



مقاله پژوهشی

حسن لاهوتیان^۱ | رویداد و چیستی آن از دیدگاه علامه محمدتقی جعفری

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۱۴ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۱/۰۳/۰۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۷/۲۰ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۰۷/۲۳

چکیده

رویداد که در یک معنای عام، هر آن چیزی است که اتفاق می‌افتد، واقع می‌شود و یا رخ می‌دهد، در متافیزیک معاصر، مقوله‌ای از مقولات جهان در نظر گرفته شده است. اگرچه بیشتر متافیزیک‌دان‌ها وجود رویداد به عنوان یک مقوله را پذیرفته‌اند، در مورد چیستی آن اختلاف دارند و از این رو در تعریف آن رویکردهای مختلفی شکل گرفته است. بحث از رویداد و چیستی آن به متافیزیک معاصر محدود نیست و در آثار فیلسوفان دیگر نیز قابل پیگیری است. برای این منظور توجه به رابطه و پیوند میان مفهوم رویداد (به معنای عام) و مفهوم تغییر و حرکت و در نظر گرفتن این که هر رویدادی معادل با حرکتی است، راهگشا خواهد بود. اگرچه برخی به این معادل‌سازی اعتراض کرده‌اند، در این مقاله که پژوهشی بر مبنای اندیشه فیلسوف معاصر علامه محمدتقی جعفری است، امری پذیرفتنی نشان داده می‌شود. براساس همین رابطه میان رویداد و حرکت، چیستی رویداد در آثار علامه جعفری پیگیری شده و مبتنی بر مبانی متافیزیکی او و نگاه متفاوتش به جوهر و عرض، رویداد در مقوله فعل یا انفعال تعریف جدیدی می‌یابد.

واژگان کلیدی: رویداد، علامه جعفری، مقوله فعل، مقوله انفعال، حرکت

lahotian@gmail.com

۱. دانش‌آموخته دکتری فلسفه، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران.

Orchid: 0009-0003-3496-3382

Copyright © 2021, Author(s). This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License

(<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>) which permits copy and redistribute the material just in noncommercial usages, provided the original work is properly cited.



مقدمه

رویداد معادل واژه لاتین Event و هر چیزی را گویند که اتفاق می افتد^۱، واقع می شود^۲ و یا رخ می دهد.^۳ برخلاف بسیاری از مقولات مطرح در فلسفه، رویدادها تاریخچه چندانى ندارند. آنها در قرن بیستم به تبع بحث های مختلف در فلسفه علم، ذهن، عمل و زبان پا به عرصه متافیزیک نهادند (Simons, 2003, p.357). این در حالی است که اگر کمی دقت کنیم، درمی یابیم رویدادها زندگی ما را احاطه کرده اند و هر روز با انواع مختلف و متنوعی از آنها همچون پیاده روی، تبخیر آب، تکان دادن دست، روییدن گل، بازی فوتبال، سکسکه، تصادف، رعد و برق، پرتاب موشک، انفجار، ترسیدن و غیره روبه رو هستیم، از آنها متأثر می شویم، درباره آنها سخن می گوئیم و برای شان برنامه ریزی می نماییم. همه اینها براساس این فهم متعارف و عمومی ماست که رویدادها همچون اشیای مادی موجود هستند (Simons, 2003, p. 358). اما آیا این درک ساده و پیشافلسفی از وجود رویدادها مورد تأیید عقل فلسفی نیز هست و حقیقتاً در جهان مقوله ای به نام رویداد داریم؟ همچنین می توان پرسید بر فرض وجود رویدادها، آنها چه ماهیت و ساختار متافیزیکی دارند؟ اصلاً آنها هویت جزئی هستند یا کلی؟ مقوله پایه ای به شمار می آیند یا اشتقاقی؟ بر فرض اشتقاقی بودن آیا به مقولات دیگری قابل تحویل نیستند؟

پاسخ به این گونه پرسش ها تأثیرات مهمی در حوزه های مختلف فلسفی از جمله فلسفه ذهن و عمل دارد. رویدادهای ذهنی و نظریه عمل یک فیلسوف و همچنین تبیین او از عمل وابسته به آن است (Simons, 2003, pp. 381-382). از این رو در دهه های اخیر بحث رویداد مورد توجه جدی فیلسوفان قرار گرفته و دیدگاه های مختلفی درباره آن به وجود آمده است.

