

تحلیل نادرست کواین از ذات‌گرایی ارسطویی

عطاءاله هاشمی*

چکیده

کواین، فیلسوف تجربه‌گرای شهیر امریکایی، در پی انتقاداتی که به منطق موجهات محمولی دارد آن را متعهد به آموزه ذات‌گرایی ارسطویی می‌داند و می‌کوشد نشان دهد که چنین آموزه‌ای بی‌معناست. او ذات‌گرایی ارسطویی را آموزه‌ای تعریف می‌کند که، مستقل از نحوه تشخیص شیء و مستقل از هرگونه رابطه زبانی، قائل به تمایز میان صفات ذاتی و عرضی برای اشیاست. در این مقاله تلاش خواهم کرد بر اساس متون ارسطو، به بررسی تعریف کواین از ذات‌گرایی ارسطویی بپردازم. از این بحث خواهم کرد که آیا او ذات‌گرایی ارسطو را درست تعریف کرده است و آیا انتقادات او به ذات‌گرایی، شامل ذات‌گرایی ارسطویی هم می‌شود؟ نشان خواهم داد که کواین تحلیل صحیحی از آنچه ارسطو ذات‌گرایی می‌داند ارائه نکرده است.

کلیدواژه‌ها: ذات‌گرایی، موجهات، ارسطو، کواین.

۱. مقدمه

ویلارد ون اورمن کواین فیلسوف پرآوازه امریکایی قرن بیستم، که از اصحاب تجربه‌گرایان به شمار می‌آید همانند سلف خود، دیوید هیوم، تمایلی به کاربست مفاهیمی که در حوزه معرفت انسانی، از دایره انطباعات حسی خارج باشند نداشت. یکی از این مفاهیمی که اصلاً با مذاق فلسفی کواین و هم‌فکرهای وی خوش نمی‌آید مفهوم ذات است. مفهومی که تحت سیطره سنت تجربه‌گرایی انگلیسی، تا قبل از ظهور منطق موجهات جدید، در بهترین حالت در حاشیه بحث‌های فلسفی قرار داشت.

* کارشناس ارشد فلسفه - منطق دانشگاه علامه طباطبایی ata.hashemi@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۱/۲۸، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۳/۵

کواين ذات‌گرایی ارسطویی را، بدون اين که در آثارش ارجاعی به ارسطو دهد، اين گونه تعريف می‌کند:

«ذات‌گرایی ارسطویی، آموزه‌ای است که برخی از ویژگی‌های یک چیز (کاملاً مستقل از زبانی که از طریق آن به آن چیز ارجاع داده شده است) می‌تواند برای آن چیز ذاتی باشد و الباقی عرضی. برای مثال یک انسان، یا حیوان سخن‌گو، یا بی‌بال دوبا (از آن‌جا که همه چیزهایی مشابه هستند) ذاتاً ناطق [دارای قوه عاقله] است و عرضاً دوبا و سخن‌گو است، نه از حیث انسان‌بودن بلکه فی‌نفسه [این‌گونه است]» (Quine, 1976: 173-174).
او خود اين تعريف را اين‌گونه صورت‌بندی می‌کند:

(x)

تعريف فوق با توصيفات نکوهيده‌ای چون «جنگلی متافیزیکی» که صورت‌ظاهری معناداری هم ندارند، همراه است (ibid).

کواين انتقادات خود عليه ذات‌گرایی را در پی انتقاداتی که به منطق موجهات وارد کرده است، مطرح می‌کند. دیدگاه کواين درباره موجهات و بررسی دقیق آن محل بحث اين پژوهش نیست. هدف اين مقاله صرفاً بررسی اظهار نظرهای کواين در باب ذات‌گرایی ارسطویی است. پرسش اين است که آیا کواين ذات‌گرایی ارسطو را درست تعريف کرده است و آیا استدلال‌های او عليه موجهات محمولی و ذات‌گرایی منطبق با آن، شامل ذات‌گرایی ارسطویی هم می‌شود یا نه؟

مفهوم ذات (essence) یکی از مهم‌ترین مفاهیم فلسفی، خصوصاً متافیزیکی، در طول تاریخ فلسفه بوده است. بی‌شک مهم‌ترین و شاید نخستین دیدگاهی که به شرح اين مفهوم می‌پردازد اندیشه فلسفی ارسطو است. در ابتدا می‌کوشم تا به اختصار، شرحی از آنچه ارسطو در آثارش در مورد ذات داده است ارائه دهم سپس درباره برداشت کواين از اين ذات‌گرایی بحث خواهیم کرد.

۲. ذات‌گرایی ارسطویی

ارسطو متافیزیک را دانش بررسی «موجود بما هو موجود» (being qua being) می‌داند (Aristotle, 1963: 21a1003-22)، اما پرسشی که با آن مواجه است اين است که چگونه می‌توان موجود بما هو موجود را فهمید و از آن سخن گفت؟ مطمئناً نمی‌توان به نقیض اين

مفهوم توسل جست؛ چراکه نقیض موجود، ناموجود است که نه تنها گرهی از مشکل ما نمی‌گشاید به دشواری بحث نیز می‌افزاید.

راه حلی که خود ارسطو برای این مسئله در پیش می‌گیرد تفکیک موجود است به موجود نخستین (primary being/ prote ousia)، و موجوداتی که وجودشان بر موجود نخستین متکی است. او این تفکیک را در کتاب پنجم *متافیزیک* مطرح می‌کند و در کتاب هفتم به تفصیل به آن می‌پردازد، که موجود را می‌توان به دو قسم تقسیم کرد: موجودی که موجودیت آن متکی به خود، قائم به نفس، است (موجود نخستین)؛ و موجودی که موجودیت آن وابسته به چیزی است قائم به نفس نیست. تفکیک فوق این پرسشی اساسی را به وجود می‌آورد که موجود نخستین چیست؟

