

SOPHIA PERENNIS

The Semiannual Journal of Sapiential Wisdom and Philosophy

Vol. 16, Number 2, Autumn and winter 2019-2020, Serial Number 36

The Way Thomist advocates of the Form Theory Encounter with the Pairing Problem in Substantial Dualism

Mehdi Amiriyani *

Amirehsan Karbasizadeh **

Aristotelian and Thomist advocates of the form theory hold that regarding mind as a form does not face non-individuation challenge and the objection about the quality of the mind dependence on body. According to them, because, at the first place, mind has a necessary connection with body and therefore is individuated, and secondly because mind is the continuation of an earlier form, the question concerning its relation to body is not posed at all. In the present paper, we firstly have addressed the objection of pairing, as it is approached by Kim, to Cartesian dualism. Based on this objection, Cartesian dualism is not capable of explaining that why a given mind belongs to a specific body not the other ones, because there is no necessary relation between mind and body. The paper proceeds with focusing on the form theory as to the mind and on demonstrating that form and mind are not identical entities. Therefore it is discussed that this theory has no priority over Cartesian dualism in resolving the pairing and non-individuation problem. In order to demonstrate that, we have differentiated between substantial and accidental change and have shown that there is no identity between mind and the earlier form, taking into consideration that the changing of form into body is not known to be a substantial change .

keywords: form, soul, pairing problem, individuation, identity, Aquinas, Oderberg.

* Postdoc researcher in Isfahan University. E-mail: mehdiamiriyani@gmail.com

** Assistant professor ,Isfahan University .E-mail :amir_karbasi@yahoo.com

Recived date: 13/5/2019

Accepted date:17/8/2019

References

- Aquinas, T. (1998). *Aquinas on Matter and Form and the Elements*. Trans by J. Bobik. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Aristotle. (1984). *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*. Edited by J. Barnes. Princeton: Princeton University Press.
- Armstrong, D. M. (1987). *A Theory of Universals: Universals and Scientific Realism*. Vol. I. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brower, J. E. (2014). *Aquinas's Ontology of the Material World*. Oxford: Oxford University Press.
- Hawley, K. (2018). *Temporal Parts*. Retrieved from The Stanford Encyclopedia of Philosophy: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/temporal-parts>
- Ibs Sina. (1404). *Al'Nafs*. Qom: Maktabah Ayatollah Mar'ashi al'Najafi.
- Jaworski, W. (2016). *Structure and the Metaphysics of Mind*. Oxford: Oxford University Press.
- Kim, J. (2005). *Physicalism, or Something Near Enough*. Princeton: Princeton University Press.
- Koslicki, K. (2008). *The Structure of Objects*. New York: Oxford University Press.
- Kripke, S. A. (1972). *Naming and necessity. Semantics of natural language*. 253-355.
- Low, E. (2003). "Individuation". In M. Loux & D. Zimmerm. *The oxford handbook of metaphysics*. New York: Oxford University.
- Obodiyat, Abd al'Rasoul. (2013). *Daramadi be Nazāmē Hekmatē Sadraī (Ēsanshenasī)*. Vols. 3. Tehran: Samt
- Oderberg, D. (2005). "Hylemorphic Dualism". In F. M. E.F. Paul. *Personal Identity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Oderberg, D. S. (2007). *Real essentialism*. New York and London: Routledge.
- Wuellner, B. J. (1956). *Dictionary of scholastic philosophy*. Milwaukee: Bruce Publishing Company.
- Robinson, H. (1991). "Form and the Immateriality of the Intellect from Aristotle to Aquinas". In H. Robinson. *Aristotle and the Later Tradition: oxford Studies in AncientA Philosophy*.

مجله علمی جاویدان‌خرد، شماره ۳۶، پاییز و زمستان ۱۳۹۸، صفحات ۵-۲۸

مواجهه دیدگاه صورت‌گرایان توماسی با اشکال جفت شدن نظریه دوگانه‌انگاری جوهری

مهدی امیریان*

امیراحسان کرباسی‌زاده**

چکیده

صورت‌گرایان ارسطو-توماسی معتقدند که صورت دانستن نفس در برهه‌ای از زمان با اشکال عدم تفرّد و چرایی تعلّق نفس به بدنی خاص روبرو نخواهد بود. طبق نظر ایشان، چون اولاً صورت با ماده رابطه ضروری دارد و بدین‌وسیله متفرّد است، و ثانیاً نفس ادامه صورت پیشین است، پرسش از چرایی تعلّق نفس به بدنی خاص از اساس مطرح نمی‌شود. ما در این مقاله ابتدا اشکال جفت شدن کیم بر دوگانه‌انگاری دکارتی را توضیح داده‌ایم و آن را با مسأله چرایی نیز مرتبط دانسته‌ایم. طبق این اشکال، چون هیچ رابطه ضروری بین نفس و بدن وجود ندارد، دوگانه‌انگار دکارتی نمی‌تواند توضیح دهد که چرا هنگام تعلّق نفس به بدن، نفس به این بدن خاص تعلّق گرفته است نه به بدن دیگر. سپس با تمرکز بر نظریه صورت‌گرایان مذکور درخصوص نفس و اثبات عدم این‌همانی بین صورت و نفس استدلال کرده‌ایم که این نظریه ترجیحی نسبت به دوگانه‌انگاری دکارتی نداشته و همچنان با اشکال جفت شدن و عدم تفرّد روبرو است. برای این کار بین دو تغییر جوهری و عرضی تمایز گذاشتیم و با توجه به اینکه تغییر صورت به

* (نویسنده مسئول) پژوهشگر پسادکتری دانشگاه اصفهان، رایانامه:

mehdiamiriyan@gmail.com

** استادیار گروه فلسفه دانشگاه اصفهان، رایانامه: amir_karbasi@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۵/۲۶

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۲/۱۴

نفس از سنخ تغییر جوهری است، نشان داده‌ایم که این‌همانی بین صورت پیشین و نفس وجود ندارد.

کلیدواژه‌ها: صورت، نفس، اشکال جفت شدن، تفرّد، این‌همانی، آکوئیناس، ادربرگ.

۱. مقدمه

طبق دیدگاه دوگانه‌انگاری جوهری (substance dualism) یا دکارتی، انسان مرکب از دو جوهر مستقل است؛ نفس به‌عنوان جوهری غیرفیزیکی و بدن به‌عنوان جوهری فیزیکی. این دو جوهر هرچند مستقل و رابطه آنها صرفاً امکانی (contingent) است نه ضروری (necessary) بدین معنی که وجود نفس به بدن وابسته نیست، اما در حیات دنیوی با هم ارتباط علی دارند و بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند.

اما به دلیل ویژگی تجرّد نفس،^۱ می‌توان پرسید که چگونه نفس با بدن ارتباط علی دارد؟ کیم (Kim, 2005: 70-92) که از این اشکال به مسأله «جفت شدن» (pairing problem) تعبیر می‌کند، معتقد است که هرچند براساس روابط مکانی و نحوه قرار گرفتن دو جوهر مادی، می‌توان تبیین کرد که چرا یک جوهر مادی با جوهر مادی دیگر، جفت شده و با آن ارتباط علی دارد اما به دلیل غیرمادی بودن نفس و فقدان چنین روابطی بین آن و بدن، ارتباط علی و نحوه جفت شدن دو جوهر مادی و غیرمادی بدون تبیین باقی می‌ماند. برای مثال فرض کنید دو اسلحه G_1 و G_2 که دارای ویژگی‌های درونی (intrinsic property) یکسان هستند، به‌طور هم‌زمان شلیک شده و به ترتیب منجر به کشته شدن افراد P_1 و P_2 می‌شوند. طبق نظر کیم به دلیل هم‌سانی ویژگی‌های درونی، آنچه مبنای رابطه علی میان اسلحه G_1 و شخص P_1 قرار می‌گیرد، باید چیزی خارج از ویژگی‌های درونی دو اسلحه باشد که عبارت است از روابط مکانی. رابطه مکانی بدین معنی که هر یک از دو اسلحه، در مکانی مختص به خود غیر از دیگری قرار گرفته‌اند که تعیین‌کننده ارتباط مکانی آنها با اهدافشان است.

بر این اساس اسلحه G_1 و شخص P_1 دارای رابطه خاص مکانی هستند که اسلحه G_2 فاقد چنین رابطه‌ای است. به همین ترتیب اسلحه G_2 و شخص P_2 نیز دارای رابطه مکانی مخصوص به خود هستند که اسلحه G_1 واجد آن نیست. به بیان دیگر هر یک از اسلحه‌ها در فاصله و موقعیت مکانی خاصی نسبت به اهدافشان قرار دارند که دیگری

از آن بی‌بهره است. مثلاً فرض کنید که جهت اسلحه G_1 به‌جای اینکه به سوی شخص P_1 باشد به سوی شخص P_2 بوده یا اساساً به سوی هیچ‌یک از این دو شخص نباشد، یا در فاصله‌ای بسیار دور از این هدف خاص قرار گرفته باشد، بی‌شک، حتی با فرض کشته شدن شخص P_1 ، در اینجا نمی‌توان اسلحه G_1 را علت کشته شدن شخص P_1 دانست. بدین ترتیب می‌توان گفت که روابط مکانی-زمانی سبب جفت شدن علت و معلول در رابطه علی هستند و یک علت مادی خاص را به معلول مادی خاص خود متصل می‌کنند. به عبارت دیگر نحوه قرار گرفتن علت در ارتباط با معلول تأثیر اساسی در برقراری این ارتباط دارد.