از میان این پرسش ها، آنچه در این مقاله پیگیری می شود پرسش های درباره چیستی رویداد است که نویسنده می کشد پاسخ آنها را از منظر علامه محمدتقی جعفری بیابد. در این مسیر لازم است توضیح دهم رویدادها به عنوان بخشی از موجودات عالم، در کدام یک از مقولات جای می گیرند و یا احیاناً مقوله ای مستقل را تشکیل می دهند؟

1. Happen
2. Take Place
3. Occur

دیدگاه علامه جعفری -آن گونه که توضیح خواهم داد- آن است که رویدادها تحت مقوله فعل و انفعال قرار می‌گیرند و ویژگی یا عرض هستند. این دیدگاه با وجود شباهت به دیدگاه ارسطوییان به جهاتی به رویکرد متافیزیک‌دان‌های معاصر که به مقولات ارسطویی پایبند نیستند و مقوله مستقلی به نام رویداد را مطرح کرده‌اند، نزدیک است. با این حال، دیدگاه او نه دقیقاً همان مقوله آن فعل و آن ینفعل است و نه دقیقاً یکی از نظریات شکل گرفته ذیل مقوله رویداد. جعفری رویداد را ویژگی می‌بیند، اما ویژگی و حالت تغییر. به بیان دیگر او همچون متافیزیک‌دان‌های معاصر مقوله رویداد را می‌پذیرد، اما آن را نوعی ویژگی دانسته و تعریف عرض را بر آن تطبیق می‌دهد.

۱. رویداد و حرکت

اگر دقت کنیم مفهومی که از رویداد در ذهن نقش می‌بندد بیشتر با مفهوم تغییر و حرکت همراه است و یا یکسان به نظر می‌آید.^۱ این را می‌توان در مثال‌هایی که برای رویداد بیان شد، به خوبی یافت. توجه به عنصر حرکت در رویداد به ما کمک می‌کند تا هم برای اثبات هستی رویدادها از استدلال‌هایی که بر وجود حرکت و تغییر در جهان عینی اقامه شده است، بهره ببریم^۲ و هم در یافتن ماهیت و چستی رویداد بر این عنصر تکیه کنیم. اما در بررسی اقسام رویدادها به برخی موارد برمی‌خوریم که رویداد هستند -یعنی اتفاق می‌افتند، واقع می‌شوند و یا رخ می‌دهند- اما فاقد عنصر حرکت به نظر می‌رسند. این رویدادها عبارتند از: رویدادهای آتی، رویدادهای سلبی و رویدادهای ایستا. واضح است که ادله وجود حرکت نمی‌تواند هستی این گونه رویدادها را ثابت کند، همچنان که نمی‌توان از مولفه تغییر در ماهیت آنها سخن گفت. اما آیا حقیقتاً نمی‌توان در این اقسام، عنصر حرکت را یافت؟

به نظر نگارنده، دیدگاه علامه جعفری نسبت به این رویدادها آن است که آنها یا توصیفاتی متفاوت از یک حرکت و تغییر هستند و یا با نگاه دقیق فلسفی، آنها نیز دربردارنده حرکت می‌باشند. این مدعا را ضمن معرفی هر قسم توضیح خواهم داد:

۱. در ارتباط با مفهوم حرکت و تغییر، می‌توان بحث از فرایندها را نیز به میان کشید، اما از آنجا که در این مقاله، هم نظر با فیلسوفانی پیش می‌روم که فرآیند را نوعی از رویداد به‌شمار می‌آورند (Simons, 2003, p. 380) و رود به بحث فرایندها نخواهم داشت.

۲. این روش همان طریقی است که در متافیزیک معاصر پیموده شده است.



۱. رویدادهای آنی^۱: بنا بر یک تقسیم رویدادها به دو قسم آنی و زمان بر^۲ تقسیم می‌شوند. رویدادهای آنی یا لحظه‌ای برخلاف رویدادهای زمان‌بر، رویدادهایی هستند که در یک لحظه اتفاق می‌افتند، واقع می‌شوند و یا رخ می‌دهند. البته این رویدادها دارای عنصر تغییر هستند، لکن تغییر آنها به نحو دفعی رخ می‌دهد نه تدریجی (Simons, 2003, p. 376). مثلاً شکافته شدن اتم، شروع سال ۱۴۰۱ یا مرگ یک انسان، رویدادهای آنی در نظر گرفته می‌شوند.

نزد فیلسوفان مسلمان وجود «آن»، پذیرفتنی نیست؛ زیرا منجر به جزء لایتجزی می‌شود که بطلان آن اثبات شده است. «آن»، طرف زمان است (جوادی‌آملی، ۱۳۹۸، ج ۱۱، ص ۲۶۵) و از آنجا که زمان نیز در این فلسفه، مقدار حرکت است، پس مفهوم تغییر دفعی یا همان رویداد آنی وابسته به مفهوم تغییر تدریجی خواهد بود. یعنی بدون وجود حرکت (تغییر تدریجی) نمی‌توان از تغییر دفعی یا رویداد آنی سخن گفت (طباطبایی، ۱۴۳۶ق، ج ۲، ص ۹۰؛ جوادی‌آملی، ۱۳۹۸، ج ۱۱، ص ۲۶۵). از اینجا معلوم می‌شود که ما در هر رویداد آنی نیز با یک حرکت روبه‌رو هستیم که آن رویداد یکی از توصیفات آن به‌شمار می‌آید. این توصیف را ذهن آدمی بعد از دریافت حرکت خارجی بنا بر اعتبارات گوناگون می‌سازد. ذهن ابتدا حرکتی را در نظر گرفته، آن گاه با اعتبارات خود نقطه آغاز یا انجام آن را به صورت «آن» مورد توجه قرار می‌دهد و آن را توصیف می‌کند؛ پس بدون لحاظ حرکت، مفهوم رویداد آنی قابل تصور نیست.