ارسطو ریشه پرسش فوق را در اندیشه متفکران پیش از خود می‌داند و حتی پاسخ‌های برخی از آنان را هم در کتاب خود مطرح می‌کند که برای مثال قائلین به اصالت ماده (materialism) معتقدند که ماده و شیء فیزیکی، به گمان آن‌ها چهار عنصر اصلی، موجودات نخستین هستند (ibid: 1028b8). یا افلاطون و پیروان او مدعی هستند که موجود نخستین امری سرمدی است که فراسوی ادراک حسی است و کاملاً متمایز از شیء فیزیکی است و امری کاملاً انتزاعی (abstract) محسوب می‌شود (ibid: 1028b20). اما نزد ارسطو شایسته‌ترین امر برای احراز این مقام، ذات است. ارسطو در کتاب «زتا» از *متافیزیک* خود به تفصیل به این بحث می‌پردازد که موجود نخستین جوهر است و جوهر (substance) آن چیزی است که در پرسش از چیستی یک چیز خود را عیان می‌سازد. پرسش از چیستی پاسخ عرضی نمی‌طلبد. بهره‌اعراض از وجود، نسبی است یعنی در نسبت با جوهر است که عرض وجود می‌یابد (اعراض وجود قائم به نفس ندارند). «وجود اعراض کاملاً به موضوع زیر نهادشان که همان جوهر و تک‌چیز است می‌باشد» (ibid: 1028a26). ارسطو نه تنها به لحاظ وجودی، به لحاظ شناختی و زمانی هم جوهر را مقدم بر عرض می‌داند. لذا پرسش از چیستی و ذات اشیا یعنی پرسش از جوهر (ibid: 1028a20-35).

در فصل چهارم کتاب «زتا» ارسطو ذات شیء را آن چیزی می‌داند که ماهیت شیئی را مشخص می‌کند و به همین سبب هیچ‌یک از اعراض را ذاتی نمی‌داند. ذات با هویت شیء یکی است، به طوری که اگر ذات شیء از آن گرفته شود هیچ‌چیز نیست، اما اعراض این‌گونه نیستند. هم‌نشینی عرض با چیزی، اتفاقی است. برای مثال موسیقی‌دان و انسان یکی نیستند. به نظر ارسطو چیستی واقعی و ماهیات را تعریف واقعی یا به اصطلاح

منطق‌دانان مسلمان، حد تام مشخص می‌کند نه اعراض. تعریف است که بر ذات دلالت می‌کند (ibid: 1029b20). ذات معرف نوع (species) و جنسی (genius) است که شیء به آن‌ها تعلق دارد و فصلی (differentia) که او را از انواع دیگر متمایز می‌سازد و آنچه نوع و جنسی نداشته باشد ذاتی ندارد.

از مهم‌ترین مباحث مورد توجه ارسطو در طبیعیات و متافیزیک، بحث تغییر است که مورد توجه فیلسوفان پیش از او نیز بوده است. فلاسفه‌ای چون پارمنیدس، تغییرات جاری عالم را واقعی نمی‌دانستند و عالم را دارای ثبات مطلق می‌پنداشتند. در مقابل متفکرانی چون هراکلیتوس بر این باور بودند که در یک رودخانه نمی‌توان حتی دو بار قدم نهاد، به این معنا که هر لحظه جهان در حال تغییر است و هیچ چیز ثبات ندارد. نزد ارسطو، چنین دیدگاه‌های رادیکالی مقبول نبود، او تغییرات جاری در عالم را می‌پذیرفت، اما نمی‌توانست این تغییرات را فاقد بستری ثابت قلمداد کند. ارسطو با این دیدگاه استادش افلاطون در رسالهٔ *تئتئوس* (*theaetetus*) در انتقاد از هراکلیتی‌ها موافق است که اگر همه چیز همیشه از همه جهات در حال دگرگونی و تغییر باشد، خود این گفتار و هرگونه گفتار منسجم دربارهٔ دگرگونی در ردیف محالات آورده می‌شوند. تا چیزی را که دگرگونی به آن تعلق می‌گیرد ولی خودش دگرگون نشده می‌ماند، مشخص نکنیم اساساً موضوعی برای سخن‌گفتن راجع به دگرگونی و تغییر نخواهیم داشت و نخواهیم توانست چیزی بگوییم (نوسبام، ۱۳۸۹: ۵۰).

لذا هر نظریه‌ای که بخواهد تغییرات و دگرگونی را توضیح دهد نخست باید به این پرسش پاسخ دهد که چه قسم از موجودات یا چیزها در دنیا موضوع یا محل اولیهٔ تغییر قرار می‌گیرند. یکی دیگر از مسائلی که ارسطو معتقد است که نظریهٔ دربارهٔ دگرگونی و تغییرات باید داشته باشد فرق میان تغییرات عرضی است و تغییراتی که به هست و نیست شدن واقعی موجودات می‌انجامد. دگرگونی عرضی برای مثال تغییراتی است که در اثر آفتاب در رنگ پوست سقراط حاصل می‌شود؛ این قسم از تغییر از بنیاد متفاوت از تغییراتی است که با به‌وجود آمدن یا نیست شدن سقراط روی می‌دهد. به نظر می‌رسد نزد ارسطو یکی از ضعف‌های بنیادین نظریهٔ مثل و حتی نظریهٔ ماده‌گرایان دربارهٔ تغییر و دگرگونی، کم‌رنگ کردن مرز میان این دو قسم از تغییر است.

به نظر ارسطو، ماده‌گرایان که در پاسخ پرسش «چیستی شیء» (ما هو) اجزای سازنده را به میان می‌آورند و افلاطونیان که یک چیز مثل سقراط را تمثیل یافتهٔ ایده‌های مجرد متفاوت

برمی‌شمارند، هیچ‌کدام قادر نیستند به روشنی به این سؤال پاسخ دهند که مثلاً سقراط به مثابه یک موضوع (subject) دستخوش چه تغییراتی شود که باز همان فردی که بوده است باقی بماند یا چه تغییراتی سقراط را به وجود می‌آورد و از بین می‌برد. به نظر می‌رسد تمایز یادشده می‌تواند معیاری برای تشخیص ذاتیات از عرضیات باشد.

