می شود که وحدت نظام مند طبیعت را به مثابه امری معتبر و ضروری از قبل فرض کنیم. (A 651) وحدتی که برای کانت به مثابه کلیت در قواعد نیز بوده^{۱۷} (A 587) و، به همین دلیل، به عنوان سنگ محک صدق قواعد عمل می کند^{۱۸}. (A 648)

بنابراین، در کارکرد اول، «مفاهیم عقل به تمامیت، یعنی به وحدتی که جامع همه تجربه های ممکن باشد مربوط است». (کانت، ۱۳۹۰ الف، ص ۱۷۴) در این کارکرد خاص عقل دو نکته مهم وجود دارد که باید مورد توجه واقع شود:

الف) اول اینکه، چنانکه گفته شد، وحدتی که ایده های عقل به شناختهای خود می دهند باعث ایجاد وحدت نظام مندانه طبیعت است. دلیل این امر این است که «این وحدت به منزله قاعده ای برای فاهمه عمل می کند». (A 646) طبیعت نیز نزد کانت «تماماً مطابقت کلی تجربه با قانون [فاهمه] است»^{۱۹} (کانت، ۱۳۹۰ الف: ۱۶۳). بنابراین، کانت طبیعت را بر مبنای وحدتی که این ایده ها در آن ایجاد می کند بررسی کرده (A 646) و وجود این نظم و وحدت در طبیعت را عامل در نظر گرفتن واقعیت به مثابه یک مجموعه کلی می داند^{۲۰}. بر این اساس، وی هر چیزی که «مجموع کلی هر نوع واقعیت تجربی به مثابه شرط امکان خود را از قبل فرض نکند» شیء نمی داند. (A 582)

ب) نکته دوم اینکه وحدت مطلق همه متعلقات تفکر به طور کلی به کارکرد عقل محض بازگشته و کار ایده خدا است. (A 334) یعنی، کلیت و وحدتی که عقل در اصول خود، (B 395) قواعد فاهمه و به تبع آن در قوانین طبیعت ایجاد می کند به وجود ایده خدا در عقل محض باز می گردد^{۲۱}: «در تصور مربوط به خدا ... عقل ... از مفاهیمی که مقوم تمامیت مطلق یک شیء در حالت کلی است آغاز به نزول می کند» (کانت، ۱۳۹۰ الف: ۱۹۹). دلیل این امر این است که خداوند به عنوان وجود کل همه موجودات نامیده می شود. (A 579)

۲) کارکرد دومی که کانت برای صور معقول در نظر می گیرد تولید قوانین تجویزی ای است که «می

گویند چه چیزی باید اتفاق بیافتد حتی اگر چنین چیزی هرگز اتفاق نیافتد». (A 802) این مورد نزد کانت کاربرد واقعی عقل بوده و نشان می دهد که عقل خود منشأ بعضی مفاهیم و اصول است. (A 299) این قوانین عملی محض که هدف آنها از طریق عقل به نحو پیشین داده شده، قوانین اخلاقی هستند که یک قانون کلی را مجاز می شمارند. (A 800) تعریف عقل نیز بر اساس این کارکرد عبارت خواهد بود از: «شرط ثابت همه اعمال ارادی که از طریق آنها انسان پدیدار می شود [تأکید از نویسنده مقاله است]».^{۲۲} (A 554)

بنابراین، عقل دو کارکرد خاص دارد که یکی در صورت نظری آن از حس آغاز شده و در فاهمه و سپس عقل، شناخت را موجب شده و به ادراکات انسان وحدت و کلیت می بخشد. دیگری در صورت عملی آن از عقل آغاز شده و با عبور از سطح مفاهیم در عالم محسوسات، رفتار اخلاقی انسان را به مثابه یک پدیدار موجب می گردد. (کانت، ۱۳۸۹: ۲۹)

از این نکته پیداست که تحلیل عقل عملی در ترتیبی معکوس با عقل نظری قرار دارد (کانت، ۱۳۸۹: ۲۹)؛ یعنی در واقع، ابتدای خرد نظری با انتهای خرد عملی یکی است. توضیح اینکه، در ابتدای مسیر شناخت در خرد ناب، ما با مجموعه ای از پدیدارهای محسوس روبرو هستیم که با صعود در قالبهای فاهمه و عقل، شناخت را ممکن می سازند. همچنین، در انتهای خرد عملی نیز با مجموعه ای از پدیدارهای رفتاری روبرو هستیم که رفتار اخلاقی ما را در عالم واقع شکل می دهند. بنابراین، ما در دوسوی خرد نظری و عملی با پدیدارهایی روبرو هستیم که، از یک سو، پدیدارهای محسوس طبیعی را در برگرفته است و، از سوی دیگر، پدیدار رفتار اخلاقی را شامل می شود. حال نکته بسیار مهم این است که نزد کانت قانون

ضرورت طبیعی بر روی آزادی تأثیری نداشته^{۲۳} و «این دو مستقل از همدیگر و بدون مزاحمت یکدیگر می توانند رخ دهند». (A 557) یعنی، حیطه اخلاق از طبیعت مستقل است و «عقل آزادانه عمل می کند بی آنکه در زنجیره علت‌های طبیعی از طریق مبانی خارجی... تعیین شود». (A 554) بنابراین، اخلاق کانت مستقل از طبیعت است اما ما رفتارهای اخلاقی خود را در عالم طبیعت انجام می دهیم و «چون عقل دستور می دهد که رفتارهای اخلاقی اتفاق بیافتند، پس این اعمال باید بتوانند [در عالم طبیعت] رخ دهند». (A 808) بر این اساس، باید بین معلولهای عقل محض و قوانین طبیعت نوعی از تطابق وجود داشته باشد (A 537) وگرنه قوانین اخلاقی از قابلیت اجرا در عالم واقع که عالم طبیعت است، برخوردار نخواهند بود. اما چگونه؟ به عبارت دیگر، این دو چگونه می توانند با هم مطابق باشند در حالی که از هم مستقل اند؟

پاسخ این است که نزد کانت، «عقل، شرایط تجربی را با ایده ها متناسب می کند». (A 548) یعنی شناختی که ما از تجربه داریم به نظم، وحدت، کلیت و ضرورتی وابسته است که ایده ها بین فهم ما از پدیدارها ایجاد می کنند. همچنین، عقل مطابق با ایده ها اعمال را ضروری اعلام می کند. (A 548) یعنی، اعمال اخلاقی نیز از نظم، وحدت، کلیت و ضرورتی که ایده های عقل محض ایجاد می کنند برخوردارند. بنابراین، در اولین مرحله، ایده ها با ایجاد نظم، وحدت، کلیت و ضرورتی یکسان بین پدیدارهای تجربی و اوامر اخلاقی باعث تطبیق بین آنها البته در عین استقلال آنها از یکدیگر می شوند. اما این نظم و وحدت چگونه بین این دو به شکلی یکسان برقرار می شود؟

نکته این است که، امر اخلاقی ابتدا توسط صورت معقول اختیار ایجاد (کانت، ۱۳۸۹: ۱۱) و سپس به صورت امر مطلق و در قالبی کلی و ضروری بروز می یابد.^{۲۴} اما اطلاق امر مطلق در عقل عملی چنانکه بخشیدن کلیت و ضرورت به ادراکات خرد نظری باید محصول صورت معقول خدا باشد. کانت در نقد دوم و در قسمت "درباره اصول عقل عملی محض" ابتدا قائل به دو شکل کمال درونی به عنوان صفت انسان و کمال برتر یعنی خدا شده و مفهوم کمال را مبدأ ایجاب کننده اراده معرفی می کند (کانت، ۱۳۸۹: ۷۰) و، در ادامه، مبدأ ایجاب کننده برتر اراده (خدا) را یگانه اصلی می داند که می تواند امر مطلق فراهم کند (کانت، ۱۳۸۹: ۷۱). بنابراین، امر اخلاقی توسط صورت معقول اختیار ایجاد شده و اطلاق خود را از صورت معقول خدا دریافت می دارد. در نتیجه، حکم کلی و ضروری "امر مطلق"، در حیطه عقل عملی نمی تواند از ویژگی تنظیمی و وحدت بخش ایده "خدا" در عقل محض نظری تبعیت نکند زیرا، در غیر این صورت، خداوند به پدیدارهای طبیعی نوعی از وحدت را بخشیده و به پدیدارهای اخلاقی نوعی دیگر از وحدت را، و این ویژگی با بساطت ایده خدا (A 580) و وحدت مطلقی که خداوند به تمام متعلقات تفکر می دهد در تناقض است. این چنین در ابتدا رابطه طبیعت با اخلاق در جهان تابع وحدت و نظم می شود که خداوند بین پدیدارهای طبیعی و اخلاقی ایجاد می کند. (A 815) یعنی، دستور اخلاقی صادر شده از صورت معقول "اختیار" که در حقیقت واقعیتهای را به جهان واقع می افزاید، نمی تواند با وحدت موجود در طبیعت و نظم قوانین موجود در آن که محصول وحدت بخشی ایده "خدا" است، همراه و همخوان نباشد.^{۲۵} به این ترتیب، در ابتدا وحدت موجود در طبیعت می تواند به عنوان

سنگ محک صدق قواعد اخلاقی نیز در نظر گرفته شود.^{۲۶} اما این مفهوم برای ما گنگ است و شاید منظور از وحدت موجود در طبیعت برای ما مشخص نباشد تا بتوانیم چون سنگ محک صدق امر اخلاقی از آن استفاده کنیم. حال راه چاره چیست؟ چنانکه بیان شد، در ابتدا امر اخلاقی از وحدت و کلیت موجود در ادراکات معقول انسان تبعیت کرده و بین پدیدارهای طبیعی و امر اخلاقی وحدت و کلیتی یکسان برقرار می شود. در ادامه اما امر اخلاقی با نزول به قوالب فاهمه همراه با سایر دیگر ادراکات فهم شده و همسو با قوانین طبیعت می شود. توضیح اینکه، قوانین طبیعت بر اثر ایجاد قاعده های خاصی بین پدیدارهای طبیعی در قوالب فاهمه ایجاد می شود. حال با ورود امر اخلاقی در سیر نزولی خود از عقل به قالبهای فاهمه، امر اخلاقی نیز در چهارچوب این قواعد قرار گرفته و همسو با قوانین طبیعت می شود. در نتیجه، قانون اخلاق نمی تواند از قوانین طبیعت تبعیت نکند.^{۲۷} «اراده به مثابه قوه میل، علتی [است] که بر طبق مفاهیم عمل می کند» (کانت، ۱۳۹۰: ۱۶۲). این امر یکی از مهمترین نکات اخلاق کانتی است که ضمن ایجاد تطبیق بین دو قانون از هم مستقل طبیعت و اخلاق، زمینه انجام امر اخلاقی در جهان طبیعت را ایجاد می کند. نکته دیگر اینکه اگر هماهنگی و وحدت موجود بین پدیدارهای طبیعی و امر اخلاقی که توسط صورت معقول خدا بین آنها ایجاد شده است، سنگ محک روشنی برای شناخت امر اخلاقی نباشد، تبعیت قانون اخلاق از قانون طبیعت می تواند معیار مناسبی برای این ارزیابی باشد. به همین دلیل هم هست که کانت می گوید چنان عمل کن که آیین رفتار تو یکی از قوانین عام طبیعت شود (کانت، ۱۳۶۹: ۶۱).

اما در نهایت قانون اخلاقی که از نظم و وحدت موجود بین پدیدارهای طبیعی تبعیت می کند و همسویی کاملی نیز با قوانین طبیعت دارد در قالبهای ذهنی مکان و زمان قرار گرفته و به شکلی مکان مند و زمان مند در جهان محسوسات تأثیر می گذارد.^{۲۸} بر این اساس، بر حسب وحدت نظام مند بین همه پدیدارها، ارتباط همه آنها (اعم از پدیدارهای رفتاری که خرد عملی علت آنها است و پدیدارهای طبیعی که خود طبیعت علت آنها است) در طبیعت قانونی اجباری شده (A 537) و ضمن ایجاد شرط بزرگ تطبیق عقل و طبیعت^{۲۹} (A 826)، عقل عملی را با عقل نظری متحد کرده (A 816) و به مفهوم جهان که عبارت است از مجموعه کلی همه پدیدارها شکل می دهد. (A 335) این جهان که مجموع کل پدیدارها، اعم از پدیدارهای اخلاقی و طبیعی، است جهان اخلاقی می باشد زیرا کانت جهان مطابق با همه قوانین اخلاقی را جهان اخلاقی می داند. (A 808) جهان اخلاقی ای که کانت برای ساخت آن هرگز از انسان خارج نمی شود. در ابتدا ذهن انسان به طبیعت شکل می دهد و سپس قانون طبیعت به ملاکی برای رفتار انسانها تبدیل می شود. بنابراین، رفتار انسانها مطابق با قواعد انضمامی ذهن انسان (قوانین طبیعت) شده و فرد انسان خود را ذیل کل، جامعه یا مملکت غایات قرار می دهد. بنابراین، مبدأ اخلاق ذهن انسان (عقل عملی) بوده و مسیر آن نیز تطابق با قواعد ذهن انسان (فاهمه) به مثابه قوانین طبیعت است. اما غایت اخلاق نیز به عنوان اصلی که از خرد محض بر می خیزد انسانی است که با قرار گرفتن در کل یا مملکت غایات صورت جمع یافته است.^{۳۰} (کانت، ۱۳۶۹: ۷۷). بنابراین، اخلاق کانت در مبدأ، مسیر و منتها انسانی است.

همچنین، کانت با لازم دانستن تبعیت از قانون طبیعت برای انسان، فرد انسان را ذیل کل قرار می دهد. یعنی، قوانین طبیعت که ساخته ذهن انسان است برای تمامی انسانها به عنوان معیار رفتار عمل می کند. بنابراین، قوانین طبیعت رفتار اخلاقی فردی خاص را منطبق با رفتار جمع می کند: «اینجا است که بر اساس قوانین عینی مشترک، ذاتهای خردمند با یکدیگر پیوستگی منظم می یابند» (کانت، ۱۳۶۹: ۸۲). این مورد زمینه لازم را برای دست یافتن به آرمان شهر کانت فراهم می کند: «مقصودم از مملکت غایات پیوستگی منظم ذاتهای خردمند گوناگون به وسیله قوانین مشترک است» (کانت، ۱۳۶۹: ۸۱). یعنی اگر همه انسانها بر اساس قوانین مشترک اخلاقی عمل کنند ما می توانیم به مملکت غایات دست یابیم. اما جهان اخلاقی، جهان آینده است، زیرا وی معتقد است که امکان ندارد تمامی انسانها بر حسب وظیفه خود عمل کرده و مطابق با تحلیل بالا، رفتار خود را متناسب با قواعد طبیعت کنند. (A 811) بنابراین، جهان اخلاقی کانت یا مدینه فاضله او در این جهان محسوس شکل نمی گیرد. پس جای طرح این سوال باقی می ماند که انسان برای عمل اخلاقی یا عمل عاقلانه که در نهایت نیز منجر به ساخت جهانی اخلاقی که در آن همه انسانها اخلاقی یا عاقلانه رفتار می کنند نمی گردد، باید به چه چیز امید داشته باشد؟ (A 805)

۴- نتیجه گیری

نزد کانت، عقل موردی واحد است که به خاطر کارکردهای متفاوت خود به صورت نظری و عملی در نظر گرفته می شود. نزد وی، عناصر تشکیل دهنده عقل نیز واحد بوده و در کارکردهای مختلف خود نامهای گوناگون را می پذیرند. یکی از این عناصر

ایده "خدا" است که از وجه نظری، قابلیت وحدت بخشی به ادراکات عقل نظری و از وجه عملی، قابلیت کلیت بخشی به قانون اخلاقی را دارد که علت وجودی آن صورت معقول "اختیار" است. اسناد قانون اخلاق به قانون طبیعت در متافیزیک اخلاقی کانت هنگامی می تواند در نظر آید که حکم اخلاقی به وجود آمده توسط ایده معقول "اختیار" را دارای آن ویژگی هایی بدانیم که ایده "خدا" به ادراکات نظری خود از لحاظ وحدت بخشی می دهد. یعنی قانون اخلاق باید همراه با وحدتی در نظر گرفته شود که ایده "خدا" در ادراکات نظری خود ایجاد می کند. در قدم بعد نیز قانون اخلاق با ورود به قالبهای فاهمه با قوانین طبیعت همسو می شود. به این شکل، واقعیتی که تازه از قانون اخلاق ایجاد و به عالم واقع اضافه می شود با ادراکات نظری ایده های عقلانی وحدت داشته و به عنوان واقعیتی جدید، از وحدت و نظم موجود در طبیعت یا واقعتهای از پیش موجود تخطی نکرده و همسو با قوانین طبیعت می شود. بنابراین، باید قانون اخلاق را همچون قانون طبیعت در نظر آورد و دوری از آن را همانند اجتناب از عمل به قوانین طبیعت دانست.

پی نوشت ها

^۱ در این مقاله، از بین ترجمه های خرد ناب، به دلیل ساده تر بودن، از ترجمه بهروز نظری استفاده شده است؛ البته همه موارد با ترجمه میر شمس الدین ادیب سلطانی نیز سنجیده شده است. در بخشهایی نیز مستقیماً ترجمه ادیب سلطانی مورد استفاده قرار گرفته است. در آدرس دهی به منبع، به دلیل دقت کافی، صرفاً از ترجمه ادیب سلطانی استفاده شده و در بعضی نقاط ابهام آمیز به ترجمه های انگلیسی نیز مراجعه شده است. اما همین استفاده از منابع گوناگون در رجوع به نقد اول کانت

باعث شد که دادن ارجاع به شماره صفحات ترجمه ای خاص مقدور نبوده و در تمام موارد (تنها در مورد نقد اول) ارجاع ما به شماره پاراگراف های کتاب مذکور باشد.

^۲ نزد کانت «طبیعت از قوانین عام تجربه نتیجه شده و تماماً مطابقت کلی تجربه با قانون [فاهمه] است». (کانت، ۱۳۹۰ الف: ۱۶) البته «اگر بگوییم که فاهمه قوانین ماتقدم خود را از طبیعت نمی گیرد بلکه آنها را برای طبیعت مقرر می دارد. (کانت، ۱۳۹۰ الف: ۱۶۳)

^۳ یکی از پرسشهای مهم فلسفه اخلاق این است که چرا انسان باید اخلاقی عمل کند. پاسخ به این پرسش برای فلاسفه توجیه گر عمل اخلاقی است. یعنی پاسخ به این پرسش چرایی عمل مطابق با قانون اخلاق را توجیه عقلانی می کند.

^۴ نزد این دسته از فلاسفه قوانین اخلاقی یکی از قوانین طبیعت است، هرچند ممکن است که ماهیت آن با سایر قوانین طبیعت متفاوت باشد.

^۵ Naturalists

^۶ Reducible

^۷ Good

^۸ non-Evaluative

^۹ G. E. Moor

^{۱۰} Ethical Naturalism

^{۱۱} Naturalistic Fallacy

^{۱۲} Gilbert Harman

^{۱۳} David Copp

^{۱۴} «مفاهیم فاهمه در خدمت فهمیدن ادراک حسی هستند». (A 311)

^{۱۵} «مفاهیم عقل به مثابه قانون کلی و هماهنگ فاهمه عمل کرده [و از این طریق] در خدمت ادراک هستند». (A 329) - (A 311)

^{۱۶} «خرد قوه اصول است» (A 405) و مطابق با اصول خود به قواعد فاهمه وحدت می بخشد. قواعد فاهمه نیز

است که بین امر اخلاقی و جهانی که این امر باید در آن جهان به مثابه پدیدار اعمال شود، و البته هر دو از یکدیگر مستقل اند، هماهنگی ایجاد می کند.

۲۶ «کاربرد فرضی عقل به وحدت نظام مند شناختهای فاهمه مربوط می شود و این وحدت، سنگ محک صدق قواعد است». (A 648)

۲۷ خلاصه استدلال ما اینگونه می شود که: امر اخلاقی با نزول به سطح فاهمه برابر با قواعد فاهمه عمل می کند: «اراده به مثابه قوه میل، علتی است که بر طبق مفاهیم عمل می کند» (کانت، ۱۳۹۰: ب: ۶۲). فاهمه نیز شکل دهنده قوانین طبیعت است: «قوانین کلی فهم که در عین حال قوانین طبیعت نیز هستند» (کانت، ۱۳۹۰: ب: ۸۲). بنابراین، امر اخلاقی با نزول به سطح فاهمه مطابق با قواعد طبیعت عمل خواهد نمود.

۲۸ کانت بر تأثیر زمان در پیوند عمل انسان با سایر پدیدارها تأکید داشته و معتقد است که نسبت زمانی است که بین هر عمل و سایر پدیدارها پیوند برقرار می کند. (A 554)

۲۹ در خرد عملی، طبیعت و اخلاق هم جهت می شوند اما طبیعت همچنان فارغ از غایتیهای اخلاقی ما است. کانت در نقد قوه حکم طبیعت را غایتمند و غایت آن را هم سو و هم جهت با غایتیهای اخلاقی انسان اعلام می کند.

۳۰ انسانیت.

کتابنامه

ارسطو. (۱۳۷۱). سیاست، ترجمه حمید عنایت. تهران: انتشارات علمی-فرهنگی.
ارسطو. (۱۳۸۹ الف). درباره نفس، ترجمه علیمراد داوودی. تهران: حکمت.

در قدم بعد به وحدت بین پدیدارهای طبیعت منتهی می شوند. این یعنی، ایده های خرد به طور مستقیم با پدیدارهای طبیعت در ارتباط نبوده و به واسطه نظامی که در قواعد فاهمه ایجاد کرده اند بین پدیدارهای طبیعی نظم و وحدت ایجاد می کنند. (B 359)

۱۷ «کل بودن حدود عبارت است از وحدت مطلق». (A 587)

۱۸ در ادامه توضیح داده خواهد شد که وحدت موجود در طبیعت سنگ محک صدق امر اخلاقی نیز خواهد بود.

۱۹ البته: «اگر بگوییم که فاهمه قوانین ماتقدم خود را از طبیعت نمی گیرد بلکه آنها را برای طبیعت مقرر می دارد. (کانت، ۱۳۹۰ الف: ص ۱۶)

۲۰ «ماده امکان همه متعلقات حواس [یا طبیعت] باید به مثابه داده شده در یک مجموع کلی از قبل فرض شود. بنابراین هر نوع امکان اشیاء تجربی، تمایز آنها با یکدیگر و تعیین تام و تمام آنها فقط می تواند مبتنی بر محدودیت این مجموع کلی باشد». (A 582)

۲۱ «اگر وجود یک موجود اعلی و عاقل اثبات شده باشد، ما از آن امر هدفمند در نظم جهان و نظم به طور عمومی را قابل درک می کنیم». (A 799)

۲۲ دلیل اینکه کاربرد تجویزی عقل کاربرد واقعی آن هم هست همین است. در حقیقت کانت مطابق با این تعریف شرط انسان بودن (یا حداقل یکی از شروط انسان بودن) را داشتن اعمال ارادی می داند.

۲۳ «چون عقل هیچ نوع پدیداری نیست و به هیچ وجه تابع شرایط حسی نیست... قانون پویای طبیعت ... روی او نمی تواند عملی شود». (A 553)

۲۴ این امر مطلق است که متابعت از قانون را به طور کلی امر می کند (کاپلستون، ۱۳۸۰: ب: ۳۳۱).

۲۵ زیرا درست است که صورت معقول اختیار به وجود آورنده امر اخلاقی است، اما این صورت معقول خدا

- ارسطو. (۱۳۸۹ ب). *ما بعد الطبیعه*، ترجمه شرف الدین خراسانی. تهران: حکمت.
- ارسطو. (۱۳۸۱). *اخلاق نیکو مآخوس (جلد اول)*، ترجمه سید ابوالقاسم پور حسینی. تهران: دانشگاه تهران.
- اسپینوزا، باروخ. (۱۳۸۸). *اخلاق*، ترجمه محسن جهانگیری، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- افلاطون. (۱۳۸۰). *مجموعه آثار*، ترجمه محمد حسن لطفی. تهران: خوارزمی.
- دکارت. رنه. (۱۳۹۰). *اصول فلسفه*، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی. تهران: الهدی.
- فلوطين. (۱۳۶۶). *دوره آثار*، ترجمه محمد حسن لطفی. تهران: خوارزمی.
- کانت، ایمانوئل. (۱۳۶۲). *سنجش خرد ناب*، ترجمه میر شمس الدین ادیب سلطانی. تهران: امیرکبیر.
- کانت، ایمانوئل. (۱۳۹۰). *نقد عقل محض*، ترجمه بهروز نظری. کرمانشاه: باغ نی.
- کانت، ایمانوئل. (۱۳۶۹). *بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق*، ترجمه حمید عنایت، علی قیصری. تهران: خوارزمی.
- کانت، ایمانوئل. (۱۳۸۹). *نقد عقل عملی*، ترجمه انشاء الله رحمتی. تهران: سوفیا.
- کانت، ایمانوئل. (۱۳۹۰ الف). *تمهیدات*، ترجمه غلامعلی حداد عادل. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- کانت، ایمانوئل. (۱۳۹۰ ب). *نقد قوه حکم*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان. تهران: نشر نی.
- کاپلستون، فردریک. (۱۳۸۰ الف). *تاریخ فلسفه (یونان و روم)*، ترجمه سید جلال الدین مجتبی. تهران: سروش.
- کاپلستون، فردریک. (۱۳۸۰ ب). *تاریخ فلسفه (از ولف تا کانت)*، ترجمه منوچهر بزرگمهر. تهران: سروش.
- لاک، جان. (۱۳۴۹). *تحقیق در فهم بشر*، ترجمه رضازاده شفق. تهران: دهخدا.
- مور، جورج ادوارد. (۱۳۸۸). *مبانی اخلاق*، ترجمه غلامحسین توکلی و علی عسگری یزدی. تهران: سمت.
- هیوم، دیوید. (۱۳۸۸). *جستاری در باب اصول اخلاق*، ترجمه مجید داودی. تهران: مرکز.
- Nuccetelli, S. & Seay, G. (2012). *Ethical Naturalism*. Edited by Susana Nuccetelli and Gary Seay. Cambridge: Cambridge University Press.
- Huemer, M. (2005). *Ethical Intuitionism*. New York: Palgrave Macmillan.
- Woolhouse, R. (1999). "Lock's Theory of Knowledge". In: *The Companion to Locke*. Edited by Vere Chappell. New York: Cambridge University Press. pp: 146-171.

