

ذات‌گرایی ارسطویی - سینیوی و ذات‌گرایی معاصر^۱

سید احمد حسینی^۲

محمد سعیدی مهر^۳

چکیده

بر اساس ذات‌گرایی، برخی اشیاء موجود در خارج، دارای ذات هستند و ذات یک شیء، به چگونگی اشاره ما به آن شیء، یا به طور کلی، به این‌که ما چگونه به آن می‌اندیشیم یا از آن سخن می‌گوییم، بستگی ندارد. از دید یک ذات‌گرا، هر شیء، مجموعه‌ای از صفات ذاتی دارد که ماهیت فردی آن شیء نامیده می‌شود. این گونه صفات از ویژگی‌های عرضی کاملاً متمایز هستند و به اشاره یا نحوه سخن گفتن ما بستگی ندارند. اما از دید یک قراردادگرا، اعتقاد به چنین ذاتی مردود است و آنچه ذات اشیاء نامیده می‌شود، حاصل نوع نگاه خاص انسان‌ها و علائق آن‌ها در نامیدن چیزهاست. از دیدگاه ارسطو، افراد و اشخاص دارای ذات هستند و تمام حقیقت این اشیاء را اوسیا و ناتشان تشکیل می‌دهد. از نظر ابن‌سینا نیز جواهر و اعراض، در ذات خود به اشیاء دیگر وابسته نیستند. در ذات‌گرایی ارسطویی - سینیوی، علم به اشیاء و تعریف آن‌ها تنها در سایه صورت و ذات حاصل می‌شود. در حالی که این سنت بیشتر به بحث معرفت و تعریف معطوف است، در ذات‌گرایی معاصر بیشتر به بحث «این‌همانی» و «جهان‌های ممکن» پرداخته می‌شود. در این سنت، صفت ذاتی یک شیء، به عنوان صفتی تعریف می‌شود که در همه جهان‌های ممکن همراه آن شیء باشد.

واژگان کلیدی

صفات ذاتی، صفات عرضی، ذات‌گرایی، این‌همانی، جوهر، ارسطو، ابن‌سینا

۱- تاریخ دریافت مقاله: ۸۸/۸/۱؛ پذیرش نهایی مقاله: ۸۹/۶/۱

۲- دانشجوی دکتری فلسفه مشاء دانشگاه تربیت مدرس

۳- دانشیار گروه فلسفه و حکمت دانشگاه تربیت مدرس

طرح مسئله

تمایز میان صفات ذاتی و عرضی^۱ همواره ذهن بسیاری از فیلسوفان را به خود مشغول کرده است. این تمایز حتی در زبان روزمره هم وجود دارد و مورد پذیرش عقل سلیم است. برای نمونه، ما کسی را که آرزو می‌کند که قد، وزن و یا حتی رنگ پوست متفاوتی داشته باشد، درک می‌کنیم؛ اما در مورد معناداری این آرزو که کاش انسان نمی‌بود، تردید می‌کنیم؛ گویی در مورد او، میان انسان بودن و بقیه صفات، تفاوت اساسی وجود دارد. اما پرسش اساسی آن است که تا چه حد این تمایز واقعی و مستقل از زبان و قراردادهاست؟ اگر این تمایز صرفاً به صورت قراردادی لحاظ شود، آنگاه بسیاری از اصول عقل سلیم در مورد وجودشناسی مخدوش می‌گردد. باور عامه و حتی تفکر فلسفی سنتی بر آن است که آنچه که شیء به واسطه آن همان است که هست، ثابت و مطلق است و به قرارداد و چگونگی تعبیر ما از اشیاء بستگی ندارد. شعور عامه میان انسان بودن و سایر صفات هر فرد تمایز قایل است، از این رو، اگر با پیشرفت فناوری، بشر به ساخت رباتی موفق شود که در همه خصوصیات و ویژگی‌های ظاهری شبیه انسان باشد - به طوری که حتی با دقت فراوان هم نتوان ربات یا انسان بودن آن را تشخیص داد - باز هم عقل سلیم، نخواهد پذیرفت که تفاوتی میان ربات و انسان وجود ندارد.

پذیرش تمایز میان صفات ذاتی و عرضی ما را به دیدگاهی نزدیک می‌کند که به «ذات‌گرایی»^۲ معروف است. این دیدگاه که مورد قبول ارسطو و فیلسوفان مشائی مسلمان از جمله ابن‌سینا بوده، امروزه به شدت و با نگاهی نو مورد بحث و گفتگوی فیلسوفان تحلیلی واقع شده است. در ادامه خواهیم کوشید که پس از ارائه تصویری کلی از ذات‌گرایی، ارکان و اصول ذات‌گرایی فیلسوفان مشائی (با تأکید بر آرای ارسطو و ابن‌سینا) را بکاویم و سپس آن را با برخی از نظریات جدید

1- essential and accidental properties

2- essentialism

ذات‌گرایی مقایسه کنیم.

صفات ذاتی، امکان و ضرورت

همان‌گونه که اشاره شد پذیرش ذات‌گرایی مبتنی بر قبول تمایز میان صفات ذاتی و عرضی است. در این‌جا یک پرسش اساسی رخ می‌نماید: ویژگی صفات ذاتی چیست و این دسته از صفات چگونه از صفات عرضی تفکیک می‌شوند؟ برای ارائه یک تعریف اولیه از صفات ذاتی، توضیحی در باب معانی امکان، ضروری به نظر می‌رسد. بر اساس یک تفکیک معاصر میان معانی مختلف «امکان»، دو تعبیر از امکان وجود دارد: امکان زمانی^۱ و امکان خلاف واقع^۲. شیئی که به معنای نخست ممکن است، می‌تواند در طول زمان تغییر کند و به چیزی غیر از آنچه هست تبدیل شود. اما در معنای دوم، ممکن است شیء، در شرایطی متفاوت با شرایط کنونی، نسبت به آنچه اکنون و بالفعل هست، تغییر کند. با توجه به این دو معنای امکان، دو معنا برای صفات ذاتی وجود دارد.