ذات ارسطویی ذاتی است که ماهیت شیء را مشخص می‌کند؛ ویژگی ذاتی مشخص‌کننده نوعی است که شیء به آن تعلق دارد. سفیدی و انسان دو چیز متفاوت‌اند و نزد ارسطو اتحاد آن‌ها در انسان سفید کاملاً تصادفی است. دیدگاه نسبی و زبانی‌ای که در چهارچوب آن جملات ضروری جملاتی تحلیلی هستند، به‌هیچ‌وجه ذات ارسطویی را عیان نمی‌سازد. ذات ارسطویی نسبی نیست؛ چنین نیست که ویژگی F برای x ذاتی باشد و برای y عرضی. ارسطو نمی‌پذیرد که بگوییم: «انسان سفید ذاتاً سفید است» و «انسان عرضاً سفید است». در این‌جا سفیدی یک صفت ذاتی نسبی است. ذاتیات ارسطویی مطلق‌اند به این معنا که اگر F ذاتی باشد به هر چیز که تعلق گیرد برای آن ذاتی محسوب می‌شود. ارسطو معتقد است که همان‌گونه که وجود جوهر قائم به ذات است و هستی به نحو اولی بر جوهر تعلق گیرد و به‌نحو ثانوی بر عرض، ذات عرض هم مقید به ارتباط آن با جوهر است (Aristotle, 1963: 1030a20-25). پرسش از چیستی، پرسش از ذاتیات است. ذات به‌نحو نخستین و به‌طور مطلق از آن جوهر است و لذا تعریف هم به‌نحو نخستین و به‌طور مطلق به جوهر مربوط است. ارسطو اطلاق وجود، ذات و تعریف را با اشتراک معنوی بر اعراض صحیح می‌داند.

۳. ذات‌گرایی از نگاه کواین

دیدگاهی که کواین آن را بی‌معنا می‌خواند، دیدگاهی است که معتقد است می‌توان مستقل از زبانی که با آن، شیء مورد ارجاع قرار می‌گیرد، صفات شیء را استقصا کرد و زبان (به مثابه یک نظریه) در تعیین این صفات دخیل نیست. نزد کواین بی‌معناست که مستقل از نظام زبانی و سیستم مفهومی خود بگوییم « x باید P باشد». تمام ویژگی‌های شیء و توصیف آن متکی به زبانی است که شیء با آن مورد ارجاع قرار می‌گیرد. به نظر کواین دیدگاه ارسطویی چنین اصلی را نادیده می‌گیرد که شیء نمی‌تواند مستقل از زبانی که با آن مورد ارجاع قرار می‌گیرد ویژگی‌ای را به ضرورت یا به امکان داشته باشد (Quine, 1963: 155).

وی برای ناسازگار و بی‌معنا جلوه‌دادن تمایز ویژگی ذاتی از عرضی، مثال «ریاضی‌دان دوچرخه‌سوار» را می‌زند که اکنون در ادبیات فلسفه تحلیلی خصوصاً بحث‌های مربوط به موجّهات، مثالی آشناست.^۲ این مثال توصیف‌گر وضعیتی است که شیء می‌تواند به دو شیوه صحیح وصف شود، اما این دو شیوه با هم در تعارض هستند.

فرض کنید ناصر هم ریاضی‌دان است و هم دوچرخه‌سوار. از آن‌جا که او ریاضی‌دان است، ضرورتاً باهوش است و به امکان دوپا دارد، و از آن‌جایی که دوچرخه‌سوار است ضرورتاً موجودی دوپاست و به امکان باهوش است. اما نتیجه‌ای که بر این دو مقدمه مترتب است، نتیجه‌ای معنادار و قابل پذیرش نیست. یاوه است اگر بگوییم که ناصر هم‌زمان ضرورتاً (ذاتاً) باهوش و امکاناً (عرضاً) دوپاست، و هم او ضرورتاً دوپا دارد و امکاناً باهوش است (Quine, 2001: 199).

نتیجه مطلوب کواین از مثال فوق و انتقادات فوق‌الذکر این است که ذات‌گرایی، به معنایی که مستقل از محدودیت‌های زبانی بتوان صفات را به ذاتی و عرضی تقسیم‌بندی کرد، مدعایی معقول و خردپسند نیست و حتی اگر چنین پیش‌فرضی، این‌که زبان در تعیین صفات نقش ایفا می‌کند، را هم بپذیریم باز با تعارض‌ها و نتایج بی‌معنایی از قبیل مثال ریاضی‌دان دوچرخه‌سوار، روبه‌رو خواهیم شد. در ادامه در مقابل این انتقادات، به بررسی و دفاع از ذات‌گرایی ارسطویی خواهیم پرداخت؛ در این بخش فقط از این منظر انتقادات کواین مورد بررسی قرار می‌گیرد که آیا چنین انتقاداتی، در صورت صحت، اعتبار ذات‌گرایی ارسطویی را هم تهدید می‌کند؟ آیا کواین توانسته تعریف صحیحی از ذات‌گرایی ارسطویی به‌دست دهد؟

۴. کواین و ذات‌گرایی ارسطویی

به لحاظ اهمیت جایگاه فلسفی - منطقی آثار کواین در فلسفه معاصر، انتقادات او از موجّهات و ذات‌گرایی مورد توجه و مناقشه ارسطوپژوهان معاصر بوده است.

این‌که ذات‌گرایی ارسطویی مستقل از زبان و حتی اندیشه است شواهد کافی له خود در آثار ارسطو دارد. مطمئناً نزد ارسطو ذات مستقل از زبان، اندیشه، و معرفت بشری است. لذا با کواین در معرفی این خصیصه از ذات ارسطویی مخالفتی نداریم. اما همان‌گونه که در مقدمه ذکر شد، نزد کواین ویژگی ذاتی و ضروری یک‌سان فرض شده‌اند، لذا ذات‌گرایی‌ای که او با آن مواجه است به‌نحو موجّهاتی تبیین می‌شود.

۵. آیا می‌توان تبیین موجهاتی از ذات‌گرایی ارسطویی ارائه داد؟

ظهور منطق موجهات در قرن بیستم بر مبنای منطق کلاسیک و ارائه سمانتیک مبتنی بر جهان‌های ممکن توسط کریپکی، توجه شماری از فلاسفه تحلیلی را به آموزه سستی ذات‌گرایی جلب کرد و برخی از آن‌ها کوشیدند متکی بر ابزارهای فلسفی و منطقی جدید به صورت‌بندی و تعریف مفهوم ذات‌گرایی بپردازند. مفاهیم موجهه و مفهوم لایب‌نیستی جهان‌های ممکن، بستر ساز اندیشه‌ورزی برخی از معاصران شد تا با این مفاهیم به دفاع از ذات‌گرایی و تعیین معیار برای ویژگی‌های ذاتی و عرضی بپردازند.