به نظر می‌رسد این مطلب با اندیشه جعفری نیز منافاتی نداشته و مورد قبول او نیز قرار گیرد، به ویژه آن که وی درباره عمل انسان به امکان توصیفات مختلف براساس اعتبارات گوناگون تصریح کرده است (جعفری، ۱۳۹۹، ص ۵۱). نتیجه آن که رویدادهای آنی هویت مستقلی نیستند، بلکه توصیفی متفاوت از حرکات و تغییرات تدریجی می‌باشند. به‌عنوان مثال وقتی کره زمین در حرکتش به دور خورشید از نقطه‌ای مشخص می‌گذرد، ذهن انسان برای آن نقطه، توصیف «شروع سال ۱۴۰۱» را براساس اعتبارات و کاربردهای عملی خود برمی‌گزیند یا وقتی روح از بدن جدا شده و دیگر بدن از فعالیت متوقف می‌شود، برای این نقطه پایانی حرکت، عنوان «مرگ» قرار داده می‌شود.

۲. **رویدادهای سلبی**^۱: رویدادهای سلبی در مقابل رویدادهای ایجابی^۲ مطرح شده‌اند و مراد از آنها رویدادهایی هستند که به اتفاق نیافتادن، واقع نشدن و یا رخ ندادن چیزی اشاره دارند (Casati and Varzi, 2020). مثلاً نباریدن باران یا درس نخواندن برای امتحان. واضح است که رویدادهای سلبی چون اموری عدمی هستند، نمی‌توانند هویتی موجود تلقی شوند، مگر به صورت مجازی. توضیح آن که براساس بیان برخی فیلسوفان مسلمان وقتی عدم به یک امر وجودی اضافه می‌گردد، گویا برای آن، گونه‌ای از وجود اعتبار می‌گردد و به همین اعتبار است که میان این عدم‌ها رابطه علیت تصویر می‌شود. مثلاً می‌گوییم باران نباریدن، علت خشکسالی (یا بی‌آبی) است. در اینجا میان دو رویداد سلبی «نباریدن باران» و «خشکسالی (یا بی‌آبی)» رابطه علیت شکل گرفته است. این در حالی است که چنین تعبیری مجازی بوده و در واقع به رابطه علت و معلولی میان دو رویداد ایجابی یعنی «بارندگی» و «ترسالی (پرآبی)» اشاره دارد (نک: ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۱، صص ۳۵۰ و ۳۵۱؛ طباطبایی، ۱۴۳۶ق، ج ۱، ص ۳۸ و ۳۹). پس از نگاه این فیلسوفان، رویداد سلبی، سلب رویداد ایجابی بوده و روابط و آثاری که برای آن در نظر گرفته می‌شود در حقیقت برای آن رویداد ایجابی است که به صورت مجازی به رویداد سلبی نسبت داده می‌شود.

علامه جعفری به رویدادهای سلبی اشاره کرده است. ایشان پس از بیان اقسام کار، به اقسام «ترک» پرداخته و توضیح می‌دهد که برخی کارها همراه با ترک و برخی نیز مقدمه ترک می‌باشند. وی تصریح می‌کند با انجام یک عمل، کارهای مخالف آن عمل به صورت غیراختیاری ترک می‌شوند (جعفری، ۱۳۹۹، صص ۵۹-۶۰).

۳. **رویدادهای ایستا**^۳: شاید چالشی‌ترین تقسیم در بحث فوق، تقسیم رویداد به پویا و ایستا است. در مقابل رویدادهای دارای عنصر حرکت که از آنها به رویدادای پویا^۴ تعبیر می‌شود، رویدادهای ایستا مطرح شده‌اند (Casati and Varzi, 2020). بر این اساس، «پیاده‌روی سینا» رویدادی پویا و «استراحت او» رویدادی ایستا است. از سویی استراحت کردن بدون شک یک رویداد است و از سوی دیگر وقتی سینا استراحت می‌کند همه فعالیت‌های خود را متوقف کرده، هرگونه حرکتی را کنار می‌نهد. پس استراحت کردن رویدادی است که عنصر حرکت در آن یافت

1. Negative Events
2. Positive Events
3. Static Events
4. Dynamic Events



نمی‌شود. این جا سوالی بحث‌برانگیز در متافیزیک مطرح می‌شود که «آیا همه رویدادها باید نوعی از تغییر یا حرکت باشند؟» مشکل به همین جا ختم نمی‌شود و در صورت پابندی به این تقسیم و پذیرش وجود رویدادهای ایستا، باید توضیح داد چگونه میان آنها با حالات و ویژگی‌های کیفی دیگر تمایز قائل شویم؟ (Casati and Varzi, 2020).