بررسی رابطه فیزیک و متافیزیک در زمینه مسأله واقعیت فضا و زمان

علیرضا منصوری *

چکیده

هدف ما در مقاله حاضر توضیح چگونگی تأثیر متقابل علم و متافیزیک در بحث فضا و زمان است. خصوصاً بر این نکته تأکید خواهیم داشت که، بر خلاف تصور رایج، تحولات در نظریه‌های علمی و فیزیکی می‌تواند در اتخاذ موضع فلسفی و متافیزیکی ما در قبال واقعیت فضا و زمان تأثیرگذار باشد. به این منظور، ضمن بررسی براهین سنتی جوهرگرایان و رابطه‌گرایان درباره فضا و زمان، که خصوصاً در مکاتبات لایبنیتز و کلارک مطرح شده است، تأثیر متقابل علم و متافیزیک را با توجه به زمینه‌های نظری جدید، مانند اتخاذ ساختار نونیوتنی یا نظریه میدان و نسبیت خاص و عام، نشان خواهیم داد و در پایان به این دیدگاه نزدیک خواهیم شد که با در نظر گرفتن نظریه‌های علمی جدید، مثل نظریه نسبیت عام اینشتین، دیدگاه جوهرگرایان در مورد فضا و زمان در شرایط فعلی قابل دفاع‌تر به نظر می‌رسد.

واژه‌های کلیدی

فیزیک و متافیزیک، جوهرگرایی، رابطه‌گرایی، فضا و زمان

* استادیار فلسفه علم پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی؛ ایمیل: mansouri@ihcs.ac.ir

۱- مقدمه

فیزیک چندان زیاد است که نمی‌توان نسبت به آن بی‌توجه بود.

پاسخ‌های داده شده به این مسأله را می‌توان در قالب دو گروه عمده تقسیم‌بندی کرد. دسته اول جوهرگرایان هستند که معتقدند اشیاء مادی می‌توانند وجود مستقلی داشته باشند. در برخی از این نظریه‌ها فضا و زمان محملی است برای دیگر خواص فیزیکی و در برخی نظریه‌پردازی‌های دیگر فضا و زمان مثل ظرفی تلقی می‌شوند که حاوی اشیاءند. در مقابل، گروه دوم یعنی رابطه‌گرایان، فضا و زمان را صرفاً روابطی می‌دانند که بین اشیاء برقرارند که هر چند می‌توان خود این روابط را واقعی انگاشت ولی اعتقاد به وجود واقعی خود آن‌ها، به‌عنوان موجوداتی مستقل، ناشی از نوعی خطای خلط مقوله و کاربرد بد و کژتابی زبان است.

هر چند این بحث را از نظر تاریخی می‌توان تا زمان فلاسفه طبیعی باستان نیز دنبال کرد، با وجود این صورت مسأله، در مقایسه با امروز، چندان صریح نبوده بلکه به‌تدریج دقیق شده است. افلاطون در رساله تیمائوس معتقد بود^۳ که زمان وجود واقعی دارد و همراه جهان خلق شده و با فانی آن از بین می‌رود. ارسطو زمان را نتیجه حرکت دورانی و مستمر فلک اول می‌دانست و از آنجا که زمان را مقدار حرکت تعریف می‌کرد معتقد بود فقط بعد از تشخیص قبل و بعد در حرکت است که می‌توانیم بگوییم زمان سپری شده است. از این سخنان نمی‌توان مطمئن بود که آیا بحث ارسطو در مورد حرکت مستلزم این است که فضا و زمان را صرفاً روابط بین اشیاء در نظر بگیریم یا خیر. اکثر فلاسفه مسلمان نیز به شیوه ارسطو فکر می‌کردند لیکن، برخی متکلمین، زمان را امری موهوم می‌پنداشتند. ملاصدرا معتقد بود زمان وجودی واقعی دارد و برای آن دلایلی نیز ارائه می‌کرد.^۴

ریشه مسائلی اصیل فلسفی خارج از فلسفه است و معمولاً فلسفه‌هایی که ارتباط خود با این ریشه‌ها را از دست دهند محکوم به زوال هستند؛ مقصود از «خارج فلسفه» در این جا می‌تواند علم و دین، سیاست و سایر امور اجتماعی باشد.^۱ از طرفی، ریشه بسیاری از مسائل علمی مهم در متافیزیک است و به این ترتیب متافیزیک را می‌توان چارچوبی برای علم دانست- البته نه به معنای دکارتی یا کانتی که یکی را یقینی قلمداد می‌کند تا دیگری را بر اساس آن بسازد، بلکه به این معنا که در تعامل این دو حوزه از معرفت و با در نظر گرفتن نتایج تجربی، هر یک می‌تواند دچار تغییر شود.^۲ البته، در مقایسه با علم، ارتباط متافیزیک با تجربه غیرمستقیم‌تر است. اگر چارچوب‌های متافیزیکی تعبیری را برای دو نظریه رقیب ارائه کنند که یکی از این نظریه‌ها در مصاف تجربه کنار گذاشته شود، متافیزیک پشتوانه آن نیز قدرت تبیینی خود را نسبت به مدل متافیزیکی رقیب از دست خواهد داد و حداقل به‌صورت موقت کنار گذاشته خواهد شد. با این مقدمه، در این مقاله قصد داریم به بررسی یکی از مسائل مهم متافیزیک فضا و زمان و تأثیر تحولات فیزیک بر این بحث بپردازیم.

مسأله «واقعیت فضا و زمان» یکی از مسائل پرچالش و مناقشه‌خیز در حوزه هستی‌شناسی فلسفه فیزیک و فلسفه فضا و زمان است که می‌توان آن را در پرتو دستاوردهای جدید در فیزیک مانند نظریه‌های میدان و نسبیت مورد بررسی مجدد قرار داد. البته ممکن است برخی آن را از جمله شبه‌مسائلی بدانند که باید کنار گذاشته شود، ولی درهم‌تنیدگی این مسأله با مسائل و ایده‌های دیگر فلسفی در حوزه فلسفه

به دکارت که می‌رسیم مسئله روشن‌تر می‌شود. وی در کتاب *اصول فلسفه*، ماهیت ماده را بُعد می‌داند و معتقد است که ماهیت فضا را نیز همین بُعد می‌سازد و بنابراین نتیجه می‌گیرد که فضا و ماده یک چیزند. بر این اساس، خلاء ممکن نیست زیرا اگر هر ناحیه از فضا در واقع ناحیه‌ای از ماده باشد در این صورت فضایی بدون ماده و مستقل از آن نخواهیم داشت.^۵

نقطه اوج بحث راجع به واقعیت فضا و زمان، که ساختار کلی آن کم و بیش با همان تعبیر و اصطلاحات همچنان ادامه دارد، در مکاتبات لایبنیتز و کلارک است که دومی در واقع نماینده دیدگاه نیوتن است. نیوتن که بیشتر از منظر تبیین آثار مربوط به اینرسی آراء رابطه‌گرایان را مورد ارزیابی و نقد قرار می‌داد، معتقد بود اتکاء صرف به تغییرات نسبی اشیاء و اجسام از عهده تبیین آثار دینامیکی قابل مشاهده‌ای مثل شتاب مطلق بر نمی‌آید و بر همین اساس معرفی هویات مستقلی به اسم فضا و زمان گریزناپذیر است. ماخ سعی کرد با گفتن این‌که اینرسی مذکور ناشی از روابطی است که اشیاء اطراف ما با ستارگان ثابت، که در فاصله دوری از ما واقع‌اند، دارند پاسخی رابطه‌گرایانه برای انتقاد نیوتن ارائه کند.^۶ ظهور نظریه نسبیت عام موجب طرح این پرسش شد که آیا این نظریه با آنچه ماخ می‌گوید سازگار است یا خیر. چون پاسخ نسبیت عام منفی است، و به‌علاوه معادله اینشتین متضمن تأثیر متقابل جرم و ساختار فضا و زمان است، به‌نظر می‌رسد که جوهرگرایان هنوز دست‌بالا را در این منازعه دارند.^۷

در بین رابطه‌گرایان، لایبنیتز استدلال‌های مهم متافیزیکی ارائه کرده بود دایر بر این‌که فرض وجود مستقل فضا و زمان از نظر متافیزیکی فرض خوبی نیست زیرا منجر به وضعیت‌هایی خواهد شد که از نظر «هستی‌شناسانه» مجزا به‌نظر می‌رسند درحالی‌که از

نظر «مشاهدتی» از هم قابل تمایز نیستند. این برهان‌ها وضعیت‌هایی را در نظر می‌گیرد که فضا و زمان مطلق نیوتنی این امکان را فراهم می‌آورد که جهان‌هایی وجود داشته باشند که نسبت به جهان فعلی کنونی در فاصله متفاوت فضا و زمانی قرار دارند، یا با سرعت متفاوتی نسبت به آن در حال حرکت هستند، بدون این‌که از نظر مشاهدتی تفاوتی با جهان ما داشته باشند.^۸

هر دو استدلال با طرح این پرسش شروع می‌شود که اگر فضا واقعاً مطلق بود، جهان چگونه می‌بود؟ اولی می‌گوید در این‌صورت جهان در مکانی غیر از مکان کنونی‌اش نسبت به آن فضای مطلق می‌بود. برهان دوم نیز این امکان را طرح می‌کند که می‌شد جهان با سرعتی متفاوت از سرعت کنونی‌اش نسبت به آن فضای مطلق در حرکت باشد. لایبنیتز معتقد است که این هر دو امکان موجب بروز وضعیت‌های غیرقابل قبولی می‌شود.^۹ نکته‌ای که در خصوص این دو برهان باید در نظر داشت این است که اولاً نباید این دو برهان را معادل دانست، چون بر اساس اصول متفاوتی عمل می‌کنند. به‌علاوه باید توجه داشت که تنها در دومی است که با وضعیت‌های از نظر مشاهدتی تمایزناپذیر مواجه خواهیم شد. همچنین دلیلی ندارد خود را محدود به روابطی کنیم که لایبنیتز در صورتبندی‌های استدلالی خود بیان کرده است. اگر محدودیت اخیر را کنار بگذاریم ارزیابی قوت استدلال‌های لایبنیتز وضعیت متفاوتی پیدا خواهد کرد. مثلاً اگر رابطه‌گرایی را در زمینه نسبیت خاص طرح کنیم، دیگر برخی از انتقاداتی که به رابطه‌گرایی لایبنیتز ممکن بود وارد باشد در زمینه جدید قوت خود را از دست می‌دهد. لذا، در ارزیابی رابطه‌گرایی باید انواع نسخه‌های ممکن و قابل ارائه از آن را، در زمینه‌های نظری جدید، در نظر داشته باشیم.

علاوه بر آنچه گفته شد، موضع ما در قبال وضعیت خلاء بر مسائلی که در اینجا قصد تحلیل آن‌ها را داریم تأثیر می‌گذارد. دکارت معتقد بود رابطه‌گرایان باید به اصلی - یعنی فرض وجود ملاء - پایبند باشند؛ یعنی برای اینکه دو شیء دور از هم رابطه‌ای باهم داشته باشند باید شیء ممتدی بین آن‌ها را پر کند. مطابق فلسفه دکارت دو شیء A و B تنها در صورتی می‌توانند پنج متر از هم فاصله داشته باشند که یک شیء ممتد پنج متری بین آن‌ها را پر کرده باشد. اما توضیح خواهیم داد که رابطه‌گرایان برای اعتقاد به وجود رابطه فضایی بین دو شیء لازم نیست خود را، به صورت پیشینی، ملزم به پذیرش فرض ملاء بدانند چون برای آن‌ها آنچه اهمیت دارد رابطه فضایی است، نه بحث در باب وجود یا عدم خلاء که خواهیم در مورد چستی آن بحث کنیم. ما ابتدا بحث خود را با فرض «هستی‌شناسی ذرات» پیش می‌بریم و پس از آن به «هستی‌شناسی میدانی»، به عنوان مصداقی از ملاء، می‌پردازیم. پس از آنکه در بخش بعد برهان سطل نیوتن و ارزیابی پاسخ‌های رابطه‌گرایان را ارایه کردیم، در بخش سوم به برهین لاینیتز علیه جوهرگرایان می‌پردازیم و دو استدلال وی را مورد بررسی و تحلیل قرار خواهیم داد. در بخش پنجم توضیح خواهیم داد که نسبت خاص چگونه بر این بحث تأثیر می‌گذارد و در بخش ششم به نتایج هستی‌شناسی میدانی و نسبت عام برای بحث حاضر خواهیم پرداخت. در این بررسی‌ها غرض اصلی این است که چگونگی ارتباط و تعامل متافیزیک و نظریه‌های علمی را در مورد بحث واقعیت فضا و زمان توضیح دهیم.

۲- استدلال جوهرگرایان

تا قبل از نیوتن، برهان‌های ارایه شده در دفاع از جوهرگرایی فلسفی بودند اما نیوتن با ابتکار نظری

جدیدی که در این زمینه به خرج داد فضای بحث را تا حد زیادی تغییر داد. این استدلال‌ها متضمن این اندیشه بودند که برای حل و فصل مسائل هستی‌شناسانه اتکا به دانش عرفی درست نیست، یا حداقل کفایت نمی‌کند، بلکه در این زمینه باید از بهترین نظریه‌های علمی موجود کمک بگیریم. وی در بخش هشتم اسکولیوم^{۱۱} کتاب اصول خود^{۱۲} دو آزمایش طرح می‌کند که هدف آن‌ها وارد کردن ملاحظات و نتایج فیزیکی و تجربی به بحث هستی‌شناسی فضا و زمان است. در آزمایش اول، که به آزمایش سطل نیوتن شهرت دارد، هدف تبیین این مشاهده است که چرا سطح آب در سطل چرخان از محور مرکزی دور می‌شود. بر اساس تحلیل نیوتن، این اثر دینامیکی را نمی‌توان ناشی از حرکت نسبی سطل و آب دانست و باید آن را نتیجه حرکت نسبی آب نسبت به فضای مطلق دانست.^{۱۳}

آزمایش دوم که یک آزمایش فکری است نیز همین نتیجه را در بر دارد. در این آزمایش، دو گلوله توسط ریسمانی به هم بسته شده‌اند و فرض این است که این دو گلوله منزوی و دور از هر شیء دیگری هستند یا در این جهان فقط این دو گلوله وجود دارند. با دوران این دو گلوله حول مرکز جرم مشترکشان کششی^{۱۴} در ریسمان ایجاد می‌شود که به اعتقاد نیوتن تغییرات آن را باید نتیجه دوران نسبت به فضای مطلق دانست.^{۱۵} در واقع، نیوتن از طریق این آزمایش‌ها نتیجه می‌گیرد که برای تبیین برخی پدیده‌های دینامیکی باید فرض وجود فضای مطلق را بپذیریم.

هر چند این آزمایش‌ها به عنوان ردیه‌ای علیه رابطه‌گرایان ارایه شده است، اما می‌توان نشان داد که این برهان‌ها الزام‌آور نیست و ردّ قطعی رابطه‌گرایی به حساب نمی‌آید. مثلاً آزمایش سطل نیوتن را حداکثر می‌توان ردّی بر نوع خاصی از رابطه‌گرایی

اندازه گرفت. پس اگر خود را محدود به رابطه‌گرایی فقیر لایبنتزی، که در آن تنها فاصله فضایی بین رویدادهای همزمان قابل تعریف است، نکنیم دیگر برهان جوهرگرا الزام‌آور نخواهد بود.^{۱۶} البته چون روابط فضایی در این‌جا در مورد رویدادهای غیرهمزمان نیز قابل تعریف است اشیاء مادی را باید چهاربعدی در نظر گرفت؛ به این معنا که شیء دارای اجزاء زمانی است.^{۱۷}

به‌طور خلاصه، می‌توان گفت اگر رابطه‌گرا به‌نحوی هستی‌شناسی روابط‌نیوتنی را بپذیرد ولی فرض وجود فضای مطلق را، که چارچوب حمایت‌کننده این روابط است، کنار بگذارد، می‌تواند آثار دینامیکی مورد نظر جوهرگرا را توضیح دهد و، به‌این ترتیب، برهان‌های ارایه شده فوق در رد این نوع رابطه‌گرایی الزام‌آور نخواهد بود. در واقع، ما در اینجا با دستکاری قسمت علمی معرفت خود سعی کردیم همچنان یک دیدگاه متافیزیکی (یعنی رابطه‌گرایی) را حفظ کنیم، که این امر البته دیدگاه متافیزیکی ما را هم از جهت چهاربعدی شدن تحت تأثیر قرار می‌دهد. در بخش بعد همین الزام‌آور نبودن را در مورد برهان‌های رابطه‌گرایان علیه جوهرگرایان توضیح می‌دهیم.

۳- استدلال رابطه‌گرایان

رابطه‌گرایان که، بر خلاف جوهرگرایان، فضا و زمان را جواهر یا اشیاء مادی مستقلی نمی‌دانند، استدلال جوهرگرایان را دایر بر این‌که ما ناگزیر به فرض چنین هویتی در هستی‌شناسی خود هستیم رد می‌کنند. لایبنتز، که در دیدگاه رابطه‌گرایی جایگاه ویژه‌ای دارد، دو برهان علیه فضا و زمان مطلق نیوتنی طرح کرده که هر دو مبتنی بر یک انتقال فرضی و متضمن این ایده است که اگر فضا و زمان را هویتی در نظر بگیریم که مستقل از اشیاء هستند و اشیاء در آن‌ها

لایبنتزی دانست که ظرفیت آن از حیث روابط چندان غنی نیست در حالی که اگر بتوان روابط را بسط و توسعه داد، می‌توان گفت تبیین اثرات دینامیکی مذکور با اتکا به آن روابط ممکن است. به عنوان مثال، مادلین^{۱۵} نوعی رابطه‌گرایی نیوتنی ارایه کرد که با آزمایش سطل نیوتن قابل رد و انکار نباشد. این نوع رابطه‌گرایی البته مستلزم پذیرش چهاربعدگرایی و پذیرش یک هستی‌شناسی بر اساس رویداد است. برای توصیف این نوع رابطه‌گرایی بهتر است ابتدا ببینیم که آزمایش فکری دو گلوله چرا ممکن است برای رابطه‌گرایی مشکلی به‌وجود آورد؟ مسأله اینجا است که اگر کسی معتقد باشد تنها فکت‌های فضازمانی، فواصل زمانی و فضایی دو شیء در یک لحظه از زمان هستند در این‌صورت تغییر در کشش ریسمان را نمی‌توان بر اساس این ساختار فضازمانی توضیح داد. به عبارت دیگر، رابطه‌گرایی منابع رابطه‌ای و ساختاری کافی برای تبیین تغییرات در کشش را در اختیار ندارد. اما اگر فضای مطلق داشته باشیم که اجزاء آن در طی زمان ثابت باشد در این صورت می‌توان چارچوب مرجعی را در نظر گرفت که نه تنها روابط فضایی اشیاء در یک زمان، بلکه در زمان‌های مختلف، در آن قابل تعریف باشد و لذا بر اساس آن می‌توان اثرات دینامیکی مورد نظر را توضیح داد.

اما، از دید رابطه‌گرای نیوتنی، می‌توان مسأله را به این شکل نیز تقریر کرد که قدرت تبیینی نیوتن متکی به فرض وجود واقعی فضای مطلق نیست، بلکه فضای مطلق در واقع امکان در نظر گرفتن روابط جدید (روابط بین رویدادهای غیرهمزمان) را برای تبیین آثار دینامیکی فراهم می‌کند. این امکان نتیجه این امر است که چون نقاط مفروض در فضای مطلق در طول زمان باقی می‌مانند، لذا می‌توان در چنین فضایی فاصله فضایی بین رویدادهای همزمان و غیرهمزمان را

قرار دارند به نتایج متافیزیکی غیرقابل قبولی خواهیم رسید. این نتایج از این جهت غیر قابل قبولند که منجر به هستی‌شناسی‌های متمایزی می‌شوند که نتایج مشاهدتی تمایزپذیری ندارند و در نهایت در تعارض با دو اصل اساسی لاینیتز، یعنی «اصل دلیل کافی» و «اصل اینهمانی تمایزناپذیرها»^{۱۸}، قرار می‌گیرند.^{۱۹}

البته لازم به ذکر است انتساب این استدلال‌ها به لاینیتز خالی از مسامحه نیست زیرا صورت‌بندی اولیه این دو برهان از طرف کلارک جوهرگرا، آن‌هم علیه مواضع رابطه‌گرایان، صورت گرفت متنها، بر اساس صورت‌بندی کلارک، از آن‌جا که این انتقال‌ها با اینکه وضعیت‌های متفاوت و متمایز هستی‌شناسانه‌ای را نشان می‌دهد ولی در عین حال روابط فضازمانی مربوطه لایتغیر باقی می‌ماند، رابطه‌گرا نمی‌تواند این تمایز را با اتکاء به روابط توضیح دهد؛ پس این استدلال ابتدا علیه رابطه‌گرا بیان شد. اما لاینیتز در پاسخ خود این استدلال‌ها را به شیوه برهان خلفی تقریر و تفسیر کرد و گفت «پس به نتیجه‌ای رسیده‌ایم که قابل قبول نیست» چون تنها روابط هستند که تمایزها را مشخص می‌کنند و از آن‌جا که انتقال‌های فرض شده هیچ تغییر واقعی را در روابط به وجود نمی‌آورند، بنابراین چیزی به اسم فضا و زمان مطلق نداریم و فرض آن‌ها یک بار متافیزیکی اضافی است.

اما حقیقت این است که براهین متکی به انتقال‌های مذکور امروزه دیگر برهان‌های الزام‌آوری محسوب نمی‌شوند زیرا دو اصلی که لاینیتز در صورت‌بندی استدلالی خود به آن‌ها تمسک می‌جوید دیگر اعتبار گذشته را ندارند.^{۲۰} ضمناً باید توجه داشت که در عین شباهت‌ها، این دو برهان تفاوت‌های مهمی نیز باهم دارند که عدم التفات به آن‌ها موجب خلط‌های نادرستی می‌شود که برای درک آن به تحلیل این تفاوت‌ها می‌پردازیم.

برهان اول که همان «انتقال ایستای» لاینیتزی است فرض می‌کند کل جهان مادی نسبت به فضا یا زمان مطلق اندکی جابجا شود. بر اساس این استدلال، اگر فضا و زمان وجود مستقلی داشته باشد، در این صورت می‌توان فرض کرد که جهان مادی به اندازه مثلاً سه متر نسبت به مکان کنونی‌اش در فضای مطلق جابجا شود یا به اندازه چند قرن نسبت به زمان مطلق جابجا شود، بدون این که تغییری در روابط بین اشیاء کنونی عالم مادی رخ دهد. جوهرگرایان معتقدند که این انتقال‌ها وضعیت‌های از نظر هستی‌شناسانه ممکن را توصیف می‌کند که متفاوت از هم هستند.

برهان «انتقال سینماتیک» لاینیتزی متضمن این ادعاست که، بر اساس جوهرگرایی نیوتنی‌ها، جهان باید دارای سرعت مطلق باشد اما چون فقط شتاب مطلق می‌تواند نتایج دینامیکی مشاهده‌پذیری را نتیجه دهد و حرکت مطلق و یکنواخت هیچ نتیجه مشاهده‌پذیری را به بار نمی‌آورد، دوباره همان وضعیتی که در مورد انتقال ایستا داشتیم اینجا نیز بروز پیدا می‌کند؛ یعنی جهانی خواهیم داشت که از نظر سرعت مطلق نسبت به فضای مطلق متفاوت با جهان کنونی است ولی از نظر روابط فضازمانی لاینیتزی این دو جهان تمایزی نسبت به هم ندارند و یکسان هستند.

اما چرا وضعیت‌های فوق برای جوهرگرا مشکل ایجاد می‌کند؟ لاینیتز دو استدلال در این رابطه ارایه می‌کند: اول این که معتقد است وضعیت فوق‌الذکر در تعارض با اصل اینهمانی تمایزناپذیرهاست، چون اگر آن روابط تمایزی را بین دو جهان نشان ندهند، گریزی از این نتیجه نخواهد بود که دو جهان، از نظر مشاهدتی و تجربی، باهم تفاوتی ندارند و لذا باید یکسان باشند. دوم این که اگر آن حالات واقعاً امکان‌های هستی‌شناسانه متفاوتی را نمایش می‌دهند و اگر این را هم بپذیریم که فضا و زمان مطلق کاملاً همگن و

همسانگرد باشد، نتیجه این می‌شود که خداوند هیچ معیاری برای ارجحیت خلق یکی نسبت به دیگری نداشته و لاجرم وجود این جهان مصداق تخطی از اصل دلیل کافی است. به این ترتیب، از نظر لایبنتز، جوهرگرایان مجبورند یکی یا هر دو اصل بنیادی و اساسی را کنار بگذارند.

بنابراین، به‌طور خلاصه، این دو انتقال منجر به امکان‌های متمایز هستی‌شناسانه‌ای خواهد شد که از نظر مشاهدتی تمایزناپذیرند و این نتیجه، چنان‌که گفته شد، از نظر متافیزیکی جالب نیست. قبل از هر چیز باید بر این نکته تأکید کنیم که این هر دو برهان، برخلاف آنچه ممکن است به نظر آید، باهم تفاوت دارند.