اکنون مسأله را با توجه به رابطه دو شیء مادی و دو شیء غیرمادی یا مجرد در نظر بگیرید. فرض کنید دو نفس S_1 و S_2 به ترتیب با بدن‌های B_1 و B_2 در ارتباط هستند. اگر بخواهیم طبق تبیین فوق، نحوه ارتباط هر یک را توضیح دهیم باید گفت که نفس S_1 با بدن B_1 رابطه مکانی خاصی دارد که S_2 فاقد آن است. همچنین نفس S_2 با بدن B_2 از رابطه مکانی ویژه‌ای برخوردار است که S_1 چنین ارتباط مکانی ندارد. اما اگر نفوس غیرمادی و مجرد هستند و بالتبع هیچ مکانی را اشغال نمی‌کنند، می‌توان پرسید که چه مکان خاصی برای هر یک از نفوس و به دنبال آن ارتباط ویژه مکانی هر یک با دو بدن می‌توان در نظر گرفت که پاسخ به این پرسش باشد که چگونه این دو نفس با دو بدن مذکور مرتبط هستند؟ قطعاً در این‌جا نمی‌توان از نزدیکی، دوری، جهت خاص و مواردی از این دست سخن گفت که هنگام تبیین رابطه اشیاء مادی با یکدیگر از آن سخن می‌گوییم. به عبارت دیگر مکانی وجود ندارد تا تفردبخش هر یک از نفوس S_1 و S_2 باشد. بنابراین پرسش از چگونگی ارتباط دو نفس مذکور با بدن‌ها بی‌پاسخ می‌ماند.

هرچند استدلال کیم استدلالی است ناظر به مسأله علیت و چگونگی ارتباط نفس و بدن، اما می‌توان این استدلال را ناظر به پرسش از چرایی ارتباط نفس با بدنی خاص نیز دانست. بار دیگر دو اسلحه مذکور را در نظر بگیرید؛ این بار به جای پرسش از نحوه ارتباط اسلحه‌ها با اهداف، از چرایی این ارتباط خاص سؤال می‌کنیم یعنی می‌پرسیم که فارغ از چگونگی ارتباط، چرا هر یک از اسلحه‌ها با هدف خاص خود مرتبط است نه هدف دیگری. البته پرواضح است که اگر طبق روابط مکانی توانستیم تبیین کنیم که چگونه هر یک از این دو اسلحه با اهداف خود ارتباط دارند، به‌نوعی به

پرسش از چرایی ارتباط یکی از اسلحه‌ها با هدف خاص خود نیز پاسخ داده‌ایم زیرا وقتی نحوه و چگونگی ارتباط هر یک از اسلحه‌ها با اهداف خاص خودشان حل شود پرسش از چرایی این ارتباط از اساس مطرح نمی‌شود. اما وضعیت دربارهٔ ارتباط نفس و بدن فرق می‌کند. فرض کنید پرسش از چگونگی ارتباط علی بین نفس و بدن را پرسشی حقیقی ندانسته و آن را حل شده فرض کنیم یا آن را مختص چنین رابطه‌ای ندانیم و رابطهٔ علی بین دو شیء مادی را هم شامل آن بدانیم،^۲ پرسش از چرایی ارتباط نفس با بدنی خاص همچنان مطرح است.

یکی از نشانه‌های تفاوت این دو پرسش در خصوص نفس و بدن آن است که پرسش از چگونگی این ارتباط به کثرت نفوس وابسته نیست، اما درباره پرسش از چرایی وضع متفاوت است. معنای این سخن آن است که حتی اگر فرض کنیم تنها یک نفس و بدن در عالم واقع وجود داشته باشد همچنان این پرسش باقی است که چگونه نفس با بدن ارتباط دارد. اما پرسش از چرایی ارتباط نفس با بدن، هنگام کثرت نفوس پدید آمده، به نحوی مقدم بر پرسش پیشین و متمایز از آن است، بدین معنی که حتی اگر برای پرسش نخست بتوان پاسخی یافت، پرسش اخیر همچنان به قوت خود باقی است. برای توضیح بیشتر فرض کنید که مطابق با ادعای دو گانه‌انگاران، امیر و مهدی (نویسندگان این مقاله) هر کدام نفسی مجزاً دارند که به تدبیر بدن آنان می‌پردازد. نفس امیر با بدن امیر ارتباط دارد و نفس مهدی با بدن مهدی. پرسش اینجاست که چرا به جای نفس مهدی، نفس امیر با بدن امیر مرتبط است. یا چرا نفس امیر با بدن امیر مرتبط است نه با بدن مهدی؟ به عبارت دیگر چه ترجیحی وجود دارد که نفس هر یک از ما به این بدن کنونی ملحق شود؟ برای روشن شدن بیشتر مسأله فرض کنید که ابدان نویسندگان این مقاله هر دو در زمان واحد استعداد برخوردار از نفس را یافته‌اند. از سوی دیگر با دو نفسی روبرو هستیم که کاملاً مجرد بوده و واجد هیچ ویژگی فیزیکی نیستند. پرسشی که مطرح می‌شود این است که براساس چه ترجیحی باید نفس الف به بدن امیر تعلق بگیرد نه نفس ب؟ همان‌طور که ملاحظه می‌شود در پاسخ به این پرسش نیازی نداریم به دیدگاه‌های مختلف در خصوص مسأله علیت پردازیم زیرا تا روشن نشود که به چه دلیل باید نفوس به ابدان کنونی‌شان تعلق بگیرند نوبت به نحوهٔ ارتباط آنها با بدن‌ها نمی‌رسد. بر این اساس ما در این مقاله صرفاً به مسألهٔ اخیر، یعنی چرایی

اتصال نفس با بدنی خاص پرداخته و پاسخ برخی از صورت‌گرایان طرفدار توماس آکوئیناس را در این خصوص بررسی خواهیم کرد.^۳

برخی از صورت‌گرایان که پرسش فوق را جدی گرفته‌اند و معتقدند که مطابق با دوگانه‌انگاری دکارتی پرسش از چرایی ارتباط نفس با بدنی خاص به شکل جدی مطرح است،^۴ با اتکاء بر آراء توماس آکوئیناس و تفسیر وی از ارسطو، برآن‌اند که لازم است همچون سایر اشیاء، تصویری صورت‌گرایانه از انسان و ارتباط نفس و بدن ارائه کنیم. به نظر ایشان، اگر نفس را نه از ابتدا جوهری مستقل بلکه صورت بدن قلمداد کنیم که رابطه نه امکانی بلکه ضروری و ذاتی با بدن دارد، پرسش از چرایی و چگونگی ارتباط نفس و بدن از اساس مطرح نمی‌شود. مثلاً رابینسون (Robinson, 1991: 226) در این خصوص می‌نویسد: «نفس صورت بدن است لذا چون هویت متفرد صورت، وابستگی ضروری با ماده‌ای دارد که صورت در آن متفرد شده، هیچ نگرانی وجود ندارد که چگونه نفس به این بدن متعلق است».

اما صورت دانستن نفس با یک اشکال مهم و البته قدیمی مواجه است؛ از یک سو چون نفس صورت بدن است مادی خواهد بود. از سوی دیگر به باور این گروه از فلاسفه، نفس مجرد است. به تعبیر رساتر دو گزاره زیر با هم ناسازگارند:

۱. نفس صورت بدن و بنابراین مادی است.

۲. نفس مجرد است.