به نظر می‌رسد ریشه این پرسش‌های متافیزیک‌دان‌ها به حقیقت عمل مربوط است. از نگاه علامه جعفری حقیقت عمل حرکت روح یا تشکیلات عصبی و فعالیت‌های درونی است. براین اساس اگر به حقیقت استراحت که تجدید قواست، دقت کنیم متوجه می‌شویم عدم تغییر و حرکت اندام ظاهری شخص استراحت‌کننده با فعالیت روح، روان، قوای درونی و سلول‌های او منافاتی ندارد. مگر نه این که با استراحت، انرژی از دست رفته جبران شده و بدن به حالت نشاط و توان‌مندی باز می‌گردد. همین رفع خستگی به عنوان دستاورد استراحت نشان می‌دهد این عمل، رویدادی ایستا نیست، بلکه پویا به‌شمار می‌آید. کسب انرژی از طریق استراحت مانند عمل شخصی است که برای کسب ویتامین D، خود را در معرض آفتاب قرار می‌دهد و بدون حرکت می‌خواهد. واضح است که او در این وضعیت در حال اثرپذیری است، هرچند در ظاهر هیچ حرکتی به چشم نیاید. پس رویدادهایی که ایستا تلقی شده‌اند، با دقت فلسفی رویدادهای پویا هستند و عنصر حرکت در آنها یافت می‌شود.

۲. رویکردهای متافیزیک‌دان‌های معاصر

در متافیزیک معاصر نسبت به رویداد، سه رویکرد کلان قابل‌شناسایی است که ذیل هر یک، دیدگاه‌های مختلفی مطرح شده است. این سه رویکرد را تحت سه عنوان رویکرد کلی‌نگر، ساختارگرا و ساختارگرایز دسته‌بندی می‌کنیم:

۲-۱. رویکرد کلی‌نگر

رودریک چیزم^۱، فیلسوف امریکایی قرن بیستم، رویداد را نوعی از مقوله «وضعیت امور» می‌داند. اوضاع امور چیزهایی است مانند خشک بودن هوای قم، مساوی با چهار بودن دو ضربدر دو، عدد اول بودن شش، کم آب بودن مازندران. این امور، اموری هستند که دارای ویژگی برقرار بودن یا برقرار نبودن می‌باشند. بعضی از آنها ضرورتاً برقرار هستند (مانند مساوی بودن دو ضربدر دو)، برخی دیگر ضرورتاً برقرار نیستند (مانند عدد اول بودن شش)، برخی به

1. Roderick Chisholm (1916-1999)



امکان خاص برقرار می‌باشند (مانند خشک بودن هوای قم) و برخی به امکان خاص برقرار نیستند (مانند کم آب بودن مازندران). با این حال همه این وضعیت‌ها ضرورتاً و به نحو سرمدی وجود دارند، هرچند چنان که دیدیم لزوماً برقرار نیستند (لاکس، ۱۳۹۵، ص ۲۵۹). همان طور که اوضاع امور برقرار می‌شوند یا نمی‌شوند رویدادها نیز اتفاق می‌افتند/واقع می‌شوند یا اتفاق نمی‌افتند/واقع نمی‌شوند. چیزم وضعیت امور را مقوله پایه خود قرار می‌دهد و آن را اموری می‌داند که (۱) می‌توانند متعلق افعال ذهنی باشند و (۲) می‌توانند برقرار باشند یا نباشند و به تعبیری می‌توانند رخ دهند یا رخ ندهند. قسمی از وضعیت امور ممکن است در زمانی رخ دهد و در زمانی دیگر رخ ندهند. چیزم به این اوضاع امور، رویداد می‌گوید. او رویدادها را تکرارشدنی می‌داند. هر رویدادی که در زمان خاصی رخ می‌دهد از بین نمی‌رود و پس از آن همچنان وجودش ادامه دارد و ممکن است دوباره در زمان دیگری رخ دهد. به بیان دیگر رویداد از نظر او کلی است نه جزئی؛ کلی‌هایی هستند که در جهان وجود دارند، بدون آنکه مصداقی داشته باشند. به‌عنوان مثال افتادن برگ درخت در روز پاییز ۱۳۹۹ و افتادن برگ در پاییز ۱۴۰۰ دو رویداد جزئی متفرد نیستند، بلکه یک رویداد کلی افتادن برگ از درخت است که وجود داشته و در دو زمان داده است. رویدادها از نظر چیزم وضعیت اموری هستند که مشخصه آنها تکرارپذیری است. البته این وضعیت به واسطه محتوایی که برای موجود شناسا ارائه می‌کند، تفرد می‌یابد (لاکس، ۱۳۹۵، ص ۲۶۷). پس به طور کلی می‌توان گفت رویداد وضعیت شیء S با داشتن ویژگی p است که با نماد (s,p) قابل معرفی است؛ (s,p) ممکن است در زمان‌های t، t'، t'' ... تکرار گردد.