با التفات به تذکر فوق، توضیح خواهیم داد که چرا رد دیدگاه جوهرگرایان با استناد به استدلال‌های فوق الزامی و قطعی نیست. قبل از این، باید تفاوت ساختاری دو برهان طرح شده را نشان دهیم. اولاً، برهان انتقال ایستا نمی‌تواند مدعی معادل بودن از نظر مشاهدتی باشد زیرا انتقال فضازمانی جهان واقعاً می‌تواند منجر به نتایج مشاهده‌پذیر متفاوتی شود - مثلاً دوری و نزدیکی جهان ما نسبت به وقوع بیگ بنگ (انفجار بزرگ) می‌تواند نتایج مشاهدتی زیادی داشته باشد.^{۲۱} پس در مورد انتقال استاتیکی واقعاً ما قادر به تشخیص این امر هستیم که عبارت "اگر جهان مادی نسبت به فضا و زمان مطلق انتقالی می‌داشت چه می‌شد؟" یک امر خلاف واقع^{۲۲} است، در صورتی‌که در مورد انتقال سینماتیکی که مبتنی بر سرعت مطلق است قادر به چنین تشخیصی نیستیم و جوهرگرا در مورد اخیر مجبور است بپذیرد که جهانی که در سکون مطلق است از نظر مشاهدتی با جهانی که دارای سرعتی نسبت به فضای مطلق است معادل می‌باشد چون در انتقال سینماتیکی می‌توانیم بدون

مشخص کردن مرجعی به نحو معنی‌داری راجع به سرعت مطلق سخن بگوییم. ولی جهانی که ۱۵ میلیون سال قبل به‌وجود آمده از نظر مشاهدتی از جهانی که چهار دقیقه قبل به‌وجود آمده قابل تمایز و تشخیص است. این تفاوت در برهان استاتیک و دینامیک ناشی از این امر است که در انتقال استاتیک وضعیت توصیف شده به مکان و زمان مطلق ارجاع دارد که می‌توان آن‌ها را با ارجاع یا با اشاره مستقیم یا با توصیف خاص دلالت‌کننده به یک شیء مادی، خلاف واقع بودن اظهارات بیان شده در مورد آنها را تشخیص داد ولی در انتقال دینامیک وضعیت تشریح شده به سرعت مطلق بستگی دارد که بدون مشخص کردن یک مرجع مشخص قابل بیان است. نیوتن به‌وضوح حالت سکون مطلق را مشخص کرد بدون اینکه هیچ شیء مشاهده‌پذیری را مشخص کند و بگوید به‌طور مشخص فلان شیء در سکون مطلق است. سرعت مطلق را می‌توانیم با مشخص کردن جهت و آهنگ تغییری که دارد، بدون ارجاع به هر شیء مادی دیگری، مشخص کنیم و به‌طور معناداری از سرعت مطلق زمین سخن بگوییم بدون اینکه حتی علی‌الاصول ابزاری برای اندازه‌گیری آن داشته باشیم. بنابراین، وقتی به‌طور معناداری راجع به مکان زمین سخن می‌گوییم، در واقع مکان آن را نسبت به یک شیء مشخص می‌کنیم. پس تنها طریق صورت‌بندی برهان انتقال استاتیک این خواهد بود که پرسیم چه می‌شد اگر خداوند جهان را در مکان یا زمانی غیر از مکان و زمان کنونی‌اش می‌آفرید؛ که البته پرسشی خلاف واقع است. اما وقتی می‌پرسیم چه می‌شد اگر خداوند جهان را در سکون مطلق می‌آفرید، واقعاً نمی‌دانیم که اصلاً الان واقعاً ساکن است یا خیر - یعنی خلاف واقع بودن آن مشخص نیست. نتیجه اینکه در مورد برهان انتقال ایستا توسل به اصل این‌همانی

تمایزناپذیرها ممکن نیست. ممکن است کسی در حمایت از دیدگاه خود از اصل دلیل کافی سود ببرد، اما آن اصل نیز با حذف خداوند از صورت‌بندی برهان قدرت خود را از دست می‌دهد، چون به این معنی است که اصلاً انتخابی در کار نبوده است که به مبنایی عقلانی نیاز داشته باشد. حتی اگر استناد به خداوند را نیز در بحث خود حذف نکنیم اصل دلیل کافیلزوماً مشکلی ایجاد نمی‌کند، زیرا با فرض همگنی و همسانگردی فضا می‌توان استدلال کرد که خداوند بر مبنای همان اصل هیچ جهتی را ارجحیت نمی‌داد و بنابراین جهان را در سکون می‌آفرید! اما جوهرگرا با اصل اینهمانی تمایزناپذیرها دچار مشکل خواهد شد، مگر این‌که جوهرگرای نیوتنی اعتبار یا کاربرد این اصل را به این شکل مورد تردید قرار دهد که آدمی معیار همه چیز نیست که بتواند بر اساس دانش خود همواره به تفاوت‌های واقعی پی‌ببرد و حتی ممکن است شواهد تجربی وجود داشته باشد که (فعلاً) در دسترس ما نباشد.

همچنین، برای جوهرگرا این امکان وجود دارد که به دیدگاه خود در یک چارچوب نونیوتنی^{۳۳} پایبند بماند. چارچوب نونیوتنی با یکسان شمردن جهان‌خطِ ناظرهای مختلف ماندی در چارچوب نیوتنی حاصل می‌شود و نتیجه‌اش آن است که در چنین دیدگاهی، برخلاف دیدگاه نیوتنی، فاصله فضایی بین رویدادهای غیرهمزمان (در ابرصفحه‌های همزمانی مختلف) قابل تعریف نیست. چون تغییر فاصله در این دیدگاه متضمن تعریف فاصله فضایی بین دو رویداد غیرهمزمان است و چنین چیزی در دیدگاه نونیوتنی قابل تعریف نیست به تبع سرعت مطلق نیز قابل تعریف نخواهد بود. در چنین وضعیتی، استدلال انتقال سینماتیک رابطه‌گرا علیه جوهرگرا که متکی به مفهوم سرعت مطلق است دیگر کارآمد نیست. اما، در عین

حال، شتاب مطلق بر اساس محاسبه تغییرات سرعت مطلق قابل تعریف است^{۳۴}.

در مجموع باید گفت برهان‌های لایبنتز نمی‌تواند چالش‌های غیرقابل رفعی برای جوهرگرا ایجاد کند. چنانکه گفته شد، اگر خداوند را از بحث خود خارج کنیم، برهان‌هایی که بر اساس اصل دلیل کافی ارایه می‌شوند قوت خود را از دست می‌دهند. به علاوه، اصل متافیزیکی اینهمانی تمایزناپذیرها نیز یک اصل غیرقابل خدشه نیست و مناقشه راجع به اعتبار آن زیاد است^{۳۵}، و حتی اگر نسخه‌های کمتر قابل مناقشه آن را هم بپذیریم، از آن‌جا که انتقال ایستا می‌تواند موجب تفاوت‌هایی مشاهده‌پذیر شود، تنها می‌تواند مبنایی برای زیر سؤال بردن انتقال سینماتیکی باشد، نه انتقال ایستا. هم چنین، حتی در مورد انتقال سینماتیکی نیز شاهد آن هستیم که جوهرگرا می‌تواند با تغییر چارچوب نظری به ساختار فضازمانی نونیوتنی، سرعت مطلق را از آن ساختار بیرون کند - یعنی مکان مطلق داشته باشیم ولی سرعت مطلق قابل تعریف نباشد و به این ترتیب برهان انتقال سینماتیکی در چارچوب نظری جدید قابل کاربرد نباشد.^{۳۶} لذا، به‌طور خلاصه، اینطور نیست که براهین لایبنتز چالش‌های برطرف‌نشده‌ای برای جوهرگرا ایجاد کنند.

۴- رابطه‌گرایی نونیوتنی و هستی‌شناسی آن

در بخش دوم و سوم توضیح دادیم که چرا برهان‌های استاندارد دو طرف مناقشه، مثل استدلال سطل نیوتن و استدلال‌های لایبنتز، برای طرف مقابل الزام‌آور نیست. خصوصاً در بخش دوم گفتیم که رابطه‌گرایان نیوتنی می‌توانند اثرات مربوط به اینرسی را با وارد کردن روابط فضازمانی دیدگاه نیوتنی در هستی‌شناسی خود، بدون اینکه تعهدی نسبت پذیرش فضا و زمان مطلق داشته باشند، توضیح دهند. البته، برای این‌که

تعهد هستی‌شناختی نسبت به کل فضا‌زمان نداشته باشند، باید دامنه روابط را محدود و مقید به نقاط اشغال‌شده کنند. به این ترتیب، این نوع رابطه‌گرایی، از آن‌جا که می‌تواند همه روابط فضایی و زمانی را بر اساس آن چه درون فضا زمان نیوتنی است به‌طور منحصر به‌فرد بیان کند، قادر است از تمام ظرفیت‌های دینامیک نیوتنی در تبیین‌های خود استفاده کند. مقصود از تأکید بر «منحصر به فرد بودن» این است که این نوع رابطه‌گرایی هر چند این اندازه آزادی عمل دارد که مبدأ و جهت دستگاه مختصات را خودش انتخاب کند، ولی این آزادی عمل منحصر به فرد بودن و ناوردایی روابط را به هم نمی‌زند، زیرا انواع توصیف‌هایی که در این فضا زمان، به واسطه انتخاب دلخواهانه دستگاه مختصات به وجود می‌آید، نمایش‌های مختلف یک حالت فیزیکی تلقی می‌شوند. نکته مهم این است که رابطه‌گرا با این تلقی راه خود را از جوهرگرا متمایز می‌کند. با اتخاذ چنین رویکردی، برهان انتقال ایستای لاینیتز بر رابطه‌گرایی جدید وارد نیست چون تعهدی هستی‌شناختی ندارد که موجب ایجاد وضعیت‌های متمایز هستی‌شناختی شود.

اما این رابطه‌گرا در مورد انتقال سینماتیکی هنوز مشکل دارد. از آن جایی که برای رابطه‌گرای نیوتنی سرعت مطلق قابل تعریف است، بنابراین مجبور است بپذیرد وقایعی در عالم وجود دارند که هیچ آزمایشی نمی‌تواند آن‌ها را نشان دهد و این امر، چنان‌که گفته شد، از نظر روش‌شناسانه وضع خوشایندی نیست. طبعاً این پرسش به ذهن می‌رسد که آیا یک نوع رابطه‌گرایی نیوتنی می‌تواند وجود داشته باشد که از هر دو انتقاد استاتیکی و سینماتیکی در امان باشد؟ حقیقت این است که پیاده کردن چنین ایده‌ای دشوار به نظر می‌رسد، زیرا باید از یک سو دربردارنده

مجموعه روابط غنی‌تری نسبت به رابطه‌گرایی لاینیتزی باشد تا ما را دچار مشکلات رابطه‌گرایی فقیر نکند و دست ما را در توضیح آثار دینامیکی نبندد، ولی در عین حال این مجموعه روابط نباید به اندازه رابطه‌گرایی نیوتنی چندان زیاد باشد که ما را دچار مسأله سرعت مطلق و مشکل انتقال سینماتیکی کند. مادلین معتقد است چنین امکانی برای رابطه‌گرا میسر نیست و اگر هم به نحوی چنین ساختاری را ارائه کنیم کفایت تجربی لازم را نخواهد داشت.^{۲۷}

علاوه بر آن‌چه در مورد ویژگی‌ها رابطه‌گرای نیوتنی گفته شد، پرسش از نوع هستی‌شناسی ذره‌ای یا میدانی در بحث بین جوهرگرایان و رابطه‌گرایان اهمیت دارد. پرسش این است که دیدگاه جوهرگرا یا رابطه‌گرا با کدام هستی‌شناسی سازگاری بیشتری دارد؟ می‌توان نشان داد که اگر جوهرگرا هستی‌شناسی ذره‌ای را بپذیرد، به دلیل غنای روابطی که در یک هستی‌شناسی ملاءگرایانه وجود دارد، می‌تواند از جهت تبیینی نظریه قدرتمندتری باشد. البته ممکن است رابطه‌گرا هم بتواند با تعریف یک تابع فاصله^{۲۸} بسیاری روابط دیگر را تولید کند، ولی انتقادی که به این رابطه‌گرا ممکن است وارد شود این است که در نظر گرفتن روابطی تحت عنوان روابط مبنایی (مثل همین تابع فاصله) متضمن در نظر گرفتن نوعی ارتباط مستقیم بین اعداد و اشیاء است که اصرار بر آن چنین رویکردی را تصنعی می‌کند، چون تحویل همه چیز به روابط در نهایت مخزن روابطمان را، در مقایسه با جوهرگرا، به شکلی تصنعی بسیار متورم می‌کند در حالیکه وضعیت جوهرگرا طبیعی‌تر است. در واقع، ساختارهای فضا‌زمانی استفاده شده در نظریه‌های فیزیکی روی یک ساختار ریاضی متصل و به هم پیوسته تعریف می‌شود، نه روی یک مجموعه نقاط مجزا از هم که در هستی‌شناسی ذره‌ای رویکرد اخیر

رابطه‌گرا فرض می‌شود تا بتواند برخی روابط اساسی و مبنایی را روی آنها تعریف و بقیه روابط را به آنها تحویل کند. لذا استفاده این چینی از قدرت ریاضیات کمی تصنعی به نظر می‌رسد.^{۲۹}

۵- رابطه‌گرایی در زمینه نظریه نسبیت

چنانکه گفتیم فضا‌زمان نیوتنی فضای مناسبی برای رابطه‌گرا نیست و در آن نمی‌تواند چنانکه شایسته است از عهده تبیین و پیش‌بینی مشاهدات برآید، اما در حیطه فضا‌زمان مینکوفسکی وضعیت برعکس است. همانطور که ارمن توضیح می‌دهد،^{۳۰} رابطه‌گرایی به خوبی در حیطه نسبیت خاص کار می‌کند ولی در حیطه نسبیت عام مجدداً وضعیت برای رابطه‌گرا دشوار می‌شود.

ساختار فضا‌زمان نسبیت خاص که «فضا‌زمان مینکوفسکی» نام دارد دارای ویژگی‌هایی است که آن را از فضا‌زمان نیوتنی متمایز می‌سازد. در این فضا‌زمان، برخلاف فضا‌زمان نیوتنی، سرعت مطلق وجود ندارد و از دید ناظرهای با حالت حرکت مختلف سرعت‌های متفاوتی می‌توان به سیستم نسبت داد. اما کمیتی وجود دارد که از دید همه ناظرهای ماندی لایت‌گیر یا اصطلاحاً ناورد است. این کمیت متریک یا فاصله ویژه فضا‌زمان مینکوفسکی نام دارد که کوتاه‌ترین فاصله دو رویداد در فضا‌زمان مینکوفسکی است. در واقع، اگر ساعتی فاصله دو رویداد در فضا‌زمان مینکوفسکی را روی یک خط راست طی کند، زمانی که اندازه‌گیری می‌کند همان فاصله ویژه یا متریک است. این فاصله از دید ناظرهای ماندی مختلف یکی است - یعنی ناوردا است - و لذا کمیتی عینی محسوب می‌شود.

رابطه‌گرایی مینکوفسکی فقط با فرض ذرات و ناوردایی رابطه متریک نسبیتی بین رویدادها، به‌عنوان

رابطه‌مبنایی، می‌تواند از کل منابع فضا‌زمان جوهرگرا استفاده کند و پیش‌بینی‌هایش راجع به آینده تحولات را به دست دهد. رابطه‌گرای مینکوفسکی، مثل رابطه‌گرای نیوتنی، به راحتی می‌تواند برهان سطل نیوتن را توضیح دهد چون روابط فضا‌زمانی بین رویدادها در نسبیت خاص برای زمانی که سطل دوران می‌کند و زمانی که دورانی ندارد متفاوت است و بنابراین می‌توان از این تفاوت برای تبیین پدیده دینامیکی نیوتنی مورد نظر استفاده کرد. از این جهت، نسبیت خاص مشکلات مربوط به دستگاه ماندی را برای رابطه‌گرا حل کرده است. به‌علاوه، همان‌طور که در بخش قبل دیدیم، رابطه‌گرای نیوتنی در مورد سرعت مطلق مشکل داشت ولی رابطه‌گرای مینکوفسکی با چنین معضلی مواجه نیست. از طرفی، جوهرگرایی مینکوفسکی در مورد انتقال ایستای لاینبتزی هنوز مشکل دارد و باید هستی‌شناسی متمایزی را بپذیرد که نتایج مشاهدتی ندارد، ولی رابطه‌گرای مینکوفسکی با چنین مشکلی روبرو نیست. چنانکه قبلاً اشاره کردیم، یک انتقاد این بود که رویکرد افراطی رابطه‌گرا در تحویل همه‌چیز به روابط اساسی موجب تورم تصنعی مجموعه روابط در رابطه‌گرایی می‌شود ولی این مشکل نیز در زمینه نسبیت خاص برای رابطه‌گرا پیش نمی‌آید، چون مجبور به تحویل متکلفانه همه چیز به روابط اساسی نیست. به این ترتیب، رابطه‌گرای مینکوفسکی می‌تواند از عهده همه مشکلات قبلی که برای رابطه‌گرا بیان شد برآید و فقط مسائل فلسفی از قبیل پرسش از ماهیت روابط باقی خواهد ماند.

اما در مورد نظریه نسبیت عام چه می‌توان گفت؟ اینشتین امیدوار بود بتواند نظریه‌ای ارایه کند که در آن بتوان قوانین فیزیک را در هر دستگاهی اعم از ماندی و غیرماندی بیان کرد. برای وی دوری بودن تعریف

درون آن جا دهد از پیش معلوم و مشخص بود. اما، چنان که گفتیم، در نسبیت عام فضای خمیده جایگزین نیروی گرانش شده است؛ ماده و فضا زمان بر هم اثر دارند و مستقل از هم نیستند و اگر فضا زمان بتواند بر ماده اثر بگذارد، به نظر می رسد باید برای آن هویت و اصلاتی قائل شد.^{۳۲}

از آن جا که هستی شناسی جوهرگرایی را می توان انباشتی از هویتات نقطه مانند دانست که دارای روابط فضا زمانی با هم هستند این پرسش ایجاد می شود که آیا اعتقاد به ملاء به علاوه رابطه گرایی به صورت خودکار موضعی معادل جوهرگرایی می شود؟ در پاسخ باید گفت این دیدگاه ها را نمی توان یکی دانست چون از حیث متافیزیکی تبعات متفاوتی دارند. ملاء جوهرگرا را میدان ها پر می کنند اما ملاء رابطه گرا چیزی است که میدان آن را می سازد، نه اینکه محمل میدان باشد. همچنین می توان نشان داد در حوزه نسبیت عام هیچ یک از برهان های انتقال استاتیک و سینماتیک قابل صورت بندی نیست.^{۳۳}

در مجموع، با این توضیحات، تا آنجا که به بحث نیوتن و لایبنتز مربوط می شود بحث بین رابطه گرا و جوهرگرا در نهایت در شیوه بیان نتیجه تفاوت دارد، نه چیزی عمیق تر. بر اساس دیدگاه جوهرگرا جهان یک ساختار فضایی است که میدان را می سازد و در خود جای می دهد، اما مطابق تلقی رابطه گرای ملاء گرا جهان میدانی است که منشأ روابط فضا زمانی است و در آن میدان است که این روابط وجود دارند.

۶- نتیجه گیری

هدف ما در مقاله حاضر این بود که تعامل فیزیک و متافیزیک را در خصوص مسئله واقعیت فضا و زمان مورد بررسی قرار دهیم. همان طور که در ابتدای مقاله هم اشاره شد، هیچ یک از دو حوزه معرفت، خواه

دستگاه ماندی در قوانین مکانیک کلاسیک مشکلی محسوب می شد؛ تصور می کرد که باید توضیح رضایت بخشی در مورد تساوی جرم ماندی و جرم گرانشی وجود داشته باشد؛ قانون گرانش نیوتن لورنتس ناوردا نبود. این مسائل محرک اینشتین برای صورت بندی نظریه نسبیت عام شد. وی دریافت دستگاه های شتابدار غیرماندی را می توان با حذف شتاب و جایگزین کردن نیروی گرانشی به دستگاه بدون شتاب ماندی تبدیل کرد، به این ترتیب تمایز دستگاه های ماندی و غیرماندی تمایزی اصیل محسوب نمی شد. از طرف دیگر، با انتساب آن اثرات گرانشی به ساختار فضا زمان مشکل ناوردایی نیروی گرانش هم خود به خود حل می شد^{۳۱}؛ اثرات گرانشی در نسبیت عام نتیجه تأثیر متقابل ساختار هندسی فضا زمان و ماده است. بنابراین ساختار فضا زمان مستقل از ماده درون آن ها نیست، بر اساس معادله میدان اینشتین که می توان آن را به شکل زیر خلاصه کرد:

$$\left(\text{Curvature of space-time geometry} \right) = G \left(\text{Mass density of matter in space-time} \right)$$

تا آن جا که به بحث رابطه گرایی مربوط می شود، راجع به نظریه نسبیت عام سخن گفتیم. با این توضیحات، آن نوع رابطه گرایی که متکی به یک هستی شناسی ذره ای است دچار مشکل می شود زیرا دقیقاً مطلق بودن فضای نیوتنی و متریک فضا زمان مینکوفسکی بود که به رابطه گرا اجازه می داد که به آن ساختارهای فضا زمانی به چشم هویتی "فرضی" نگاه کند و در عین حال از روابط و ظرفیت ریاضی آن ها به منزله یک ابزار ریاضی بهره ببرد؛ به این دلیل که ساختار هندسی این فضا زمان ها مستقل از ماده درون آن ها بود؛ ساختاری که قرار است مسیر ذره را مشخص کند و

فیزیک خواه متافیزیک، از آنجا که هر دو حاصل گمانه‌ورزی‌های حدسی ماست یقینی نیستند و می‌توانند تغییر کنند و لذا نمی‌توان یکی را بر مبنای دیگری ساخت. در بحث حاضر توضیح دادیم که چگونه با تغییر و تحول در هر یک از زمینه‌های علمی، وضعیت مسأله واقعیت فضا و زمان باید مورد بررسی مجدد قرار گیرد.

به‌طور خاص توضیح دادیم که مقبولیت دیدگاه رابطه‌گرا بسته به این‌که دیدگاه نیوتنی یا نونیوتنی یا نسبیت خاص را بپذیریم تفاوت می‌کند. توضیح دادیم که رابطه‌گرایی مینکوفسکی در حوزه نسبیت خاص مشکلی ندارد و از عهده انتقادات بر می‌آید، ولیظهور نظریه‌های نسبیت عام و میدان‌های کوانتومیرابطه‌گرا، اگر نگوییم مجبور می‌کند، حداقل به این سمت سوق خواهد داد که یک نوع هستی‌شناسی میدانی را بپذیرد. این نکته نیز شایان ذکر است که در نظر گرفتن وجودمادی برای فضا زمان از نظر فیزیکی لازم‌آور نیست و هر انتقادی هم که در این رابطه علیه جوهرگرایان وارد شود - دایر بر این‌که آنها در هستی‌شناسی خود ماده‌ای در نظر گرفته‌اند که جنسش معلوم نیست - همین نوع انتقاد به میدان متریکی رابطه‌گراها هم وارد است و، به‌علاوه، اگر رابطه‌گرایان قرار است چیزی را بپذیرند که فقط خواص فضازمانی داشته باشد، چرا مثل جوهرگرا آن «چیز» را همان «فضا زمان» نگیرند و وجودش را قبول نکنند؟ البته تذکر این نکته لازم است که با عنایت به نظریه‌های فیزیکی اخیر اگر هم قرار به پذیرش فضازمان در هستی‌شناسی باشیم، با توجه به تبعات نسبیت عام، این فضازمان دیگر مثل فضا و زمان نیوتن نمی‌تواند مطلق و مستقل از ماده درونش مشخص شود. در مجموع، اگر بتوان برای فضازمان هویتی قائم به خود در نظر گرفت و مستقل از ذرات

و میدان‌های مادی برای آن وجودی قائل شد، این مفهوم بیش از چیزی است که نیوتن می‌گوید، ولی به هر حال بیشتر شبیه به نظریه وی است تا آنچه لایبنیتز می‌گوید.

بنابراین، در پرتو آنچه گفتیم به‌طور کلی می‌توان این‌طور نتیجه گرفت که اولاً هر چند دلایل قاطع و تعیین‌کننده‌ای به نفع هیچ‌یک از دو دیدگاه جوهرگرایی و رابطه‌گرایی نداریم، با این حال به نظر می‌رسد با توجه به نظریه‌های فیزیکی اخیر جوهرگرایی در وضعیت بالنسبه بهتری نسبت به رابطه‌گرایی قرار دارد؛ و حتی اگر قرار به پذیرش رابطه‌گرایی باشد، برای رابطه‌گرا ملأ‌گرایی هستی‌شناسی مطمئن‌تری است نسبت به هستی‌شناسی ذره‌ای. ثانیاً، همان‌طور که در ابتدای مقاله گفتیم، فیزیک و متافیزیک هر دو می‌توانند تغییر کنند و در تعامل با یکدیگر برهم تأثیر بگذارند. شاید در وضعیت کنونی فیزیک نظریه متافیزیکی جوهرگرا وضعیت بهتری داشته باشد، اما تضمینی نیست که بتواند این موقعیت را در تحولات آتی فیزیک حفظ کند. شاید در تحولات آینده اصلاً مفاهیم جوهر و رابطه دیگر کاربردهای واضح قدیمی را نداشته باشند. نکته آخر ما را ملزم می‌کند که همواره دیدگاه‌های فیزیکی و متافیزیکی خود را مورد بررسی و بازبینی مجدد قرار دهیم.

پی‌نوشت‌ها

^۱ در مورد بسط و دفاع از این اندیشه رجوع کنید به (Popper, 1952: 124-156).

^۲ آنچه در این مقاله مورد تأکید قرار می‌دهیم این است که، بر خلاف تصور رایج، علم نیز می‌تواند بر متافیزیک تأثیرگذار باشد. در مورد معنای «متافیزیک» به منزله

^{۱۶} ایده اصلی این طرح را ابتدا اسکالر در کتاب خود طرح کرد و سپس ارمن شرح دقیق‌تری از آن ارائه کرد. در این خصوص مراجعه کنید به: (Sklar, 1974: 202-206) و (Earman, 1987: 126-128).

^{۱۷} با این توضیح، سکون مطلقش یعنی فاصله فضایی بین اجزاء زمانی متوالی آن در زمان‌های مختلف صفر است.

^{۱۸} برای این دو اصل صورت‌بندی‌های مختلفی ارائه شده است، ولی به‌طور کلی:

اصل دلیل کافی: برای بودن (وجود داشتن) چیزی باید دلیل یا علتی وجود داشته باشد.

اصل اینهمانی تمایزناپذیرها: دو شیء مجزا نمی‌توانند از هر جهت یکسان باشند.

^{۱۹} برای تقریری ساده به همراه تصاویری که به فهم استدلال کمک می‌کند رجوع کنید به منبع زیر: (Dainton, 2010: 175-181)

^{۲۰} برای دیدگاه‌های مختلف راجع به این دو اصل به (Forrest (2010 و (Melamed & Lin (2010 مراجعه کنید.

^{۲۱} در خصوص تمایز دو برهان و انتقاد طرح شده رجوع کنید به (Maudlin, 1993: 190-1).

^{۲۲} Counterfactual

^{۲۳} ساختار فضا-زمان در دیدگاه گالیله‌ای یا نونیوتنی به گونه‌ای است که جهان خط ارجحی نداریم، یعنی سرعت مطلق نداریم. برای شرح جزئیات این ساختار فضا-زمانی رجوع کنید به (Geroch, 1978: 37-52)

^{۲۴} توجه داشته باشید که برای محاسبه تغییرات سرعت مطلق نیازی به محاسبه خود سرعت مطلق نیست. جسمی شتابدار را در نظر بگیرید. روی مسیر حرکت وی نقطه‌ای را به منزله "نقطه شروع" و نقطه‌ای را به منزله "نقطه پایانی" و چارچوب ماندی متناظر با هر یک از این نقاط که شیء در آن لحظه نسبت به آن‌ها ساکن بوده است در نظر بگیرید.