بی‌شک برای حل ناسازگاری یا باید کذب یکی از آنها را نشان داد^۵ یا اگر کسی به صدق هر دو باور دارد باید توضیح دهد که چگونه صدق توأمان آنها ممکن است. مدافعان آکوئیناس که به صدق هر دو معتقدند، تلاش می‌کنند توضیح دهند که چگونه هر دو گزاره صادق است. ایشان برای حل این مشکل، پای زمان را به میان آورده و معتقدند که هرچند نفس انسان مجرد است اما برخلاف سایر مجردات، نه تنها وجود بلکه تفرد آن وابسته به این است که زمانی صورت بدن باشد. لذا می‌توان گفت که وقتی نفس صورت بدن است، مجرد نیست و زمانی که مجرد است صورت بدن نبوده و بالتبع مادی نیست. مثلاً ادربریگ در این رابطه می‌نویسد: «هرچند نفس شخص وابستگی وجودی به ماده ندارد... اما نمی‌توان انکار کرد که وجودش به این نحو به ماده وابسته است: باید در مدت زمان وجودش، زمانی متجسم با شد.» (Oderberg, 2007: 257). طبق این دیدگاه اگر بتوان نشان داد که همان چیزی که در لحظه t_1 صورت است و

با ماده ارتباط ضروری دارد، در لحظه t_2 به نفس تبدیل شده و دارای رابطه امکانی می شود، دست کم به اشکال چرایی تعلق نفس به بدنی خاص یا خوانش ما از اشکال «جفت شدن» دچار نمی شود. با این توضیح می توان دریافت که التزام توأمان به رابطه ذاتی و ضروری بین صورت و ماده از یک سو و تجرد نفس از سوی دیگر در نظر طرفداران آکوئیناس نظیر ادبرگ، به معنای هم‌زمانی آن دو نیست. بی شک چنین نیست که در زمانی مثل زمان t_1 که صورت با ماده رابطه ضروری دارد، مجرد بوده و نفس خوانده شود. زیرا همان طور که دانستیم، وجود چنین رابطه‌ای به معنای مادی بودن صورت است و اساساً نمی تواند مجرد باشد. اما در لحظه t_2 که صورت، رابطه مذکور را با ماده از دست می دهد، مادی نبوده بلکه مجرد است و از این رو می توان آن را نفس نامید. ادبرگ خود به ناهم‌زمانی بین دو حکم پیش گفته اشاره می کند و همچون آرمسترانگ (Armstrong, 1978: 113) اصل تفرّد را «در زمانی» (cross-temporal) می داند. طبق این اصل، دو شیء نه هم‌زمان بلکه در زمان‌های مختلف می توانند از یک رابطه خاص برخوردار باشند. مثلاً رابطه بلندتر بودن را در نظر بگیرید؛ اگر چه مثلاً اکنون فرهاد از فرهاد کوتاه‌تر است اما اگر فرهاد کنونی را با فرهاد سه سال پیش در نظر بگیریم، از وی بلندتر است. رابطه نفس و بدن را نیز باید چنین فرض کرد. هر چند نفس در زمان حاضر با بدن رابطه ضروری ندارد اما اگر نفس کنونی را با بدن ابتدایی در نظر بگیریم، به دلیل آنکه در آن زمان صورت بوده، رابطه‌اش نه امکانی بلکه ضروری است.

در این مقاله تلاش خواهیم کرد نشان دهیم که راه کار صورت‌گرایان مدافع آکوئیناس، نه تنها مشکل ناسازگاری را حل نمی کند بلکه به دوگانه‌انگاری جوهری انجامیده و چنانچه این اشکال را بر دوگانه‌انگاری وارد بدانند، بر نظریه ایشان نیز وارد است. لذا برخلاف طرفداران، این نظریه نمی تواند نسبت به دوگانه‌انگاری جوهری، ترجیح داشته باشد. اساس استدلال ما مبتنی بر فقدان این‌همانی بین صورت و نفس است و در این مقاله نشان خواهیم داد که دست کم بنابر متافیزیک پذیرفته شده توسط این گروه، نمی توان این‌همانی بین صورت و نفس را اثبات کرد.

ادعای مطرح در این مقاله از آن جهت حائز اهمیت است که اگر مشکل مذکور باقی بماند، نه تنها ادبرگ بلکه هیچ‌یک از صورت‌گرایان تومیستی که به مسأله زمان برای حل ناسازگاری متوسل می شوند، همچنان نتوانسته‌اند ناسازگاری دو گزاره مذکور

را که از ابتدا در میان مفسران ارسطو مطرح بوده، برطرف سازند. بنابراین یا باید از یکی از دو گزاره دست برداریم یا راه حل دیگری برای آن برگزینیم.

گفتنی است این نوشتار مبتنی بر چند پیش‌فرض است؛ اولاً چون در تفسیر صورت و نفس هم به لحاظ اینکه آن‌را اصل (principle) بدانیم یا ساختار (structure) در بین صورت‌گرایان اختلاف وجود دارد و هم از این جهت که ذات (essence) است یا ویژگی (property)، ما در این مقاله به پیروی از پیروان آکوئیناس به‌ویژه ادبرگ، صورت و نفس را نه ساختار بلکه اصل دانسته و آن را ذات شیء فرض می‌کنیم.^۶ ثانیاً برخلاف باور اکثر فلاسفه کنونی در فلسفه ذهن، نفس را مجرد می‌دانیم. از این‌رو اساس تبیین ما از صورت‌گرایی، مبتنی بر دیدگاه ادبرگ و تفسیر او از آکوئیناس خواهد بود. ثالثاً هم‌رأی با ارسطو و آکوئیناس، اشیاء را دارای جزء زمانی نمی‌دانیم؛ به بیان دیگر در این مقاله فرض را بر این می‌گذاریم که هر شیء به منزله یک کل در طول زمان دوام دارد و در هر جزئی از زمان کاملاً حضور دارد.^۷ رابعاً صورت و نفس را بسیط و بدون جزء قلمداد می‌کنیم.

۲. استدلال ناکارآمدی راه حل تومیست‌های تحلیلی نظیر ادبرگ

برای اثبات ناکارآمدی راه حل، استدلال زیر را می‌توان ارائه کرد:

۱. اگر قرار است دوگانه‌انگاری صورت‌گرایانه با پرسش‌چرایی تعلق نفس به بدن خاص و عدم تفرّد مواجهه نشود، لازم است همان هویتی که در زمان t_1 صورت بدن است در زمان t_2 به نفس تبدیل شود.
۲. اما بین آن‌ها رابطه این‌همانی برقرار نیست.
۳. بنابراین دوگانه‌انگاری صورت‌گرایانه همچنان با پرسش‌چرایی تعلق نفس به بدن خاص روبرو است.

برای اینکه استدلال فوق مؤثر افتد لازم است علاوه بر اثبات ملازمه بین مقدم و تالی در مقدمه (۱)، مقدمه دوم نیز اثبات شود. اما پیش از پرداختن به اصل استدلال، باید قدری درباره مفاهیمی چون صورت و ماده و نحوه ارتباط آنها سخن بگوییم.

۳. صورت و ماده و نحوه ارتباط آنها

ادبرگ به پیروی از ارسطو و آکوئیناس اعتقاد دارد که اشیاء یا جواهر از دو جزء صورت و ماده ترکیب یافته‌اند که در این میان صورت نقش اساسی را ایفا می‌کند. اگر

از ماده یا هیولا که نقش زیرنهاد (substratum) اشیاء را برعهده داشته و قوه محض (pure potential) است بگذریم، مطابق با فرهنگ فلسفه مدرسی که اعتماد ادبرگ (Ibid: 65) بر آن است، صورت چنین تعریف می‌شود: «اصل تقویمی، درونی و ناکامل در جوهر که قوای ماده را فعلیت می‌بخشد و همراه با ماده، جوهر مادی یا جسم طبیعی خاصی را تشکیل می‌دهد» (Wuellner, 1956: 48). طبق این تعریف، صورت اصلی است که ماهیت و ذات شیء بدان وابسته بوده و فعلیت شیء را رقم می‌زند. مثلاً اگر جوهری انسان است و نه ببر، به دلیل وجود صورت خاص انسانی در آن است. اساساً به دلیل وجود صورت در جواهر، انواع از یکدیگر متمایز می‌شوند. به طور کلی درباره نقش صورت می‌توان چنین گفت که از منظر صورت‌گرایان طرفدار آکوئیناس، نه تنها صورت، ماهیت و ذات شیء را تعیین می‌کند بلکه آنچه سبب می‌شود اجزاء متعده در کنار یکدیگر ساختار خاصی داشته باشند و شیء واحدی را تشکیل دهند، حضور صورت در آنها است. نتیجه این سخن آن است که در طرف مقابل، فقدان صورت نیز سبب فروپاشی شیء و معدوم شدن آن می‌شود. مولکول آب را در نظر بگیرید؛ تا زمانی این مولکول، مولکول آب بوده و از این ماهیت خاص و ویژگی‌های منحصر به فرد برخوردار است که دارای صورت آبی باشد. به محض جدایی صورت، مولکول آب از بین رفته و اجزاء، ساختار خاص خود را از دست می‌دهند. این ادعا درباره موجودات زنده نیز صادق است. اگر نفس انسان را به منزله صورت در نظر بگیریم، آنگاه که از انسان جدا شود، بدن ساختار و کارکرد خود را از دست داده به طوری که هم‌نظر با ارسطو (Aristotle, 1984: 412b10-24) صرفاً به اشتراک لفظی، همچنان می‌توان آن را بدن نامید. به علاوه هویت هر شیء در طول زمان وابسته به صورت است. این سخن بدین معنی است که اگر شیء، صورت خود را از دست بدهد و صورت دیگری را بگیرد، با همان شیء قبلی روبرو نخواهیم بود.