یکی از رایج‌ترین صورت‌بندی‌هایی که در ادبیات معاصر از ذات‌گرایی صورت گرفته، تبیین ذات بر مبنای ضرورت، خصوصاً وجه ضرورت شیئی (de re) است. این دیدگاه که آن را تبیین موجهاتی از ذات می‌نامیم بر این رأی است که ویژگی ذاتی، آن قسم از ویژگی است که شیء ضرورتاً آن را دارد. لب‌لباب این نظریه این است که امر ضروری، ذاتی است و بالعکس. به بیان بسیار ساده و مختصر، ویژگی F برای هر شیء x، که عمل‌گر ضرورت در دامنه سور جمله، مانند جمله زیر قرار گیرد ذاتی تلقی می‌شود:

$$(x)(\Box Fx)$$

آیا ارسطو نیز برای تبیین ذات به مفاهیم موجهه متوسل شده است؟ یا پرسشی کلی‌تر، آیا می‌توان مبتنی بر این مفاهیم به بازبینی و تعریف ذات‌گرایی ارسطویی پرداخت؟

توانایی معناشناختی وجه شیئی، که در موجهات جدید به مثابه یکی از زنجیره‌های درست‌ساخت زبانی این منطق پذیرفته می‌شود، در بیان و تبیین ذات‌گرایی چنان مورد توجه فلاسفه معاصر بوده، که حتی این نگرانی پیش آمده است که منطق موجهات و ذات‌گرایی به هم گره خورده‌اند. از یک‌سو کواین، از آن‌جا که آموزه ذات‌گرایی نزد او نامطلوب است و با تجربه‌گرایی‌ای که او به آن ملتزم است سازگار نیست، موجهات را اصلاً منطق به شمار نمی‌آورد، از سوی دیگر برخی چون نیکولاس وایت (Nicholas White) با تأکید بر این که شرط تبیین ذات‌گرایی تفکیک میان جوه شیئی و گزاره‌ای است، بر دشواری و ابهام در فهم ذات‌گرایی ارسطویی تأکید می‌ورزد:

«قبول صریح دیدگاه ذات‌گرایی، نیازمند این امر است که برای مثال کسی قادر باشد میان جمله‌ای به صورت $(Fx \rightarrow Gx)$ و جمله‌ای به صورت $(Fx \rightarrow \Box Gx)$ ، تمایز قائل شود. آنچه این امر محتاج آن است توانایی توجه به مسئله‌ی پرظرافت جایگاه

عمل‌گرهای موجهه است. آشکار است که استفاده ارسطو از عبارات موجهه، توجه دقیق و باریک به این جایگاه را نشان نمی‌دهد» (White, 1972: 60).

حتی با فرض این‌که با وایت موافق باشیم، که ارسطو تمایز روشن و صریحی میان وجه شیئی و وجه گزاره‌ای، قائل نیست،^۳ چنین عدم تمایزی مانعی برای درک و صورت‌بندی ذات‌گرایی ارسطویی فراهم نمی‌کند.

بنا به توضیحاتی که دادیم، چیزی ذات ارسطویی محسوب می‌شود که ماهیت و هویت شیئی را متعین می‌کند. ویژگی‌های بی‌شماری را می‌توان برای یک شیء، ضروری شمرد، اما به این دلیل که به کشف ماهیت آن شیء مددی نمی‌رسانند، آن ویژگی‌ها نزد ارسطو ذاتی محسوب نمی‌شوند. برای مثال ویژگی‌هایی چون «این‌همان با خود بودن»، «سبز بودن یا سبز نبودن»، و «ایرانی بودن یا ایرانی نبودن» برای هر موجودی، ویژگی‌هایی ضروری است، اما این ویژگی‌های پیش‌پا افتاده، سرسوزنی به کشف ماهیت هیچ موجودی کمک نمی‌کند. لذا هیچ‌کدام از این قبیل ویژگی‌هایی که ضرورتاً بر شیء حمل می‌شوند ذاتی آن محسوب نمی‌شوند.

همچنین ارسطو از ویژگی‌های همیشگی‌ای (per se accident) صحبت می‌کند که تعلق این ویژگی‌ها به شیء ضروری محسوب می‌شوند. آنچه نزد منطق‌دانان مسلمان تحت عنوان اعراض لازم شناخته می‌شود از همین سنخ‌اند. برای مثال ارسطو دو قائمه‌بودن مجموع زوایای داخلی مثلث را (در هندسه اقلیدسی) یک عرض همیشگی برای مثلث می‌داند. او چنین صفتی را بالضروره برای هر مثلثی صادق می‌داند در عین حال چنین ویژگی‌ای ذاتی محسوب نمی‌شود.

«عرض به گونه دیگری نیز گفته می‌شود، مانند هر آنچه به هر چیزی ضرورتاً تعلق می‌گیرد، اما در جوهر آن وجود ندارد. مانند داشتن دو زاویه قائمه برای مثلث. این‌گونه اعراض ممکن است همیشگی باشند» (Aristotle, 1963: 1025a30-33).^۴

استدلال دیگری که نشان می‌دهد تبیین موجهاتی از ذات در توضیح ذات‌گرایی ارسطویی ناکام است استدلالی است که بر خصیصه قائم به نفس بودن امر ذاتی، متکی است. پیش‌تر توضیح داده شد که امر ذاتی، غیر نسبی، مستقل، و قائم به نفس است. اما ویژگی ضروری می‌تواند نسبی باشد. برای مثال ضرورتاً صادق است که سقراط از برج ایفل متمایز است، اما بنا به خصلت استقلال ذاتیات، چنین ویژگی‌ای که در نسبت با چیز دیگری برقرار است، ذاتی محسوب نمی‌شود. در ضمن سقراط که سال‌ها قبل از میلاد

مسیح می زیسته، نمی تواند ویژگی ذاتی ای داشته باشد که در نسبت با شیئی باشد که قرن‌ها پس از او به وجود آمده است.