چارچوب علم از منظر عقلانیت نقاد" رجوع کنید به (Agassi, 1964: 189-211).

^۳ افلاطون، دوره آثار افلاطون، رساله تیمائوس، ترجمه محمد حسن لطفی، ج ۳، صص ۱۸۴۸-۱۸۴۶.

^۴ صدرا این دلایل را به‌طور عمده در شرح الهدایه الاثیریة صفحات ۱۰۲ تا ۱۰۵ ارائه می‌کند. رجوع کنید به:

ملاصدرا، شرح الهدایه الاثیریة، عبدالله نورانی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.

^۵ البته وی به حرکت حقیقی اعتقاد داشت و آن را حرکت شیء نسبت به اشیاء پیرامونی‌اش تعریف می‌کرد. به این اعتبار هر شیء می‌تواند حرکت حقیقی مخصوص به خود داشته باشد.

^۶ رک به (Sklar, 1974: 198-202).

^۷ البته هنوز نمی‌توان گفت تحولاتی که در فیزیک رخ داده به نحو قطعی به سود یک طرف است.

^۸ یکی از استدلال‌هایی که در همین راستا طرح شده در بردارنده این نتیجه است که یک روایت از برهان لاینیتز در زمینه نسبیّت عام باعث می‌شود که ادعای جوهرگرایان در تقابل با دترمینیسم قرار گیرد، که این را در اثر ارمن و نورتون (۱۹۸۷) می‌توان دید.

^۹ رک به: (Leibniz 1956: 20-21, 32).

^{۱۰} Scholium

^{۱۱} مشخصات کتاب نیوتن:

Newton, I. ([1729] 1962), *Mathematical Principles of Natural Philosophy*, Trans. by A. Motte and F. Cajori, Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

^{۱۲} اسکالر در (Sklar, 1974: 182-190) بحث مفصلی در این مورد ارائه کرده است.

^{۱۳} tension

^{۱۴} (Sklar, 1974: 182-190)

^{۱۵} (Maudlin, 1993: 196)

^{۳۰} در مورد این بحث کتاب ارمن (Earman 1989:128-130) را ببینید.

^{۳۱} در مورد توضیحات جالب اینشتین در مورد این مسائل و آزمایش‌های فکری مربوطه رجوع کنید به: اینشتین (۱۹۶۰/۱۳۷۷) فصل سوم.

^{۳۲} برای توضیح کیفی این مطلب رک به: (Geroch, 1978: 165-170).

^{۳۳} انتقال ایستای لاینیتی برای اینکه قابل کاربرد باشد به تقارن‌های موجود در فضا زمان مثل همگنی و همسانگردی است. می‌توان نشان داد که برهان انتقال ایستا در وضعیت همگن نمی‌تواند در نسبیّت عام صورتبندی شود. انتقال دینامیکی هم، از آن‌جا که ساختار فضازمانی اصلاً پذیرای سرعت مطلق نیست، نمی‌تواند صورتبندی شود. در این مورد رک به: (Maudlin, 1990: 531-561) و (Earman & Norton, 1987: 515-525).

کتابنامه

افلاطون. (۱۳۶۷) *دوره آثار افلاطون: رساله تیمائوس*، ترجمه محمد حسن لطفی، ج ۳، صص ۱۸۴۸-۱۸۴۶، تهران: انتشارات خوارزمی.

اینشتین، آلبرت. و اینفلد، لئوپلد. (۱۳۷۷)، *تکامل فیزیک*، ترجمه احمد آرام، ویراست دکتر محمدرضا خواجه‌پور، چاپ اول با تجدید نظر ۱۳۶۱، انتشارات خوارزمی.

ملاصدرا. (۱۳۷۵). *شرح الهدایه الاثیریّه*، عبدالله نورانی، تهران: علمی و فرهنگی.

Agassi, J. (1964), "The Nature of Scientific Problems and Their Roots in Metaphysics", In: *The Critical Approach: Essays in Honor of Karl Popper*, Ed. Mario Bunge, NY: Free Press, pp.189-211.

کافیست سرعت نسبی این دو چارچوب را نسبت به هم حساب کنیم که همان تغییر سرعت مطلق است که همه ناظرها در مورد آن توافق دارند. حال اگر این تغییر سرعت مطلق را بر زمان تقسیم کنیم می‌توان شتاب مطلق را به دست آورد (Sklar, 1977: 205-6).

^{۲۵} در این خصوص رجوع کنید به مدخل مربوطه در دانشنامه فلسفی استنفورد: (Forrest (2010).

^{۲۶} نگاه کنید به (Sklar, 1974: 204-5).

^{۲۷} استدلال مادلین این است که فضازمان نونیوتنی متریک چهاربعدی کاملی، که توسط فضای مطلق برای وی فراهم شده باشد، ندارد. چنین متریکی با اضافه کردن ظرفیتی به فضازمان لاینیتی که مسیرهای مستقیم اینرسیال (ماندی) را مشخص کند به دست می‌آید. بنابراین در این الگو از رابطه‌گرایی نونیوتنی به آن روابط لاینیتی چیزی اضافه می‌شود که بتواند رویدادهای همراستا و غیرهم‌زمان را مشخص می‌کند. می‌توان نشان داد در حالی که رابطه‌گرایی نیوتنی می‌تواند از همه ظرفیت دینامیکی فضازمان نیوتنی برای پیش‌بینی و تبیین پدیده‌ها استفاده کند، ولی رابطه‌گرایی نونیوتنی نمی‌تواند چنین استفاده‌ای از فضازمان نیوتنی کند؛ یعنی نمی‌تواند ساختار مورد نیاز خود را از نظریه جوهرگرا در محدوده نقاط اشغال شده اخذ کند و بعد از آن بقیه فضازمان را به دور اندازد.

²⁸Distance function

^{۲۹} درست است که بالأخره چیزی را باید فرض کرد ولی این فرض گرفتن‌ها نباید راه جستجو برای کشف ساختارهای عمیق‌تر را ببندد. رابطه‌گرا مجبور می‌شود چیزهایی را فرض بگیرد که تبیینی برای آنها ندارد جز اینکه اتفاقاً در طبیعت صادقند. کشف و تبیین نظم‌ها و روابط پیچیده کارکرد و هدف اولیه نظریه‌های فیزیکی است و اگر قرار باشد که خود این روابط و نظم‌ها فرض گرفته شود از هدف اصلی دور می‌افتیم و با این فلسفه دیگر کسی در جستجوی کشف ساختارهای عمیق‌تر نمی‌رود.

- Melamed, Y. and Lin, M. (2010), "Principle of Sufficient Reason", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2013 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/sufficient-reason/>.
- Newton, I. ([1729] 1962), *Mathematical Principles of Natural Philosophy*. Trans. by A. Motte and F. Cajori. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Popper, K. (1952), "The Nature of Philosophical problems and Their Roots in Science", *The British Journal for the Philosophy of Science*, 3(10), 124-156.
- Sklar, L. (1976), *Space, Time, and Spacetime*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Dainton, B. (2010), *Time and Space*, (2nd edition), Durham: Acumen Publishing.
- Descartes, R. ([1644] 1984), *Principles of Philosophy*, Trans. by V. R. Miller and R. P. Miller. Dordrecht: Reidel.
- Earman, J. (1989), *World Enough and Time: Absolute vs. Relational Theories of Space- Time*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Earman, J. and Norton, J. (1987), "What Price Spacetime Substantivalism? The Whole Story", *British Journal for the Philosophy of Science*, 38: 515-525.
- Einstein, A. & Infeld, L. (1960), *The Evolution of Physics*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Forrest, P. (2010), "The Identity of Indiscernibles", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2012 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/identity-indiscernible/>.
- Geroch, R. (1978), *General Relativity from A to B*, Chicago: University of Chicago Press.
- Leibniz, G. W. (1956), *The Leibniz-Clarke Correspondence*. Edited by H. G. Alexander. Manchester: Manchester University Press.
- Maudlin, T. (1990), "Substances and Space-Time: What Aristotle Would Have Said to Einstein", *Studies in the History and Philosophy of Science*, 21: 531-561.
- Maudlin, T. (1993), "Buckets of Water and Waves of Space: Why Spacetime Is Probably a Substance", *Philosophy of Science*, Vol. 60, No. 2, pp.183-203.

مسأله ارسطو در فصل نهم العبارة

فرشته نباتی *

چکیده

در العبارة، ارسطو در مورد متناقضین (جفت جمله‌های متناقض) می‌گوید ضرورتاً یکی از آنها صادق و دیگری کاذب است اما پس از آن در فصل نهم می‌گوید این مطلب در مورد جملات شخصیه محتمل مربوط به آینده درست نیست، چرا که در غیر این صورت باید ملتزم به دترمینیسم شویم. اما دترمینیسم پذیرفتنی نیست پس قاعده مورد بحث در مورد جملات شخصیه آینده برقرار نیست. تفاسیر متعددی از این سخنان ارسطو وجود دارد. مفسرین سنتی این قطعه معتقدند که ارسطو در اینجا عمومیت اصل طرد شق ثالث و/یا اصل دوازشی بودن جملات اخباری را نفی می‌کند. تفسیر شایع دیگری وجود دارد که می‌گوید قصد ارسطو در اینجا تذکر این نکته است که از ضرورت اصل طرد شق ثالث نمی‌توان به این نتیجه رسید که یکی از مؤلفه‌های ترکیب فصلی بیانگر این اصل، ضروری است. تفسیر اول در مقابله با دترمینیسم موفق‌تر است ولی با دیگر آراء ارسطو همخوانی ندارد. تفسیر دوم گرچه به‌تنهایی در مقابل دترمینیسم توفیقی چندانی ندارد ولی با سایر نظرات ارسطو همخوان است. به نظر می‌رسد هدف اصلی ارسطو در این فصل استدلال علیه دترمینیسم نیست بلکه او نگران آن است که ممکن است از نظراتش در مورد متناقضین در استدلال‌هایی به نفع دترمینیسم استفاده شود بنابراین تلاش می‌کند تا جلوی این استفاده نابجا را بگیرد. تفسیر غیرسنتی در ارائه این دغدغه موفق‌تر است.

واژه‌های کلیدی

ارسطو، العبارة، دترمینیسم منطقی، جنگ دریایی آینده

* استادیار گروه فلسفه، دانشگاه علامه طباطبائی؛ ایمیل: nabati@atu.ac.ir

۱- مقدمه

مجموعه آثار منطقی ارسطو که پس از او تحت عنوان *ارگانون* جمع‌آوری شد شامل هشت بخش بود. بخش دوم این مجموعه که ما آن را با نام عبارت یا *العباره* می‌شناسیم بعد از مقولات قرار دارد. *العباره* گرچه به لحاظ زمانی بعد از *جدل* و *سفسطه* نوشته شده اما در مجموعه آثار ارسطو مقدم بر آنهاست اما، چه به لحاظ زمانی و چه به لحاظ ترتیب آثار جمع‌آوری شده، این بخش قبل از *تحلیل اول* و *تحلیل ثانی* قرار دارد؛ به همین دلیل هم برخی از مباحثی که در آن مطرح شده به شکلی کامل‌تر و احياناً پخته‌تر در *تحلیل اول* دیده می‌شود (Kneale and Kneale 1978: 23-24).

ارسطو در فصول ابتدایی *العباره* در مورد اجزاء جمله صحبت می‌کند. پس از آن می‌گوید جمله گفتار معناداری است که هر یک از بخش‌های آن به صورت جداگانه معنادار هستند (فصل ۴- 16b26). او پس از جدا کردن جملات اخباری از جملات غیراخباری، با تاکید بر جملات اخباری، به شرح جملات بسیط (در برابر جملات مرکب) می‌پردازد و سلب و ایجاب در آنها را توضیح می‌دهد. فصل هفتم *العباره* با تقسیم جملات به مسوره و شخصیه آغاز می‌شود. از اینجا به بعد مطالب *العباره* به جفت جمله‌های متناقض و ویژگی‌ها و احکام مربوط به آنها اختصاص پیدا می‌کند.

ارسطو در فصل نهم *العباره* در ادامه صحبت از متناقضین (جفت جمله‌های متناقض) مسأله‌ای را مطرح می‌کند که منشاء بحث‌های گسترده‌ای شده است. این بحث‌ها تقریباً پس از خود ارسطو آغاز شده و تا امروز ادامه یافته است. او می‌گوید بر آنچه تا اینجا در مورد متناقضین گفته‌است استثناهایی وجود دارد.

مهمترین استثناء، جملات شخصیه محتمل ناظر به آینده هستند. مثالی که او برای چنین گزاره‌هایی ارائه می‌دهد چنین است: "فردا جنگی دریایی رخ خواهد داد" (18b25). به خاطر همین مثال، بیشتر کسانی که می‌خواهند به مباحث مورد نظر ارسطو در این فصل اشاره کنند اغلب از نام "جنگ دریایی آینده"^۱ استفاده می‌کنند.

تفسیرهای مختلف و متنوعی از این بخش وجود دارد، اما آنچه بیش از همه شایع است و اغلب آن را تفسیر سنتی^۲ این قطعه می‌خوانند آن است که ارسطو در اینجا برای رد دترمینیسم، اصل طرد شق ثالث^۳ (و/یا اصل دوازده‌گانه بودن جملات اخباری^۴) را در مورد جملات شخصیه محتمل ناظر به آینده نفی کرده است. گرچه این تفسیر در مقایسه با سایر تفاسیر شایع‌تر است، ولی به نظر تفسیر قابل قبولی نمی‌رسد. غیر قابل قبول بودن آن را از دو جهت می‌توان نشان داد. اول از این جهت که این تفسیر با دیگر پاره‌های نظام ارسطو سازگاری ندارد و دوم از جهت نتایجی که نفی اصل طرد شق ثالث به بار می‌آورد و به نظر می‌رسد این نتایج در نظام منطقی ارسطو غیر قابل قبول و هضم‌نشدنی باشد. بنابراین، اگر بتوان تفسیر دیگری از سخنان ارسطو پیدا کرد که با دیگر بخش‌های سخنان ارسطو سازگار باشد و نتایج غیر قابل قبول (از نظر نظام ارسطویی) به بار نیاورد، آن تفسیر ارجح خواهد بود.

ما ابتدا خلاصه‌ای از فصل نهم *العباره* را بیان می‌کنیم و سعی می‌کنیم گام به گام با خود ارسطو همراه شده و سیر مطالب او را نشان دهیم. پس از آن، به شرح تفسیر سنتی از این مطالب ارسطو می‌پردازیم. منظور از تفسیر سنتی تفسیری است که می‌گوید ارسطو برای مقابله با دترمینیسم قائل به این است که اصل طرد شق ثالث (و/یا اصل دوازده‌گانه بودن جملات اخباری) استثناء دارد.

رشر می‌گوید متفکرین عهد عتیق و شارحین آن زمان ارسطو، مثل آمونیوس^۵ و بوئتیوس^۶ هم همین تفسیر از ارسطو را داشته‌اند.^۷ او می‌گوید قدمت چنین تفسیری حتی بیش از این است زیرا رواقیون نیز خودشان را از این جهت مخالف ارسطو می‌دانسته‌اند که برخلاف ارسطو معتقد بودند همه گزاره‌ها (حتی آنهایی که مربوط به موضوعات محتمل آینده هستند) یا صادق هستند یا کاذب (Rescher. 1963: 44) متفکرین قرون وسطی هم همین نظر را به ارسطو نسبت می‌دادند. به عنوان مثال، اُکام گرچه خودش برای مقابله با دترمینیسم راه دیگری را برمی‌گزیند ولی معتقد است ارسطو در این قطعه، گزاره‌های محتمل ناظر به آینده را خارج از دایره شمول اصل طرد شق ثالث دانسته‌است (Øhrstrøm and

Hasle 2011)

برای بیان این تفسیر سستی از نظرات سه تن از منطق‌دانان متأخر استفاده می‌کنیم؛ ابتدا نظرات نیل را ذکر می‌کنیم و سپس به شرح و بررسی موضع و نظر پرایور^۸ و لوکاسیه‌ویچ، دو منطق‌دان مهم و تأثیرگذار قرن بیستم، می‌پردازیم.

پس از آن، تفسیر دیگری را تحت عنوان تفسیر غیرسستی ارائه می‌کنیم. این تفسیر در فرهنگ اسلامی رایج است و عموم منطق‌دانان ما همین تفسیر را از ارسطو دارند. اینها معتقدند تلاش ارسطو در این قطعه در جهت نشان دادن این امر است که گزاره‌های ناظر به آینده، صدق قطعی و متعین ندارند.

داوری ما در انتها این است که تفسیر غیر سستی، شرح مناسب‌تری از مواضع و دیدگاههای ارسطو است و با سایر اجزاء نظام او سازگارتر است.

۲- ساختار فصل نهم العبارة

این فصل دارای چهار بخش است:

۱- 18a28-33: در بخش اول، ارسطو آموزه‌ای را در مورد متناقضین مطرح می‌کند و به ما می‌گوید این آموزه در مورد جملات شخیصیه محتمل ناظر به آینده (از این به بعد برای سهولت کار، برای اشاره به این جملات از عنوان محتمله‌های آینده استفاده می‌کنیم) برقرار نیست.

۲- 18a34-19a6: ارسطو می‌گوید اگر بپذیریم که این آموزه در مورد محتمله‌های آینده برقرار است ناچار باید به دترمینیسم تن دهیم.

۳- 19a7-19a22: دترمینیسم قابل پذیرش نیست.

۴- 19a23-19b4: ارسطو نظر خودش را بیان می‌کند.

اما تفصیل مطلب:

این اصل را در نظر بگیرید:

I: از میان متناقضین (جفت جمله متناقض) یکی ضرورتاً صادق است.

اصل I در مورد جمله‌های مربوط به حال و گذشته صادق است. یکی از دو جمله "الان در تهران باران می‌بارد" و "الان در تهران باران نمی‌بارد" صادق است و هر کدام که صادق باشد ضرورتاً صادق است (نمی‌تواند چنین نباشد). در مورد جملات مربوط به گذشته هم همین‌طور است؛ از دو جمله "دیروز در تهران باران بارید" و "دیروز در تهران باران نبارید" یکی صادق و یکی کاذب است و آنکه صادق است ضرورتاً صادق است و آنکه کاذب است ضرورتاً کاذب است.

I: در مورد جملات کلی و جملات شخیصیه هم برقرار است.

در مورد I دو استثنا وجود دارد. اولین استثنا مربوط است به جملات مهمله (یا به قول خود ارسطو، جملات کلیه‌ای که به صورت کلی در نظر گرفته نشده‌اند)؛ مثلاً "انسان سفید است" و "انسان سفید

نیست" که می‌توانند هر دو کاذب باشند. اما استثنای دوم که مهم‌تر است و کل فصل نهم العبارة به آن اختصاص یافته، جملات مربوط به آینده است. ارسطو در اینجا بر جملات شخصییه محتمل^۹ (جملاتی که می‌توانند صادق باشند و می‌توانند کاذب باشند) ناظر بر آینده^{۱۰} متمرکز شده است.

لازم است ارسطو بگوید چرا I را در مورد محتمله‌های آینده برقرار نمی‌داند. او برای این کار در بخش دوم فصل نهم دو استدلال می‌آورد. این استدلالها نشان می‌دهند که پذیرش I در مورد این جملات، مستلزم دترمینیسم است.

استدلال اول: (18a34-18b8)

اگر I در مورد محتمله‌های آینده برقرار باشد و دو نفر جملاتی متناقض در مورد حادثه‌ای مربوط به آینده بگویند ضرورتاً یکی باید راست گفته باشد. مثلاً در مورد "فردا در تهران باران می‌بارد" و "فردا در تهران باران نمی‌بارد" باید گفت یکی صادق و دیگری کاذب است و هر کدام صادق باشد ضرورتاً صادق است و هر کدام کاذب باشد ضرورتاً کاذب است. پس هیچ چیز اتفاقی و محتملی رخ نمی‌دهد بلکه همه چیز ضروری است.

استدلال دوم: (18b9-18b17)

اگر جمله‌ای الان صادق باشد پس اگر کسی قبلاً این جمله را گفته باشد جمله صادق بوده است. اگر "امروز (اول اردیبهشت ۱۳۹۳) در تهران باران می‌بارد" صادق است پس اینکه دیروز کسی گفته باشد "اول اردیبهشت ۱۳۹۳ در تهران باران می‌بارد" صادق بوده است و البته همیشه صادق بوده است که گفته شود در چنین روزی در تهران باران خواهد بارید. اما اگر این جمله همیشه صادق بوده پس نمی‌توانسته چنین نباشد. اگر چیزی نتواند رخ ندهد یعنی غیرممکن است رخ ندهد و اگر غیر ممکن

باشد که رخ ندهد پس رخ دادن آن ضروری است پس هر چیزی ضرورتاً رخ می‌دهد.

در بخش سوم 18b26-19a23 ارسطو در مقابل دترمینیسم موضع می‌گیرد. او می‌گوید اگر هیچ چیزی محتمل و اتفاقی نباشد (همه چیز ضروری باشد) هیچ نیازی به تأمل در امور و تلاش برای حصول آنها نخواهد بود، چون امور بالضروره رخ می‌دهند و تأمل و تلاش ما تأثیری بر آنها نخواهد داشت. چون هیچ چیزی مانع نمی‌شود که ده هزار سال پیش کسی گفته باشد که چنین خواهد شد و فرد دیگری آن را نفی کرده باشد، سخن هر کدام صادق باشد، ضرورتاً چنان خواهد شد. البته فرقی هم نمی‌کند که کسی این جملات متناقض را گفته باشد یا خیر چون به خاطر تایید و تکذیب آنها نیست که چنین و چنان خواهد شد. مسأله ده هزار سال پیش هم مهم نیست؛ این زمان می‌تواند هر وقتی باشد.

19a7 این موضع با اختیار انسان ناسازگار است؛ شهود ما می‌گوید امور ریشه در تأمل و تلاش دارند. این موضع به صورت کلی‌تری با وجود امکان و احتمال در جهان ناسازگار است (19a9). چیزهایی در عالم هستند که هم امکان بودن دارند و هم امکان نبودن؛ یعنی هر دو امکان در مقابل آنها باز است. ارسطو می‌گوید من می‌توانم جامه‌ام را پاره کنم ولی پاره نکردن آن هم ممکن است یعنی بعضی از امور تصادفی و محتمل هستند نه ضروری.

سیر ارسطو شبیه برهان خلف است. او می‌گوید اگر I در مورد محتمله‌های آینده برقرار باشد پس همه امور در عالم به ضرورت رخ می‌دهند اما بطلان این نتیجه (ضروری بودن همه امور) روشن است پس فرض اولیه هم باطل است.

بخش آخر فصل نه (19a23-19a38) اختصاص به نظر خود ارسطو دارد. او در این قسمت ضروری

نکته اول اینکه منظور از احتمال و امکان در اینجا امکان عینی است نه امکان معرفت شناختی. منظور این نیست که ما نمی‌دانیم یا نمی‌توانیم بدانیم، بلکه منظور امکان واقعی مستقل از فاعل شناسا است. خود ارسطو بر این نکته تأکید دارد؛ او می‌گوید فرقی نمی‌کند که کسی این جملات را گفته‌باشد یا نه چون به خاطر تایید و تکذیب آنها نیست که چنین و چنان خواهد شد (18b38).

نکته دوم اینکه منظور ارسطو از ضرورت لزوماً ضرورت منطقی نیست. "ارسطو نه در اینجا و نه در آثار دیگرش تمایز قاطع و دقیقی میان ضرورت علی و ضرورت منطقی نشان نمی‌دهد و قوانین منطق و قوانین طبیعت را هم‌پراز می‌داند" (Ackrill 1963[2002]: 133). اما در این فصل او حتی از این هم فراتر رفته و ضرورت را به معنایی زمانی به کار برده است. در قطعه بعد از قطعه مورد نظر ما، ارسطو تصریحاً یا تلویحاً امکان را با گاهی صادق و ضرورت را با همه وقت صادق^{۱۱} یکی می‌داند (Hintikka 1964, 465). اگر ضرورت را زمانی بفهمیم، پس چیزی که ضروری نبوده می‌تواند ضروری شود. این نحوه برخورد با ضرورت یادآور مواضع منطق‌دانان مگاری-رواقی در این باره است. آنها هم فهمی زمانی از مفاهیم موجه داشتند و می-گفتند همانطور که ارزش صدق جملات در گذر زمان تغییر می‌کند وجه آنها هم می‌تواند تغییر کند. جمله ای که در یک زمان ممکن است می‌تواند در زمان دیگری ضروری یا ممتنع باشد.^{۱۲} به نظر می-رسد که فصل نهم العبارة در واقع در تقابل با مگاری-های دترمینیست است و برای همین، مفاهیم و نظرات مورد استفاده آن شباهت‌های زیادی دارد با استدلالی که دئودوروس^{۱۳} مگاری به نفع دترمینیسم مطرح کرده است. استدلال دئودوروس را با نام شاه-

بودن همه امور را نفی و نظر خود را در مورد محتمله‌های آینده بیان می‌کند. او می‌گوید: "هر چیزی که هست، وقتی هست ضرورتاً هست؛ و هر آنچه نیست وقتی نیست ضرورتاً نیست. ولی نه اینکه هر چیزی که هست، ضرورتاً هست؛ و هر چیزی که نیست ضرورتاً نیست. چون گفتن اینکه هر چیزی که هست وقتی هست ضرورتاً هست، همان نیست که بی‌قید و شرط بگوییم که آن چیز ضرورتاً هست. همینطور در مورد آنچه که نیست. همین تبیین در مورد متناقضین برقرار است: هر چیزی ضرورتاً هست یا نیست، و خواهد بود یا نخواهد بود؛ ولی نمی‌توان این را تقسیم کرد و گفت یکی از این دو طرف ضروری است. منظور من این است که مثلاً: ضروری است که فردا جنگ دریایی رخ خواهد داد یا رخ نخواهد داد؛ ولی ضروری نیست که فردا جنگ دریایی رخ خواهد داد و ضروری نیست که رخ نخواهد داد..."