متناظر با امکان زمانی، صفت ذاتی صفتی است که همواره همراه شیء است و تا زمانی که آن شیء موجود است، آن صفت را دارد و از آن جدا نمی‌شود؛ اما صفات ذاتی به معنای دوم با مفهوم جهان‌های ممکن^۳ پیوند خورده است.^۴ متناظر با معنای دوم امکان، صفت ذاتی صفتی است که در هیچ یک از جهان‌های ممکن از شیء جدا نشود. بدین ترتیب، معنای دوم از صفات ذاتی، معنایی قوی‌تر^۵ است؛ به این معنا که اگر صفتی مانند p به معنای دوم یک صفت ذاتی برای شیئی مانند O

1-temporal possibility

2- counterfactual possibility

3-possible worlds

۴- مفهوم جهان ممکن اول بار در متافیزیک لایبنیتس مطرح شد. وی از این ایده دفاع کرد که خدا بهترین جهان ممکن را آفریده است. در نیمه دوم قرن بیستم این مفهوم برای ارائه نظام‌های معناشناختی (سمانتیک) منطقی موجهات به کار گرفته شد و سپس به مباحث متافیزیک تحلیلی راه یافت. برای مروری بر برخی از دیدگاه‌های مهم معاصر در باب جهان ممکن (بنگرید به: محمد سعیدی مهر، ۱۳۸۳، ص ۱۱-۱۰۸).

5- stronger

باشد، به معنای اول هم صفت ذاتی آن خواهد بود، اما عکس این رابطه همواره صادق نیست؛ مثلاً شیء حادثی که در زمان t حادث شده است، همواره صفت حدوث در زمان t را دارد؛ بنابراین، حدوث در زمان t برای او یک صفت ذاتی به معنای اول است. اما از آنجا که ضرورتی ندارد که در همه جهان‌های ممکن، آن شیء در زمان t حادث شود، این صفت، به معنای دوم، صفت ذاتی آن شیء محسوب نمی‌شود (Lowe, 2002, P.98-99).

ویژگی ذاتیات از نظر ابن‌سینا

در سنت فلسفه اسلامی، با رویکرد متفاوتی به بحث صفات ذاتی و عرضی پرداخته شده است. ابن‌سینا ابتدا چهار شرط برای صفات ذاتی ذکر کرده است که عبارتند از: ۱- صفات ذاتی شیء علتی مجزا از علت آن شیء ندارند و به جعل جداگانه نیازمند نیستند، بلکه همراه با جعل شیء، جعل می‌شوند؛ ۲- با تصور ذات، تصور می‌شوند؛ ۳- بین‌الثبوتند و حمل آنها بر موضوع خود، نیاز به دلیل ندارد؛ ۴- اختلاف و تخلف نمی‌پذیرند؛ یعنی، ممکن نیست که ذات (موصوف) محقق باشد ولی فاقد صفات ذاتی باشد.

سه شرط نخست مخصوص ذاتیات است، اما اعراض لازم (لوازم) در شرط چهارم با ذاتیات شریکند. شرط تخلف‌ناپذیری که در مورد صفات ذاتی ذکر شده است، در مورد لوازم و یا اعراض لازم نیز صادق است (ابن‌سینا، ۱۳۶۴، ص ۱۱). اعراض لازم با آن‌که ذاتی نیستند، اما در همه جهان‌های ممکن که در آن ذات مورد نظر تحقق دارد، همراه ذات می‌باشند و از آن جدا نمی‌شوند و این دقیقاً همان تعریف صفات ذاتی به اصطلاح جدید است. بر اساس این اصطلاح، تمایزی میان صفات ذاتی و اعراض لازم وجود نخواهد داشت و هر آنچه صرفاً از شیء جدایی‌ناپذیر باشد، ذاتی او به حساب می‌آید. بنابراین، صفات ذاتی به معنای جدید، شامل ذاتیات و اعراض لازم در اصطلاح فلسفه سنتی می‌شوند. بدین ترتیب، امروزه تمایز میان صفات ذاتی و اعراض لازم به رسمیت شناخته نمی‌شود و

همگی از صفات ذاتی به شمار می‌روند. اما بر مبنای فلسفه سینوی، صفات ذاتی - در مقابل اعراض لازم - علاوه بر تخلف ناپذیر بودن، باید واجد خصوصیات دیگری نیز باشند که در بالا شمرده شد. صفات ذاتی، اموری عینی هستند که ریشه در ذات موضوع خود دارند و اصولاً از اجزای تشکیل‌دهنده ذات موضوع خود هستند. صفات ذاتی - برخلاف آنچه در فلسفه‌های معاصر مطرح می‌شود - به دسته‌ای از صفات که صرفاً نشان‌دهنده و متمایزکننده شیء باشند، محدود نمی‌شوند.

ارسطو و ذات‌گرایی

ارسطو در متافیزیک استدلال می‌کند که اگر اشیاء، ذات نداشته باشند، نمی‌توان اشیاء را از یکدیگر تمییز داد و به طور کلی نمی‌توان درباره آن‌ها اندیشید یا سخن گفت (Aristotle, 1995, 1006b6-25). او همچنین استدلال می‌کند که بهترین تبیین برای مسئله که چرا اشیاء، آن‌گونه که آن‌ها را می‌یابیم، ذات دارند، این است که خود اشیاء، ذات دارند (Ibid, 1010b27-37).

از نظر ارسطو، به واسطه ذات شیء است که می‌توان در مورد آن شیء سخن گفت و آن را از دیگر اشیاء متمایز ساخت. تنها در مورد اشیائی می‌توان سخن گفت که ذات داشته باشند؛ چرا که در پرتو ذات است که هر چیزی همان چیزی است که هست و از دیگر اشیاء متمایز است. در پرتو ذات است که همه صفات و خصوصیات ذاتی و عرضی پدیدار می‌شوند و مورد ادراک واقع می‌شوند. در فکر ارسطو، اشیائی وجود دارند که ما آن‌ها را به حس درک می‌کنیم و همین اشیاء، علت ادراک حسی ما هستند (Ibid, 1010b34-1011a). اما نکته مهم آن است که اشیائی که با ادراک حسی درمی‌یابیم، نسبت به حس ما تقدم دارند و مستقل از ادراک حسی ما هستند (Ibid, 1010b36-37). این نظریه که دیدگاهی رئالیستی در باب واقعیت و ذات اشیاست، در مقابل دیدگاه کسانی چون پروتاگوراس و بارکلی قرار می‌گیرد که دیدگاهی ذهن‌گرایانه در باب واقعیت دارند.