این استدلال‌ها نشان می‌دهد که تبیین موجهاتی در تعریف و صورت‌بندی ذات‌گرایی ارسطویی، حق مطلب را کاملاً ادا نمی‌کند؛ لذا ناصحیح خواهد بود اگر کسی صرفاً مبتنی بر ادوات موجهه به تعریف ذات ارسطویی بپردازد. اما آیا مفاهیم موجهه در تفکر ارسطویی نقشی در شناخت و کشف ذاتیات ایفا نمی‌کنند؟ در فقراتی از کتاب *جدل*، ارسطو بیان می‌کند که: «غیر ممکن است چیزی که هم‌چنان همان چیز باقی بماند پس از آن‌که نوعش تغییر کند. لذا جان‌دار (موجود زنده) نمی‌تواند در یک زمانی انسان باشد و در زمانی دیگر (زمانی پس از آن) انسان نباشد» (ibid: 125b37-38).

گارث ماتنوز (Gareth Matthews) از معاصرانی که به بررسی ذات‌گرایی ارسطویی پرداخته، این اظهار ارسطو را این‌گونه صورت‌بندی کرده است: [Mxt : x در t انسان است؛ Axt : x در t حیوان است]

$$\square(x)(t)(t^*)(Axt \& Axt^* \& Mxt \rightarrow Mxt^*)$$

به این معنا که غیر ممکن است چیزی در زمان t حیوان و انسان باشد، در زمان t^* ($t < t^*$) هم حیوان باشد ولی در t^* انسان نباشد (Matthews, 1990: 256).

آنچه از این اظهار ارسطو استنباط می‌شود این است که انتقال میان انواع موازی امکان‌پذیر نیست؛ یعنی چیزی که انسان است نمی‌تواند اسب شود. ماتنوز این نوع بیان را شاهدهی بر استفاده ارسطو از مفاهیم موجهه در روشن‌ساختن مفهوم ذات می‌داند.

بنا به آنچه گفته شد این دیدگاه صحیح نیست که تبیین ارسطویی از ذات، تبیینی موجهاتی است، اما این هم صحیح نیست که دیدگاه او با این تبیین کاملاً بیگانه است و مفاهیم موجهه در شناخت ذاتیات ارسطویی نقشی بازی نمی‌کنند. شاید بتوان نتیجه این بخش را در یک جمله این‌گونه خلاصه کرد: نزد ارسطو اگر چیزی بر چیز دیگری ذاتاً صدق کند ضرورتاً هم صادق است، اما چنین نیست که اگر چیزی بر چیز دیگری ضرورتاً صدق کند ذاتاً هم صادق باشد.

این اظهارات نشان می‌دهد که تبیین موجهاتی از ذات، در تبیین ذات‌گرایی ارسطویی ناتوان است. به مدد این استدلال‌ها، اولین پاسخ ما به اشکالات و انتقادات کوااین این خواهد بود که او ذات‌گرایی ارسطویی را به ذات‌گرایی موجهاتی تقلیل داده است.

پلیتیس (Politis) در شرح کتاب *متافیزیک* ارسطو، ضمن اشاره به استدلال‌های کواین علیه ذات‌گرایی، معتقد است که حتی اگر این استدلال‌ها معتبر هم باشند خدشه‌ای به ذات‌گرایی ارسطویی وارد نمی‌کند، چرا که مفهوم ذات‌گرایی‌ای که کواین مد نظر دارد اساساً با ذات‌گرایی ارسطویی متفاوت است (Politis, 2005: 17).

پلیتیس معتقد است که استدلال کواین علیه دیدگاه ذات‌گرایانه‌ای است که گزاره « x ذاتاً P است» را نه تنها دارای صدق ضروری، بلکه صدق پیشینی و حتی صدق تحلیلی می‌داند. موضعی که پلیتیس آن را ذات‌گرایی سمانتیکی (semantically essentialism) نام نهاده است. در این قسم از ذات‌گرایی است که تعریف زبانی و نحوه ارجاع به یک شیء در تعیین صفات ذاتی و عرضی آن دخیل است؛ یعنی تعریف زبانی مشخص‌کننده این امر است که چه ویژگی‌هایی ذاتی محسوب می‌شود. برای مثال این که ما، H_2O را برای آب ذاتی در نظر بگیریم به نحوه تعریف و چگونگی ارجاع به آب مربوط می‌شود؛ مثلاً اگر آب را «هرگونه چیزی که H_2O است» تعریف کنیم و به آن ارجاع دهیم، این خصیصه برای آب ذاتی خواهد بود، اما اگر به آب مثلاً این‌گونه ارجاع دهیم که «هر چیزی که در نوع با چنین چیزی (در حال اشاره به آب) این‌همان باشد» دیگر H_2O بودن آب، ذاتی آن محسوب نمی‌شود. در ذات‌گرایی سمانتیکی، صدق ذاتی، صدق ضروری، پیشینی و تحلیلی دارد (ibid: 17).^۵

پلیتیس با بیان این که ذات‌گرایی ارسطویی یک مفهوم متافیزیکی است تا یک مفهوم سمانتیکی، ذات‌گرایی ارسطویی را از این انتقادات کواین مصون می‌داند. اما نکته‌ای که پلیتیس از قلم انداخته، این است که کواین غیر از این شیوه، یعنی نقش ایفاکردن زبان در تعیین ویژگی‌هایی ذاتی و عرضی، تقریرهای دیگر ذات‌گرایی را اصلاً معنادار نمی‌داند. همان‌طور که نقل کردیم خود کواین هم بر این امر تصریح دارد که ذات‌گرایی ارسطویی آموزه‌ای است مستقل از زبان و یک ذات‌گرایی سمانتیکی نیست. اما مشکلی که وجود دارد این است که نزد کواین چنین دیدگاهی، دیدگاهی که می‌توان مستقل از دستگاه مفهومی و زبانی به کشف واقعیات رفت، دیدگاهی بی‌معنا و یاوه است. از نگاه کواین، این دغدغه و پرسش که شیء فی‌نفسه و جدا از دستگاه مفهومی بشر، چگونه است، دغدغه‌ای قابل اعتنا، و پرسشی صحیح و متلائم با دستگاه معرفتی و ابزار شناختی بشریت نیست. در تلقی کواین از معرفت به مثابه شبکه باورها، تمامی معارف بشری به هم مرتبط هستند و زبانی که آموخته‌ایم هم بخشی از این معارف محسوب می‌شود؛ نمی‌توان فارق از دستگاه زبانی به جهان و واقعیت دست یافت.