و در انتها می‌گوید (19a39-19b5)، پس روشن است که ضروری نیست که از هر ایجاب و سلب متضادی یکی باید صادق و دیگری کاذب باشد. چون وضع آنچه [بالفعل] نیست ولی می‌تواند باشد یا نباشد مانند وضع آنچه [بالفعل] هست، نیست، بلکه چنان است که گفتیم.

لذا، سیر کلی ارسطو چنین است:

اگر I در مورد محتمله‌های آینده برقرار باشد، همه امور در عالم به ضرورت رخ می‌دهند (دترمینیسم) همه امور در عالم به ضرورت رخ نمی‌دهند (امور محتملی وجود دارند)

پس I در مورد محتمله‌های آینده برقرار نیست.

قبل از اینکه به شرح تفاسیر مختلف از سخنان ارسطو بپردازیم ذکر چند نکته لازم است:

برهان^{۱۴} می‌شناسیم. در شاه برهان، یکی از پایه‌های اصلی استدلال استناد به ضرورت گذشته است. در واقع، او ضرورت را به معنای نوعی چاره‌ناپذیری به-کار می‌برد، چیزی که گذشته است، از دست ما خارج است و دیگر نمی‌توانیم بر آن اثری داشته باشیم. ارسطو هم در اینجا از مفهومی مشابه همین معنا در مورد ضرورت استفاده می‌کند.

۳- تفسیرهای فصل نه العبارة

این قطعه از العبارة از مواردی است که بحث‌های بسیاری بر سر آن بوده و هست. این بحث‌ها بعد از خود ارسطو آغاز شده (Ammonius and Boethius (1998) و هنوز هم ادامه دارد. بحث‌ها و اختلاف نظرها در مورد این قطعه فقط بر سر جزئیات نیست (جزئیاتی مثل اینکه آیا استدلال‌هایی که ارسطو در اینجا مطرح کرده معتبر و صحیح است یا خیر). اختلاف نظر مهم میان شارحان بر سر این است که اصلاً مشکل اصلی چیست و ارسطو درصدد تبیین کدام مسأله است؟

ظاهراً شکی وجود ندارد که ارسطو فکر می‌کند ممکن است از نظراتش به نفع دترمینیسم استفاده شود و شکی وجود ندارد که ارسطو، دترمینیسم را موضعی غیرقابل قبول می‌داند و تلاش می‌کند آن را نفی کند. ولی خیلی روشن نیست که کدام نظر او در معرض استفاده دترمینیستی است و چطور از این نظر برای اثبات دترمینیسم استفاده می‌شود. اما آنچه از همه مبهم‌تر است این است که او چگونه در مقابل این نتایج دترمینیستی می‌ایستد و چگونه استدلال‌های دترمینیستی را بی‌اعتبار می‌کند. بهترین راه برای فهم موضع ارسطو این است که ابتدا روشن شود خود ارسطو فکر می‌کرده کدام نظر او در استدلال‌های دترمینیستی مورد استفاده قرار می‌گیرد چون قاعدتاً با

کنار گذاشتن یا تعدیل یا ابهام‌زدایی از آن می‌توان جلوی استدلال‌های نامطلوب را گرفت.

گفتیم که ارسطو درصدد اثبات این مسأله است که I در مورد محتمله‌های آینده برقرار نیست. بیشترین بحث‌ها بر سر این است که I چیست و ارسطو قصد دارد چه چیزی را در مورد محتمله‌های آینده نفی کند. در این باب بسیار نوشته شده و منطق‌دانان بزرگی در مورد آن اظهارنظر کرده‌اند. اغلب متفکرین می‌گویند که بحث بر سر اصل طرد شق ثالث^{۱۵} است و ارسطو برای مقابله با دترمینیسم ناچار شده در مورد محتمله‌های آینده، این اصل را کنار بگذارد. اما برخی هم مشکل را چیز دیگری می‌دانند.

به عنوان مثال، هیتیکا معتقد است اکثر منطق‌دانان در تشخیص مسأله اصلی ارسطو دچار بدفهمی شده‌اند. او می‌گوید در مورد ارسطو باید به خاطر داشت که تمایزی که الان میان جمله (sentence) و گزاره (proposition) می‌شناسیم^{۱۶} برای او شناخته شده نبوده است. در واقع، او اغلب از جمله استفاده می‌کند نه گزاره. نکته بعدی اینکه ارسطو در کل نظام منطقی خود همواره از جملاتی استفاده کرده که مربوط به زمان اظهار جمله بوده‌اند (کنون در آنها مستتر است) و هیچگاه جملات او به چیزی در زمانی دیگر اشاره نکرده‌اند. اما در این فصل از العبارة او درگیر جملاتی شده که به رخدادی مربوط به زمانی غیر از زمان بیان جمله اشاره می‌کنند و این موجب مشکلاتی در نظام منطقی او شده است (Hintikka 1964).

گروه دیگری هستند که گمان می‌کنند همه مشکلات در استدلال‌های مورد استناد ارسطو از آنجا ناشی می‌شود که گذشته، ضروری (چاره‌ناپذیر و غیرقابل-تغییر) دانسته شود. آنها مدعی هستند که در این استدلال‌ها، ضرورت گذشته به آینده منتقل می‌شود و ما را درگیر دترمینیسم می‌کند پس با نفی ضرورت

۳-۱ تفسیر سستی

موضوعی که اغلب مفسرین اولیه ارسطو در قبال این قطعه داشته‌اند همان موضوعی است که بسیاری از منطق‌دانان معاصر دارند. هیتیکا این موضع را تفسیر سستی^{۱۹} نامیده‌است (Hintikka 1964: 462). تفسیر سستی می‌گوید ارسطو برای مقابله با دترمینیسم، اصل طرد شق ثالث^{۲۰} یا اصل دوازده‌شی^{۲۱} یا هر دو را در مورد محتمله‌های آینده نفی کرده‌است.

همانطور که قبلاً اشاره کردیم، ارسطو در فصول قبل از فصل نه مشغول بررسی جفت جمله‌های متناقض بود؛ پس طبیعی است که در این فصل، مسئله موردنظر او مرتبط به همان موضوع یعنی تناقض باشد.

در میان ما آنچه اصل تناقض نامیده می‌شود حاکی از دو مطلب است: امتناع اجتماع متناقضین و امتناع ارتفاع متناقضین؛ دو جمله متناقض نه می‌توانند با هم جمع شوند و نه می‌توانند هر دو رفع شوند. به زبان نمادها $\sim(P \& \sim P)$ و $PV \sim P$. البته اینها از اصول اولیه و بدیهی و دارای ضرورت منطقی هستند پس $\sim(P \& \sim P)$ و $\square(PV \sim P)$ ^{۲۲}. محور مباحث فصل نهم العبارة، یک بخش از این دوگانه، یعنی امتناع ارتفاع نقیضین است که آن را با نام اصل طرد شق ثالث هم می‌شناسیم.

تفسیر سستی از فصل نهم می‌گوید که ارسطو معتقد است اصل طرد شق ثالث و/یا اصل دوازده‌شی در مورد محتمله‌های آینده برقرار نیست یعنی ارسطو برای پیشگیری از دترمینیسم، شمول اصل طرد شق ثالث و/یا اصل دوازده‌شی را انکار می‌کند.

ابتدا باید روشن شود که با فرض این تفسیر از ارسطو، آیا او هر دو اصل طرد شق ثالث و دوازده‌شی را در مورد محتمله‌های آینده نفی می‌کند یا فقط یکی

گذشته می‌توان جلوی این استدلال‌ها را گرفت. این مسئله را اولین بار اُکام مورد بحث قرار داد و صورت‌بندی کرد (Øhrstrøm and Hasle 2011) و پس از او بسیاری از منطق‌دانان از نظرات او استفاده کرده و درصدد صورت‌بندی آن برآمدند. اُکام نمی‌توانست زیر بار ردّ اصل طرد شق ثالث و اصل دوازده‌شی در مورد گزاره‌های مربوط به آینده برود (راهی که در ادامه مقاله به آن خواهیم پرداخت) چرا که معتقد به علم پیشین الهی بود. اگر گزاره‌های مربوط به آینده صادق یا کاذب نباشند خداوند نمی‌تواند به آنها علم داشته‌باشد. بنابراین، اُکام برای مقابله با دترمینیسم راه دیگری را انتخاب کرد. راه حل او مورد توجه بسیاری از الاهی‌دانان قرار گرفت.^{۱۷} در میان منطق‌دانان هم پرایور به نظرات اُکام پرداخته و سعی کرده آن را صورت‌بندی کند و از آن برای حل مشکل دترمینیسم استفاده کند (Prior 1968, 122-127).

حسن بحث و راه‌حل اُکام به شکلی که پرایور آن را صورت‌بندی کرده در این است که می‌توان از آن در مقابل استدلال‌های دترمینیستی دیگر هم استفاده کرد. یکی از مشهورترین و قدیمی‌ترین این استدلال‌ها استدلالی است که دئودوروس (معاصر مگاری ارسطو که کمی از او جوانتر بود) تحت عنوان شاه‌برهان برای اثبات دترمینیسم ارائه داده است.^{۱۸} یکی از مقدمات اصلی این استدلال، تغییر ناپذیری و ضرورت گذشته است. با نفی این مقدمه می‌توان در مقابل شاه‌برهان ایستاد.

ما در این نوشته نه قصد داریم و نه می‌توانیم که به همه تفاسیر فصل نهم العبارة بپردازیم. آنچه در اینجا قصد پرداختن به آن را داریم دو تفسیری است که در میان اکثر مفسرین ارسطو شایع است.

از آنها مدّ نظر اوست. اصل طرد شق ثالث اصلی نحوی^{۳۳} است که می‌گوید $PV \sim P$ از قضایای منطق است و همه نمونه جانشینهای آن برقرار است. اما اصل دوازده‌شی اصلی سمانتیکی^{۳۴} است و می‌گوید هر جمله خبری یا صادق است یا کاذب. نیل معتقد است اولاً ارسطو این دو اصل را متمایز می‌داند و ثانیاً هدف او از این قطعه العبارة، تأکید بر همین تمایز است. نیل در این باره می‌گوید: در این جا، ارسطو تلاش می‌کند در حالی که اصل دوازده‌شی را رد می‌کند اصل طرد شق ثالث را حفظ کند. او این موضع ارسطو را اشتباه می‌داند و می‌گوید این اشتباه خصوصاً در فصلی که او توضیحاتی در مورد صدق و کذب می‌دهد شگفت‌آور است. ولی ظاهراً در عهد باستان اعتقاد عمومی این بوده که ارتباطی میان اصل دوازده‌شی و دترمینیسم وجود دارد و رواقیون که دترمینیست بودند کاملاً این اصل را می‌پذیرفتند. (Kneale and Kneale 1978, 48)

اما اکثر قائلین به تفسیر سنتی معتقدند ارسطو در اینجا هر دو اصل را نفی کرده‌است. این دو اصل همراه هم و دو روی یک سکه هستند، یا باید هر دو را با هم پذیرفت و یا باید هر دو را با هم کنار گذاشت. در این صورت نظرات مختلف در مورد ارزش صدق محتمله‌های آینده منطقاً یکی از این چهار مورد است:

۱- محتمله‌های آینده همه کاذب هستند.

(پرایور)

۲- محتمله‌های آینده نه صادق هستند و نه کاذب بلکه ارزش سومی (نامعین) دارند.

(لوکاسیه‌ویچ)

۳- محتمله‌های آینده همه صادق هستند.

۴- محتمله‌های آینده هم صادق هستند و هم کاذب.

شق سوم خلاف شهود است، نمی‌توان تصور کرد که همه محتمله‌های آینده صادق باشند. در ضمن این نظر مستلزم اجتماع نقیضین است که به هیچ وجه قابل قبول نیست (درمیان جملات مربوط به آینده برخی نقیض برخی دیگر هستند و اگر همه این جملات صادق باشند دو جمله متناقض هر دو صادق خواهند بود). شق چهارم هم صریحاً اجتماع نقیضین را مطرح می‌کند پس قابل قبول نیست و باید کنار گذاشته‌شود. اما دو شق اول و دوم قائلینی دارد.

چون در اینجا قصد داریم به بررسی تفسیر سنتی پردازیم باید بر شق دوم متمرکز شویم. ولی پیش از آن اشاره‌ای می‌کنیم به شق اول و روایت مدافع آن یعنی آرتور پرایور. پرایور ابتدا شق دوم را پذیرفته بود و معتقد بود که محتمله‌های آینده نه صادق هستند و نه کاذب ولی بعداً به شق اول تمایل پیدا کرد. گرچه این نظر پرایور به لحاظ زمانی متأخر است اما چون قصد بررسی تفصیلی آن را نداریم و به اشاره‌ای بسنده خواهیم کرد بیان آن را مقدم می‌داریم.

(۱) محتمله‌های آینده کاذب هستند

پرایور در سال ۱۹۴۹ و پس از مطالعه مقاله‌ای از پیتیر گیچ توجه و علاقه خاصی به منطق زمان پیدا کرد. او اولین مقاله‌اش در این مورد را در ۱۹۵۳ تحت عنوان "منطق سه ارزشی و محتمله‌های آینده"^{۳۵} چاپ کرد. این مقاله شرح و دفاع از نظام سه‌ارزشی لوکاسیه‌ویچ بود. در این مرحله او فکر می‌کرد نظام ارائه شده لوکاسیه‌ویچ تنها راه حل مشکل محتمله‌های آینده است. گمان او این بود که منطق قضایای زمانی باید سه‌ارزشی و منطق قضایای غیرزمانی دوازده‌شی باشد. علاقه او به مباحث زمانی با مطالعه کتاب *منطق رواقی*^{۳۶} بنسون میتس^{۳۷} و آشنایی با مباحث منطق-

این ترتیب دیگر ناچار نیستیم اصل طرد شق ثالث را نفی کنیم؛ این اصل در مورد محتمله‌های آینده هم برقرار است چون گزاره مربوط به آینده کاذب است ولی نقیض آن که دیگر گزاره‌ای مربوط به آینده نیست (بلکه نفی چنین گزاره‌ای است) صادق است پس $Fp \sim FpV$ برقرار است. پرایور می‌گوید به این ترتیب حتی اصل دوازدهمی هم حفظ می‌شود، بین دو گزاره متناقض Fp و $\sim Fp$ یکی صادق و دیگری کاذب است (Prior 1968: 129).

اما به نظر می‌رسد این راه‌حل با مشکلاتی روبرو است. اول اینکه نظر پرایور با استفاده‌ای که ما در زبان عرفی از این جملات می‌کنیم همخوانی ندارد. اگر در گزارش هواشناسی گفته شود "فردا باران می‌بارد" قاعدتاً پرایور خواهد گفت این پیش‌بینی کاذب است و البته پیش‌بینی عدم بارش باران هم کاذب است!! اما ما هواشناس‌ها را افرادی نمی‌دانیم که شغل‌شان فقط بیان جملات کاذب است. دوم اینکه با پذیرش ایده پرایور، باید بپذیریم که $\sim FP$ معادل نیست با $F \sim p$ چون از نظر پرایور اولی صادق و دومی کاذب است. این خلاف درک عرفی ماست. به نظر می‌رسد "چنین نیست که فردا باران می‌بارد" معادل است با "فردا باران نمی‌بارد". اشکال سوم اینکه، بسیاری از منطق دانانی که در این باب سخن گفته‌اند (چه در قرون وسطی مثل اُکام و چه در فرهنگ اسلامی مثل فارابی) دغدغه هماهنگ سازی نظرات منطقی با آموزه‌های دینی را داشته‌اند. یکی از این آموزه‌ها، علم پیشین الهی است. اگر همه جملات مربوط به آینده کاذب باشند علم پیشین الهی غیرقابل توجیه خواهد بود.

(۲) محتمله‌های آینده نه صادق هستند و نه کاذب (تفسیر سنتی)

دانان مگاری و رواقی در این باب، خصوصاً شاه-برهان دئودوروس، تشدید شد. پرایور نگاه دترمینیستی را نمی‌پسندید بنابراین تلاش کرد تا مشکل شاه‌برهان را کشف کند. او پس از آن مطالب زیادی در باب منطق زمان منتشر کرد و در آنها هم به بررسی شاه‌برهان و هم فصل نهم العبارة پرداخت. در کتاب گذشته، حال و آینده^{۲۸} پرایور فصلی دارد تحت عنوان "زمان و دترمینیسم" و در این فصل اولاً موضع اُکام، که پیش از این توضیح مختصری در مورد آن آوردیم، را توضیح می‌دهد و ثانیاً پاسخ دیگری به مساله امکان آینده ارائه می‌دهد که به نظر می‌رسد خودش آن را بیش از توسل به منطق سه ارزشی می‌پسندد.^{۲۹} او می‌گوید: می‌گویند پیشگویی در باره آینده‌ای که هنوز تعیین نیافته نه صادق است و نه کاذب، در ابتدای دهه ۱۹۵۰ به نظر من، این تنها راه ارائه منطق زمان غیردترمینیستی بود ولی بعداً در کتاب زمان و موجهات^{۳۰} دو راه دیگر هم بیان کردم؛ یکی موضع اُکامی بود و دیگری چیزی که الان درصدد بیان آن هستم.

پرایور به انتخاب آزاد باور دارد و می‌گوید هیچکس (حتی خدا) نمی‌تواند قبل از آنکه کسی انتخاب آزادانه‌اش را انجام دهد انتخاب او را بداند. پس همه جملات مربوط به آینده کاذب هستند. یعنی وقتی p گزاره‌ای محتمل^{۳۱} است هم " p چنین خواهد بود که p " و هم " p چنین خواهد بود که $\sim p$ " کاذب هستند. اینها هیچکدام مستقر نشده و تعیین نیافته‌اند و "چنین نخواهد بود که p " و "چنین نخواهد بود که $\sim p$ " صادق هستند (Prior 1968: 128-129)؛ یعنی در مورد گزاره‌های محتمل، Fp و $F \sim p$ هر دو کاذب هستند، هیچ گزارش صادقی در مورد آینده محتمل وجود ندارد و نقیض این دو عبارت کاذب یعنی $\sim Fp$ و $\sim F \sim p$ هر دو صادق هستند. او می‌گوید به

قائلین به تفسیر سنتی عموماً معتقدند که ارسطو محتمله‌های آینده را نه صادق می‌داند و نه کاذب. استناد چنین موضعی (نفی اصول دو ارزشی و طرد شق ثالث در مورد محتمله‌های آینده) به ارسطو نظر بسیار شایعی است.^{۳۳} این نگاه به مفسرین اولیه ارسطو هم نسبت داده شده است (Rescher 1963: 44). حتی متفکرین قرون وسطی مثل اُکام که خودشان چنین موضعی در مقابل دترمینیسم را نمی‌پسندیدند، معتقد بودند نظر ارسطو در این فصل نفی طرد شق ثالث بوده است (Øhrstrøm and Hasle 2011).

اما شکل نظام‌یافته این تفسیر در قرن بیستم در قالب منطق سه ارزشی معرفی شد. آنچه ما اکنون به عنوان منطق سه ارزشی می‌شناسیم نظامی است که لوکاسیه-ویچ در ۱۹۲۰ ارائه کرد. بسط این نظام در ۱۹۳۰ توسط خود او و تارسکی انجام شد. امروزه منطق‌های چند ارزشی خیلی مورد توجه هستند، هم بحث‌های بسیاری درباره آنها در جریان است و هم استفاده‌های متنوعی یافته‌اند. اما انگیزه اولیه و اصلی طرح این نظام‌ها معمولاً بیان نمی‌شود. مسأله لوکاسیه-ویچ از طرح نظام سه ارزشی دفاع از آزادی در مقابل دترمینیسم بوده و آنچه توجه او را به این مسأله جلب کرده متون ارسطو بوده است (Simons 2014).

لوکاسیه-ویچ می‌گوید: محتمله‌های آینده نه صادق هستند و نه کاذب بلکه نامعین (ارزش سوم) هستند. بنابراین، استدلال‌های دترمینیستی که ارسطو مطرح کرده دیگر کارایی ندارند. در آن استدلال‌ها گفته می‌شود از دو گزاره متناقض ضرورتاً یکی صادق و دیگری کاذب است و نتیجه گرفته می‌شود که آنچه صادق است ضرورتاً صادق و آنچه کاذب است ضرورتاً کاذب است. اما در نظام سه ارزشی لوکاسیه-ویچ $PV \sim P$ ضرورتاً و دائماً صادق نیست. گزاره‌های

محتمل ناظر به آینده نه صادق هستند و نه کاذب، در مورد چنین گزاره‌هایی ترکیب فصلی گزاره و نقیض آن، نه صادق است و نه کاذب بلکه نامعین است. پرایور در سال ۱۹۵۳ با اینکه با منطق سه ارزشی لوکاسیه-ویچ همدل بود و آن را تنها راه فرار از دترمینیسم می‌دانست ولی نقدی هم به آن وارد کرد. پرایور معتقد بود حداقل یک وجه از تبیین ارسطو از محتمله‌های آینده هست که به نظر می‌رسد منطق سه ارزشی نمی‌تواند آن را حفظ کند. ارسطو نه تنها معتقد است که (۱) اگر p گزاره‌ای در مورد وقایع محتمل آینده است (مثلاً جنگ دریایی فردا رخ می‌دهد) p نه صادق است و نه کاذب، بلکه به این هم باور دارد که (۲) گزاره منفصله p یا $\sim p$ (یا جنگ دریایی فردا رخ خواهد داد یا رخ نخواهد داد) یک منفصله ضروری است (نه محتمل) پس همیشه صادق است. ولی در منطق سه ارزشی لوکاسیه-ویچ و تارسکی $PV \sim P$ قضیه نیست. جدول ارزش ترکیب فصلی دو گزاره متناقض در منطق سه ارزشی چنین است:

P	$\sim P$	$PV \sim P$
T	F	T
F	T	T
I	I	I

اگر P صادق باشد یا کاذب این ترکیب فصلی صادق است ولی اگر P نامعین (I) باشد ارزش ترکیب فصلی هم نامعین خواهد بود. آیا می‌توانیم برای رفع مشکل بگوییم که ارسطو در مورد گزاره‌های نامعین معتقد است که ترکیب فصلی آنها همیشه صادق است؟ پرایور پاسخ می‌دهد خیر؛ ارسطو این حرف را فقط در مورد $PV \sim P$ می‌گوید، نه در مورد PVQ . در واقع باید گفت در منطق سه ارزشی ارسطو، ادات فصل تابع ارزشی نیست (Prior 1953: 325).

۲-۳ کارایی تفسیر سنتی

آیا تفسیر سنتی در توضیح فصل نهم العبارة موفق است؟ برای پاسخ به این پرسش باید دو مسأله را از هم جدا کنیم:

۱- توفیق این تفسیر در توضیح نظر ارسطو

۲- توفیق این تفسیر در مقابله با دترمینیسم

دغدغه بسیاری از کسانی که به این فصل از العبارة توجه نشان داده و در باره آن اظهارنظر کرده‌اند، در درجه اول، دترمینیسم (خصوصاً دترمینیسم منطقی) بوده‌است. محرک اولیه برخی از اینها همین نوشته ارسطو بوده و برخی هم با محرک دیگری پا به این وادی گذاشته‌اند، اما به هر حال دلمشغولی اصلی آنها مقابله با دترمینیسم و دفاع از آزادی و اختیار بوده- است.

اما گروه دیگر از کسانی که در مورد این قطعه ارسطو صحبت کرده‌اند قصدشان صرفاً تفسیر ارسطو و روشن کردن عبارات او بوده‌است؛ اگرچه این گروه هم در مورد دترمینیسم بی تفاوت نبوده‌اند (به هر حال این دغدغه خود ارسطو هم بوده) اما حل معضل دترمینیسم دغدغه اولیه آنها نبوده است. به عنوان نمونه، سخنان آمونیوس و بوئتیوس و دیگر شارحین ارسطو پیش از هرچیز در جهت روشن سازی مطالب ارسطو است.

متفکرین قرون وسطی مثل اُکام، در مقام شرح ارسطو، تفسیر سنتی را می‌پذیرفتند و معتقد بودند ارسطو در اینجا اصل طرد شق ثالث را نفی کرده است. گرچه این متفکرین چنین راه حلی را برای مقابله با دترمینیسم نمی‌پسندیدند چرا که اینها علاوه بر دغدغه دفاع از آزادی و اختیار انسان دغدغه‌ای کلامی هم داشته‌اند، با این حال معتقد به علم پیشین الهی بوده‌اند و بنابراین نمی‌توانستند نفی طرد شق ثالث را بپذیرند. اگر گزاره‌های ناظر به آینده متصف به صدق و کذب نشوند پس خداوند هم نمی‌تواند به

آنها علم داشته باشد. به همین دلیل، این متفکرین در مواجهه با دترمینیسم راه دیگری در پیش گرفتند. از نظر اینها تفسیر سنتی در شرح عبارات ارسطو موفق است اما در مقابله با دترمینیسم خیر.

در مورد لوکاسیه‌ویچ (و پرایور)، محرک اولیه برای طرح منطق سه‌ارزشی مواجهه با عبارات ارسطو بود ولی پس از آنکه ارسطو را در مقابل دترمینیسم قرار داد قصد او فائق آمدن بر این مشکل بود و نه صرفاً تفسیر ارسطو. او راه‌حل پیشنهادی ارسطو را کنار گذاشتن اصل طرد شق ثالث و ترک منطق دوازده‌ای در مورد گزاره‌های مربوط به آینده دید و، ضمن مناسب تشخیص دادن آن، درصدد ارائه نظامی منطقی بر این اساس برآمد. از نظر او، تفسیر درست این بخش از سخنان ارسطو همان تفسیر سنتی است و این تفسیر توان مقابله با دترمینیسم را هم دارد.

اما بازگردیم به پرسش ابتدای این بخش؛ آیا تفسیر سنتی در توضیح فصل نهم العبارة موفق است؟ باید از دو منظر به این پرسش پاسخ داد:

(۱) توفیق این تفسیر در مقابله با دترمینیسم: ظاهراً با پذیرش این تفسیر می‌توان آینده باز را توجیه کرد، بنابراین می‌توان در مقابل دترمینیسم ایستاد.

(۲) توفیق این تفسیر در ارائه نظر ارسطو: برای بررسی اینکه آیا این تفسیر شرح مناسبی از ارسطو هست یا خیر باید مواردی را مدّ نظر قرار دهیم: ابتدا باید ببینیم که آیا این تفسیر با سایر اجزا نظام معرفتی ارسطو سازگار است یا خیر. در نوشته‌های ارسطو، در جایی غیر از فصل نهم العبارة نمی‌توان ردّ پایی از نفی طرد شق ثالث پیدا کرد. او در نوشته‌های دیگرش از محال بودن اجتماع و ارتفاع نقیضین دفاع کرده است. مخصوصاً در متافیزیک شاهد دفاع پرشوری از این اصل هستیم (فصل چهارم از (Book IV(Γ) (Barnes 1991).