اما ترکیب ماده و صورت به نحو خاصی است که از آن به حلول (immanence) تعبیر می‌شود. حلول صورت در ماده بدین معنی است که صورت در ماده حضور دارد اما این حضور را نباید فیزیکی تعبیر کرد، آن‌طور که مثلاً وجود آب در لیوان چنین است زیرا آب و لیوان همچنان از هم مجزاً بوده و شیء یا جوهر واحد را به وجود نمی‌آورند. این نکته‌ای است که ادبرگ بر آن تأکید می‌کند. حتی نحوه ارتباط صورت و ماده از نوع انطباق دو چیز نیست. در انطباق گویی دو شیء مستقل از هم وجود دارند

که به هم نیازی ندارند و بر هم منطبق می‌شوند درحالی که صورت و ماده چنین نیستند و هر دو طرف به هم احتیاج دارند. با این‌همه، هم‌نظر با براور (Brower, 2014: 8) می‌توان گفت که چنین حضوری را باید پایه (primitive) فرض کرد، بدین معنا که آن را نمی‌توان با مفاهیم دیگری توضیح داد.

برای فهم بهتر حضور یا حلول صورت در ماده می‌توان از دیدگاه فیلسوفان اسلامی در این زمینه استفاده کرد اما پیش از تقریر آن باید یک نکته را مد نظر داشت که وقتی ادبرگ از حضور یا حلول صورت در ماده سخن می‌گوید، مقصود او از ماده به معنای عرفی نیست بلکه مقصود او هیولا است. اگر بنا باشد صورت در چیزی حلول کند، حامل یا محل نمی‌تواند از فعلیت تام برخوردار باشد زیرا فعلیت تام یعنی تغییرناپذیری و حضور صورت در چیزی به معنای تغییرپذیری حامل یا محل و این دو و صف با هم متضادند. بنابراین نیازمند شیئی هستیم که کاملاً بالقوه بوده و بتواند نقش پذیرندگی را ایفا کند. پس منظور ادبرگ از حضور یا حلول صورت در ماده، حضور یا حلول آن در هیولا است. از همین رو وی هنگامی که می‌خواهد رابطه صورت و ماده را بیشتر توضیح دهد به هیولا تصریح کرده و می‌گوید: «صور جوهری با هیولا انطباق ندارند بلکه آن را متعین^۹ می‌کنند» (Oderberg: 82).

با توجه به این نکته صدرالمتألهین به دنبال ابن سینا^۹ رابطه صورت و ماده را حلولی می‌داند و این تعریف را ذکر می‌کند: «وجود فی نفس^{۱۰} شیء به گونه‌ای باشد که وجودی برای شیء دوم بوده و وصف آن به شمار رود» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج. ۴: ۲۳۲) طبق این تعریف، در صورتی شیء نخست در شیء دوم حلول می‌کند که اولاً وابستگی اولی به دومی عین وجود اولی باشد یعنی ذاتی وجود باشد به طوری که بدون این وابستگی، شیء نخست نتواند وجود داشته باشد، ثانیاً براساس این وابستگی، شیء نخست از اوصاف و حالات شیء دوم به شمار آید یعنی با تحقق شیء نخست، مفهومی عرضی بر شیء دوم صدق کند. بنابراین رابطه صورت و ماده و نیز عرض و جوهر از سنخ حلول است.

نسبت عرض و جوهر نظیر سفیدی و کاغذ را در نظر بگیرید. طبق تعریف فوق می‌توان گفت که سفیدی در کاغذ حلول کرده است به طوری که هر دو شرط فوق استیفا می‌شود؛ اولاً وابستگی سفیدی به کاغذ عین وجود سفیدی است به طوری که بدون این

ارتباط، وجود نخواهد داشت ثانیاً طبق این وابستگی، سفیدی یکی از او صاف کاغذ و عرضی برای آن شمرده می‌شود به‌گونه‌ای که می‌توان گفت: «کاغذ سفید است». نسبت صورت و ماده نیز از همین رابطه وابستگی حکایت می‌کند. صورت آب و هیولا چنین است که اولاً رابطه صورت آبی با هیولا عین وجود صورت است به‌طوری که بدون این ارتباط، وجود نخواهد داشت، ثانیاً در اثر این ارتباط، آب بودن یکی از او صاف و بلکه مهم‌ترین و صف به‌شمار می‌رود به‌طوری که می‌توان از آب بودن شیء سخن گفت.

البته وابستگی صورت و ماده با عرض و جوهر یک تفاوت مهم دارد که در اولی دو طرف به هم وابسته‌اند اما در دومی یک‌طرفه بوده و صرفاً وجود عرض به جوهر وابسته است. اساساً همین وابستگی خاص و دوطرفه بین صورت و ماده است که سبب می‌شود چنین ترکیبی حقیقی به‌شمار آمده و به شیء جدید بینجامد. وابستگی دوطرفه بدین نحو که صورت برای تشخیص^{۱۱} نیازمند ماده بوده و ماده برای نوعیت و هویت نیازمند صورت است. این مطلبی است که ادبرگ (Ibid: 64-5) نیز بدان اذعان می‌کند.

منظور از رابطه دوطرفه بین صورت و ماده، رابطه علی-معلولی یا تقوّم بین آن دو است که برای وجود و بقای هر یک ضروری است. اگر طبق فرض صورت را فعل و ماده را قوّه محض فرض کنیم، هیولا بدون وجود صورت هیچ‌گاه وجود نخواهد داشت زیرا شیء موجود یعنی شیئی که فعلیت دارد، لذا هیولا همواره در ضمن صورت وجود خواهد داشت. به بیان دیگر تحقق و وجود ماده وابسته به وجود صورت است. با این توضیح می‌توان گفت که ماده معلول و علت قابلی صورت و صورت علت فاعلی ماده می‌باشد به‌نحوی که با تحقق صورت در قالب ماده، هیولا نیز موجود می‌شود. اما صورت هم از این قاعده مستثنا نیست. هرچند صورت فعلیت محض است اما چون به باور تومیسست‌ها و از جمله ادبرگ که از تفکر ارسطویی دفاع و افلاطون‌گرایی را انکار می‌کنند، نه تنها کلی (universal) یا صورت بی‌مصدق (uninstantiated) وجود ندارد بلکه صورت هر شیء درون آن قرار دارد، لاجرم وجود صورت بدون حلول در ماده ناممکن است. به بیان دیگر صورت همواره در حامل (possessor) حضور دارد.^{۱۱} اگر بخواهیم با زبان جهان‌های ممکن (possible worlds) سخن بگوییم، می‌گوییم هیچ جهان ممکن را نمی‌توان یافت که صورت بدون حلول در ماده وجود داشته باشد. بدین ترتیب چنین حلّولی برای صورت ضرورت دارد.

این حلول به تفرّد صورت می‌انجامد. هرچند طبق نظر صورت‌گرایان تومیستی چون ادبرگ، مصادیق نوع واحد به‌لحاظ صورت تفاوتی با هم ندارند و همگی دارای صورت واحدی هستند ولی چون در ماده حلول کرده‌اند، از تفرّد جداگانه‌ای برخوردارند. او اصل تفرّد هر شیء را به ماده مشخص (designated matter) یعنی ماده‌ای که حاوی کمیت یا مقدار است نسبت می‌دهد؛ البته نه کمیت یا مقدار متعین زیرا جوهر در طول زمان می‌تواند واجد ماده با کمیت‌های گوناگون باشد اما تفرّدش را از دست ندهد. حتی اگر بپذیریم دو شیء در تمام ویژگی‌های عرضی یکسان باشند، دست‌کم در زمان واحد، مکان‌های متفاوتی را اشغال کرده‌اند. از این رو همچنان می‌توان به تمایز دو ماده حکم کرد. از سوی دیگر طبق آنچه گفتیم چون رابطه صورت با ماده ضروری است، تفرّد صورت هم امری اجتناب‌ناپذیر خواهد بود. روشن است که در این وضعیت پرسش از اینکه چرا و چگونه صورت به ماده‌ای خاص متعلق است نه ماده‌ای دیگر، معنا ندارد و اشکال جفت‌شدن پیش نمی‌آید.

۴. بیان ملازمه بین مقدم و تالی در مقدمه نخست

طبق مقدمه نخست استدلال، اگر قرار است دوگانه‌انگاری صورت‌گرایانه با اشکال جفت شدن و عدم تفرّد مواجه نشود، لازم است، همان هویتی که در زمان t_1 صورت بدن است، در زمان t_2 به نفس تبدیل شود. برای اثبات این مقدمه از برهان خلف استفاده می‌کنیم. فرض کنید بین صورت پیشین و نفس کنونی هیچ ارتباطی وجود ندارد و همان هویتی که در زمان t_1 صورت بدن است، در زمان t_2 به نفس تبدیل نمی‌شود بلکه صورت به کلی از بین رفته و نفس جانشین آن می‌شود. در این فرض هرچند طبق بیان پیشین، صورت با ماده رابطه ضروری دارد و پرسش از چرایی تعلق این صورت به این ماده خاص مطرح نمی‌شود اما چون اولاً نفس با صورت پیشین ارتباطی ندارد، ثانياً کاملاً مجرد است و دارای رابطه ضروری با ماده نیست، هنگام تعلق آن به بدن، می‌توان پرسید که چرا از بین دو نفس S_1 و S_2 ، نفس S_1 به این بدن تعلق گرفته نه نفس S_2 . به بیان دیگر در چنین فرضی، تفاوتی بین دوگانه‌انگاری جوهری و دوگانه‌انگاری صورت‌گرایانه وجود ندارد. چه به وجود صورت پیشین باور داشته باشیم چه نداشته باشیم، هنگام تعلق نفس به بدن مسأله جفت شدن همچنان پابرجا است.