ارسطو می‌اندیشد حتی اگر هیچ انسان یا مدرکی وجود نمی‌داشت، اشیاء، وجود می‌داشتند (Aristotle, 1995, 1010b30-31). وی معتقد است ما می‌توانیم در مورد اشیاء بیندیشیم یا سخن بگوییم. وی دیدگاهی کاملاً واقع‌گرایانه نسبت به ادراک ما اتخاذ می‌کند و معتقد است که ما ادراک مشخصی نسبت به اشیاء داریم، بنابراین خود اشیاء هم باید دارای واقعیتی مشخص و متمایز باشند و نمی‌توانند به گونه‌ای متفاوت از آنچه بالفعل هستند، باشند و این به معنای پذیرش اصل عدم تناقض به معنای فلسفی آن است. البته ارسطو به این بیان به عنوان یک استدلال برهانی نمی‌نگرد، بلکه آن را بیش‌تر به عنوان تذکر و تنبیهی قلمداد می‌کند که ممکن است منکر اصل عدم تناقض را منتبه سازد. از نظر ارسطو، امکان ندارد که یک شیء دارای بی‌نهایت ذات باشد یا ذات یک شیء، دارای بی‌نهایت جزء باشد، وگرنه لازم می‌آید صفات متناقض در یک جا با هم جمع شوند و این با اصل عدم تناقض در تضاد است (Ibid, 1006b4-11). همچنین اگر اجزای ذات بی‌نهایت باشند، چون همه اشیاء، در ذاتیات خود مشترک می‌شوند، همه اشیاء یکی خواهند شد و در نتیجه، تمایز مشخصی میان آن‌ها وجود نخواهد داشت و تعریف ناممکن خواهد شد.

ابتناء مبحث تعریف بر ذات‌گرایی در سنت ارسطویی - سینوی

یکی دیگر از مباحثی که می‌تواند نشان‌دهنده وفاداری ارسطو به سنت ذات‌گرایی باشد، مبحث علم و تفکر است. اصولاً در سنت سقراطی، علم، کلی است و این با کلی بودن صورت در فلسفه‌های افلاطون و ارسطو، ارتباط مستقیم دارد. از نظر ارسطو، تفکر (تعریف و استدلال) تنها در سایه صورت و ذات امکان دارد. هر تعریفی کلی است (Aristotle, 1995, 97b25). و تعریف حقیقی تنها در سایه جنس و فصل امکان دارد (Ibid, 103b18). ارسطو به صراحت اعلام می‌کند که تعریف شیء، ذات آن را بیان می‌کند (Ibid, 101b36).

ارسطو در ابتدای کتاب *جدل*، به توضیح انواع محمولات می‌پردازد و آن را بر

سه قسم می‌داند. از نظر او، هر گزاره‌ای در پی آن است که یک جنس^۱ یا یک وصف خاص^۲ یا یک عرض^۳ را بیان کند (Aristotle, 1995, 101b16). در اینجا ارسطو، فصل را از اقسام جنس در نظر گرفته است. اما وصف خاص، مفهومی عام است به طوری که گاه بیان‌کننده ذات^۴ شیء است و تعریف^۵ نام دارد و گاه این گونه نیست - که خاصه نامیده می‌شود. بنابراین، همه محمولات به چهار دسته جنس، عرض، تعریف و خاصه تقسیم می‌شوند. تعریف، عبارتی است که ذات شیء را بیان می‌کند (Ibid, 101b36).

ارسطو معتقد است حصر همه محمولات در چهار گونه فوق، هم از طریق استقراء ممکن است و هم از طریق قیاس. استدلال قیاسی وی بر این تقسیم این-گونه است: در هر گزاره، بالضروره یا محمول با موضوع، قابل جانشینی - و در نتیجه با آن مساوی - است و یا این گونه نیست. اگر محمول قابل جانشینی باشد، یا تعریف موضوع است و یا خاصه آن؛ چرا که اگر محمول مساوی، ذات شیء را بیان کند، تعریف است و در غیر این صورت، خاصه است. اما اگر محمول، قابل جانشینی نباشد، آن‌گاه یا چیزی است که در تعریف گنجانده شده است و یا این گونه نیست. در صورت نخست، محمول، جنس یا فصل است؛ چرا که تعریف، مرکب از جنس و فصل است. اما اگر محمول در تعریف نباشد، حتماً عرض است (Ibid, 103b2-19).

آنچه در اینجا به روشنی مشاهده می‌شود آن است که ارسطو در مسئله علم و معرفت، کاملاً به سنت ذات‌گرایی وفادار است و به طور صریح و مکرر اعلام می‌کند که اشیاء، ذات دارند و معرفت کامل به اشیاء هم در سایه شناختن ذات آن‌ها امکان دارد.

1- genus
2- property
3- accident
4- essence
5- definition

ذات و صورت و نظریه تشابه

ارسطو در کتاب *متافیزیک* و در جستجوی جوهر، آن‌گاه که از صورت بحث می‌کند، صورت را چیستی و ذات شیء می‌نامد: «منظور من از صورت، چیستی هر تک چیز و جوهر نخستین است» (ارسطو، ۱۳۸۴، ۱۰۳۲ب۲). هر شیء، جوهر بودن و «این» خاص بودن خود را مدیون صورتش است. «چیستی هر تک چیزی آن است که به خودی خود آن گفته می‌شود» (همان، ۱۰۳۹ب۱). و به خودی خود برای شیء ثابت است و در تعریف آن می‌آید. بدین ترتیب، صفاتی مانند سفید بودن برای میز یا موسیقیدان بودن برای سقراط ذاتی نیست زیرا برای خود او به او اطلاق نمی‌شود. سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود آن است که از نظر ارسطو، حال که جوهر هر شیء، ذات و صورتش است، آیا از چیستی غیر جواهر هم می‌توان پرسید؟ یا چیزهایی که جوهر نیستند ذات ندارند؟

پرسش از چیستی غیر جواهر یا اعراض به منزله پرسش از ذات و در نتیجه صورت آنهاست. اما - دست کم در حوزه محسوسات - صورت همراه با ماده است پس اگر بگوییم اعراض صورت دارند باید بپذیریم که مرکب از ماده و صورتند و این به معنای انقلاب اعراض به جواهر است. از نظر ارسطو، اعراض، صورت و در نتیجه چیستی ندارند و در هویت شیء نقش ندارند. اعراض در واقع نشانه‌های هویت و تشخیص شیء‌اند اما این بدان معنا نیست که اعراض وجود ندارند و توهمات محضند. راه حل ارسطو در این مورد توسل به مفهوم تشابه و یا - آن‌گونه که خود بیان می‌کند - «نسبت به»^۱ است.