از این فصل العبارة ارائه کرد که با سایر اجزاء نظام او همخوانی داشته باشد آن تفسیر ارجح خواهد بود.

۳-۳ تفسیر غیر سنتی

در مقابل تفسیر سنتی که در میان شارحان ارسطو بیش از سایر تفاسیر رایج بوده، تفسیر دیگری از این متن ارسطو وجود دارد که گرچه رواج آن در میان شارحین ارسطو به گستردگی تفسیر سنتی نبوده ولی مفسرین و منطق‌دانان زیادی از آن دفاع کرده‌اند.

این تفسیر با نام‌های متعدد و متنوعی معرفی شده - است، هم‌چون تفسیر واقعگرا^{۳۴} (Gaskin 1995: 14)، تفسیر قرون وسطایی (Lowe 1980: 58) و تفسیر فارابی (Rescher 1963)، اما در اینجا چون می‌خواهیم آن را در مقابل تفسیر سنتی قرار دهیم از عنوان تفسیر غیرسنتی استفاده می‌کنیم.

بنا بر این تفسیر، ارسطو طرد شق ثالث و اصل دوازدهمی را بدون قید و استثناء می‌پذیرد و برای مقابله با دترمینیسم از راه دیگری وارد می‌شود. او در اینجا می‌گوید که از ضرورت ترکیب فصلی (بیانگر طرد شق ثالث) نمی‌توان نتیجه گرفت که مؤلفه‌های این ترکیب فصلی ضروری هستند. به زبان نمادها، این استدلال از نظر ارسطو پذیرفتنی نیست:

$$\square(PVQ) \vdash \square PV \square Q^{35}$$

لینسکی برای توضیح این موضع می‌گوید: کسانی که نفی طرد شق ثالث را به ارسطو نسبت داده‌اند می‌گویند ارسطو معتقد است که $T(s \vee \sim s) \& \sim Ts \& \sim T \sim S^{36}$. کواین هم با لحنی تحقیرآمیز در این مورد می‌گوید: ارسطو گفته‌است که "P یا Q صادق است" شرط کافی صدق "یا P صادق است یا Q صادق است" نیست (Quine 1953: 65). لینسکی نظر کواین در مورد ارسطو را این گونه صورت‌بندی می‌کند:

اگر تفسیر سنتی را بپذیریم، باید قائل به ناهمخوانی بخش‌های مختلف نظام ارسطو باشیم و بپذیریم که ارسطو در اینجا صرفاً به خاطر ردّ دترمینیسم و بدون توجه به سایر بخش‌های نظام خود مجبور شده اصل طرد شق ثالث را نفی کند.

آیا نتایج این تفسیر می‌تواند مورد قبول ارسطو باشد: الف) یکی از نتایج مترتب بر این تفسیر (همان‌طور که پرایور بیان کرد) آن است که باید تابع ارزشی بودن ترکیب فصلی کنار گذاشته شود در حالی که، در دیگر بخش‌های نظام ارسطویی، با ترکیب فصلی به عنوان یک ادات تابع ارزشی برخورد می‌شود، ب) این تفسیر با درک عرفی ما همخوان نیست. ما معمولاً پیش‌بینی امور را متصف به صدق و کذب می‌کنیم. این امر وقتی بیشتر روشن می‌شود که کسی در گذشته امری را پیش‌بینی کرده و بعد پیش‌بینی او محقق شده است. در اینجا معمولاً تردیدی به خود راه نمی‌دهیم در اینکه بگوییم پیش‌بینی این فرد صادق بوده است. با نفی اصل دوازدهمی قاعداً اتصاف این گزاره‌ها به صدق و کذب موجه نیست. البته معلوم نیست ارسطو از این درک عرفی حمایت می‌کند یا خیر، ولی اگر به آن پایبند باشد نباید نفی اصل دوازدهمی را بپذیرد.

نفی اصل طرد شق ثالث و معادل سمانتیکی آن یعنی اصل دوازدهمی گرچه در مقابل دترمینیسم موفق است ولی در مقام شرح ارسطو اولاً با سایر بخش‌های نظام او سازگار نیست و ثانیاً موجب نتایجی می‌شود که به نظر نمی‌رسد برای ارسطو قابل قبول باشد. البته می‌توان گفت ارسطو همانقدر که دغدغه اصول منطقی را داشته دغدغه نفی دترمینیسم را هم داشته و تنها راه چاره برای مقابله با آن را استثناء زدن به یکی از این اصول دانسته است، ولی اگر بتوان تفسیر دیگری

$((T(pVq) \rightarrow (TpVtq)) \sim$ اما خود لینسکی معتقد است اصلی که ارسطو استفاه کرده هیچ یک از این دو نیست، بلکه اصل مورد استفاده او چنین است: $\square(SV \sim S) \& \sim \square S \& \sim \square \sim S$ و این اصل که در مورد گزاره‌های محتمل درست است، تنها چیزی است که ارسطو در اینجا با آن سروکار دارد (Linsky 1954: 251).

رشر معتقد است اولین کسی که چنین تفسیر متفاوتی ارائه کرده فارابی^{۳۷} بوده و بعدها به تبع او متفکرین قرون وسطی از آن استقبال و استفاده کرده‌اند (Rescher 1963: 45). طبق این تفسیر، محتمله‌های آینده یا صادق هستند و یا کاذب اما نه به صورت قطعی و متعین صادق هستند و نه به صورت قطعی و متعین کاذب هستند. فارابی در تفسیر این قطعه ارسطو می‌گوید: امور "ممکنه مستقبله" گرچه متناقض هستند و یکی صادق و دیگری کاذب است ولی این مسئله به نحو غیر محصل است "علی غیرالتحصیل فی انفسهما". ممکن نیست یکی از اینها به نحو محصل صادق باشد (به نحوی که کذب آن ممکن نباشد) و یکی از آنها کاذب باشد (به نحوی که صدق آن ممکن نباشد) (فارابی ۱۴۰۸ ه.ق، ۱۱۰).

همان‌طور که ملاحظه می‌شود، در کلمات فارابی صحبتی از ضرورت نیست (در بیان لینسکی در مورد ضرورت صحبت می‌شد) اما اگر توجه کنیم که ارسطو در اینجا ضرورت را به معنای اجتناب ناپذیر آورده است می‌توان غیر قطعی و نامتعین بودن را همان عدم ضرورت دانست و بنابراین می‌توان این نظرات را نزدیک به هم دانست و آنها را در یک دسته قرار داد.

ابن رشد هم موضعی مشابه فارابی داشته است و همین تفسیر در میان متفکرین قرون وسطی (مثل آکویناس، دانس اسکوتس، و اکام) رایج بوده است

(Rescher 1963: 45) و به همین دلیل گاهی آن را تفسیر قرون وسطایی می‌خوانند (Lowe 1980: 58). به نظر می‌رسد این تفسیر از ارسطو مشکلات تفسیری سستی را ندارد؛ یعنی در مقام شرح ارسطو، این تفسیر از تفسیر سستی موفق‌تر به نظر می‌آید. اما باید میزان موفقیت آن را در مواجهه با دترمینیسم هم بررسی کرد. این تفسیر به تنهایی توان مقابله با دترمینیسم را ندارد و تنها می‌تواند مدعی شود که مستلزم دترمینیسم نیست. هنوز هم مسئله صدق جملات مربوط به آینده پابرجا است. اسناد صدق/کذب به جمله‌ای که در مورد آینده سخن می‌گوید راه را برای ورود دترمینیسم باز می‌کند. به منظور مسدود کردن این راه، در درجه اول، باید نظریه صدق متقحی ارائه شود و با استناد به آن راهی برای مقابله با دترمینیسم پیدا شود.

اینکه این جملات در حال حاضر صدقشان نامتعین و غیر قطعی است چند معنا می‌تواند داشته باشد.

۱) می‌تواند معنای معرفتی داشته باشد، به این معنا که صدق و کذبشان برای ما نامعلوم است، ما نمی‌دانیم این جملات صادق هستند یا کاذب. ولی خود فارابی تصریح می‌کند چنین چیزی منظور او نیست. او می‌گوید صدق/کذب آنها نه فقط نسبت به ما بلکه علی غیرالتحصیل فی انفسهما است.

۲) می‌تواند به این معنا باشد که صدق/کذب آنها هنوز مشخص نشده است، یعنی باید ارزشی غیر از صدق و کذب به آنها نسبت داد. در این صورت وارد وادی منطق سه‌ارزشی می‌شویم که به دلایل کلامی نمی‌تواند مورد قبول فارابی و متفکرین قرون وسطی باشد.

۳) می‌تواند به این معنا باشد که صدق/کذب این جملات ضروری نیست. در این صورت، این نظر به

آنچه برخی از منطق‌دانان معاصر مثل لینسکی گفته‌اند نزدیک می‌شود. اما اگر قرار باشد که پاسخ جامعی به دترمینیسم داده شود باید مسأله صدق/کذب جملات ناظر به آینده روشن شود (نه فقط ضرورت/عدم ضرورت صدق آنها).

۴- نتیجه‌گیری

فصل نهم عبارت‌ه بعد از خود ارسطو همیشه مورد بحث بوده است. در اینجا دو تفسیر شایع از این قطعه را بیان کردیم و گفتیم که تفسیر سنتی گرچه توان مقابله با دترمینیسم را دارد ولی با نظام ارسطویی همخوانی ندارد و نمی‌تواند شرح مناسبی از آن تلقی شود. تفسیر غیرسنتی مشکلی در همخوانی با سایر اجزاء نظام ارسطویی ندارد ولی نمی‌تواند راه‌حلی قاطع برای مقابله با دترمینیسم باشد.

با استناد به متن خود ارسطو می‌توان گفت، در این قطعه خاص، دغدغه ارسطو این نیست که راه‌حلی قطعی و همه‌جانبه برای دترمینیسم ارائه دهد، اما چون بیشتر کسانی که به این قطعه پرداخته‌اند دغدغه مقابله با دترمینیسم را هم داشته‌اند، تلاش کرده‌اند راه‌حل این مسأله را هم از این قطعه استخراج کنند. در واقع، ارسطو در اینجا در کسوت یک منطق‌دان که در حال ارائه مطلبی منطقی در مورد متناقضین است این نگرانی را دارد که ممکن است مطلب او برای دفاع از دترمینیسم به‌کارگرفته شود؛ پس پیش‌دستی می‌کند و راه چنین استفاده‌ای را سد می‌کند. او پیش‌بینی می‌کند که اگر خصوصیات و ویژگی‌های متناقضین به همه جملات اعمال شوند، قائلین به دترمینیسم بتوانند استدلال‌هایی به نفع موضع خود طراحی و ارائه کنند. ارسطو خود این استدلال‌ها را پیش می‌نهد و تلاش می‌کند تا راه مقابله با آنها را هم

نشان دهد. او نشان می‌دهد برای پیشگیری از این امر باید توجه کنیم که از اینکه ضرورتاً یکی از متناقضین صادق است نباید ضرورت یک گزاره را نتیجه گرفت. اصل طرد شق ثالث اصلی منطقی است و محتوای آن هیچ چیزی در مورد عالم خارج نمی‌گوید، به همین دلیل ضروری است ولی از ضرورت این اصل منطقی نمی‌توان به ضرورت گزاره‌ای در مورد عالم خارج رسید. البته در مورد گزاره‌های مربوط به حال و گذشته، علاوه بر اینکه اصل طرد شق ثالث در مورد آنها قابل اعمال است و می‌توان گفت هر جمله‌ای مربوط به حال یا گذشته ضرورتاً یا خودش یا نقیضش صادق است، $(P \vee \neg P)$ ، در مورد تک تک مؤلفه‌های جمله منفصله بیانگر اصل طرد شق ثالث هم می‌توان گفت که یا خود جمله یا نقیض آن ضروری است $P \vee \neg P$. البته باید توجه داشت ضرورتی که به مؤلفه‌ها نسبت داده می‌شود ضرورت مطلق نیست. عبارت خود ارسطو گویای این مطلب هست: "هر چیزی که هست، وقتی هست ضرورتاً هست؛ و هر آنچه نیست وقتی نیست ضرورتاً نیست." اگر منظور ضرورت مطلق باشد وضعیت گزاره‌های مربوط به حال و گذشته هیچ تفاوتی با گزاره‌های مربوط به آینده ندارد باز عبارت ارسطو گویا است "نه اینکه هر چیزی که هست، ضرورتاً هست؛ و هر چیزی که نیست ضرورتاً نیست." پس دغدغه ارسطو در اینجا آن است که از مطالب منطقی مربوط به متناقضین، استفاده‌ای ناهنجار صورت نگیرد اما هیچ نشانه‌ای وجود ندارد که او درصدد ارائه راه‌حلی برای مسأله دترمینیسم باشد. این درست است که ارسطو دترمینیست نیست و این موضع را غیر قابل قبول می‌داند اما موضع او در مورد دترمینیسم و راه‌حل‌های مقابله با آن را باید در سایر نوشته‌های او جستجو کرد. بر این اساس به نظر

می‌رسد که تفسیر غیرسستی در بازگویی دغدغه ارسطو موفق‌تر است.

پی‌نوشت‌ها

¹ future sea battle

² traditional

³ excluded middle

⁴ bivalence

⁵ Ammonius

⁶ Boethius

⁷ البته برخی استناد چنین نظری به آمونیوس و بوئتیوس را نمی‌پذیرند، مثلاً (Lowe 1980: 58).

⁸ گرچه نظر نهایی پرایور در دایره تفسیر سستی قرار نمی‌گیرد ولی طرح آن به روشن‌تر شدن مباحث کمک می‌کند.

⁹ به این ترتیب جملات ضروری را خارج می‌کند چون جملات ضروری همیشه صادق و نقیض‌شان همیشه کاذب است و استثنایی بر I محسوب نمی‌شوند.

¹⁰ future contingent singulars

¹¹ omnitemporal truth

¹² برای اطلاعات بیشتر در این مورد نگاه کنید به (Mates 1961: 36-41)

¹³ Diodorus Cronus (died around 284 BC)

¹⁴ master argument

¹⁵ excluded middle

¹⁶ جمله چیزی زبانی است که شکل گفتاری یا نوشتاری دارد و گزاره محتوای جمله است. یک جمله می‌تواند حاکی از گزاره‌های متعدد باشد و یک گزاره را می‌توان در قالب جملات مختلف بیان کرد.

¹⁷ (Plantinga 1986) مثلاً پلانتینگا در

¹⁸ (Kneale and Kneale) در این مورد مثلاً نگاه کنید به (1978: 117-127)

¹⁹ traditional view

²⁰ excluded middle $\square(P \vee \sim P)$

²¹ Bivalence $\square(T_p \vee T_{\sim p})$ به این معناست که

گزاره p صادق است

²² $\square$ نماد ضرورت است

²³ syntactical

²⁴ semantic

²⁵ three-valued logic and future contingent

²⁶ Stoic logic

²⁷ Benson Mates

²⁸ past, present and future

²⁹ در کتاب Formal logic موضع لوکاسیه‌ویچ را نقد کرده‌است. اومی‌گوید آنچه لوکاسیه‌ویچ آورده بیانگر موضع ارسطو نیست. ارسطو می‌گوید همین امروز این صادق است که "یا فردا جنگ دریایی رخ می‌دهد یا فردا جنگ دریایی رخ نمی‌دهد" در حالی که طبق تفسیر لوکاسیه‌ویچ این جمله در منطق سه‌ارزشی نامتعیین است نه صادق. (Øhrstrøm and Hasle 2011)

³⁰ Time and Modality

³¹ contingent

³² در منطق زمان پرایور، F عملگر زمانی آینده و Fp به این معناست که: این چنین خواهد بود که p

³³ رشر از بسیاری از منطق دانانی که معتقد به چنین نظری هستند، نام برده‌است (Rescher 1963: 43)

³⁴ realist interpretation

³⁵ همین رویکرد به شکلهای دیگری هم ارائه شده‌است. مثلاً (Tomberlin 1971) می‌توان نظر او را اینطور صورتبندی کرد:

$\square(T_p \vee T_{\sim p})$ 1- در مورد هر گزاره‌ای یا خودش یا نقیضش صادق است

$\square(T_p \rightarrow p)$ 2- ضرورتاً اگر گزاره‌ای صادق باشد پس آن گزاره برقرار است

$\square(T \sim P \rightarrow \sim p)$ 3- ضرورتاً اگر نقیض گزاره‌ای صادق باشد پس نقیض آن گزاره برقرار است

Linsky, L. (1954). "Professor Donald Williams on Aristotle." *The Philosophical Review*, 63 (2): 250-252.

Lowe, M. F. (1980). "Aristotle on the Sea-Battle: A Clarification." *Analysis*, 40 (1): 55-59.

Mates, B. (1961). *Stoic logic*. California: University of California Press.

Øhrstrøm, P. and Hasle, P. (2011). "future contingents." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Edited by Edward N. Zalta. Jun 9. <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/future-contingents/>>.

Plantinga, A. (1986). "On Ockham's Way Out." *Faith and Philosophy* 3 (3): 235-269.

Prior, A. (1968). *Past, Present and Future*. Oxford: Clarendon Press.

prior, A. (1953). "Three-Valued Logic and Future Contingents." *The Philosophical Quarterly*, 3 (13): 317-326.

Quine, W. V. (1953). "On a So-Called Paradox." *Mind*, 62 (245): 65-67.

Rescher, N. (1963). *Studies in the History of Arabic Logic*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press. Simons, P. (2014). "Jan Łukasiewicz." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Edited by Edward N. Zalta. june 6. <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/lukasiewicz/>>.

Tomberlin, J. E. (1971). "The Sea Battle Tomorrow and Fatalism." *Philosophy and Phenomenological Research*, 31 (3): 352-357.

از این مقدمات نمی‌توان نتیجه گرفت که گزاره ضروری است یا نقیض گزاره ضروری است.

^{۳۶} T یعنی صادق است که...

^{۳۷} گاسکین سخن رشر را قابل قبول نمی‌داند. او می‌گوید فارابی در ابراز این مطلب در مقام شرح ارسطو نبوده بلکه نظر خودش را ارائه داده‌است.

کتابنامه

فارابی، ابونصر. ۱۴۰۸ ه.ق. *المنطقیات*. تدوین توسط محمد تقی دانش پژوه. جلد ۱. قم: مکتبه آیت الله العظمی المرعشی النجفی.

Ackrill, J. L. (1963)[2002]. *Aristotle's Categories and de Interpretatione*. Oxford: Oxford University Press.

Ammonius, and Boethius. 1998. *On Aristotle On interpretation* 9. Translated by David A Blank and Normann Kretzmann. Ithaca, New York: Cornell University Press.

Barnes, J. (ed). (1991). *The Complete Works of Aristotle*. Princeton, N.J: Princeton University Press.

Gaskin, R. (1995). *The Sea Battle and the Master Argument: Aristotle and Diodorus Cronus on the Methaphysics of the Future*. Berlin: de Gruyter.

Hintikka, J. (1964). "The Once and Future Sea Fight: Aristotle's Discussion of Future Contingents in DeInterpretatione IX." *The Philosophical Review*, 73 (4): 461-492.

Kneale, W. and Kneale, M. (1978). *The Development of Logic*. Oxford: Clarendon Press.

تأملی در نقض و ابرام‌های برجستگان مکتب تهران در مورد بقاء موضوع در حرکت جوهری

علی ارشد ریاحی* - محمد خسروی فارسانی**

چکیده

آقا علی مدرس و حکیم میرزا ابوالحسن جلوه، از برجستگان مکتب فلسفی تهران، در دو جبهه‌ی متقابل، آراء صدرا را بازخوانی نموده‌اند. آقا علی مدرس ضمن التزام به مبانی حکمت متعالیه، در بسیاری از آراء صدرا مدعی نقص است و تلاش می‌کند آن‌ها را تکمیل نماید و یا با تقریری نو، از آن‌ها رفع ابهام کند. از طرف دیگر حکیم جلوه بر مشی شیخ‌الرئیس است و نقد حکمت متعالیه را در سر می‌پروراند. این مقاله از میان تمام مسائلی که در میدان بحث و جدال این دو فیلسوف هم‌عصر (در یک حوزه) مطرح است، مسأله «بقاء موضوع در حرکت جوهری» را طرح نموده و درصدد است تا از یک سو مدعای آقا علی را در تقریر نو از حرکت جوهری صدرا طرح و تحلیل نماید و از سوی دیگر تقریر تازه‌ی مرحوم جلوه از نفی حرکت جوهری را تبیین، تحلیل و نقد کند. ازجمله نتایجی که پس از تحلیل و نقد آراء این دو دانشمند به‌دست آمده است این است که آقا علی مدرس توانسته است با ارائه‌ی تقریری تازه از موضوع حرکت جوهری، تناقض ظاهری و ابهام رأی صدرا در این موضوع را رفع کند، اما حکیم جلوه در تلاش برای تضعیف رأی صدرا و تثبیت قول ابن‌سینا، دچار خلط مبانی این دو فیلسوف شده است.

واژه‌های کلیدی

آقا علی مدرس، ابوالحسن جلوه، ملاصدرا، حرکت جوهری، موضوع حرکت

* دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان (نویسنده مسئول)؛ ایمیل: arshad@ltr.ui.ac.ir

** دانشجوی دکتری حکمت متعالیه گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان؛ مربی گروه معارف اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی

شهرکرد m45khosravi@gmail.com

مقدمه

ملاصدرای شیرازی مدعی حرکت در جوهر شد و طرحی نو در انداخت. این بحث از غامض‌ترین مباحث فلسفه‌ی اسلامی است و کمتر مسأله‌ای را می‌توان در مباحث دشوار فلسفی پیدا نمود که از این مبحث مشکل‌تر باشد، به‌گونه‌ای که اندیشمندان بزرگ نیز در این مسأله یا جاهل دیده‌شده‌اند و یا متحیر! (آشتیانی، ۱۳۶۲، ص ۲۱۴). دشواری مسأله‌ی حرکت جوهری در حکمت متعالیه موجب شده است که حتی متعهدین به مبانی صدرایی نیز گاهی در دلایل آن تشکیک کنند (همان، ص ۲۲۱)، و یا در تقریر صدرای از حرکت جوهری، بیان او را به‌ظاهر متناقض ببینند و تلاش کنند تا این تناقض ظاهری را رفع کنند (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۴۲۱-۴۵۱).

در تاریخ تفکر حکیمان مسلمان، دوره‌ای که ما آن را مکتب فلسفی تهران می‌نامیم^۱، مفتخر به حیات دو فیلسوف برجسته به‌نام‌های آقا علی مدرس زنوزی و حکیم میرزا ابوالحسن جلوه است. آقا علی مدرس، با التزام به مبانی حکمت متعالیه، مدعی است که تبیین تازه و خاصی از حرکت جوهری ارائه کرده است، ولی حکیم جلوه درست برعکس، مدعای صدرای را نمی‌پذیرد و از جبهه‌ی سینوی دفاع می‌کند.

استاد مطهری در دروس اسفار خود، ضمن تقریر نظریه‌ی حرکت جوهری از نگاه صدرای، به دو وجه به‌ظاهر متناقض قول صدرای اشاره می‌کند و می‌نویسد: صدرای در حرکت جوهری، به موضوع باقی معتقد است و آن موضوع باقی را ماده می‌داند. این ماده، هیولای محض نیست، بلکه هیولا با «صور ما» است. این «صور ما» که در کلام اوست، بر حرکت توسطی منطبق است. او می‌گوید: در حرکت جوهری، اشتداد وجودی است. چون در حال اشتداد، انواع عوض

می‌شوند، برای حفظ وحدت، موضوع ثابت می‌خواهیم. اما مرحوم آخوند در جای دیگر این‌طور می‌فرماید که اساساً در حرکت جوهری، ما به موضوعی جز خود جوهر محتاج نیستیم. به‌رحال ظاهر کلام صدرای متناقض می‌نماید (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۴۲۱-۴۵۱). این تناقض ظاهری در کلام صدرای، آقا علی مدرس را واداشته است تا تقریری از حرکت جوهری صدرای ارائه نماید که چنین تناقضی نداشته باشد. او معتقد است که استنباط تناقض و تخالف در بیان صدرای، از عدم وقوف به مسائلی ناشی است که وی به ترتیب بیان می‌دارد: مدعیان تناقض، فرمایشات صدرای را در عرض هم دیده‌اند، درحالی‌که اگر به بیانات وی به نحو طولی نگریسته شود، یک مجموعه‌ی سازگار، منظم و قابل‌جمع است که به‌هیچ‌وجه در آن تناقض نیست. ایشان در اثر ارزشمند خود (بدایع الحکم) تقریری از بحث ارائه کرده است که ضمن التزام به مبانی صدرایی، از جمله اصالت وجود و وحدت و تشکیک حقیقت وجود، تناقضی را که در نتیجه‌ی نگاه سطحی به کلام صدرای القاء می‌شود، دفع می‌کند.

در مقابل آقا علی مدرس، معاصر او حکیم میرزا ابوالحسن جلوه، به‌عنوان مخالف حرکت جوهری شناخته می‌شود. او که مشی بوعلی را دارد، قول صدرای (در حرکت جوهری) را به‌هیچ‌وجه نمی‌پذیرد و در یک بازخوانی از رأی صدرای، ضمن تقریر مدعای او (در حرکت جوهری)، با طرح اشکالات نقضی، به دنبال بیان تالی فاسدهای حرکت در جوهر است.

ازجمله پاسخ‌های پیروان حکمت متعالیه به مخالفان حرکت جوهری، گرفتار بودن آن‌ها در اعتقاد به اصالت ماهیت است، ولی از نگاه حکیم جلوه، چه اصالت ماهیتی بیندیشیم و چه اصالت وجودی،

وجهی برای حرکت در جوهر وجود ندارد. او معتقد است که اشکال گم شدن متحرک در حرکت جوهری، به مشی ما بر مبنای اصالت ماهیت و یا اصالت وجود ربطی ندارد. وی در جریان نقد رأی صدرا، خود تقریری تازه از موضوع حرکت ارائه می‌نماید که به نظر ما خود گرفتار خلط مبانی حکمت متعالیه و مشایبان شده است. این مقاله درصدد است تا ضمن طرح و تحلیل مدعای آقا علی مدرس و ارزیابی آن، دیدگاه مرحوم جلوه و نقد او بر حرکت جوهری را نیز طرح و تحلیل و در مقایسه با سخن ابن‌سینا، آن را ارزیابی و نقد نماید.