(۱) اثبات مقدمه دوم

در این مقدمه که بار اصلی استدلال بر آن است، درصددیم نشان دهیم که بین صورت و نفس رابطه این‌همانی برقرار نیست. برای اثبات آن لازم است ابتدا تقریر آکوئیناس را از تغییر جوهری که مبتنی بر دیدگاه ارسطو است، بیان کنیم.

در یک معنای وسیع،^{۱۲} توماس آکوئیناس (Aquinas, 1998: 8) به پیروی از ارسطو هر تغییری، اعم از جوهری و عرضی،^{۱۳} را عبارت از کون (generation) و فساد (corruption) می‌داند. طبق بیان وی، کون به معنی تغییر از لاموجود به موجود است و فساد بالعکس به معنی تغییر از موجود به لاموجود. به تعبیر دیگر، اگر چیزی که نیست، هست شود و اگر چیزی که هست، نیست شود، به ترتیب کون و فساد نام دارد. از آن رو که در هر تغییری کون و فساد در پی یکدیگر رخ می‌دهد،^{۱۴} باید گفت که لزوماً در هر تغییر، چیزی از بین رفته یا فاسد می‌شود و چیز دیگری به وجود آمده و جانشین آن می‌شود. اگر تغییر رنگ سیب از سبزی به زردی را در نظر آوریم، باید گفت که سبزی از بین رفته و زردی جای آن را گرفته است.

اما هر تغییری اعم از جوهری و عرضی، از یک سو نیازمند هویتی ثابت است تا حافظ وحدت در تغییر باشد و از سوی دیگر نیازمند دو هویت متغیر، اما در نوع این هویت با یکدیگر متفاوت هستند. در تغییرات عرضی که صورت جوهر یا شیء ثابت است، یک عرض جای خود را به عرض دیگر می‌دهد. مثلاً در مثال مذکور هرچند رنگ سبز که یکی از اعراض سیب به‌شمار می‌رود تغییر کرده و جای آن رنگ قرمز به وجود آمده است اما جوهر یا همان سیب در طول این تغییر ثابت باقی مانده است. روشن است که در این نوع تغییر، به دلیل ثابت ماندن صورت جوهری (صورت سیبی) و به دنبال آن جوهر یا مرکب، هویت شیء در طول تغییر دست‌نخورده باقی می‌ماند. در مقابل، در تغییرات جوهری مثل تغییر زایگوت (zygote) یا تخمکی بارور به انسان، به دلیل تغییر جوهر یا شیء، صورتی جوهری (صورت زایگوتی) جای خود را به صورت جوهری دیگر (صورت انسانی) می‌دهد. با توجه به نقش صورت جوهری که در بالا بیان شد، اکنون می‌توان گفت که برخلاف تغییرات عرضی، در تغییرات جوهری، چون صورتی جوهری جای خود را به صورت جوهری دیگر می‌دهد، شیء هویت خود را از دست می‌دهد و به چیزی دیگر تبدیل می‌شود لذا نمی‌توان جوهر یا شیء را

حافظ وحدت در تغییر به حساب آورد. از این رو به نظر آکوئیناس (Aquinas, 1998: 4)، این بار هیولای واحد در هر دو، نقش هویت ثابت را بازی می‌کند.^{۱۵} آشکار است که از بین دو تغییر فوق، تغییر صورت به نفس از نوع تغییر جوهری است نه عرضی. از آن رو که از یک سو صورت بدن مادی است و از سوی دیگر نفس، هویتی کاملاً مجرد است، در تغییر صورت به نفس، جوهری به جوهر دیگر تبدیل می‌شود. چنین نیست که صورت با حفظ ویژگی‌های مادی خود، واجد ویژگی‌های تجرد شود تا بتوان بدین طریق از چنین تغییری به تغییر عرضی یاد کرد. زیرا یا شیء مادی است یا مجرد و جمع این دو در هویت بسیط و بدون جزء معنا ندارد. پس باید گفت که بنابر دیدگاه آکوئیناس و پیروانش، همچون سایر تغییرات جوهری، شیء در زمانی مثلاً زمان 1 از صورت مادی برخوردار بوده اما پس از آن، این صورت را از دست داده و در زمان 2 واجد نفس شده است.^{۱۶} مثلاً اگر همان مثال قبل را در نظر بگیریم، زایگوت یا تخمک بارور که دارای صورت زایگوتی است، در زمان‌های بعدی واجد تغییرات جوهری می‌شود، تا اینکه به مرحله‌ای می‌رسد که می‌تواند آخرین صورت مادی خود را از دست داده و دارای نفس شود.

تغییر جوهری صورت به نفس با سایر تغییرات جوهری دارای یک تفاوت اساسی است و آن عبارت است از تغییر رابطه ضروری بین صورت و ماده به رابطه امکانی بین نفس و بدن. همان‌طور که ملاحظه کردیم، وجود صورت به ماده وابسته است به نحوی که بدون این رابطه وجود ندارد لذا در هر تغییر جوهری که صورتی از بین رفته و صورتی دیگر جایگزین می‌شود، صورت دوم همان رابطه‌ای را با ماده دارد که صورت اول داشت، یعنی در وجود، با ماده رابطه ضروری دارد. مثلاً اگر تغییر هیدروژن به هلیوم را از نوع تغییر جوهری بدانیم، همان‌طور که صورت هیدروژنی با ماده رابطه ضروری دارد، در زمان بعدی که صورت هلیومی جای آن را می‌گیرد، واجد همان رابطه ضروری است. در مقابل در تغییر صورت به نفس ضرورت پیشین بین صورت و ماده به نفس و بدن انتقال نمی‌یابد. به باور تومیست‌ها، چون نفس مجرد است و با بدن رابطه ضروری بلکه امکانی دارد، باید گفت که برخلاف سایر تغییرات جوهری، در تغییر صورت به نفس هرچند صورت با ماده دارای رابطه ضروری است اما نفس از چنین رابطه‌ای با ماده یا بدن برخوردار نیست. از این رو ایشان معتقدند که می‌توان از حیات نفس پس از فروپاشی بدن سخن گفت.

اما اگر اولاً بین نفس و صورت پیشین هیچ ارتباطی وجود نداشته باشد، ثانیاً رابطه ضروری صورت و ماده به رابطه امکانی بین نفس و بدن تبدیل شود، پرسش از چرایی تعلق نفس به بدن خاص همچنان پابرجا است. با توجه به بیان فوق می‌توان ادعا کرد که اگر شیء در اثر تغییر جوهری، در لحظه t_1 دارای صورت است و در لحظه t_2 دارای نفس، بدین معنی است که صورت جوهری از بین رفته و نفس جانشین آن می‌شود و بین صورت و نفس این‌همانی وجود ندارد. یعنی همان چیزی که در لحظه t_1 صورت است در لحظه t_2 به نفس تبدیل نمی‌شود. بنابراین طبق استدلال، اگر بین صورت و نفس این‌همانی وجود نداشته باشد، دوگانه‌انگاری صورت‌گرایانه نیز با پرسش بالا روبرو است. از سوی دیگر نفس در لحظه t_2 دارای رابطه ضروری با بدن نیست. این بدین معنی است که چنانچه طبق دوگانه‌انگاری دکارتی از همان ابتدا پرسش از چرایی تعلق نفس به بدنی خاص مطرح است، در صورت‌گرایی دوگانه‌انگار این پرسش تا زمان t_2 به تعویق می‌افتد. اما این تعویق هیچ تأثیری در اصل مسأله نمی‌کند. زیرا اگر اولاً نفس کاملاً مجرد بوده و از رابطه ذاتی و ضروری با بدن برخوردار نیست، ثانیاً با صورت پیشین ارتباطی ندارد، در زمان t_2 که نفس به بدن تعلق می‌گیرد، می‌توان پرسید چرا این نفس به این بدن خاص و نه بدنی دیگر تعلق گرفته است.