«صدق قضایا آشکارا، هم به زبان متکی است و هم به امور واقع در جهان خارج از زبان ... سخن گفتن از یک جزء زبانی و جزء واقعی بی‌معناست و بی‌معنایی‌های دیگری هم تولید می‌کند. اگر علم را در مجموع در نظر بگیریم هم به زبان بستگی دارد و هم تجربه» (Quine, 1963: 42).

«این پرسش ظاهراً بنیادین فلسفی که زبان واقعاً چه میزان در دانش ما مشارکت دارد و چه میزان از دانش ما تأملات واقعی [مستقل از زبان] دربارهٔ جهان است، شاید پرسشی جدی است که خود این پرسش، تماماً از یک نحوهٔ خاص زبانی برمی‌خیزد. مطمئناً اگر تلاش کنیم به این پرسش پاسخ دهیم، در محصه‌ای قرار خواهیم گرفت، زیرا برای پاسخ به آن، ما باید به همان میزان که دربارهٔ جهان صحبت می‌کنیم دربارهٔ زبان صحبت کنیم، و [این نکته که] در صحبت دربارهٔ جهان ما همواره طرح‌وارهٔ مفهومی خود، خصوصاً زبانی خاص را به کار می‌بریم» (ibid: 78).

کواين تصريح دارد که هیچ راهی برای خروج از نظام مفهومی-زبانی، وجود ندارد. راهی برای توصیف واقعیت بدون این محدودیت برای بشر گشوده نیست. البته کواين معتقد نیست که دانش بشری محبوس در یک نظام بسته و تغییرناپذیر مفهومی-زبانی است و تکامل‌پذیر نیست، او در ادامه می‌افزاید:

«[از این محدودیت] نباید به این نتیجهٔ تقدیرگرایانه رسید که در طرح‌واره و دستگاه مفهومی‌ای که با آن رشد کرده‌ایم گیر افتاده‌ایم. ما می‌توانیم (دستگاه مفهومی) خود را ذره ذره، الوار به الوار، تغییر دهیم. هرچند در این میان جایی نیست که در آن بتوان صرفاً طرح‌واره و دستگاه مفهومی خود را تکامل بخشیم. [همان گونه که] نویرات به‌خوبی مقایسه کرده است، وظیفهٔ فیلسوف مانند ملوانی است که باید کشتی خود را بر روی دریای آزاد تعمیر کند» (ibid: 79).

بنابراین ما می‌توانیم نظام مفهومی و دانش خود را بهبود بخشیم اما ذره ذره، ولی منطقهٔ فراقی وجود ندارد که بتوان فارق از این محدودیت‌ها به جهان نگریست.

داگلاس راسموسن (Douglas Rasmussen)، این دیدگاه کواين را یک چرخش کانتی (Kantian turn) می‌نامد؛ که هرچند کواين از مفاهیم و اصطلاحات کانتی استفاده نکرده، این چرخش در این امر که معرفت به واقعیت از آن حیث که هست، شیء فی‌نفسه، امکان‌پذیر نیست خود را نشان می‌دهد. وی این ادعای کواين را یک زبان‌گرایی استعلایی (transcendental linguism) قلمداد می‌کند (Rasmussen, 1984: 332).

راسموسن در دفاع از نوعی رئالیسم شناختی (cognitive realism)، دو پاسخ به این دیدگاه کانتی کواپن، می‌دهد: اول این که این امر که ما از قالب دستگاه مفهومی-زبانی به جهان می‌نگریم و دانش ما متأثر از این قالب است، منطقاً مستلزم این نتیجه نیست که معرفت از ماهیت اشیا غیر ممکن است. پرسش از این که «شیء، x، چیست؟» شاید پاسخی تدریجی داشته باشد، اما اگر x ماهیتی نداشته باشد چیزی هم برای شناخت باقی نمی‌ماند (ibid: 333)؛ دوم این که محتوی شناخت (content of cognition) از نحوه شناخت (mode of cognition) مستقل است. یقیناً دانش بشری با شیوه و روش خاصی حاصل می‌شود، اما این امر به این معنا نیست که محتوی شناخت، با نحوه شناخت حاصل شود. میان نحوه شناخت بشری و محتوی شناخت بشری تفاوت وجود دارد و این‌ها ضرورتاً این‌همان نیستند. این که از زبان و دستگاه مفهومی-زبانی خود در کسب معارف بهره می‌گیریم مستلزم این نیست که نتوانیم بدانیم ماهیت شیء چیست (ibid: 332).

درواقع دیدگاه کواپن بر سر این دو راهی است که یا هرگونه درک و شناخت امری انفسی (subjective) باشد که با واقعیت قابل تطابق نیست، یا دانش معتبر و شناخت ماهیت اشیا و واقعیت، باید بدون قوای شناختی و مستقل از دستگاه مفهومی-زبانی حاصل شود. آنچه مورد نقد راسموسن است این است که دیدگاه کواپنی بر این فرض ناصواب استوار است که اگر انسان نتواند دانش خود را از چیزی دفعتاً و تماماً به‌دست آورد نمی‌تواند دانشی کامل درباره آن چیز حاصل کند و به ماهیت و ذات آن پی ببرد. این فرض که دانش به ماهیت را بی‌زمان، و ثابت، و درک آن را چون عکس‌گرفتن امری آنی می‌شمارد، درباره دانشی است که بیش‌تر مختص خداوند است تا انسان (ibid: 333).

کسب معرفت توسط انسان پروسه‌ای تدریجی است و البته خود این مسیرهای کسب دانش هم می‌توانند تغییر کنند و توسعه یابند. این که انسان کامل و خطاناپذیر نیست نباید حمل بر این شود که او محدود به سیستم مفهومی-زبانی است.^۶

راسموسن در موضع دفاع از رئالیسم شناختی‌ای است که پروسه شناخت واقعیت را تدریجی و تکاملی می‌داند. ذات‌گرایی ارسطو هم رئالیسم شناختی را پیش‌فرض می‌گیرد.^۷ پرسشی که از این مباحث برمی‌خیزد این است که آیا شناخت ذات ارسطویی هم پروسه‌ای تدریجی است؟ نظر خود ارسطو در این باره چیست؟

گفتیم که تعریف واقعی بر ذات دلالت دارد و یافتن تعریف واقعی یعنی شناخت ذات. اما یافتن این تعریف، آنی و دفعی نیست. ذات‌گرایی ارسطویی با توسعه علمی و شناختی

سازگار است. تعریف به مثابه یک ابزار معرفت بشری، ابزار طبقه‌بندی موجودات جهان، است. تأمل در ساختار جهان و پیشرفت دانش بشری، این تعاریف را دستخوش تغییر می‌کند. تعریف می‌تواند تغییر کند و مبتنی بر تکامل دانش بشری، پیشرفت کند.