در مجموع، دو نوع تشابه وجود دارد: تشابه بنا به مناسبت تناسب^۲ و تشابه بنا به مناسبت نسبت^۳. نوع نخست، نسبت میان دو نسبت، یا تناسب میان چهار حد است. در حالی که نوع دوم، نسبت میان چند چیز است. نظریه تشابه در کنار

1- pro hen

2- analogia secundum convenientiam proportionalis

3- analogia secundum convenientiam proportionis

نظریه‌های دیگری چون اشتراک لفظی و اشتراک معنوی در باب حمل اسامی بر موجودات مختلف مطرح شده است (ایلخانی، ۱۳۸۶، ص ۲۷).

نظریه تشابه برای توضیح این مطلب است که چگونه واژه موجود، بر موجودات حمل می‌شود و آیا این حمل به طریق اشتراک لفظی است یا اشتراک معنوی و یا طریق تشابه. در نهایت، ارسطو معتقد است که حمل موجود بر اشیاء، نه مشترک لفظی است و نه مشترک معنوی؛ بلکه «موجود به گونه‌های بسیار گفته می‌شود» (ارسطو، ۱۳۸۴، ۱۱۱/۱۰۲۸) و آنچه موجود به صورت نخستین بر آن حمل می‌شود، جوهر است و بقیه موجودات در نسبت با اوست که موجود خوانده می‌شوند. البته ارسطو در این‌جا از واژه تشابه^۱ استفاده نکرده است، بلکه از عبارت «نسبت به چیزی»^۲ استفاده می‌کند. طبق این معنا، معنای چند شیء متشابه، در نسبت با یک شیء محوری که کانون همه معانی متشابه است، تعیین می‌گردد. ارسطو معتقد است که وجود، به طور نخستین به جوهر گفته می‌شود و به دیگر مقولات به واسطه ارتباطشان با جوهر، موجود گفته می‌شود. نباید تصور کنیم که دیگر موجودات مانند اعراض، موجود نیستند، بلکه آن‌ها هم موجودند، اما به یک طریق متفاوت. اعراض، تنها به طریق ثانوی است که موجود خوانده می‌شوند. جواهر از آن جهت که به طور فی‌نفسه^۳ وجود دارند، نسبت به سلب‌ها و عدم‌ها و کون و فسادها، به معنای اولی‌تری موجودند.

ارسطو بین اشتراک لفظی و اشتراک معنوی، شق سومی را مطرح می‌کند که امروزه، معنای کانونی خوانده می‌شود. از یک معنای کانونی که معنای اصلی و محوری است، معانی دیگر، مشتق می‌شوند. موجود بودن هم از نظر ارسطو، همین‌گونه است. اشیاء به معانی مختلفی وجود دارند، اما همه این معانی از یک معنای کانونی مشتق شده‌اند. اما آن چیزهایی که به معنای اولی وجود دارند،

1- analogia

2- pros hen

3- per se

جواهرند. «آشکار است که نخستین گونه موجود، چهای است که بر جوهر دلالت دارد» (ارسطو، ۱۳۸۴، ۱۰۲۸-۱۰۲۹) و آنهایی که به یک معنای اشتقاقی وجود دارند اعراضند و بقیه اعراض «بیشتر بدان علت، موجودها به نظر می‌آیند که موضوعشان چیزی محدود و معین است و این همان جوهر و تک چیز است که در چنین مقوله‌ای باز تأیید است» (همان، ۱۰۲۸-۱۰۲۹). ارسطو حتی برای صورت در مقابل ماده، از اصطلاح «موجودتر» استفاده کرده است (همان، ۱۰۲۹-۱۰۳۰). حال که همه اعراض، به واسطه جوهر، موجود به نظر می‌آیند، مطالعه متافیزیک، در مطالعه جوهر خلاصه خواهد شد: «در واقع آنچه که از دیرباز و اکنون و همیشه جستجو شده و همیشه مایه سرگشتگی است این است که موجود چیست؟ و این بدان معناست که جوهر چیست؟» (همان، ۱۰۲۸-۱۰۲۹). اما بحث ارسطو در باب تشابه یا حمل بالذات و بالعرض و یا حمل اولی و ثانوی تنها محدود به بحث از نحوه حمل موجود بر جوهر و اعراض نمی‌شود بلکه وی در بحث از چیستی و ذات نیز همین نظریه را به کار می‌گیرد. از نظر او همان‌طور که وجود در مورد همه چیز صدق می‌کند، اما نه به یک معنی و نه به نحو یکسان، بلکه در مورد بعضی چیزها اولاً و در مورد بعضی چیزهای دیگر ثانیاً صادق است، چیستی نیز همین گونه است (Aristotle, 1995, 1030a18-22). «چیستی به نحوی نخستین و به طور مطلق از آن جوهر است و سپس از آن چیزهای دیگر» (ارسطو، ۱۰۳۰-۱۰۳۱). اما این‌که چیستی به معنای ثانوی بر اعراض اطلاق می‌شود، نباید باعث شود بپنداریم که از نظر ارسطو، اعراض هم دارای ذات هستند. چنانچه گفته شد طبق نظر ارسطو، اعراض باید بسیط باشند؛ یعنی مرکب از ماده و صورت نباشند. نسبت دادن چیستی نیز به چیزی که ماده و صورت ندارد، معنایی ندارد. در نظر ارسطو، اعراض ماهیت و چیستی ندارند (Aristotle, 1995, 1001b31) و واقعیت به جوهر و اعراض تقسیم نمی‌شود. اعراض هویتی مستقل از هویت جوهر ندارند و گرنه هر شیء دارای هویت‌های بسیار بلکه بی‌شمار خواهد بود. در عالم واقع فقط جوهر وجود دارند که این وجود مشخص و متمایز خود را مدیون صورت خاص

خویشند و اعراض، تنها نشانه‌های این تمایز و تشخیص‌اند. بدین ترتیب، اعراض، وجود خارجی و در نتیجه ذات ندارند و نمی‌توان از چیستی آن‌ها پرسید و پرسش از چیستی آن‌ها در نهایت به پرسش از جوهرشان منجر می‌شود. در این‌جا روشن می‌شود که ارسطو کاملاً به تمایز میان صفات ذاتی و صفات عرضی توجه دارد و اصولاً صفات عرضی را نشانه و نمودی از ذات و جوهر شیء قلمداد می‌کند. از نظر وی، صفات ذاتی، اموری عینی و تشکیل‌دهنده ذات شیء هستند که ارتباط وثیقی با جوهر و ماهیت شیء دارند، اما همان‌گونه که در ادامه خواهد آمد، در فلسفه‌های معاصر، شیء، به عنوان بسته‌ای از صفات در نظر گرفته می‌شود که در این میان هیچ یک از این صفات از حیث ذاتی بودن بر دیگری تقدم ندارد، بلکه این به واسطه وجهه نظر ماست که برخی مهم‌تر و برخی دارای اهمیت کم‌تر در نظر گرفته می‌شوند.