ممکن است کسی همچون براور (Brower, 2014: 253) برای حل این مسأله به ضرورت منشأ (origin necessity) متوسل شود و تبدیل ضرورت به امکان را شبیه چنین ضرورتی بداند. طبق این نوع ضرورت که در سنت فلسفه تحلیلی توجه به آن از کریپکی (Kripke, 1972: 112-13) آغاز شده است، مبدأ و منشأ هر شیء برای آن ضرورت دارد. در نظر بگیرید که هر فردی از یک پدر و مادر مشخص متولد شده است. بر طبق آموزه ضرورت منشأ، امکان ندارد که یک شخص خاص از پدر و مادری غیر از پدر و مادر واقعی‌اش زاده شده باشد. اگر هر یک از پدر و مادر را با X و Y و شخص مورد نظر را با Z نمایش دهیم، می‌توان گفت که وجود X و Y برای Z ضرورت دارد. حتی این ضرورت را باید به وجود اسپرم و تخمک خاص نیز سرایت داد. بی‌شک در جهان واقع، وجود اسپرم و تخمک خاص، سبب به وجود آمدن افراد می‌شود. چنین نیست که اشخاص از هر اسپرم و تخمک نامعینی زاده شوند. لذا وقتی می‌گوییم که Z با X و Y رابطه ضروری دارد بدین معنا نیست که وجود هر اسپرم و تخمک X و Y می‌تواند منجر به وجود Z شود بلکه وجود این اسپرم و تخمک خاص که از X و Y

تولید شده، به وجود Z انجامیده است. با توجه به این مسأله می‌توان گفت که این وجود خاص یعنی Z با X و Y رابطه ضروری دارد به طوری که اگر X و Y نبود، Z هم وجود نداشت.

اما پرواضح است که به لحاظ زمانی این نوع ضرورت همیشگی نیست. برخی از روابط، از بعد زمانی، برای اشیاء ضرورت همیشگی دارند به طوری که اگر آن رابطه در طول زمان وجود شیء وجود نداشته باشد، شیء مذکور هم از بین خواهد رفت. مثلاً وجود اکسیژن برای حیات موجودات زنده از جمله انسان، ضروری است. حال چنانچه انسان در محیطی قرار گیرد که عاری از هرگونه اکسیژن باشد، قطعاً به مرگ او خواهد انجامید. لذا می‌توان گفت که اکسیژن برای انسان در طول زمان ضروری است. ولی ضرورت منشأ از این سنخ نیست. هرچند همان‌طور که بیان کردیم، وجود پدر و مادری خاص برای شخص خاص ضروری است اما چنین نیست که پس از به وجود آمدن Z، X و Y برای او همچنان ضرورت داشته باشند. به لطف فن‌آوری‌های مدرن، اکنون می‌توان اسپرم و تخمک را در محیط آزمایشگاه ترکیب کرد و احتمالاً در آینده طول رشد جنین را از ابتدا تا بدو تولد بتوان در این محیط انجام داد. بنابراین باید اذعان کرد که هرچند X و Y در زمانی برای Z ضرورت داشتند یا به عبارت دیگر Z با آنها دارای رابطه ضروری بود اما از یک زمان مشخص این رابطه از ضرورت به رابطه امکانی تبدیل شده، به طوری که فقدان این رابطه به معدوم شدن Z نمی‌انجامد.

با توجه به مقدمه فوق‌الذکر اکنون می‌توان تبدیل صورت به نفس را براساس ضرورت منشأ توضیح داد. طبق این ضرورت، همان‌طور که Z برای موجود شدن نیازمند رابطه ضروری با X و Y است، نفس انسان نیز برای تحقق در عالم خارج نیازمند این است که رابطه ضروری با ماده داشته و صورت باشد. به همین سان همان‌گونه که Z پس از تحقق، این رابطه ضروری را با X و Y از دست می‌دهد، نفس نیز رابطه مذکور را با ماده از دست داده، به گونه‌ای که فقدان این رابطه به معدوم شدن نفس نمی‌انجامد.

اما باید اذعان کرد که راهکار فوق به برطرف شدن مشکل نمی‌انجامد. همان‌طور که ملاحظه کردیم اساس استدلال بر مسأله تغییر و فقدان این‌همانی بین صورت و نفس استوار است نه تبدیل ضرورت به امکان تا شبیه‌سازی فوق به کار آید. فرض کنید نفس نیز همچون صورت دارای رابطه ضروری با ماده، یعنی بدن باشد یعنی هنگام تبدیل صورت به نفس، رابطه با ماده از ضرورت به امکان تغییر نکند. هرچند طبق این حالت

و بدون ملاحظه مسأله تغییر، وقتی رابطه نفس را با بدن در نظر می‌گیریم، پرسش از چرایی تعلق نفس به این بدن خاص مطرح نمی‌شود اما هنگامی که مسأله تغییر جوهری و تبدیل صورت به نفس به میان می‌آید، پرسش مذکور همچنان پابرجا است. اگر با توجه به آنچه درباره تفرّد گفتیم، صور هنگامی که در ماده حلول نکرده‌اند، از تفرّد میرا باشند، از جهت تعلق به ماده‌ای خاص، ترجیحی بین آنها وجود ندارد، می‌توان پرسید چرا از بین نفوس متعدّد، این نفس به این بدن خاص تعلق گرفته تا دارای رابطه ضروری با آن باشد؟ این سخن بدین معنی است که اگر اولاً تغییر جوهری را مبنای تبدیل صور و نفوس بدانیم، ثانیاً همه صور و نفوس را اگر فی‌نفسه و بدون ارتباط با ماده در نظر بگیریم و فاقد تفرّد لحاظ کنیم، حتی اگر رابطه نفس با بدن در زمان t_2 ضروری باشد، مشکل چرایی تعلق نفس به بدنی خاص همچنان پابرجا خواهد ماند.

از سوی دیگر اگر دقت کنیم در بحث ضرورت منشأ، این‌همانی و وحدت مفروض انگاشته شده است، آنگاه سخن از تبدیل ضرورت به امکان مطرح می‌شود، درحالی که در مسأله‌ای که در این مقاله به دنبال آن هستیم، خواهان آنیم که اساس فرض مذکور یعنی این‌همانی را به پرسش بگیریم. اگر بار دیگر مثال ضرورت منشأ را در نظر آوریم، شاهد خواهیم بود که ابتدا این‌همانی Z در طول تغییر از زایگوت به انسان مفروض است آنگاه تبدیل رابطه Z با X و Y از ضرورت به امکان در نظر گرفته می‌شود. درحالی که اگر آنچه را تاکنون مبنا قرار دهیم، باید وحدت و این‌همانی Z در طول تغییر جوهری از زایگوت به انسان را انکار کرد. به بیان دیگر، تا زمانی که اساس وحدت در تغییرات جوهری تبیین نشود، سخن از چگونگی تبدیل ضرورت به امکان راهگشا نخواهد بود. بنابراین تنها در صورتی می‌توان از تبدیل رابطه ضروری یک شیء با چیزی دیگر به امکان سخن گفت که آن شیء در طول این تبدیل ثابت باقی بماند در غیر این صورت سخن از ضرورت منشأ بیهوده است.

بدین ترتیب می‌توان گفت که هرچند در نگاه اولیه رابطه نفس و بدن به ضرورت منشأ می‌ماند اما در واقع چنین نیست. در ضرورت منشأ شخصی که در لحظه t_1 با والدین‌اش رابطه ضروری دارد، همان کسی است که در لحظه t_2 با آنها دارای رابطه امکانی است. اما با توجه به بیان فوق، هویتی که در لحظه t_1 با بدن رابطه ضروری دارد و از آن به صورت یاد می‌شود، کاملاً از بین می‌رود و در لحظه t_2 هویتی مغایر با نام نفس جانشین صورت می‌شود که با بدن رابطه امکانی دارد.

شاید کسی برای حل مشکل به وحدت هیولا در تغییرات جوهری تمسک جوید. همان‌گونه که گفتیم به نظر آکوئیناس و طرفداران وی، هیولا را باید حافظ وحدت در تغییرات جوهری قلمداد کرد. هرچند قطعه‌ای چوب در اثر سوختن، صورت خود را از دست داده و به خاکستر با صورت جدید تبدیل می‌شود، اما برای اینکه بتوانیم خاکسترشدن همان چوب قبلی را تبیین کنیم، لازم است که به وجود هویتی متوسل شویم که در طول تغییر، ثابت باقی می‌ماند. این هویت، هیولا نام دارد. در مسأله تبدیل زایگوت به انسان نیز که از سنخ تغییرات جوهری است، لازم است برای حفظ وحدت به هیولا توسل جست.^{۱۷} طبق این بیان، هرچند بین صورت زایگوت و نفس انسان این‌همانی وجود ندارد، اما به دلیل وجود هویت واحد بین این دو، باید از حفظ وحدت در طول تغییر سخن گفت. به عبارت دیگر از آن‌رو که هیولای موجود در طول تغییر به لحاظ عددی واحد است، نفس با هیولایی رابطه برقرار می‌کند که قبلاً صورت با آن این رابطه را داشت.