شناخت ذات ارسطویی یک آموزه فلسفی پیشینی نیست که فیلسوف بتواند با تأملات فلسفی خویش و مستقل از واقعیت و به نحو پیشینی ذاتیات را کشف کند. ارسطو حتی شناخت عرضیات را برای شناخت ذاتیات لازم می‌داند و شناخت عرضیات پروسه‌ای است تدریجی. این فقرات از «درباره نفس» تأییدی است بر این مدعا:

«به نظر می‌رسد که نه تنها معرفت ذات برای مطالعه علل و خصوصیات جوهر مفید است، (هم‌چنان که در ریاضیات شناختن مستقیم، منحنی و شناختن خط و سطح برای پی بردن به این که مجموع زوایای مثلث معادل چند قائمه است سود می‌بخشد) بلکه بر عکس شناخت خصوصیات عرضی نیز کمک قابل توجهی به معرفت ذات می‌رساند، زیرا هرگاه بتوانیم تمام خصوصیات یک جوهر یا اغلب آن را چنان که به تجربه درمی‌آید بیان کنیم، به تعریف خود آن جوهر نیز نزدیک‌تر می‌شویم، زیرا اصل هر برهانی ذات است. تا آن جا که هر تعریفی که منجر به معرفت خصوصیات نشود یا احتمالی در باب آن‌ها تسهیل نکند پیداست جدلی و میان تهی است» (Aristotle, 1963: 402b16-403a2).

البته شناخت تدریجی ماهیات به معنای این نیست که ماهیات هم تغییرپذیر هستند؛ ماهیات ثابت و لایتغیر هستند دانش بشری است که تغییر می‌کند و این که پروسه ذات‌یابی پروسه‌ای تدریجی و به تجربه مربوط است، بیان‌گر این نیست که ماهیات و ذاتیات به شناخت بشری مربوط باشد. ماهیات موجودات و جهان خارج، مستقل از ذهن و اندیشه بشری است.

نکته دیگری که باید به آن اشاره کرد این است که کوااین ذات‌گرایی ارسطویی را با ذات‌گرایی فردی یکی گرفته است. در حالی که ذات ارسطویی به هیچ وجه این گونه نیست؛ نزد ارسطو ذاتیات امر مشترک میان افراد یک نوع است که به وسیله فصل که وجه فارق آن نوع از انواع دیگر مشترک در جنس هستند جدا می‌شوند. مثال معروف را به خاطر دارید: انسان به مثابه یک نوع، با نوع اسب در جنس که حیوان بودن است، اشتراک دارد. اما فصل ناطق بودن به عنوان امر ذاتی مختص انسان او را از اسب و دیگر حیوانات جدا می‌سازد.

«اشتباه کوااین [در تعریف ذات‌گرایی ارسطویی] در این نکته است که ذات و عرض را به فرد (individual) نسبت می‌دهد. در حالی که نزد ارسطو ذات یک فرد، خود آن فرد

است (فی‌نفسه) با تمام ویژگی‌های عرضی که دارد و این یعنی تمایز میان ذات و عرض، مربوط به فرد نیست. آنچه ذاتی است به نوع (species) مربوط است؛ ناطق‌بودن ذاتی برخی چیزهاست، اما ذاتی آنهاست از آن حیث که آنها ذیل نوع طبیعی‌ای [خاصی] هستند. ناطق‌بودن فصل آنهاست» (Black, 1968: 293-294).

بنا به این مقدمات، اشکال کواین در مثال دوچرخه‌سوار ریاضی‌دان، انتقاد صحیحی به ذات‌گرایی ارسطویی نیست. در واقع نزد ارسطو ویژگی‌های ذاتی به فرد ارجاع نمی‌دهد و این انتقاد کواین زمانی مؤثر است که ویژگی‌های ذاتی در عداد ویژگی‌های عرضی به فرد اختصاص داده شود. در حالی که ذاتیات انواع، انواع طبیعی، هستند و این انواع در عرض سایر ویژگی‌های فرد نیستند. انسان‌بودن در عداد ویژگی‌هایی چون «فیلسوف‌بودن»، «معلم‌بودن»، «سفید‌بودن»، «دوچرخه‌سوار بودن» و «ریاضی‌دان بودن» نیست که برخی از آنها برای فرد ذاتی باشد و مابقی عرضی.

آنچه حدود انواع بر آنها دلالت دارند (یعنی انواع) اصلاً ویژگی نیستند که تمایزپذیر از دیگر ویژگی‌ها باشند. دوچرخه‌سوار بودن یا ریاضی‌دان بودن و سایر ویژگی‌هایی که ناصر دارد، همه توانایی‌هایی است که ناصر به لحاظ انسان‌بودن به دست می‌آورد. حتی چنین ویژگی‌هایی می‌تواند از او سلب شود ولی با از دست دادن این ویژگی‌ها هم او هم‌چنان انسان است. موجودیت او محتاج انسان بودنش است. ذات ارسطویی چنین چیزی است.

نکته دیگر این که استدلال کواین در مثال ریاضی‌دان دوچرخه‌سوار علیه تخصیص ویژگی‌های ذاتی (ضروری) به شیء، استدلال صحیحی نیست. مدعای کواین در این مثال این است که انتصاب ویژگی ذاتی (ضروری) به یک شیء، بی‌معناست، چراکه به نتایج تناقض‌آلود می‌انجامد. آلون پلاتینگا به‌سادگی نشان داده است که اگر استدلال کواین را به زبان منطقی صورت‌بندی کنیم، به علت ابهامی که در فرم گرامری جمله‌هایی چون «همه ریاضی‌دان‌ها ضرورتاً باهوش‌اند»، وجود دارد، می‌توان صورت‌بندی‌های صحیحی از این قسم جملات ارائه داد که به لحاظ منطقی تناقض‌آلود نیستند (Plantinga, 1974: 23-24).