۲-۳. رویکرد جزئی‌نگر ساختارگرا

از مهمترین نظریه‌هایی که رویداد را امر جزئی ساختارمند می‌داند، نظریه جیگون کیم^۱ تحت عنوان مصداق بخشی ویژگی است (Kim, 1976, p. 160). از نگاه او رویداد مصداق تحقق یافته یک ویژگی است که آن ویژگی همان رویداد کلی است. این مصداق توسط یک یا چند شیء جزئی و در زمانی خاص تحقق می‌یابد (Kim, 1976, p. 160). کیم ساختار رویداد را بر مبنای سه مولفه شیء یا اشیای جزئی، ویژگی (رویداد کلی) و زمان تعیین می‌کند و می‌گوید اگر شیء جزئی را با نماد S و ویژگی را با P و زمان را با t نشان دهیم، یک رویداد با سه گانه (S,P,t) معرفی



می‌شود و عبارت است از مصداق بخشی شیء S (یا اشیاء S_n) به ویژگی P در زمان t . آنگاه کیم براساس تعریف خود از رویداد شرط این همانی را چنین بیان می‌کند (Kim, 1976, p.160):

$$(S, P, t) = (S^*, P^*, t^*) \text{ اگر و تنها اگر } S = S^* \text{ و } P = P^* \text{ و } t = t^*$$

نظریه مهم دیگری که رویداد را بر اساس ساختار و در امتداد نظریه کیم مطرح شده مربوط به لارنس برایان لمبارد^۱ است. لمبارد در ساختار رویداد به عنصر تغییر اهمیت می‌دهد و می‌کوشد به درک شهودی ما از رویداد نزدیک شود. او مولفه ویژگی در تعریف کیم را موشکافی می‌کند و می‌کوشد فهم متداول از ویژگی‌ها را که همراه با ایستایی و عدم تغییر است از آن بگیرد و ویژگی را امری پویا و دینامیک معرفی کند. او در این راستا بر عنصر تغییر تکیه می‌کند و براساس مفهوم فضای کیفی به تعریف آن می‌پردازد. مراد از فضای کیفی، مجموعه‌ای از ویژگی‌های ساده، ایستا و دو به دو مانعة‌الجمع شیء است، به گونه‌ای که وقتی شیء، ویژگی اول را از دست داد، می‌تواند ویژگی دوم را به دست آورد (Lombard, 1986, p.113). از نگاه لمبارد، تغییر، حرکتی درون فضای کیفی است به این صورت که شیء، ویژگی ایستایی از فضای کیفی را از دست می‌دهد و ویژگی دیگری را به دست می‌آورد (Lombard, 1986, p. 166). او تأکید دارد که رویداد یک تغییر است و باید آن را این گونه تعریف کرد: «حرکت شیء از یک ویژگی [ایستا] به ویژگی [ایستای] دیگر در بخشی از فضای کیفی و طی یک بازه زمانی» (Lombard, 1986, p. 161). این جاست که لمبارد ویژگی پویا را مطرح می‌کند و آن را معادل ویژگی «حرکت از یک ویژگی ایستا به ویژگی ایستای دیگر» می‌داند، به گونه‌ای که این دو ویژگی ایستا در یک فضای کیفی باشند (Lombard, 1986, p. 172). براین اساس ساختار رویداد دارای سه مولفه شیء (x) ، ویژگی پویا (φ) و بازه زمانی (t) خواهد بود (x, φ, t) ؛ به این معنا که مصداق بخشی به یک ویژگی پویا توسط یک شیء در یک بازه زمانی، یک رویداد است.