اما هیولا نمی‌تواند نقش وحدت و این‌همانی بین صورت و نفس را ایفا کند. هرچند ممکن است هیولا بتواند نقش پیش‌گفته را داشته باشد، اما این ربطی به مسأله ما ندارد. زیرا ما در پی تبیین این مسأله هستیم که چه ارتباطی بین صورت و نفس وجود دارد که سبب می‌شود پس از تغییر جوهری و فساد صورت، نفس S_1 با هیولای موجود در بدن امیر ارتباط برقرار کند نه با هیولای موجود در بدن مهدی. بی‌شک هیولا که فاقد هرگونه ویژگی است نمی‌تواند سبب‌ساز این ارتباط باشد. اگر طبق استدلال کیم، بدن که واجد ویژگی است نمی‌تواند این نقش را داشته باشد، چگونه هیولا که از هرگونه خصیصه تهی است قادر است حافظ وحدت بین صورت و نفس باشد، به طوری که براساس آن بتوان تبیین کرد که چرا در تغییر جوهری و فساد صورت‌های دو بدن، نفس به بدن B_1 تعلق گرفت نه به بدن B_2 ؟

ممکن است کسی اساس اشکال را در عدم تفرّد و تشخیص نفس قلمداد نماید و اعتقاد داشته باشد که هر نفس دارای ویژگی‌های منحصر به فردی است که آن را از سایر نفوس متمایز می‌کند. به عبارت دیگر، برخلاف صورت، تفرّد و تشخیص نفوس به ویژگی‌های مربوط به آن باشد نه تعلق آن به بدن. از این رو نسبت هر نفس به همه بدن‌ها یکسان نبوده بلکه فقط به بدنی خاص متعلق باشد. طبق این بیان، هنگام فساد

صورت پیشین و به وجود آمدن نفس، چون هر نفس با ویژگی‌های مخصوص به وجود می‌آید، پرسش از اینکه چرا نفس به بدن B_1 تعلق گرفت نه بدن B_2 مطرح نشود. ولی این راه حل به دو دلیل جدلی زیر مسموع نیست؛ اولاً با دیدگاه تفرّد صور به واسطه ماده در تضاد است و یک استثناء در حکم عقلی به شمار می‌رود. همان‌طور که قبلاً گفتیم، از منظر آکوئیناس و مفسران وی نظیر ادبرگر، تفرّد صورت وابسته به ماده است لذا اگر نفس را نوعی صورت بدانیم، باید از این قاعده پیروی کرده و تفرّد آن هم در گرو ماده باشد. ثانیاً این پاسخ ویژه دوگانه‌انگار صورت‌گرایانه نیست و دوگانه‌انگار جوهری نیز می‌تواند از آن دفاع کند.^{۱۸} بنابراین اگر مدافع این رویکرد باشیم، دوگانه‌انگاری صورت‌گرایانه هیچ ترجیحی نسبت به دوگانه‌انگاری جوهری نخواهد داشت.

اما اشکال مهم‌تر آن است که وجود ویژگی‌های غیرمادی همچنان مسأله جفت شدن را لاینحل باقی می‌گذارد زیرا اشکال جفت شدن با چنین تفرّد یا تشخیصی بر طرف نمی‌شود. همان‌گونه که عبودیت (عبودیت، ۱۳۹۱: ۲۹۰) استدلال می‌کند، به دلیل تجرّد نفس، ویژگی‌های ملحق به نفس که سبب تفرّد آن می‌شوند باید غیرمادی باشند زیرا معنا ندارد که موضوع این ویژگی‌ها مجرد بوده اما ویژگی‌های مربوط به آن غیرمادی باشد. اگر غیر از این باشد به معنای آن است که نفس به دلیل ذات‌اش مجرد و به دلیل ویژگی‌های مادی، مادی است. بنابراین با هویتی به نام نفس روبرو هستیم که هم مادی است و هم مجرد و این ادعایی است ناپذیرفتنی. حال بار دیگر اشکال جفت شدن را بنگرید: طبق این اشکال نمی‌توان تبیین کرد که چگونه نفس S_1 ، به دلیل تجرّد، به بدن B_1 متعلق است نه به بدن B_2 . اگر قرار باشد ویژگی‌های نفس مجرد باشند، که از قرار معلوم چنین هستند، همچنان می‌توان پرسید که چرا نفس با ویژگی‌های غیرمادی به بدن B_1 متعلق است نه بدن B_2 . به عبارت دیگر آنچه سبب شد اشکال جفت شدن پیش آید عدم تبیین کافی در خصوص تعلق جوهری مجرد به جوهری مادی است. حال اگر نفس را دارای ویژگی‌های غیرمادی بدانیم، همچنان تجرّد آن را حفظ کرده و گامی در حل مشکل برنداشته‌ایم.

صورت‌گرایان ار سطو-توماسی، براین باورند که صورت دانستن نفس به نحو زمانی دست‌کم می‌تواند برخی مشکلات دوگانه‌انگاری دکارتی نظیر نحوه تفرّد نفس را حل کرده و بدین ترتیب اشکال جفت شدن کیم از اساس برطرف شود. ما نشان دادیم که این نظریه همچنان با اشکال جفت شدن و عدم تفرّد مواجه است لذا در این زمینه ترجیحی نسبت به دوگانه‌انگاری دکارتی ندارد. بنابر تبدیل صورت به نفس که مصداق تغییر جوهری است، صورت و نفس دو هویت جداگانه هستند نه اینکه نفس ادامه همان صورت پیشین باشد لذا هنگام فساد صورت و به وجود آمدن نفس همچنان این پرسش مفتوح است که چرا از بین نفوس متعدّد، این نفس خاص به بدن تعلق گرفت. بنابراین می‌توان گفت تا زمانی که نفس ادامه همان صورت پیشین نباشد یا هویتی سوم، مشترک بین صورت و نفس نباشد، قادر نخواهیم بود وحدت بین صورت و نفس را فرض گرفته و از تفرّد صورت، تفرّد نفس را نتیجه بگیریم.

پی‌نوشت‌ها

۱. اشیاء مجرد دارای ویژگی‌های خاص خود هستند اما برای توصیف این ویژگی‌ها معمولاً از تعریف به ضد استفاده می‌شود یعنی ابتدا ویژگی‌های مادی ذکر می‌شود پس از آن هر شیئی را که فاقد این ویژگی‌ها باشد، شیء مجرد می‌خوانند. اما مهم‌ترین ویژگی اشیاء مادی عبارت است از دارا بودن امتداد و بعد در سه جهت طول و عرض و ارتفاع (عمق). مثلاً اگر شیء مثل میزی را که مقابل ما است در نظر بگیریم، این شیء در سه جهت کشیده شده یا امتداد دارد. برخلاف آن اشیاء مجرد اساساً فاقد هرگونه بعد یا امتدادی هستند. به دنبال آن چون شیء ممتد فضا را اشغال می‌کند اشیاء مجرد فضا را نیز اشغال نمی‌کنند. برای بررسی بیشتر ویژگی‌های اشیاء مجرد نگاه کنید به: (عبودیت، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، ج ۳، ص. ۸۳-۹۰)

۲. برای نمونه نک به: Tooley, Michael. 1987. *Causation: A Realist Approach*.
 Tooley, Michael. 1990. 'Causation: reductionism و Oxford: Clarendon Press vs. realism', reprinted (1993) in E. Sosa and M. Tooley (eds.) *Causation*.
 Oxford: Oxford University Press.

۳. صورت‌گرایی به معنای اعم و التزام به آن در خصوص مسأله نفس و بدن سابقه‌ای بسیار طولانی دارد و قطعاً بررسی قرائت‌های مختلف آن خارج از حوصله این مقاله است. از این رو در نوشته حاضر صرفاً به دیدگاه صورت‌گرایان تحلیلی آن هم فقط شماری که به متافیزیک آکویناس اعتقاد دارند، به ویژه ادبرگ خواهیم پرداخت.

۴. شاید کسی این اشکال را از اساس وارد ندانسته و اعتقاد داشته باشد که به طریقی می‌توان به آن پاسخ داد. ما در این مقاله خود را درگیر این مسأله نکرده‌ایم. بلکه مدعایمان حداقلی است بدین معنی که مطابق با استدلال ما اگر به زعم صورت‌گرایان توماسی چنین اشکالی بر دوگانه‌انگاری دکارتی وارد است، دیدگاه صورت‌گرایی نیز مانند دوگانه‌انگاری دکارتی همچنان با پرسش‌های تعلق نفس به بدنی خاص مواجه خواهد بود.

۵. رایبسون در مقاله خود (Robinson, 1991) به برخی از راهکارهایی اشاره می‌کند که از سوی فلاسفه برای حل این ناسازگاری ارائه شده است.