ذات‌گرایی و میراث فرفورئوس

تأثیر ارسطو بر ابن‌سینا همواره به طور مستقیم و بدون واسطه نبوده است؛ بلکه در این میان باید تأثیر مفسران ارسطو و نیز فلسفه‌های رواقی و نوافلاطونی را نیز مد نظر قرار داد. این تأثیرات در منطق، طبیعیات، ریاضیات و متافیزیک ابن‌سینا قابل پی‌جویی است. ابن‌سینا در مبحث ذات‌گرایی از تفاسیر فرفورئوس بر منطق ارسطو بسیار متأثر بوده است. فرفورئوس، در مدخلی که بر مقولات ارسطو نوشت، هدف خود را از نگارش این کتاب، معرفی جنس، فصل، نوع، عرض و خاصه و نیز بیان چگونگی تعریف بیان می‌کند. جنس به معنای امر مشترکی است که میان اشیاء نوعاً مختلف وجود دارد و از شباهت میان آن‌ها انتزاع می‌شود، چرا که جنس، اصل مشترکی است که در همه انواع مادون وجود دارد (Porphyry, 1853, P. 612).

اجناس و انواع، در این مسئله مشترکند که بر اشیاء بسیاری حمل می‌شوند، اما انواع فقط بر افرادی حمل می‌شوند که از نظر مصداقی از هم متمایز هستند ولی

این افراد، در نوع با هم تفاوت ندارند؛ در صورتی که اجناس، به افرادی حمل می‌شوند که نوعاً هم با هم تفاوت دارند. جنس، با خاصه نیز تفاوت دارد؛ زیرا خاصه، تنها به یک نوع خاص اختصاص دارد و تنها بر افراد یک نوع حمل می‌شود، اما جنس تنها به یک نوع تعلق ندارد. جنس، با فصل و عرض عام هم تفاوت دارد، اما این تفاوت در این نیست که جنس بر انواع مختلف حمل می‌شود؛ زیرا فصل و عرض عام هم اختصاص به نوع خاصی ندارند. اما تفاوت آن‌ها با جنس در آن است که آن‌ها در پاسخ از «چیستی» یک شیء نمی‌آیند بلکه در پاسخ از «چگونگی» شیء ذکر می‌شوند.

در اندیشه فرفوریوس نوع به صورت اطلاق می‌شود (Porphyry, 1853, P. 614). انواع، تحت اجناس قرار می‌گیرد. اما این‌که بگوییم نوع آن است که تحت جنس قرار می‌گیرد و جنس آن است که مشترک میان انواع است، در واقع در تعریف هر یک دیگری را اخذ کرده‌ایم، بنابراین می‌توان در تعریف نوع گفت، نوع آن چیزی است که در پاسخ به پرسش از چیستی افرادی که مختلف‌العددند، می‌آید.

فصل، ممکن است به طور عام بر چند چیز یا به طور خاص و یا به نحو اخص حمل شود. در معنای سوم، دو شیء به واسطه فصل، در معنای نوعی از یکدیگر متمایز خواهند شد و به دو نوع متفاوت و مستقل تقسیم می‌شوند؛ مانند انسان و اسب. فصل به معنای عام صرفاً می‌تواند تفاوت به واسطه اعراض مفارق باشد، اما فصل به معنای خاص، کیفیت آن را به واسطه یک عرض لازم متفاوت می‌کند و فصل به معنای اخص، آن را از نوع دیگری می‌سازد.

فصول به معنای اخص، تشکیک و کم و زیادی نمی‌پذیرند؛ زیرا جنس، به طور مشکک بر افراد و انواع حمل نمی‌شود و فصل هم بالتبع اینگونه است. این دو، به منزله تعریف یک شیء هستند و ذات و ماهیت هر شیء، واحد و همان است و به تصور ما بستگی ندارد (op.cit, P. 619-621).

ابن‌سینا نیز به پیروی از فرفوریوس همین تقسیم بندی پنجگانه را محور مباحث منطقی خود در باب کلیات قرار می‌دهد و در بیش‌تر آثار منطقی خود به

بیان تعریف و خصوصیات کلیات خمس می‌پردازد.

ابن‌سینا و ذات‌گرایی

ابن‌سینا صفت ذاتی را صفتی می‌داند که شیء در ذاتش به آن متصف می‌گردد؛ مانند حرارت و یبوست برای آتش، اما عرضی صفتی است که شیء بعد از قوام ذاتش بدان متصف می‌گردد؛ مانند سیاهی و سفیدی برای انسان^۱ (ابن‌سینا، ۱۹۸۰م، ص ۲).