۲-۳. رویکرد جزئی‌نگر ساختارگرایان

برخی از فیلسوفانی که رویداد را هویتی موجود و جزئی می‌دانند، ساختاری برای آن قائل نیستند، اما از آنجا که معتقدند برای وارد کردن هر نوع هویتی به وجودشناسی باید شرایط این همانی آنها تعیین شود (ذاکری، ۱۳۹۴، ص

1. Lawrence Brian Lombard

۶۰) می‌کوشند با ارجاع به عوامل بیرونی معیار تشخیص و تمایز رویدادها از یکدیگر را بیابند (لاکس، ۱۳۹۵، ص ۲۶۷). قائلین به این رویکرد، عوامل بیرونی مختلفی پیشنهاد کرده‌اند. دیویدسن در مقاله «تشخیص رویدادها» چهار گزینه: (۱) جوهر؛ (۲) مکان؛ (۳) زمان و (۴) مکان-زمان را مطرح می‌کند و پس از بررسی و نقد آنها، هیچ یک را به عنوان ملاک این همانی نمی‌پذیرد. او معتقد است وقتی دو رویداد این همانی دارند که دقیقاً علل و معلول یکسانی داشته باشند. به تعبیر منطقی اگر X و Y را دو رویداد در نظر آوریم:

$x=y$ اگر و تنها اگر $(Z) (Z)$ علت x است $\leftrightarrow Z$ معلول y است و $(Z) (x)$ علت Z است $\leftrightarrow y$ معلول Z است

(Davidson, 2001, p. 150)

در سلسله علل، هر رویداد موقعیت منحصر به فردی دارد و همان طور که اشیاء مادی با موقعیت منحصر به فردی که در خارج دارند، تشخیص یافته و از دیگران تمایز می‌شوند، رویدادها نیز با موقعیت خاصی که در سلسله علل دارند مشخص و متمایز از دیگران هستند. از همین رو ما اغلب رویدادها را بر اساس علل و آثارشان شناسایی یا توصیف می‌کنیم (Ibid).

۳. دیدگاه علامه جعفری

علامه جعفری را نمی‌توان در چهارچوب هیچ یک از نظام‌های رایج در فلسفه اسلامی قرائت کرد. فاصله گرفتن او از نزاع اصالت وجود یا ماهیت و بی‌ثمر دانستن آن، نقطه برجسته جدایی‌اش از فلسفه کلاسیک در فضای اسلامی است (جعفری، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۲۱۷؛ جعفری، ج ۱۱، ص ۲۳۵). این نگاه متفاوت در مسائل مختلف متافیزیکی جریان دارد و از جمله آنها که مربوط به پژوهش ماست، تفسیری بدیع از مقولات جوهر و عرض است. البته جعفری در پی تغییر در مقولات ارسطویی نبوده است و تنها تعریف متفاوت از آنها ارائه می‌دهد.

حال با توجه به اینکه رویداد در اندیشه جعفری از مقوله فعل و انفعال برشمرده می‌شود (جعفری، ۱۴۰۰، ص ۲۲۶) لازم است در ابتدا نگاه متفاوت او به عرض را شرح داده و در مقوله فعل و انفعال تطبیق دهیم. آنگاه مولفه‌های اصلی در تعین و تشخیص رویداد را از آثار او استنباط نماییم.

۳-۱. مقوله فعل و انفعال



رویداد از نگاه جعفری، عرض و از مقوله فعل و انفعال است. او به این مطلب در مورد عمل انسان که نوعی رویداد است تصریح می‌کند (جعفری، ۱۴۰۰، ص ۲۲۶) و چون در فضای فلسفه اسلامی و ارسطویی نیز چنین تلقی وجود دارد، می‌توان با اطمینان ادعای فعل و انفعال بودن رویداد را به او نسبت داد. اما تعریف او از عرض و دو مقوله فعل و انفعال چیست؟

جعفری در تعریف عرض با دیدگاه کلاسیک مخالفت می‌کند و با توجه به حرکت دائمی و مستمری که برای ماده قائل است، می‌گوید:

در جهان هستی دو حقیقت جداگانه به عنوان جوهر و عرض نداریم، بلکه ماده در جریان خود در نقطه‌هایی که عبور می‌کند، اشکال و خصوصیات را در نتیجه ارتباط با عوامل گوناگون به خود می‌گیرد و ما با تماس های گوناگونی که با ماده داریم آن اشکال و خصوصیات را درک و انتزاع می‌کنیم (جعفری، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۴۹۳).

وی با انتزاعی دانستن جوهر و عرض، تعریف ارسطویی را رد می‌نماید و آن دو را چنین تعریف می‌کند: «جوهر، حالت تراکم گروهی از حوادث است که در قیام به خود استقلالی نشان می‌دهد. عرض، نمودی از ماده است که تعیین و تشخیص ماده را با انواع گوناگون در صفحه وجود پدیدار می‌سازد.» (جعفری، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۴۹۴).