۶. در میان صورت‌گرایان، کسانانی چون کاسلیکی (Koslicki, 2008) و یاورسکی (Jaworski, 2016)، صورت را ساختار و البته ویژگی قلمداد می‌کنند. به شکل خیلی اجمالی، منظور از ساختار همان چیزی است که در اشیاء طبیعی همچون مولکول آب مشاهده می‌کنیم. دو اتم هیدروژن و یک اتم اکسیژن در مولکول آب دارای ساختار یا پیوند کووالانسی خاصی هستند که سایر اشیاء از آن بی‌بهره‌اند. هرچند به نظر کسانانی چون ادبرگر، اشیاء، دارای ساختار هستند اما صورت را نباید با ساختار یکسان دانست. اگر هر شیء دارای ساختار خاصی است به دلیل وجود صورت در آن است. بنابراین از صورت به اصل یاد می‌شود تا با ساختار فرق گذاشته شود. اما منظور از اصل همان آرچه یونانی است که ماهیت اشیاء بدان وابسته است. برای استدلال ادبرگر مبتنی بر ساختار نبودن صورت نگاه کنید به: (Oderberg, 2014) اما تفاوت بین ذات و ویژگی از حوصله این مقاله خارج است. تنها به ذکر این نکته اکتفا می‌کنیم که اگر صورت را نه ذات بلکه ویژگی بدانیم باید اشیاء را گردایه ویژگی‌ها دانست که صورت یکی از آنها است اما این با اصل وحدت دانستن صورت منافات دارد زیرا اگر صورت خود یکی از ویژگی‌ها باشد نیازمند هویتی هستیم که این ویژگی‌ها را وحدت بخشد درحالی که صورت خود اصل وحدت است. برای بررسی بیشتر نگاه کنید به: (Oderberg, 2011).

۷. درباره بقای اشیاء در طول زمان دو دیدگاه اصلی وجود دارد که از آنها به استمرارگرایی (Endurantism) و امتدادگرایی (Perdurantism) یاد می‌شود. طبق استمرارگرایی، هر شیء ممتد و دارای زمان، در همه مقاطع زمان کاملاً موجود است. به تعبیر دیگر شیء از زمان t_1 تا t_2 مستمر است اگر و تنها اگر در هر یک از زمان‌های مذکور و نیز زمان‌های میانی کاملاً حاضر باشد. مثلاً اگر شیء خاصی همچون گیاه داخل گلدان را در نظر بگیریم که طول عمری به اندازه یک هفته دارد، از ابتدای هفته تا انتهای آن باقی است بدین معنی که در هر یک از روزهای هفته کاملاً وجود دارد. از آن رو که طبق این نظریه، هر شیء صرفاً دارای سه بعد و امتداد مکانی (طول، عرض، ارتفاع) می‌باشد، به سه بعدی‌گرایی (three-dimensionalism) مشهور است. اما بنابر امتدادگرایی کل شیء در هیچ یک از مقاطع زمان موجود نیست بلکه در هر مقطعی از زمان، بخشی از آن وجود دارد. به بیان دیگر شیء از زمان t_1 تا t_2 امتداد دارد اگر و تنها اگر صرفاً جزئی از آن در هر یک از این زمان‌ها حاضر باشد. در طول یک هفته فقط بخشی از گیاه داخل گلدان وجود دارد و در هر یک از ایام هفته صرفاً جزء مربوط به آن زمان موجود است. چون طبق امتدادگرایی، شیء علاوه بر امتدادهای سه‌گانه مکانی، از امتداد زمانی نیز برخوردار است به چهار بعدی‌گرایی (four-dimensionalism) شهرت دارد. برای بحث مفصل نگاه کنید به: (Koons & Pickavance, 2017, ch: 24)

۸. determine

۹. ابن‌سینا (ابن‌سینا، الشفاء (الالهیات)، ۱۴۰۴: ۵۷) نیز از رابطه حلولی به حضور یک چیز در محل سخن می‌گوید به طوری که ممکن نیست بدون آن وجود داشته باشد اما نه اینکه جزء آن باشد. اما چون در این تعریف نیز واژه «در» مبهم است، صدرا تعریفی را که در متن ذکر شده، پیشنهاد می‌دهد.

۱۰. individuation

۱۱. ادبربرگ (Oderberg, Ibid: 305, endnote: 10) تذکر می‌دهد که از این ادعا نباید چنین استنباط کرد که هر ذاتی برای وجود داشتن نیازمند حامل و ماده است بلکه هویتاتی نظیر خدا و اذهان نامتجسم وجود دارند که در هیچ چیز حضور ندارند. همچنین نفس انسان درحالی که ذاتاً متجسم است، می‌تواند جدای از ماده وجود داشته باشد.

۱۲. در معنای مضیق، کون و فساد صرفاً درباره تغییرات جوهری به کار می‌رود نه عرضی.
 ۱۳. در عالم طبیعت تغییر از دو حال خارج نیست؛ یا بر اثر تغییر کل ماهیت شیء تغییر می‌کند و به چیزی با ماهیت متفاوت تبدیل می‌شود مثل اینکه دانه یا تخم به درخت سیب تبدیل می‌شود. یا اینکه ماهیت شیء تغییر نمی‌کند بلکه یکی از صفات و ویژگی‌های همان شیء قبلی تغییر می‌کند مثل وقتی که رنگ سیب از سبزی به زردی می‌گراید. در فلسفه ارسطویی از تغییر نخست به تغییر جوهری یاد می‌شود و از تغییر دوم به تغییر عرضی. این مطلبی است که تمام مفسران ارسطو و از جمله فیلسوفان توماسی و مسلمان پذیرفته‌اند. ما با ابتنا بر پذیرش ایشان استدلال را پیش برده‌ایم. یعنی استدلال کرده‌ایم که طبق عقیده خود ایشان اگر تغییر از دو حال جوهری و عرضی خارج نباشد، چنین لوازمی دارد که در متن به آنها اشاره کرده‌ایم.

۱۴. پی‌یکدیگر رخ دادن لزوماً به معنی زمانی نیست بلکه ممکن است این دو هم‌زمان رخ دهند. بنابراین نظر ارسطو و آکوئیناس در تغییرات جوهری و وضعیت چنین است که تغییر در آن (لحظه‌ای بدون زمان) اتفاق می‌افتد. با این همه در چنین تغییری هم می‌توان گفت که فساد و کون در پی یکدیگر رخ می‌دهند. چیزی از بین می‌رود و چیزی جانشین آن می‌شود.

۱۵. البته ارسطو و به تبع او آکوئیناس تغییرات جوهری را برخلاف تغییرات عرضی، از نوع کون و فساد می‌دانند. ما در اینجا از این اختلاف صرف‌نظر کرده و در ادامه به آن بازخواهیم گشت.

۱۶. اعتقاد به چنین باوری مشابه اعتقاد به دوگانه‌انگاری ویژگی است که طبق آن جوهری مادی دارای دو ویژگی فیزیکی و ذهنی است. اما نه آکوئیناس را می‌توان مدافع چنین نظریه‌ای دانست و نه کسانی چون ادبربرگ که نه به ویژگی بودن نفس بلکه ذات بودن آن اعتقاد دارند.

۱۷. اساساً یکی از استدلال‌های مربوط به وجود هیولا، تبیین وحدت درضمن تغییر است.

۱۸. همان‌طور که ابن‌سینا (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۲۰۰) که دوگانه‌انگار جوهری است به این راه حل اشاره کرده است.

منابع

- ابن‌سینا، الشفاء (نفس)، مکتبه آیت الله العظمی المرعشی النجفی، قم، ۱۴۰۴ ق.

- عبودیت، عبدالرسول، *درآمدی به نظام حکمت صدرائتی (انسان شناسی)*، جلد ۳، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت)، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، ۱۳۹۱.
- Aquinas, T. (1998). *Aquinas on Matter and Form and the Elements*. (J. Bobik, Trans.) Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Aristotle. (1984). *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*. (J. Barnes, Ed.) princeton: Princeton University Press.
- Armstrong, D. M. (۱۹۷۸). *a theory of universals: universals and scientific realism* (جلد I). (cambridge: cambridge university press.
- Brower, J. E. (2014). *Aquinas's Ontology of the Material World*. Oxford: Oxford University Press.
- Hawley, K. (2018). *Temporal Parts*. Retrieved from The Stanford Encyclopedia of Philosophy: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/temporal-parts>
- Jaworski, W. (۲۰۱۶). *Structure and the Metaphysics of Mind*. Oxford: Oxford University Press.
- Kim, J. (2005). *Physicalism, or Something Near Enough*. Princeton: Princeton University Press.
- Koslicki, K. (2008). *The Structure of Objects*. New York: Oxford University Press.
- Kripke, S. A. (1972). Naming and necessity. *Semantics of natural language*, 253-355.
- Low, E. (۲۰۰۳). Individuation در M. Loux & D. Zimmerman, *The oxford handbook of metaphysics* (ص. ۹۵-۷۵). New York: Oxford University.
- Oderberg, D. (۲۰۰۵). Hylemorphic Dualism در F. M. E.F. Paul, *Personal Identity* (ص. ۹۹-۷۰). Cambridge: Cambridge University Press.
- Oderberg, D. S. (2007). *Real essentialism*. New York and London: Routledge.
- Robinson, H. (۱۹۹۱). form and the immateriality of the intellect from Aristotle to Aquinas. *Aristotle and the later tradition: oxford studies in ancient philosophy*. ۲۲۶-۲۰۷. ص. ,
- Wuellner, B. J. (1956). *Dictionary of scholastic philosophy*. Milwaukee: Bruce Publishing Company.