ابن‌سینا همه کلیات را به دو دسته ذاتی و عرضی تقسیم می‌کند و معتقد است ذاتی شیء، مقوم ماهیت آن شیء است؛ در مقابل، عرضی آن است که در تقویم ماهیت نقشی ندارد، هر چند ممکن است این امر عرضی، دایمی باشد؛ یعنی هیچ گاه از معروض خود جدا نشود (همو، ۱۳۶۴، ص ۹). بنابراین تعریف ذاتی به آنچه که از شیء جدا نمی‌شود، صحیح نیست. وی معتقد است ثبوت برخی صفات عرضی نیز مانند صفات ذاتی، برای موصوفشان روشن و بین است و نمی‌توان در ذهن و خارج آن‌ها را از موصوفشان جدا کرد؛ بلکه تفاوت این دو نوع صفت در آن است که تصور موصوف، بدون تصور صفت ذاتی امکان ندارد و از این رو، تصور موصوف مستلزم تصور ذاتی است. مثالی که وی در این باب ذکر می‌کند، مثال کلاسیک انسان و حیوان است، بدین ترتیب که تصور انسان بدون تصورات ذاتی‌اش مانند حیوان ممکن نیست و در واقع تصور انسان مستلزم آن است که قبلاً حیوان را تصور کرده باشیم (همان‌جا). بدین ترتیب، هر فردی حقیقت و معنای خود را از ذاتش و ماهیتش که کلی است، دریافت می‌کند. مثلاً حقیقت و ذات انسان، چیزی جز حیوان و ناطق نیست. در این معنا، ماهیت و ذات شیء برای او ضروری است،

۱- البته باید توجه داشت که این معنا از ذاتی، در کلمات شیخ‌الرئیس، ذاتی باب ایساغوجی نام دارد و شامل نوع، جنس و فصل می‌شود، اما ذاتی باب برهان مفهومی اعم است که اعراض خاص باب ایساغوجی را نیز در برمی‌گیرد. ذاتی باب برهان محمولی است که از ذات موضوع انتزاع می‌شود و به اصطلاح محمول من‌ضمیمه است نه محمول بالضمیمه.

از این رو کسی نمی‌تواند ذات شیء را از او سلب کند و آن شیء همان که هست می‌ماند. به همین ترتیب، فاعل، ذات یک شیء را به او نمی‌دهد؛ مثلاً فاعل، انسان را حیوان نمی‌کند، بلکه تنها می‌تواند صفاتی را که خارج از ذات او قرار دارند - مانند سفیدی - به او اعطا کند^۱.

از همین تعاریف روشن می‌شود که شیخ‌الرئیس برای هر شیء ذاتی قائل است که آن را به طور ذاتی - که به نوع نگاه و گفتار ما بستگی ندارد - از اشیائی دیگر جدا می‌سازد. عین عبارت شیخ‌الرئیس در این باب در فصل هفتم از مقاله پنجم *الهیات شفا* این چنین است: «*ان الحد یفید بالحقیقہ معنی طبیعہ واحدہ، مثلاً انک اذا قلت الحیوان الناطق، یحصل من ذلک معنی شیء واحد هو بعینہ الحیوان الذی ذلک الحیوان هو بعینہ الناطق*» (ابن‌سینا، ۱۹۶۰م، ص ۲۴۱). ابن‌سینا نیز مانند ارسطو، هدف از تعریف را شناخت ذات شیء می‌داند و تعریف حقیقی را حد می‌نامد که عبارت است از بیان تمام ذاتیات شیء که متشکل از جنس و فصل است. البته ابن‌سینا گونه دیگری از تعریف را نیز به رسمیت می‌شناسد که با آن که تمام ذاتیات شیء را بیان نمی‌کند، اما می‌تواند آن شیء را به گونه‌ای از دیگر اشیاء جدا سازد. این تعریف که متشکل از ذاتیات و عرضیات است، رسم نام دارد.

ابن‌سینا همراه با فرفوریوس، صفات کلی را بر پنج قسم می‌داند که از این میان سه صفت، ذاتی‌اند و دو صفت، عرضی. در میان خود این صفات نیز ترتب و طبقه‌بندی وجود دارد، به طوری که ممکن است یک مفهوم، برای انواع تحت خود جنس باشد و برای اجناس فوق خود، نوع. البته انواعی هم وجود دارند که بلافاصله بالاتر از افراد قرار می‌گیرند و بدین ترتیب به هیچ وجه نمی‌توانند جنس نوع دیگری باشند و یا در طرف مقابل، اجناسی وجود دارند که کلی‌ترین جنس

۱- به همین ترتیب، ابن‌سینا وجود را عرض می‌نامد؛ زیرا وجود از مفاهیم ماهوی و بنابراین جنس یا فصل نیست و در ماهیت شیء نقشی ندارد. بنابراین عرضی خارج از ذات شیء محسوب می‌شود، البته وی تصریح می‌کند که وجود عرضی غیر از سایر اعراض است.

موجود در یک مقوله‌اند و خود، نوع جنس بالاتری نیستند. مجموعه این اجناس عالی، مقولات ده‌گانه‌اند.

شیخ‌الرئیس، تقسیم جنس به انواع را تنها به واسطه فصول - که به طور ذاتی با جنس متحد می‌شوند و نوع را تشکیل می‌دهند - می‌داند؛ اما نکته مهمی که در این میان وجود دارد، آن است که ابن‌سینا صریحاً اعتراف می‌کند که دست یافتن به فصل حقیقی بسیار دشوار است و در اغلب موارد این مسئله به علت عدم آگاهی ما به فصول است و یا لفظی برای اشاره به فصل حقیقی وجود ندارد (ابن‌سینا، ۱۹۶۰م، ص ۲۳۷). در واقع در اکثر موارد، الفظی که برای فصول به کار می‌روند تنها نشانه‌ها و لوازمی از این فصول هستند و دقیقاً بیانگر فصول نیستند. این مسئله بدان معناست که ما در اغلب موارد قادر به شناسایی فصول و در نتیجه قادر به شناخت ذات اشیاء نیستیم. با این حال می‌توانیم به بیان قانون در این باب پردازیم (همان، ص ۲۲۰-۲۲۷).

از نظر ابن‌سینا جواهر و اعراض به یک گونه از تعریف برخوردار نمی‌شوند. وی در خصوص تفاوت جواهر و اعراض در مسئله حد و تعریف معتقد است که جواهر به طور اولی و حقیقی تعریف دارند، اما اعراض همانطور که در وجودشان به جواهر وابسته‌اند، در تعریف نیز به جواهر وابسته‌اند، بدین معنا که در تعریف اعراض، جواهر آن‌ها نیز اخذ می‌شود (همان، ص ۲۴۳-۲۴۴).