به تعبیر دیگر جعفری جوهر و عرض را دو حالت تعاقبی واقعیت خارجی می‌داند که وقتی ما با آن روبه‌رو می‌شویم، دو مفهوم جوهر و عرض برای مان مطرح می‌گردد. وقتی واقعیت خارجی متراکم است و مجموعه ویژگی‌ها و اعراض مختلف در یک نقطه جمع می‌گردند، جوهر، نمایان می‌شود (جعفری، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۵۰۸). به نظر می‌رسد جوهر در نگاه علامه همان جزئی انضمامی است و نظریه او در این باره نزدیکی خاصی با نظریه بسته‌ها در متافیزیک معاصر دارد، با این تفاوت که او نام‌گرا بوده و وجود ویژگی‌ها را در خارج نمی‌پذیرد. این مجموعه وقتی در صحنه دیگر از جهان ماده از هم پاشیده شده و متلاشی می‌شوند به شکل اعراض در ذهن نقش می‌بندند (جعفری، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۵۰۸).

براساس دیدگاه جعفری جهان ماده پیوسته در حال حرکت است و به شکل مستمر از ماوراء طبیعت ریزش می‌کند و ایجاد می‌شود (جعفری، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۳۱۸). این حرکت مربوط به زیربنای عالم است، اما بحث مقولات و از



جمله مقوله آن یفعل و آن ینفعل در روبنای هستی مطرح است (جعفری، ۱۳۹۹، ص ۵۱) مراد از روبنا، همان نمودها، ادراکات و انتزاعاتی است که ما از اجزای مادی و روابط آنها داریم.

بر این اساس و با توجه به تعریف ارائه شده برای عرض، می‌توان رویداد را این گونه تفسیر کرد: اجزای ماده در جریان حرکت مستمر خود در نقاطی قرار می‌گیرند که نمود آن جزء مادی و ارتباطش با اجزای دیگر برای مدتی ویژگی «اثرگذاری یا اثرپذیری» را نمایان می‌سازد. مثلاً رویداد افتادن برگ از درخت را تصور کنید؛ در اینجا برگ تحت‌تأثیر جاذبه زمین قرار گرفته است.

بنابراین رویداد از نگاه علامه جعفری در قالب اعراض یا ویژگی‌ها و تحت مقوله آن یفعل یا آن ینفعل جای می‌گیرد. همچنین از آنجا که او وجود هیچ ویژگی کلی را نمی‌پذیرد (جعفری، ۱۳۹۳، ص ۸۸) رویداد در نظر او جزئی است. البته جعفری نقل و انتقال اعراض و به تعبیری تکرارپذیری آنها را می‌پذیرد، اما همان طور که اشاره کردم و در بحث آینده نیز با رد شرط زمان برای این همانی رویدادها بر آن تأکید می‌کنم، این پذیرش تکرارپذیری با جزئی بودن منافاتی ندارد هم چنان که انتقال یک دانه سیب از مکانی به مکان دیگر و تکرار او در دو مکان، با جزئی بودن سیب منافاتی نخواهد داشت.

از سوی دیگر در نگاه علامه جعفری اعراض و مقوله آن یفعل و آن ینفعل از مقولات پایه‌ای است و ویژگی رویداد فاقد ساختار به‌شمار می‌آید. با توجه به این نکات باید جعفری را از حامیان رویکرد جزئی‌نگر ساختارگیز دانست و بر این پرسش تمرکز کرد که او ملاک تشخیص رویداد را چه می‌داند و کدام عامل بیرونی را برای شرایط این همانی آن انتخاب می‌کند؟

۲-۳. ملاک تشخیص و شرط این همانی رویداد

دو موضوع تشخیص و این همانی با وجود نزدیکی که به هم دارند، محور دو مسئله متفاوت در فلسفه هستند. مسئله تشخیص آن است که چگونه یک ماهیت کلی که افراد بسیار در آن سهیم هستند، به یک فرد خاص متباین با دیگر افراد تبدیل می‌شود؛ به این معنا که چه عنصری به آن کلی باید اضافه گردد تا این شخص محقق گردد؟ (درایتی، ۱۳۹۴، ص ۷۰) ملاک تشخیص یک ماهیت آن چیزی است که سبب امتناع صدق بر کثیرین آن می‌شود (طباطبایی،



۱۴۳۰ق، ص ۸۲). اما مسئله این همانی پرسش از چیزی است که یک شیء را همان می‌کند که هست به گونه‌ای که نبودنش، شیء را به هویت دیگری مبدل می‌سازد (درایتی، ۱۳۹۴، ص ۷۲). ملاک این همانی آن چیزی است که شیء را متعین می‌نماید و آن را از دیگر اشیاء متمایز می‌کند. علامه جعفری همراه با توجهش به حرکت پیوسته جهان ماده، مسئله این همانی را مورد توجه ویژه قرار می‌دهد و به بررسی آن و بیان چگونگی تعین اشیاء می‌پردازد. اما وی نسبت به مسئله تشخیص بحث مستقلى را مطرح نمی‌کند و جز اشاراتی پراکنده مطلبی بیان نمی‌کند، هرچند همان طور که خواهد آمد همین مقدار اشارات در کنار آشنایی با مبانی او تقریباً پاسخ این مسئله را نیز روشن می‌کند. به هر حال ما ابتدا نگاه کلی جعفری درباره این همانی و تشخیص را مطرح می‌کنیم و سپس به بیان شرایط این همانی و ملاک تشخیص رویدادها می‌پردازیم.