موضوع باقی در حرکت جوهری از نظر آقا علی مدرس

حکیم مدرس برای تقریر خود از موضوع حرکت، مسأله‌ی کهن فلسفی مورد اتفاق مشایبان و حکمت متعالیه؛ یعنی ترکیب جسم از ماده و صورت را مطرح کرده، از آن بهره می‌گیرد. بیان حکیم مدرس در این خصوص و تقریر خاص او از مسأله به‌قرار زیر است:

الف) نحوه‌ی ارتباط صورت و ماده در جسم بر اساس نظر مشایبان و حکمت متعالیه:

ابن‌سینا در ذیل بحث از تقدم صورت بر ماده (الالهیات، ۱۳۸۷؛ ص ۹۲-۱۰۰)، پس از بیان این‌که صورت شریک العله است و علت مفارق با کمک آن، ماده را ایجاد می‌کند، اشکالی طرح می‌کند: اگر مجموع علت مفارق و صورت علت ایجاد هیولا باشند، آنگاه واحد بالعموم برای ماده‌ای که واحد بالعدد است، علت شده است و چنین امری ممکن نیست، زیرا وجود با وحدت مساوق است. بنابراین، از آنجایی که واحد عددی (به لحاظ وحدت) از واحد نوعی اقوی است، پس وجود شخصی نیز از وجود نوعی اقوی است، لذا واحد بالعموم (صورت

مطلقه) که در وحدت، ضعیف‌تر است، نمی‌تواند علت هیولا باشد (که واحد عددی است)، زیرا در این صورت، معلول (در وجود) از علت اقوی می‌شود (مدرس، ۱۳۸۰، صص ۲۲۳-۲۲۲). ابن‌سینا خود در پاسخ به مناقشه‌ی مذکور می‌گوید: منعی ندارد واحد عام، علت واحد عددی باشد، به شرط آنکه حافظ وحدت عمومی، عقل مفارق باشد. در اینجا نیز چنین است؛ یعنی واحد نوعی که حافظ وحدتش عقل مفارق (واحد عددی) است، موجب و علت ماده‌ای می‌شود که واحد عددی است (ابن‌سینا، ۱۳۸۷، ص ۹۸). ملاصدرا در تعلیقاتش بر الهیات شفاء، شرحی بر این مطلب آورده است که حکیم مدرس عیناً آن را نقل می‌کند (مدرس، ۱۳۸۰، ص ۲۳۳ - ۲۳۵). صدرا بر مبنای شیخ‌الرئیس و دیدگاه خودش، دو پاسخ به اشکال مذکور می‌دهد:

۱) صدرا پاسخ اولش را به دو وجه بیان داشته است: الف) چنانکه شیخ و عموم فلاسفه می‌گویند، واحد عمومی (صورت مطلقه) که وحدت عمومی‌اش به واسطه‌ی واحد عددی؛ یعنی عقل مفارق، محفوظ است، می‌تواند برای واحد عددی؛ یعنی ماده، علت باشد. عقلاً اشکالی ندارد که مجموع حاصل از واحد عددی و واحد عمومی، برای واحد عددی علت باشند؛ یعنی مجموع علت مفارق و صورت مطلقه علتی واحد باشند برای ماده و هیولا که معلولی واحد است.

ب) طبق نظر شیخ و عموم فلاسفه، موجب حقیقی که علت حقیقی است، در اینجا واحد بالعدد است، اما علیت آن تنها با انضمام یکی از اموری که مقارن آن است، تمام می‌شود و این مسأله آن را از واحد عددی خارج نمی‌کند.

۲) هیولای شخصی دارای هویت مبهم است، بنابراین وحدت عددی هیولا از وحدت جنسی اقوی نیست،

لذا مطلق صورت (آنهم وجود خارجی، نه صورت ذهنی)، بدون هیچ محذوری می‌تواند علت هیولا باشد. نیاز به علت مفارق، به این خاطر است که هستی صورت، به علت مفارق متقوم است و وجود طبیعت صورت، به واسطه‌ی علت مفارق محفوظ می‌ماند. علت مفارق درواقع حافظ تشخیص‌های متعاقب صورت است که پشت سر هم بر هیولا وارد می‌شوند.

حکیم مدرس به هر دو پاسخ صدرا مناقشاتی وارد می‌کند:

در وجه اول از پاسخ اول، صدرا علت ماده را (که واحد عددی است)، یک علت عددی دانسته است که وحدتش اعتباری است. بطلان این مدعا ظاهرتر از آن است که واحد عمومی برای واحد عددی علت باشد، زیرا وحدت نوعی و یا جنسی، وحدت حقیقی‌اند، نه اعتباری.

در وجه دوم از پاسخ اول صدرا، از آنجایی که صورت مطلقه، (در وجود) از علت مفارق و هیولا مستقل است، لازم می‌آید که صورت مطلقه نسبت به هیولا، فاعل قریب و علت مفارق نسبت به هیولا، فاعل موجب باشد و درواقع شرط موجبیتش، انضمام صورت به آن باشد. بنابراین، شبهه همچنان به حال خود باقی است، زیرا بازهم واحد عمومی برای واحد عددی علت شده است.

جواب دوم صدرا نیز از نگاه حکیم مدرس خالی از مناقشه نیست، زیرا مرکب اعتباری، وجودی غیر از وجود اجزایش و وحدتی غیر از وحدت آن‌ها ندارد. پس وحدت مرکب مثل وجود آن، اعتباری است. بر این اساس مجموع علت مفارق و طبیعت صورت، اعتباری محض‌اند، درحالی که شخص هیولا در حقیقت، وحدتش بالذات و بالاصاله است و این

باطل است، زیرا علت از معلول ضعیف‌تر خواهد بود.

حکیم مدرس درنهایت می‌گوید: هر دو جواب صدرا قابل مناقشه است، زیرا در هر دو، لازم می‌آید تا در تبدل صور بر هیولا، هیولا منعدم شود، چراکه با زوال علت، معلول زایل می‌شود، پس در حال تبدل، چیزی از اجزاء جسم باقی نمی‌ماند و جسم با تمام اجزایش زایل می‌شود و این سخن خلاف نظر مشهور فلاسفه است، زیرا آن‌ها بر اینکه هیولا در حال فصل و وصل و تبدل صور باقی است، اتفاق نظر دارند. حکیم مدرس پس از نقد و بررسی، خود تقریری از مسأله ارائه می‌کند که ضمن دوری از اشکال مذکور، می‌تواند استدلالی مبنایی برای تبیین موضوع باقی در حرکت جوهری باشد. همچنین ایشان تصریح می‌کند که اگر صورت را با هیولا متحد بدانیم، وجه دوم پاسخ صدرا و بوعلی در کمال دقت و صحت خواهد بود، زیرا در این فرض، صورت «فاعل ما به الوجود» است، نه «فاعل ما منه الوجود»؛ یعنی از فاعل قیوم (جل جلاله)، اولاً و بالذات صورت به وجود می‌آید و ثانیاً و بالعرض، هیولا. بنابراین هردوی صورت و هیولا به جعل واحد مجعول‌اند، لکن یکی از آن دو (هیولا)، در جعل و وجود، تابع دیگری است (مدرس، ۱۳۸۰، ص ۲۳۲-۲۳۸).

ب) تقریر آقا علی مدرس در مورد موضوع باقی در حرکت جوهری

چنانکه گفتیم، حکیم مدرس برای تبیین موضوع باقی در حرکت جوهری از ترکیب جسم از ماده و صورت بهره می‌گیرد. خلاصه‌ی تقریر او به‌قرار زیر است:

الف) هیولا قوه‌ی صرف و صرف قوه است. قوه بودنش از مقوله‌ی جوهر است، نه اینکه اضافه و یا آنکه دارای اضافه باشد. هیولا قوه‌ی صرف است،

زیرا اگر فعلیتی داشته باشد، از قبول فعلیت دیگری ابا خواهد داشت.

(ب) هیولا به سبب فعلیت صورت، موجود است.
(ج) هیولا (به عنوان قوه‌ی صرف) در قبال جمیع درجات و مراتب، فعلیت می‌یابد، و تحصیل هیولا در خارج به تبع تحصیل امتداد جوهری اوست، زیرا هیولا (همچون جنس) برای انواع خود، وحدت دارد و همان‌طور که جنس با فصل انواع متعددی می‌یابد، هیولا نیز با امتداد جوهری محقق می‌شود. تفاوت هیولا با جنس ذاتی نیست، بلکه به اعتبار خارج و ذهن است.

(د) در امتداد تبدیل و تبدل‌ها، این صورتهاست که به نحو ذاتی و جوهری بر هیولا تجدد و تبدل می‌یابند، نه اینکه صورتی منعدم و صورت دیگری حادث شود، تا انعدام جسم لازم آید.

(ه) در حرکت جوهری نیز مثل حرکت عرضی، به موضوع باقی احتیاج است. این موضوع هیولای واحد (با مراتبی که دارد) است؛ یعنی حرکت جوهری در مراتب و حدود متصل هیولای واحد، با استمرار واحد و ثابت، تحقق می‌گیرد. اگر چنین نباشد، لازم می‌آید که در هر حرکتی دو متحرک و یا بیشتر وجود داشته باشد، و لازمه‌ی آن این است که در هر حرکت واحدی، دو حرکت، یا بیشتر وجود داشته باشد و در هر یک از آن دو حرکت، همین بیان جاری است.

(و) در حرکت جوهری، حرکت در ذات جوهر جسمانی است. بنابراین، حرکت، موضوع و مسافت آن، (در خارج) امری واحد است و درواقع، امتداد جسمانی متحرک و هیولا (در این حرکت) تابع آن است.

(ز) امتداد جوهری (صورت جسمی) در هر مرتبه از مراتب حرکت جوهری، از نظر وجود عین همان

مرتبه است، ولی به حسب ذات مستمر (موضوع حرکت) غیر از آن مرتبه است. با این توصیف می‌توان گفت: هر مرتبه‌ای از مراتب حرکت، نوعی از امتداد جوهری را واجد است، ولی مطلق امتداد جوهری، غیر از تک‌تک مراتب است.

(ح) از آنچه گذشت، این مطلب نتیجه می‌شود که اگر امتداد جوهری را به نحو مطلق لحاظ کنیم (که در این صورت در تمامی مراتب حرکت جاری و ساری است)، جسم طبیعی و جوهر و اگر آن را با حدودی از حدود زمانی، مکانی و خصوصیات از خصوصیات حدود متحد ملاحظه کنیم، جسم تعلیمی و عرض خواهد بود (مدرس، ۱۳۸۰، ص ۲۳۷-۲۴۰).

شهید مطهری نیز پس از بیان وجه تناقض ظاهری در کلام صدرا تلاش می‌کند تا این اشکال را از کلام صدرا رفع و رأی ایشان را جمع‌بندی کند. بیان استاد مطهری در این مطلب بابیان آقا علی مدرس در بدایع الحکم مشابه است (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۴۱۲-۴۵۱).

بررسی و ارزیابی رأی آقا علی مدرس

اکنون لازم است بررسی گردد که اولاً، آیا بیان صدرا در مورد موضوع حرکت جوهری واقعاً تناقض دارد. ثانیاً، تقریر آقا علی مدرس چه جایگاهی دارد و آیا حقیقتاً تقریری تازه است.

در خصوص پرسش اول، آنچه سبب شده است تا تناقض ظاهری از کلام صدرا برداشت شود، مطابق فرمایش شهید مطهری، این است که مرحوم صدرا در یک‌جا حرکت جوهری را از موضوع بی‌نیاز می‌داند، حال‌آنکه از طرف دیگر وجود موضوع را برای حرکت در جوهر به عنوان اساس حفظ وحدت، امری ضروری دانسته است.

در پاسخ به سؤال اول، حقیقت این است که اگر به فرمایشات صدرالمتألهین به شکل مجموعی نگاه شود، نه تنها هیچ تناقضی در آن وجود ندارد، بلکه از آغاز تا انتهای سخنان وی را می توان در سه مرحله ی منطقی تبیین نمود که به نحو طولی (در یک راستا) قرار دارند: او ابتدا تلاش نموده است که ایراد اساسی مشاییان (در نفی حرکت جوهری) را که عبارت از فقدان موضوع باقی است (ابن سینا، ۱۴۰۵ ق، ج ۱، صص ۹۹-۹۸؛ صدرای ۱۹۸۱ م، ج ۳، صص ۸۶-۸۵؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۹۷)، نفی کرده، اثبات نماید که در حرکت جوهری موضوع ثابت و باقی وجود دارد. آنگاه تلاش می کند با یک استدلال منطقی، امکان حرکت در جوهر را در برابر امتناع آن اثبات کند و درنهایت (با اقامه ی براهین متعدد) سعی می کند تا تبیین نماید که نه تنها چنین چیزی هست، بلکه اساساً و ضرورتاً در جوهر شیء حرکت رخ می دهد.

اما در مورد موضع گیری ملاصدرا در برابر مدعیان نفی موضوع باقی در حرکت جوهری، اگر به مبانی و مقدمات دیدگاه او در حرکت جوهری توجه شود (یثربی، ۱۳۸۹، ص ۹۴ تا ۹۷)، مسأله تا حد زیادی روشن خواهد شد. مبانی صدرا در حرکت جوهری به قرار زیر است:

اول) در فلسفه اسلامی از دو قسم حرکت یاد شده است: یکی قطعی و دیگری توسطی (صدرای، ۱۹۸۱ م، ج ۳، ص ۲۵ و ۱۷۷). حرکت قطعی امری واحد، متصل و ممتد است، برخلاف حرکت توسطی که بودن متحرک بین مبدأ و منتهی است. در حرکت قطعی، هر جزء آن، همچون کل آن، مصداق حرکت است.

دوم) جزء اخیر علت تامه ی موجودات مرکب، فصل اخیر آن هاست و لذا وقتی فصل اخیر متعین باشد، تعین آن حقیقت محفوظ خواهد بود. مقومات دیگری همچون اجناس و فصول، از لوازم وجود و اجزاء

ماهیت آن فصل اخیر محسوب می شوند. از میان این مقومات، تنها فصل اخیر است که در تمامیت موجود مرکب معتبر است و لذا تبدیل آن مقومات، به بقای موجود مرکب آسیبی نمی زند؛ مثلاً، در جسم نامی، نامی فصل اخیر و مناط تعین حقیقت آن است، پس تبدلات جسم، سبب تبدلات جوهر نامی نمی شود، زیرا جسمیت به صورت عام در آن معتبر است، نه به صورت خاص و معین (همان، فصل ۲۵).

سوم) بر اساس اصالت وجود، در انواع حرکت، اعم از کمی، یا کیفی و یا جوهری، اشتداد و استکمال تدریجی، سبب پیدایش بی نهایت انواع بالفعل نمی شود، بلکه در آن ها وجود واحد شخصی متصلی تحقق دارد که بالقوه دارای حدود نامتناهی است و بنابراین، بی نهایت انواع، بالقوه است، نه بالفعل. در بحث ماهیت نیز اگر به اختلاف مفاهیم توجه کنیم، انواع بالقوه اند و اگر به قدر مشترک آن مفاهیم توجه کنیم، در ذات آن امر متغیر، امری باقی و بدون تغییر مطرح می شود، چنانکه ملاحظه مفهوم عام حیوان در حقیقت انسان، اعم از حیوان طبیعی، برزخی، اخروی و غیره چنین است (همان، ص ۲۴۳).

چهارم) در میان علل چهارگانه، عنصر اساسی علت فاعلی است که به عنوان معطی وجود است. در حرکت جوهری، طبایع جوهری رقیقی از حقایق فاعل خویش اند و همیشه وجه ثابتی (متناسب با فاعل الهی خود) دارند، چنانکه صورت ماه بر آب روان چنین است که در عین تغییر و تبدیل صور واقع بر آب، از جهت ثبات ماه، نوعی وحدت و ثبات بر آن صور حاکم است.

بر اساس اصول و مبانی فوق که در فلسفه ی صدرا برای تبیین حرکت جوهری ارائه می شود، مشکل موضوع حرکت جوهری حل می شود. از نگاه او ماده ی جسم، موضوع حرکت و صورت جسم، بستر

حرکت است. درواقع، ماده در صورت حرکت می‌کند. این ماده‌ای که موضوع حرکت است، ماده‌ی جسم با هر صورت نامتعینی است، و آن صورتی که مسافت و بستر حرکت است، صور خاص و متعین است. اکنون می‌گوییم: بر اساس نکته‌ای که در بند اول گفتیم، هر جزئی از حرکت همچون کل آن حرکت، مصداق حرکت است. در توضیح بیشتر باید گفت: بنا بر نظر صدرا همان‌طور که حرکت قطعی با حرکت توسطی حفظ می‌گردد، حرکت در هر مقوله-ای نیز عین همان مقوله است و چنانکه کل حرکت، با حرکت‌های نامتعین پدید می‌آید، کل آن مقوله نیز با افراد نامتعین همان مقوله و بدون دخالت خصوصیت‌های هر فرد از آن افراد تحقق می‌یابد. پس در حرکت جوهری ما همیشه یک جوهر داریم که هر تعینی پیدا کند، مهم نیست. به بیان روشن‌تر، در حرکت جوهری، موضوع (و ماده‌ی حامل قوه و قابل فعلیت‌ها) در هر مرتبه‌ای، ماده‌ی آن جوهر است با صورت خاص آن مرتبه، نسبت به صورت بعدی. چون مراتب حرکت از هم جدا نیستند (مخصوصاً با توجه به اصالت وجود و تشکیک آن)، پس همه حرکت و سراسر آن، هم قابل است و هم مقبول؛ هم موضوع حرکت است و هم مسافت و بستر آن.

بر این اساس می‌توان گفت: در حرکت جوهری صدرا، حقیقتاً موضوع داریم، اما ثبات آن به معنایی که دیگران بر آن تأکید دارند، چندان مورد اصرار صدرا نیست. دلیل این مسأله‌ی مهم این است که فلاسفه‌ی قبل صدرا معتقد بودند که هر حرکتی در سایه‌ی یک ثبات معنا دارد و بر این اساس موضوع را جوهر ثابت شیء فرض می‌نمودند و اعراض را متغیر و عارض بر این موضوع ثابت (ابن‌سینا، ۱۴۰۵، ج ۱، صص ۹۸-۹۹؛ صدرا، ۱۳۶۰، ص ۹۷).

آن‌ها موضوع را گاهی به معنای محل بی‌نیاز از عرض (صدرا، شرح الهدایه الاثیری، ص ۸۹)؛ گاهی به منزله‌ی ماده نسبت به صورت (همو، بی‌تا، ص ۳۰۴؛ مطهری، ۱۳۸۵، ج ۱۱، ص ۲۴۷) و گاهی به عنوان عامل حفظ وحدت حرکت (صدرا، ۱۳۶۰، ص ۵۹۶) تصور می‌نمودند.

صدرا المتألهین بابیان این سه معنا از موضوع، صراحتاً وجود چنین موضوعی را برای حرکت جوهری نفی می‌کند. او حرکت را امری عقلی می‌داند و نه هویتی از هویات خارجی، چنانکه دیگران دانسته‌اند (همو، ۱۹۸۱ م، ج ۷، ص ۲۸۴). بنابراین، برای حرکت جوهری، موضوع را هم به عنوان محل بی‌نیاز از عرض، هم به عنوان ماده نسبت به صورت و هم به عنوان عامل حافظ وحدت حرکت، طرد می‌کند (همان، ج ۳، ص ۵۲ و ۶۳). بنابراین، ضرورت وجود موضوع (در حرکت جوهری) امری حتمی است و این موضوع در جریان حرکت باقی است، اما ثبات این موضوع به این معنا که هیچ نحوه تغییری در آن نباشد و درواقع ثابت باشد، از نگاه او ضرورت ندارد. از آنچه گذشت، معلوم شد که در ظاهر سخنان صدرا تناقض وجود دارد، ولی تأمل در کلام او و تبیین طولی آراء او تناقض ظاهری را رفع می‌کند. آقا علی مدرس برای دفع این تناقض ظاهری تبیین جدیدی از حرکت جوهری ارائه کرده است. تقریر او از حرکت جوهری، اگرچه بر مبنای اصالت وجود و وحدت و تشکیک در حقیقت وجود (و در یک کلام بر مبانی مورد تأکید ملا صدرا در تبیین حرکت جوهری) استوار است، اما در نوع خود لااقل از دو جهت ابتکاری است:

اولاً، تبیین او از حرکت جوهری، امری است که پیش از او سابقه ندارد و تقریری تازه از این اصل اساسی در حکمت متعالیه است که بر استحکام آن افزوده و

دامنه‌ی اتقان آن را توسعه داده است. این تقریر با رعایت اجمال و محدوده‌ی معینی از بحث، پراکندگی آن را برطرف کرده و تبیین واضح‌تر و صریح‌تری از بحث ارائه نموده است.

ثانیاً، حکیم آقا علی مدرس (در بحث موضوع حرکت) تلاش نموده است تا در تقریری تازه، بحث موضوع حرکت را در حرکت جوهری صدرا به نحو طولی (از جمع نظرات او) ارائه دهد، تا ضمن اینکه محذوری در بحث پیش نیاید، تناقض ظاهری را در کلام صدرا دفع و دشواری‌های آن را رفع نماید. به نظر وی، فرمایشات به‌ظاهر مختلف صدرا را اگر به نحو طولی بنگریم، نه تنها هیچ تناقضی ندارد، بلکه نشانگر دقت نظر و عظمت فکری اوست. به‌هرحال و درمجموع می‌توان گفت: حکیم مدرس تلاش می‌کند تا رأی صدرا را با این تقریر در بحث حرکت جوهری، تمام نماید.

مناقشات حکیم میرزا ابوالحسن جلوه در مورد بقاء موضوع در حرکت جوهری

حکیم میرزای جلوه از بزرگان مکتب تهران است و استاد اساتید فلاسفه معاصر، به حساب می‌آید (افضل الملک، ۱۳۶۱، ص ۱۰۶). او دارای آثار متعدد و حواشی فراوان بر آراء پیشینیان خود، بخصوص ابن‌سینا و صدراست^۲. او رساله‌ای تحت عنوان حرکت در جوهر نوشته است که در آن به نقد مدعای صدرا پرداخته و براهین وی بر نظریه‌ی حرکت جوهری را سست معرفی نموده است. او ادعای ابن‌سینا را که حرکت در جوهر سبب نفی موضوع ثابت برای حرکت و موجب گم‌شدن متحرک می‌شود، متقن و محکم دانسته، از موضوع حرکت تقریری نو ارائه می‌کند. همچنین در رساله‌ای که آن را در حاشیه‌ی شرح هدایه اثیریہ صدرا نوشته است،

تلاش می‌کند بر اتقان اشکال شیخ بر حرکت جوهری بیفزاید.

پیش‌ازاین در تشریح رأی آقا علی مدرس، در مورد موضوع حرکت جوهری، گفتیم که بر اساس تبیین ایشان نگاه طولی به بیانات به‌ظاهر مختلف صدرا، ضمن اینکه تعارض ظاهری را از کلام ایشان برمی‌دارد عمق اندیشه‌ی او را نمایان می‌کند. حکیم جلوه که از فیلسوفان معاصر آقا علی مدرس (در مکتب تهران) است، برخلاف وی، اعتقادی به رفع تعارض در آراء صدرا (در بحث موضوع حرکت جوهری) ندارد. او معتقد است حتی اگر به نحو طولی این بحث را بتوانیم جمع کنیم، بازهم اشکالی مطرح است که رأی صدرا در پاسخ به آن، تمام نیست.

مهم‌ترین مناقشات حکیم جلوه در حرکت جوهری را می‌توان مناقشه‌ی ایشان در موضوع حرکت دانست. اهمیت این بحث در آراء او بیش‌تر از آن جهت است که وی به مناقشه به موضوع در حرکت جوهری اکتفا نکرده است، بلکه در ضمن، تلاش می‌کند تا تقریر تازه‌ای از موضوع در حرکت ارائه نماید. وی در رساله‌ی حرکت جوهری، ابتدا رأی صدرا (در موضوع حرکت جوهری) را تقریر می‌نماید. سپس خود به رفع تعارض ظاهری از آن می‌پردازد. آنگاه اشکال و مناقشه موردنظر خود را وارد کرده، درنهایت تقریر خود را از موضوع در حرکت ارائه می‌کند. گزارش مسأله به‌قرار زیر است:

اول) موضوع در حرکت جوهری صدرا به تقریر حکیم جلوه

میرزای جلوه مدعی است که در سخنان صدرا موضوع حرکت جوهری گاهی عقل، گاهی نفس و گاهی ماده‌ی اولی همراه با صورتی نامعین معرفی شده

است. او پس از این بیان به جمع این آراء پرداخته و به نحو طولی رفع تعارض می‌کند. بیان جلوه به‌قرار زیر است:

اولاً، هیولا به‌تنهایی نمی‌تواند موضوع حرکت جوهری باشد، بلکه هیولا با «صوره ما» موضوع حرکت جوهری است و «صوره ما» مناط شخصیت طبیعت جوهری است.

ثانیاً، در سه احتمالی که برای موضوع حرکت در کلام صدرا وجود دارد، تعارض نیست، زیرا اگر به نحو طولی آن را نگاه کنیم، عقل موضوع بعید، نفس موضوع متوسط و هیولا با «صوره ما»، موضوع قریب برای حرکت جوهری است. پس تعارضی در کار نیست. (جلوه، ۱۳۸۵، ص ۴۷۲).

تقریر فوق در مورد موضوع حرکت جوهری در نزد صدرا، خاص حکیم جلوه است و دیگران به نحو دیگری تبیین نموده‌اند، چنانکه در بحث مربوط به آقا علی مدرس (و مشابه آن در تبیین استاد مطهری) مسأله به نحو دیگری تقریر شد.

میرزای جلوه در رساله‌ی حرکت جوهری خود پس از این تقریر، به تبیین نظر صدرا در مورد «صوره ما» می‌پردازد و می‌نویسد: منظور صدرا از «صوره ما» (یا صورت مطلقه)، همان صورتی است که مناط شخصیت طبیعت جوهری است، ولی خود این صورت عرض عریضی دارد؛ پیوسته خصوصیات زیادی بر آن عارض می‌شود و هر لحظه در حالی غیر از حال دیگری است. درواقع، ابهام و اطلاق صورت، نسبت به همین عوارض مختلف و حالات متفاوت است، اما صورت شخصی آن، طبیعتاً عیناً برقرار است و درعین حال، دارای مراتب و حالات است؛ به عبارت دیگر، همین صورت شخصی، به اعتبار خصوصیاتش، عرض عریضی دارد. آن صورت مشخص، در هر مرتبه‌ای از مراتب، عین همان

صورت طبیعت جوهری است. بنابراین، به لحاظ تحلیل عقلی، در هر مرتبه‌ای دو چیز هست: صورتی با عرضی عریض که پیوسته خصوصیاتش در حال تغییر است و صورتی که در همه‌ی مراحل و مراتب، ثابت است. این صورت دوم، همان صورت ثابت در طبیعت جوهری است (همان کتاب).