تمایز میان ذاتی - عرضی و جوهر - عرض

در فلسفه سنتی، دو تقابل متفاوت به چشم می‌خورد که با آن‌که ارتباط وثیقی با هم دارند، اما خلط میان این دو ما را در فهم دقیق آموزه‌های فلسفی دچار اشتباه خواهد ساخت. این دو تقابل عبارتند از تقابل میان جوهر و عرض و میان ذاتی و عرضی (ابن‌سینا، ۱۳۶۴، ص ۱۲). ذاتی، ماهیت یا جزء ماهیت است که در قوام ماهیت نقش دارد و در حدّ آن اخذ می‌شود و با زوال او، ماهیت زایل می‌شود؛ بدین ترتیب هر مفهومی را که بتوان به حمل اولی بر چیزی حمل کرد، ذاتی آن

شیء است، اما اگر جز به حمل شایع حمل نشود، عرضی اوست. اما تقسیم جوهر و عرض در حوزه ماهیات موجود صورت می‌پذیرد، بدین ترتیب که ماهیتی که وجودش مستقل است و در چیز دیگری نیست، جوهر است و ماهیتی که وجودش در شیء دیگری است، عرض خواهد بود. بدین ترتیب عرضی بودن هیچ تلازمی با عرض بودن ندارد، بلکه ممکن است یک امر عرضی، جوهر باشد.

یکی از دلایلی که ممکن است باعث شود میان این دو تمایز خلط صورت بگیرد آن است که در سنت فلسفی ما گاهی به جای ذاتی، از عنوان جوهری استفاده شده است.^۱ شاید بتوان به عنوان یک دلیل برای اطلاق لفظ جوهر و جوهری به معنای ذات و ذاتی، به کاربرد مفهوم اوسیا در فلسفه ارسطو اشاره کرد. اوسیا (οὐσία) در فلسفه ارسطو، تمام حقیقت شیء است و - همانطور که در مقولات بدان تصریح شده است - معادل (το τι ἐν εἶναι) و همان چیزی است که شیء بدان همان است (Aristotle, 1995, 1b25). بنابراین اوسیا را به این معنا می‌توان معادل ذات دانست. با آن که اوسیای ارسطویی در فلسفه ما به عنوان جوهر ترجمه شد، اما معنای این دو کاملاً با هم قابل تطبیق نیست. برای ارسطو، اوسیا و ذات، تمام حقیقت شیء است، اما از نظر ابن‌سینا هر شیء ممکن ترکیبی از ذات و وجودش است و بنابراین ماهیت و ذات، به تنهایی تمام حقیقت شیء را شامل نمی‌شود. همچنین در فلسفه ارسطویی، تنها اوسیا از ذات و ماهیت برخوردار است و اعراض - که اوسیا نیستند و تنها پدیدارهایی گذرا برای اوسیا به شمار می‌روند - دارای ذات و حقیقت نیستند. این در حالی است که از نظر ابن‌سینا، اعراض نیز ماهیت دارند و بنابراین دارای ذاتند.

ابن‌سینا در فصل دوم از مقاله هشتم *الهیات شفا* به این تمایز می‌پردازد و بیان می‌کند که باید میان دو اعتبار تفاوت قایل شد. تمایز میان جوهر و عرض از یک

۱- برای نمونه در چند جای *تعلیقات*، جوهر و جوهری به معنای ذات و ذاتی به کار رفته است: «لیس لالوان فصل جوهری نسبت به الی البیاض والسواد کنسبه النطق الی الانسان، و لا لالبساط فصل جوهری ایضا بل یکون ذلک للمرکب جوهری» (ابن‌سینا، ۱۹۷۳م، ص ۴۲)، «الشیء لا یتغیر جوهره» (همان، ص ۱۷۷).

سو و ذاتی و عرضی از سوی دیگر، تمایز میان امور ماهوی و مفاهیم عقلی صرف (مفاهیم منطقی) است. شیخ در فصل دوم از مقاله اول *منطق شفا* و فصل دهم از مقاله سوم *الهیات شفا* این مسئله را این‌گونه بیان می‌کند که ذاتی یا عرضی بودن - به همراه کلی و جزئی بودن، جنس و فصل بودن و یا موضوع و محمول بودن - از جمله اموری‌اند که پس از حصول شیء در ذهن حاصل می‌شوند (*ابن‌سینا، ۱۹۶۰م، ص ۱۵۶*).

به تعبیر متأخران، از مقولات ثانیه منطقی هستند. اما در مقابل، جوهر یا عرض بودن، وصف اشیاء موجود در خارج هستند. وی در ادامه مدخل منطق و در فصل پنجم، میان ذات و ذاتی تمایز قایل می‌شود، بدین‌ترتیب که از نظر او ذات، آن است که بر تمام حقیقت و ماهیت شیء دلالت می‌کند اما ذاتی با آن که در حقیقت شیء دخیل است، بر ماهیت شیء دلالت ندارد، بلکه جزء آن و بنابراین متقدم بر آن است. ارسطو نیز در کتاب *جدل* می‌گوید هر یک از مقولات ذاتی یا عرضی، خود می‌تواند تحت یکی از مقولات ده‌گانه - جوهر و اعراض - باشد.

بنابراین مثلاً وقتی چیستی یک انسان را بیان می‌کنیم، محمول ما در مقوله جوهر قرار دارد، اما اگر چیستی سفیدی را بیان کنیم، محمول در این‌جا یک عرض است (*Aristotle, 1995, 103b20-25*).

ذات‌گرایی معاصر

هرچند ذات‌گرایی معاصر در مسائل بنیادینی چون پذیرش ذات برای اشیاء با ذات‌گرایی ارسطویی سینوی اشتراک دارد، اما آن گونه ذاتی که ذات‌گرایی معاصر مد نظر دارد و نوع کارکردهایی که برای آن متصور است، با ذات‌گرایی سنتی تفاوت بسیار دارد. در ذات‌گرایی سنتی، بحث از ذات و کلیات ذاتی، بیشتر به بحث تعریف معطوف است؛ این در حالی است که در ذات‌گرایی معاصر، جهت بحث از صفات ذاتی، بیشتر به سمت بحث از این‌همانی و جهان‌های ممکن است. ذات‌گرایی معاصر نیز می‌پذیرد که: ۱- اشیائی وجود دارند که ذات دارند؛ ۲- ذات

یک شیء، به چگونگی اشاره ما به آن شیء، یا به طور کلی، به این که ما چگونه به آن می‌اندیشیم یا از آن سخن می‌گوییم، بستگی ندارد.