۶. نتیجه‌گیری

اظهارات فوق در مجموع نشان‌گر آن است که ذات‌گرایی ارسطویی بر خلاف آنچه که کواین بیان می‌کند یک مدعای متافیزیکی بی‌معنا نیست و می‌توان هنوز هم از این آموزه، دفاع فلسفی کرد.

کواپن در بیان این مطلب که ذات ارسطویی امری مستقل از زبان و نحوه توصیف زبانی است کاملاً بر حق است، اما ما در این مقاله نشان دادیم که می‌توان بر خلاف دیدگاه کواپن، از معناداری این آموزه دفاع کرد و پاسخ راسموسن نشان‌گر این امر بود. البته این امر مستلزم پذیرش پیش‌فرض‌های هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه خاص خود است. همچنین نشان داده شد که استدلال مهم کواپن مبنی بر غیر قابل فهم بودن ویژگی ذاتی و ضروری، مثال ریاضی‌دان دوچرخه‌سوار، صحیح نیست، لذا می‌توان از معناداری ذات‌گرایی و ضرورت متافیزیکی سخن گفت.

انتقاد اصلی ما به کواپن این است که او صورت صحیحی از ذات‌گرایی ارسطویی ارائه نداده است و آن دیدگاهی که او ذات‌گرایی می‌خواند چندان با ذات‌گرایی ارسطو مطابق نیست؛ ارسطو با تحویل ذات به ضرورت موافق نیست و این دو مفهوم نزد ارسطو یکی نیستند. بیان شد که تبیین موجهاتی از ذات صورت‌بندی صحیحی از ذات‌گرایی ارسطویی نیست و نباید ذات‌گرایی ارسطویی را مانند دیدگاه ذات‌گرایان معاصر هم‌چون پلاتینیگا و کریپکی، بر مبنای منطقی موجهات فهمید.

پی‌نوشت

۱. منظور از ذاتیات مطلق ویژگی‌هایی نیست که تمام موجودات به‌ذاته واجد آن هستند؛ ذاتیات پیش‌پا افتاده‌ای چون «این همان با خود بودن»، «قرمز بودن یا نبودن»، و «انسان بودن یا نبودن» بنا به دلیل عدم آشکارسازی ماهیت اشیا، ذات ارسطویی محسوب نمی‌شوند.
۲. ذکر این نکته مهم است که نزد کواپن ویژگی ضروری و ذاتی دو مفهوم یکسان تلقی می‌شود؛ از نظر کواپن ضرورت را می‌توان به دو قسم ضرورت منطقی و ضرورت متافیزیکی تقسیم کرد. باید در نظر داشت که آن مفهوم از ضرورت که با مفهوم ذات یکی فرض می‌شود، ضرورت متافیزیکی است که از نظر او مناقشه‌برانگیز و غیر قابل فهم است. کواپن ضرورت منطقی را یک محمول فرازبانی می‌داند که قابل تحویل به مفاهیمی چون «اعتبار منطقی (logical validity)» یا «تحلیلیت (analyticity)» است. آن قسم از ضرورت که او بی‌معنا قلمداد می‌کند ضرورت متافیزیکی است، که نزد او همان ویژگی ذاتی است. لذا آن قسم از استدلالاتی که علیه ویژگی ذاتی بیان می‌کند، علیه ویژگی ضروری نیز هستند؛ مهم‌ترین استدلال کواپن در نشان‌دادن بی‌معنابودن ضرورت متافیزیکی، مثال ریاضی‌دان دوچرخه‌سوار است (Quine, 1976: 156-174).
۳. این نکته قابل مناقشه است که آیا می‌توان چنین تمایزی در آثار ارسطو مشاهده کرد و آیا ارسطو

- به این تمایز آگاهی داشته است یا نه، ولی محل بحث حاضر نیست. برای مثال، پلانینگا نمونه‌ای از این تمایز را در آثار منطقی ارسطو نشان داده است (Plantinga, 1974: 8-9).
۴. همچنین ← (Aristotle, 1963: 75a18-22, 76b11-22).
۵. این مثال پلتیس صرفاً بیان‌گر این است که نحوه تخصیص، ارجاع، و تعریف شیء در تعیین ویژگی‌های ذاتی و عرضی یک شیء، مؤثر است؛ مانند مثال ریاضی‌دان دوچرخه‌سوار. از آنجایی که مثال او شباهت به مثال پاتنام در بحث اسامی انواع طبیعی دارد ذکر این نکته ضروری است که اصلاً بحث ذات انواع طبیعی مد نظر پلتیس نیست.
۶. چنین بحثی نوعی دفاع از رئالیسم شناختی است. نقد و بررسی این موضع معرفت‌شناسانه، خارج از حوصله این یادداشت است و نگارنده تمامی لوازم و نتایج این بحث را در این‌جا مورد کاوش قرار نداده است. آنچه مد نظر است صرفاً بیان این نکته است که برخلاف نگاه کواپن، چنین نیست که چنین موضعی بی‌معنا و فاقد اعتبار فلسفی باشد؛ رئالیسم شناختی از پیش فرض‌های ذات‌گرایی ارسطویی است.
۷. به همین نحو می‌توان از قابل فهم بودن ضرورت متافیزیکی، دفاع کرد.

منابع

نوسبام، مارتا (۱۳۸۹). ارسطو، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: طرح نو.

- Aristotle (1963). *Aristotle's Works*, Trans. W. D. Ross, Oxford: Oxford University Press.
- Black, Edward (1968). 'Aristotle's 'Essentialism' and Quine's Cycling Mathematician', *The Monist*, Vol. 52, No. 2.
- Matthews, Gareth. B. (1990). 'Aristotelian Essentialism', *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 50.
- Politis, Vasililis (2005). *Aristotle and the Metaphysics*, London: Routledge.
- Plantinga, Alvin (1974). *The Nature of Necessity*, Oxford: Oxford University Press.
- Quine, Wilard Van Orman (1963). *From a Logical Point of View*, New York: Harber & Row.
- Quine, Wilard Van Orman (1976). *The Ways of Paradox and Other Essays*, New York: Random House.
- Quine, Wilard Van Orman (2001). *Word and Object*, Massachusetts: The MIT.
- Rasmussen, Douglas B. (1984). 'Quine and Aristotle Essentialism', Reprinted From *The New Scholasticism*, Vol. 3.
- White, Nicholas (1972). 'Origins of Aristotelian Essentialism', *Review of Metaphysics*, Vol. 26.