دوم) مناقشه حکیم جلوه

حکیم جلوه پس از تقریر موضوع حرکت جوهری در نگاه صدرا، آن را ضعیف و ناقص می‌داند و بر این مطلب، چنین مناقشه می‌کند:

صورت عریضی که مناط شخصیت شخص است، درواقع وجود جدایی از خصوصیات متغیر ندارد، و هر دو به یک وجود موجودند. به این ترتیب تغییر، تجدد و عدم بقای خصوصیت، عین تغییر، تجدد و عدم بقای صورت جوهری است. پس آن چیزی که این سلسله امور متجدد و متغیر بر آن جاری است، چیست؟ اگر تغایری میان آن دو تصور شود، این تغایر به حسب تحلیل عقلی است، درحالی که حرکت یک امر خارجی است و لازم است به حسب خارج و نفس الامر (نه به حسب تحلیل عقلی و اعتباری)، موضوعی خارجی داشته باشد که با این امر متجدد مغایر باشد. او سپس برای تأیید کلام خود، به سخن شیخ استناد می‌کند که گفته است: اگر حرکت جوهری موجود باشد، لازم است که متحرک بالفعل واحدی داشته باشد. حکیم جلوه، برای تصحیح کلام صدرا، معتقد است که نهایت توجیهی که می‌توان در تکمیل و اصلاح سخن صدرا بیان داشت، این است که بگوییم: موضوع ثابت در خارج، به طور یک واحد سیال، از اول حرکت تا آخر آن، قطع نظر از هر امتیازی، موجود است. (همان، صص ۴۷۳-۴۷۲)

سوم) تقریر حکیم جلوه از موضوع حرکت در ضمن نقد مدعای صدرا

چنانکه گذشت، در فلسفه، حرکت را به قطعی و توسطی تقسیم می‌کنند. فلاسفه در اینکه کدام یک از معانی فوق در خارج تحقق دارد، اختلاف نظر دارند و در این باب سه نظریه وجود دارد: بعضی حرکت توسطی را در خارج موجود و حرکت قطعی را امری ذهنی می‌دانند، چنانکه شیخ‌الرئیس معتقد است. برخی دیگر برعکس، وجود حرکت قطعی را محقق و حرکت توسطی را ذهنی می‌دانند. صدرا هرچند تصریح ندارد، ولی تا اندازه‌ی زیادی به این حرف تمایل دارد. گروه سوم کسانی هستند که هر دو قسم حرکت را واقعیت و موجود و آن‌ها را دو اعتبار از یک واقعیت می‌دانند. می‌توان چنین باوری را نیز در آراء صدرا یافت (مطهری، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۶۱). از ظاهر کلام حکیم جلوه کاملاً روشن است که رأی اول را اتخاذ نموده و مشی شیخ را رفته است. او معتقد است که حرکت توسطی متجدد، راسم است و حرکت قطعی، مرسوم. این تصویر دقیقاً ارتباط میان این دو حرکت نیز هست. بنابراین، حرکت قطعی به واسطه‌ی حرکت توسطی متجدد ترسیم می‌شود (جلوه، ۱۳۸۵، ص ۴۷۳). مطابق این بیان اولاً، حرکت قطعی بالقوه دارای بی‌نهایت جزء است که میان مبدأ و مقصد واقع‌اند. ثانیاً، اتصال تمام این اجزاء، توسط حرکت توسطی صورت می‌پذیرد. ثالثاً، این اجزاء از همدیگر ممتاز نیستند. بنابراین، حرکت توسطی ضرورتاً و ذاتاً قبل از حرکت قطعی موجود است، تا بتواند اجزاء نامتناهی حرکت قطعی را به صورت قطعه‌ی واحدی درآورد.

حکیم جلوه می‌گوید: اگر در یک مورد خاص، حرکت جوهری را بپذیریم دیگر نمی‌توانیم بگوییم،

حرکت قطعی به حرکت توسطی مسبوق است و اگر حرکت توسطی قبل از حرکت قطعی و راسم آن نباشد، تمام اجزاء حرکت، بالفعل از یکدیگر متمایز می‌شوند و این موجب می‌شود تا بی‌نهایت اجزاء بالفعل در هر حرکت داشته باشیم. او برای اتقان مدعایش، کلام خود را به بیان بوعلی مستند می‌کند (همان کتاب). خلاصه اگر وجود ثابتی نداشته باشیم، دیگر وجود بین مبدأ و منتهی نخواهیم داشت. پیداست که اگر حرکت در اعراض صورت گیرد، چنین اشکالی پیش نخواهد آمد، ولی اگر به حرکت جوهری معتقد باشیم، چون هر لحظه طبیعت ذات جسم عوض می‌شود، حرکت به امر بالفعلی مسبوق نخواهد بود تا آن را به‌طور ثابت بین مبدأ و منتهی ببینیم و بالقوه دارای اجزاء غیرمتناهی باشد، بلکه آنچه هست تنها لحظه‌به‌لحظه حرکت است و باید لحظات بالفعل موجود باشند و در نتیجه بی‌نهایت اجزاء میان حاصرین قرار می‌گیرد.

حکیم جلوه در مورد این اشکال که بر حرکت جوهری وارد کرده است، پاسخ احتمالی را چنین طرح می‌کند: طبیعت هیولا و صورت مطلق (به‌عنوان موضوع ثابت) در خارج محقق، و خصوصیات آن‌ها (اعراض) در حال تجدد است. این طبیعت مطلق همان بودن بین مبدأ و منتهی را واجد است و همین طبیعت مطلق راسم حرکت قطعی و مناط اتصال اجزاء است (همان، ص ۴۷۴).

این پاسخ را حکیم جلوه نمی‌پذیرد، زیرا از نظر او طبیعت مطلقه‌ای جدا از وجود افراد متبدل وجود ندارد و طبیعت و تجدد افراد، در خارج، به وجود واحد موجودند. بنابراین، خود طبیعت، در چنین وضعی در صقع حرکت قطعی قرار می‌گیرد. اکنون می‌گوییم: اگر چنین باشد، چگونه می‌توانیم فرض کنیم طبیعت راسم است، حال‌آنکه راسم باید بر

مرسوم مقدم و وجودی غیر از وجود مرسوم داشته باشد. پس نتیجه می‌شود که باید موضوعی ثابت در خارج وجود داشته باشد (همان کتاب). او سپس در ادامه، از راه مقایسه بحث کون و فساد با بحث حرکت، تأکید می‌کند که در مسأله کون و فساد، توارد صور متعدد بر هیولای واحد را می‌توان تصور کرد، زیرا در آنجا موضوع واحد متحصّل، لازم نیست، بلکه آنچه لازم است، تنها بقای هیولا برای «صوره ما» ست، چنانکه مشایبان گفته‌اند. ولی در مسأله‌ی حرکت، که توارد صور به نحو تدریجی و اتصالی است، به موضوع واحد متحصّلی نیازمند هستیم تا حرکت توسطی، حرکت قطعی را ترسیم کند و چون هیولا قوه محض است و وجود متحصّل بین مبدأ و منتهی ندارد، تقدم ذاتی وجود راسم، قبل از مرسوم، متحقق نیست.^۳

تأملی بر مناقشه و مدعای حکیم جلوه

اولاً، در نقد این مطلب که حکیم جلوه فرمودند: "اگر حرکت جوهری را درجایی بپذیریم، دیگر حرکت قطعی به حرکت توسطی مسبوق نخواهد بود" و بر این ادعا استدلال نمودند که تجدد و حرکت به همین بودن بین مبدأ و منتهی است، می‌گوییم: حرکت توسطی راسم حرکت قطعی، فرع بر وجود موضوع ثابت نیست، بلکه اگر تجدد و دگرگونی بالفعل را در بودن بین مبدأ و منتهی ملاحظه کنیم، حرکت قطعی خواهیم داشت و از نظر ایشان در هر حرکت قطعی، وجود حرکت توسطی حتمی است، زیرا راسم آن است. البته فرق نمی‌کند که حرکت در جوهر باشد، یا اینکه جوهر ثابت و حرکت در اعراض باشد. در فرض حرکت جوهری، متحرک، ماهیت جوهری نیست، بلکه وجود است؛ یعنی وجود، متن حرکت

است و افراد آنی جوهر به لحاظ و اعتبار لاحظ نسبت به حدود حرکت مربوط است.

ثانیاً، با تأمل در بیان اخیر حکیم جلوه در نفی حرکت جوهری، از راه عدم تحقق وجود متحصّل بین مبدأ و منتهی، به نظر می‌رسد که وی به این مطلب توجهی نداشته است که مطابق نظر صدرا (قول به اصالت وجود و تشکیک در وجود)، منظور از اینکه جوهر ذات متحرک است، ماهیت جوهر نیست، بلکه متن وجود است. درواقع ما از مراحل حرکت حدود خاصی را انتزاع می‌کنیم و متحرک یک نحو وجود سیال است، لذا حرکت توسطی آن هیچ موضوع ثابتی را طلب نمی‌کند. بنابراین، قول حکیم جلوه در اینجا به ظاهر خلط بین مبانی شیخ‌الرئیس و صدراست.

ثالثاً، برخلاف مدعای جلوه (در مناقشه‌اش)، چنانکه گذشت، حرکت در بیان صدرا یک واقعیت خارجی نیست تا خود محتاج موضوعی خارجی و ثابت باشد، بلکه حرکت خود خروج شیء از قوه به فعل است.

نتایج پژوهش

۱. ظاهر کلمات صدرا در مسأله‌ی موضوع حرکت جوهری القاء تناقض می‌کند، اما حکیم مدرس با تقریری تازه از مسأله، ضمن رفع ابهام از فرمایشات ایشان، دقت نظر صدرا در این مسأله را آشکار می‌سازد.

۲. تقریر حکیم مدرس از یک پاسخ مشترک بوعلی و صدرا به مناقشه‌ی «شریکه العله بودن صورت برای وجود ماده»، تصحیح و تکمیل پاسخ ایشان است، که مناقشه را از آن دفع می‌کند.

۳. حکیم مدرس تقریری از نسبت صورت و ماده (اجزاء جسم) با علت مفارق، ارائه می‌دهد که بر مبنای حکمت متعالیه و در نوع خود بدیع است.

۴. حکیم مدرس بر مبنای وحدت مسافت، موضوع و حرکت (در حرکت جوهری)، بر مبنای اصول حکمت متعالیه، تقریری جدید از موضوع حرکت جوهری ارائه می‌کند که تمایز معنای بقا و ثبات را در موضوع حرکت جوهری، با آنچه مشایبان با عنوان ثبات جوهر و حرکت در اعراض طرح کرده‌اند، به‌خوبی روشن می‌نماید.

۵. از مبانی اساسی حکیم جلوه در ردّ حرکت جوهری، مسبوق بودن حرکت قطعی به حرکت متوسطی است، ولی این مبنا موضوع ثابت نمی‌طلبد، تا نافی حرکت جوهری باشد.

۶. تقریر حکیم جلوه از آراء صدرای در مسأله‌ی موضوع حرکت جوهری، استنباط او از رأی صدراست، ولی استنباط صحیحی نیست.

۷. حکیم جلوه در نفی حرکت جوهری صدرای، بین مبانی او و ابن‌سینا خلط کرده است، لذا مناقشه‌ی او پذیرفته نیست.

۸. حکیم جلوه مدعی است که حرکت جوهری با مبنای اصالت وجود هم پذیرفته نیست، اما دلیلی بر مدعایش ندارد.

پی‌نوشت‌ها

۱. این مکتب فلسفی با حضور ملاعبدالله زنوزی از سال ۱۳۳۷ در تهران تأسیس شد و دیری نپایید که با حضور حکمای فراوانی از حوزه‌های اصفهان و سبزوار در این شهر، حوزه‌ی فلسفی آنجا رونق گرفت و از غنی‌ترین و پررونق‌ترین حوزه‌های تاریخ فلسفه اسلام پس از صدرای گردید، به‌نحوی که تبیین و توسعه فلسفه‌ی اسلامی و

مبرهن شدن بسیاری از مسائل آن در عالم اسلام، در برابر مکاتب فلسفی غرب، مدیون تلاش حکمای این حوزه‌ی فلسفی است (آشتیانی، ۱۳۵۵، ص ۵؛ همو، ۱۳۵۴، صص ۳۹-۳۸؛ طارمی، ۱۳۷۸، صص ۹۶-۹۵).

۲. برای مطالعه‌ی آثار و آراء او به مجموعه آثار حکیم جلوه مراجعه شود (جلوه، ۱۳۸۵).

۳. در این بحث و نظایر آن، مرحوم آشتیانی مناقشاتی جدی بر کلام حکیم جلوه وارد کرده است (آشتیانی، ۱۳۶۲، ص ۲۸۸-۲۹۲).

منابع

ابن‌سینا (۱۰۳۵ق)، **طبیعیات شفا**، تحقیق سعید زاید و دیگران، قم، منشورات کتابخانه آیت الله مرعشی.

_____ (۱۳۸۷)، **الالهیات من کتاب**

الشفاء، به تحقیق آیه الله حسن‌زاده، قم، بوستان کتاب.

آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۶۲)، **مقدمه اصول**

المعارف فیض کاشانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.

_____ (۱۳۵۵)، **مقدمه المعات الالهیه**،

ملاعبدالله زنوزی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه.

_____ (۱۳۵۴)، **مقدمه الانوار الجلیه**،

ملاعبدالله زنوزی، تهران، موسسه مطالعات اسلامی.

افضل الملک، غلامحسین (۱۳۶۱)، **افضل التواریخ**،

به کوشش منصور اتحادیه و سیروس سعدونیان، تهران، نشر تاریخ ایران.

یثربی، سید یحیی (۱۳۸۹)، حکمت متعالیه، تهران،
امیرکبیر.

جلوه، میرزا ابوالحسن طباطبایی (۱۳۸۵)، مجموعه
آثار حکیم جلوه، تصحیح و تحقیق حسن
رضازاده، تهران، حکمت.

صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱ م)، الحکمه
المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه،
بیروت، دار احیاء التراث العربی.

_____ (۱۳۶۰)، الشواهد الربوبیه، تعلیق و
تصحیح و مقدمه آشتیانی، تهران، مرکز نشر
دانشگاهی.

_____ (بی تا)، الرسائل، قم، مکتبه
المصطفوی، چاپ سنگی، بنیاد

_____ (۱۳۶۳)، کتاب المشاعر، به اهتمام
کرین، تهران، کتابخانه طهوری.

طارمی، عباس، ۱۳۷۸، آشنایی با حوزه‌ی فلسفی و
عرفانی تهران، خردنامه صدرا، شماره ۱۳.

طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۸۵، نهایه الحکمه،
قم، انتشارات امام خمینی.

مدرس، آقا علی، ۱۳۷۸، مجموعه مصنفات حکیم
مؤسس آقا علی مدرس، مقدمه و تصحیح
محسن کدیور، تهران، اطلاعات.

_____ (۱۳۸۰)، بدایع الحکم، تصحیح
محمدجواد ساروی و رسول فتحی مجد،
تبریز، دانشگاه تبریز.

مطهری، مرتضی (۱۳۸۵)، مجموعه آثار، ج ۱ و ۱۱،
تهران، صدرا.

_____ (۱۳۶۶)، حرکت و زمان، ج ۱،
تهران، حکمت.

_____ (۱۳۷۶)، دروس اسفار، ج ۱،
تهران، صدرا.

A Contemplation on Discussions of Eminent Philosophers of Tehran School about Survival of Subject in Substantial Movement

A. Arshad Riahi*

M. Khosravi Farsani**

Abstract

Aqa Ali and Jelveh, two outstanding philosophers of Tehran school have reconsidered Sadra's views in two opposite approaches. Aqa Ali, emphasizing on foundations of transcendent philosophy, claims that there are deficiencies in the most of Sadra's views and tries to remove these defects. However, Jelveh, following Avicenna's philosophy, tries to criticize Sadra. This article has chosen the problem of survival of subject in substantial movement among all matters that these two contemporary philosophers debated about them. In this essay we are going to consider Aqa Ali's claims in his new explanation, and criticize the new explanation of Jelveh in rejecting substantial movement. The result is that Aqa Ali has succeeded in making Sadra's views clear by presenting a new explanation on subject of substantial movement. However, Jelveh has confused foundations of Sadra's views with Avicenna's.

Keywords

Aqa Ali Mudarres, Abu al-Hasan Jelveh, Mulla Sadra, Substantial Movement, Subject of Movement

*Associate Professor, University of Isfahan

** Ph.D Candidate, University of Isfahan

Aristotle's Issue in the Ninth Chapter of Al-Ebara

F. Nabati*

Abstract

In Al-Ebara, Aristotle tells about two contradictories that one of them is essentially right and the other one is false, but in chapter nine, he remarks that this subject is not right about probable personal statements related to future, because otherwise one must be the follower of determinism. However, determinism is not acceptable, therefore the discussed rule about future personal statements is not established. There are lots of interpretations for these statements. The traditional commentators believe that Aristotle negates the generality of principle of third subparagraph's rejection or the principle of indicative statements' being two-valued. There is another widespread interpretation which points out that Aristotle's intention here is to note that the necessity of principle of third subparagraph can't eventuate the necessity of one of the components of the disjunction which reflects this principle. The first interpretation is more successful in contrast to determinism, but is not consonant with Aristotle's other ideas. The second interpretation, although is not successful in contrast to determinism, but is consonant with Aristotle's other ideas. It seems that Aristotle's main purpose in this chapter, is not reasoning against determinism, but he is concerned that his viewpoints about two contradictories may be used in arguments in favor of determinism, therefore he tries not to allow this improper use. Non-traditional interpretation is more successful in presentation of this concern.

Keywords

Aristotle, Al-Ebara, Logical determinism, Future sea battle

*Assistant Professor of Philosophy, Allameh Tabatabaei University

A Study of Relation Between Physics and Metaphysics in the Field of Space and Time's Reality

A. R. Mansouri*

Abstract

In this article it is aimed to explain the manner of science and metaphysics' interaction in space and time discussion. We will emphasize on this point that unlike the current perception, the changes in scientific and physics theories can be effective for us in taking philosophical and metaphysical position for space and time. For this purpose, in addition to surveying traditional arguments of essentialists and relationship-oriented about space and time, which are especially mentioned in Leibniz's and Clarke's letters, interaction between science and metaphysics will be shown, according to new theoretical backgrounds, such as adoption of new Newtonian structure or field theory and general and special relativity theory. In the end, we will be close to this viewpoint that considering new scientific theories, such as general relativity theory of Einstein, essentialists' viewpoint about space and time, in current situation, seems more defensible.

Keywords

Physics and Metaphysics, Essentialism, Relationship-orientated, Space and Time

*Assistant Professor of Philosophy ,Institute for Humanities and Cultural Studies

A Study of the Manner of Ascribing the Morality Law to Nature Law in Kant's Moral Metaphysics

M. H. Jafarian*

M. M. Karimi**

Abstract

To answer the question about manner of "ascribing the morality law to nature law in Kant's opinion", after explaining the moot point's past, this article shows that many philosophers before and after Kant, have not permitted the violation of morality law from nature law. Then it is shown that following this approach, Kant is also wishful to ascribe morality law to nature law. In order to do this, Kant has studied the manner of nature's formation in pure wisdom, firstly and seeks it from sensible phenomena to pure wisdom's ideas. In the following, he studies the manner of moral phenomena from the reasonable form of free will to construct a moral world. In his opinion, these two dependant paths, have been profited from unifying rules of wisdom's ideas and regnant rules of understanding formats. So, in this way, these two dependant ways, can't disobey the existing discipline and unity in the world and the regnant rules.

Keywords

Kant, Moral metaphysics, Absolute matter, Morality, Nature

*MA student in West Philosophy, Mofid university

**Assistant Professor, Mofid university

Facing Two Concepts of Space in Persian Miniature's Contact with Renaissance Painting

A. Aghaei*

M. Piravi Vanak**

Abstract

Persian miniature, in its turbulent history, has been influenced by a variety of visual traditions. From the middle of the Safavid period, by increasing communications with Western countries, visual traditions of Renaissance came to Iran in different ways. Fundamental changes in Persian miniature's position and form in this period, shows that its contact with renaissance painting, has been a structural facing. The most fundamental part of this facing is seen between two disharmonious understandings of space's concept. The main question of this article is "The Why" of this facing in pictorial space. The approach of this article is to answer to this philosophical question; therefore it is tried to explain this facing in a conceptual way by surveying metaphysics foundations. For this purpose, on the one hand, using the concept of "mathematical matter" in Heidegger's philosophy, it is shown that how the elevation of modern metaphysics caused the emergence of a "quantitative" space in renaissance painting and on the other hand, by analyzing the pictorial, Persian miniature space, it is shown that how the "qualitative" space of Iranian painting is shaped via gathering its content elements against the absolute and abstract space of renaissance painting.

Keywords: Persian Miniature, Renaissance painting, space, Modern metaphysics, Mathematical matter

*Ph.D Candidate, Art university of Isfahan

**Assistant Professor, Art university of Isfahan

Aristotelian pre-Socratics, A glance at Aristotle's Narrative from pre-Socratics

M. Ghavam Safari*

M. B. Ghomi**

Abstract

In this article, it's tried to study Aristotle's narrative of pre-Socratics on the base of Aristotle's texts and mainly using metaphysics, physics, genesis and decadence books. It is also tried to show how Aristotle has interpreted all the pre-Socratics in one way and on the base of his own philosophy framework. He interprets pre-Socratic Arche as an element that means comprehensive matter which is nothing itself, but everything is combination of it and even considers that as substance and the other things as accident. He interprets the distinction of Arche and other things on the basis of this contrast in his philosophy. Aristotle, also analyzes pre-Socratics' viewpoint to change on the base of his distinction among change, genesis and corruption. All these cases show that Aristotle has interpreted the pre-Socratics on the basis of his thought, as Aristotelians. On this basis, since Aristotle's thoughts are the first and the most important sources of pre-Socratic philosophy, Aristotle's role should be considered in studies.

Keywords

Aristotle, Pre-Socratics, Arche, Substance, Change, Existence.

*Associate Professor of Philosophy, Tehran University

**Ph.D Candidate of Philosophy, Tehran University

Next Criticism about Former Assumption of Intuition's Universality

R. Haghshenas*

M. S. Zahedi **

Abstract

Intuition's role is very widespread in philosophy. The special role and importance of this span is because of intuition's usage which is considered as a witness and evidence in justification of many basic beliefs. The most familiar examples to play this role for intuition are examples such as Gettier in epistemology, China nation in philosophy of mind, or organ transplant in morality philosophy and etc. what is important in these examples is that, intellectual, common and universal intuitions are considered in all of them. But in continuance of Quine's project in naturalizing of epistemology and extrovert theories of epistemologist such as Goldman, a recent flow which is called "Examiner philosophy" has tried to study the intuition in a scientific and laboratory way. This way of study pays lots of attentions to science's role and its achievements in order to solve philosophical problems and also has tried to show the cultural diversities which have created diversity in intellectual or moral intuition and we won't be able to propose intuition such an excuse or tool for proposing our theory, anymore.

Keywords

Intuition, Gettier example, Examiner philosophy, Quine, Cultural diversities

*Ph.D Candidate, Tehran University

**Assistant Professor, International University of Imam Khomeini

Metaphysik

Vol. 50 (New Series) Vol.6, NO. 18
Autumn & Winter 2014-2015

Contents

Next Criticism about Former Assumption of Intuition's Universality <i>R. Haghshenas - M. S. Zahedi</i>	1
Aristotelian pre-Socratics, A glance at Aristotle's Narrative from pre-Socratics <i>M.Ghavam Safari - M.B.Ghomi</i>	2
Facing Two Concepts of Space in Persian Miniature's Contact with Renaissance Painting <i>A. Aghaei - M.piravi vanak</i>	3
A Study of the Manner of Ascribing the Morality Law to Nature Law in Kant's Moral Metaphysics <i>M.H. Jafarian - M. M. Karimi</i>	4
A Study of Relation Between Physics and Metaphysics in the Field of Space and Time's Reality <i>A.R. Mansouri</i>	5
Aristotle's Issue in the Ninth Chapter of Al-Ebara <i>F. Nabati</i>	6
A Contemplation on Discussions of Eminent Philosophers of Tehran School about Survival of Subject in Substantial Movement <i>A. Arshad Riah -M. Khosravi Farsani</i>	7

Metaphysik

(Scientific- Research Biannual Journal of the University of Isfahan)

Publisher: University of Isfahan

Managing Editor: Majid Sadeghi (Asso. Prof.)

Editor-in-Chief: Mohammad Ali Ejeii (Prof.)

Editorial Board:

Ahmad Beheshti (Prof.)

Ali Arshad Riahi (Asso. prof.)

Fath Ali Akbari (Asso. prof.)

Gholam Hossein Tavakoly (Asso.prof.)

Mahdi Dehbashi (Prof.)

Mohamad Ali Ejeii (Prof.)

Mohammad Legen Hausen (Prof.)

Mahmood Navali (Prof.)

Mohammad Reza Hoseini Beheshti (Assi. prof.)

Yousof Shaghool (Asso. prof.)

Zahra Mostafavi (Prof.)

Hamid Reza Ayatollahy (Asso. prof.)

Office Manager: Reza Nikbakht

English Editor & Translator: Ehsan Golahmar

Literary Editor (Persian): Elham Lotfi

Type & Layout: Elahe Mirshafiee

Address: Office of the Journal of the Faculty of Letters and Humanities
Faculty on Metaphysik

University of Isfahan, Hezarjerib Ave.,
Isfahan, IRAN

Tel: 0098-31- 37933194

Fax: 0098-31 -37933151

E-mail: daftar-e-majale@litr.ui.ac.ir

University of Isfahan Journals System: <http://uijs.ui.ac.ir>

IN THE NAME OF GOD

Metaphysik

A Research and Scientific Journal

A Research Journal on Metaphysics and Related Topics

University of Isfahan
Vol. 50 (New series) Vol.6, NO. 18
Autumn & Winter 2014-2015