در چنین دیدگاهی، مثلاً درخت بودن برای سرو، یک صفت ذاتی است که نه تنها در این جهان بالفعل، بلکه در هر جهان ممکن دیگری که این سرو وجود داشته باشد، همراه آن است. بدین معنا، یک سرو نمی‌تواند سرو نباشد و چیز دیگری مانند انسان یا اسب باشد. در مقابل و در نظر یک قراردادگرا، وقتی می‌گوییم این شیء، *زاتاً* درخت سرو است و به طور عرضی در مکان خاصی قرار گرفته است، به واسطه اهمیت عملی بیش‌تری است که خصوصیات بیولوژیکی این شیء، نسبت به موقعیت مکانی آن دارد. در حالی که ممکن است در یک فرهنگ دیگر با علائق متفاوت، قضاوت ما تغییر کند و مثلاً بگوییم این شیء *زاتاً* در این مکان واقع شده است و به طور عرضی، درخت سرو است. کواوین^۱ هر گونه ضرورت مابعدالطبیعی و به تبع آن، ذات‌گرایی را رد می‌کند. او هیوم را در انکار ضرورت، بر حق می‌داند و معتقد است تفاوت میان قوانین طبیعی و حوادث اتفاقی تنها در نحوه نگاه ما به اشیاست (Quine, 1990, P.3).

استدلال کواوین علیه ذات‌گرایی، مثال مشهور ریاضیدان دوچرخه سوار اوست. طبق فرض، ریاضیدان، ضرورتاً عاقل است؛ ولی ضرورتی ندارد دارای دو پا باشد. از طرف دیگر، دوچرخه سوار، ضرورتاً دارای دو پاست اما ضرورتی ندارد عاقل باشد. اکنون کواوین می‌پرسد شرایط در مورد *فرد* - که یک ریاضی‌دان دوچرخه سوار است - چگونه است؟ آیا او ضرورتاً عاقل است یا ضرورتی ندارد عاقل باشد؟ و نیز آیا او ضرورتاً دارای دو پاست، اما ضرورتی ندارد دارای دو پا باشد؟ کواوین از این موقعیت متناقض‌نما نتیجه می‌گیرد که معقول نیست که برخی صفات *فرد* را ذاتی بدانیم و برخی دیگر را ممکن (Ibid, 1960, P.199).

1 - Quine

نتایج بحث

در ذات‌گرایی - در مقابل قراردادگرایی - ذات شیء، مستقل از ذهن و زبان ما در نظر گرفته می‌شود. در این دیدگاه، ذات شیء - که امری عینی و جوهری است - هویت و چیستی آن را تعیین می‌کند و نه مجموعه‌ای از صفات عرضی آن. در ذات‌گرایی ارسطویی، جوهر از اهمیت بالایی برخوردار است، به طوری که ذات یک شیء را جوهر و اوسیا یا صورت آن تعیین می‌کند. تعریف حقیقی شیء، تعریف به ذات اوست. از نظر ارسطو، ذوات جوهری به معنای نخستین موجودند و مقولات غیر جوهری مانند کمیات، کیفیات و یا نسبت‌های اشیاء دارای حقیقت و ذات نیستند و در تعریف شیء نیز نقشی ندارند. در فلسفه ابن‌سینا نیز ماهیت و ذات، عینی و مستقل از فاعل شناساست، به طوری که شیء ممکن ترکیبی از ذات و وجودش است و علم حقیقی به اشیاء نیز در گرو علم به ماهیت و ذات آن‌هاست. لذا از نظر ابن‌سینا نیز ذات و چیستی شیء هم در وجودشناسی و هم در نظریه معرفت اهمیت به سزایی دارد. در حالی که در ذات‌گرایی ارسطویی - سینوی، بحث از ذات، بیشتر به سمت بحث از معرفت و تعریف معطوف است، در ذات‌گرایی معاصر، بحث از ذات، بیشتر به بحث از این همانی و جهان‌های ممکن معطوف است. در این سنت، صفت ذاتی به عنوان صفتی تعریف می‌شود که در همه جهان‌های ممکن، آن شیء آن صفت را دارا باشد. همچنین صفت ذاتی مختص - مانند p - برای هر شیئی - مانند x - صفتی است که هر شیئی - مانند y - در هر جهان ممکن آن را دارا باشد، با x این همان باشد.

منابع و مآخذ

- ✓ ابن سینا، حسین بن علی، *التعلیقات*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، قاهره، بی‌نا، ۱۹۷۳ م
- ✓ —، *الشفاء*، تحقیق دکتر ابراهیم مدکور، قاهره، الهیئه العامه لشئون المطابع الامیریة، ۱۹۶۰ م
- ✓ —، *عیون الحکمه*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، الکویت و بیروت، وکاله المطبوعات و دارالقلم، ۱۹۸۰ م، الطبعة الثانية
- ✓ —، *النجات من الغرق فی بحر الضلالت*، ویراسته محمد تقی دانش پژوه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۴
- ✓ ارسطو، *مابعدالطبیعه*، ترجمه شرف الدین خراسانی، تهران، حکمت، ۱۳۸۴
- ✓ ایلخانی، محمد، «نظریه تشابه در آثار آلبرتوس کبیر و توماس آکوینی»، *فلسفه*، شماره ۱، ۱۳۸۶
- ✓ سعیدی مهر، محمد، «جهان‌های ممکن: بررسی دیدگاه سول کریچی، الوین پلنتینکا و دیوید لوئیس»، نامه مفید، سال دهم، فروردین و اردیبهشت ۱۳۸۳
- ✓ Aristotle, *Complete Works of Aristotle*, edited by Jonathan Barnes, Princeton, Princeton University Press, 1995
- ✓ Barnes, Jonathan, “*Metaphysics*”, *The Cambridge companion to Aristotle*, Edited by Jonathan Barnes, Cambridge, Cambridge university Press, 1999
- ✓ Lowe, E.J. A, *Survey of Metaphysics*, New York, Oxford university press, 2002
- ✓ Plantinga, Alvin, *The Nature of Necessity*, Oxford, university press, 1974
- ✓ Politis, Vasilis, *Aristotle and the metaphysics*, London, Routledge, 2004
- ✓ Porphyry, “*Isagoge*”, *Organon, or logical treatises of Aristotle*, Translated by Octavius Freire Owen, vol. II, Bohn’s classical library, London, 1853
- ✓ Quine, W.V., *Word and object*, Cambridge, MIT Press, 1960
- ✓ Quine, W.V., *Quiddities*, London: Penguin, 1990