۳-۳. قاعده این همانی

علامه جعفری قاعده این همانی را می‌پذیرد و می‌کوشد آن را با مبنای امتدادگرایی^۱ خود جمع کند. توضیحات او در این راستا گره‌گشای مسئله این همانی در رویدادها نیز هست؛ زیرا جعفری به ناسازگاری این همانی با امتدادگرایی توجه داشته است. امتدادگرایی -در مقابل دوام گرایی- رویکردی در متافیزیک و در پاسخ به مسئله «استمرار اشیاء در طول زمان» است. امتدادگرایان معتقدند اشیا با گذر زمان تغییر می‌کنند و در هر جزء زمان، جزئی از شیء حاضر است. در حقیقت آنها هیچ ثباتی در جهان قائل نیستند و همه چیز را در حرکت می‌بینند. جعفری می‌گوید: «با نظر به زیربناهای نهایی جهان فیزیکی و دلایل عقلی احساس می‌شود که این جهان مانند فوتون‌های نور پیوسته در حال ریزش و استمرار است» (جعفری، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۳۱۹).

اما در صورت پذیرش امتدادگرایی، آیا این همانی اشیا ممکن است؟ قضیه «الف، الف است» را در نظر بگیرید. با پذیرش حرکت پیوسته موجود مادی، الف هیچ تعینی ندارد و نمی‌توان گفت: الف، الف است؛ زیرا امتداد شیء در طول زمان به این معناست که آن شیء در هیچ لحظه از زمان حضور کامل ندارد و پیوسته در تغییر از جزئی به جز دیگر است. فرض کنید آن شیء سیبی باشد که روبه‌روی شماست و من می‌خواهم شما را به خوردن آن دعوت کنم.



طبیعتاً باید بگویم: «بفرمایید سیب!» اما مشکل آنجاست که سیب، پیوسته در حال تغییر است و به تعبیر علامه من تا بخواهم لفظ سیب (س ی ب) را ادا کنم هنوز سین آن تمام نشده این مجموعه اجزاء، شکل، رنگ و طعم تغییر و تحول پیدا کرده است (جعفری، ۱۳۵۷، ج ۱۱، ص ۶۶). با این حال به لحاظ عرفی سیب دست کم در این بازه زمانی که مقابل شماست، ثابت و دوام دارد و ما براساس همین درک از آن سخن می‌گوییم، اما به لحاظ فلسفی و براساس دیدگاه امتدادگرایی چنین ثباتی مخدوش است. بنابراین امتدادگرایان برای حفظ نظریه خود لازم است پاسخی برای این مشکل بیابند.

راه حل علامه تفکیک میان دو قطب ذاتی (ادراک کننده) و برون ذاتی (ادراک شونده) است. قطب ذاتی همان عوامل درک انسانی است و قطب برون ذاتی، واقعیت خارجی جدای از درک کننده است.

۳-۱-۳. شرط اول این همانی: نمودهای مشابه

لفظ الف در قضیه مورد بحث، مفهوم و معنایی است که در ذهن شکل می‌گیرد (جعفری، ۱۳۵۷، ج ۱۱، ص ۶۵). این مفهوم به قطب ذاتی مربوط است و از واقعیت خارجی حکایت می‌کند. جعفری واقعیت محکی را دو گونه می‌داند: ثابت و متغیر. واقعیت‌های ثابت (یا متقرر) مانند «بزرگ‌تر بودن کل از جزء» یا « $2+2=4$ ». این‌ها واقعیات ثابت و متقرر و به عبارتی مافوق سکون و تغیر فیزیکی و شیمیایی هستند. این همانی در اینجا بدون اشکال بوده و تنها نسبت به واقعیت‌های متغیر نیازمند تبیین است. این تبیین را ابتدا با نظر به قطب ادراک کننده انجام می‌دهیم (جعفری، ۱۳۵۷، ج ۱۱، ص ۶۶).

انسان‌ها به جهت خواص طبیعی مغز و دیگر وسایل ادراک، ماده در حال حرکت را با تمام شئون و جلوه‌هایش دارای استمرار و دوام می‌بینند (جعفری، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۳۱۹). ریشه چنین ادراکی در دو چیز است: «۱. نمودهای مشابه شیء؛ ۲. انتزاع و بریدن شیء از جریان تحول (و احیاناً نام‌گذاری آن) که براساس اغراض و هدفگیری‌های ما انجام می‌گیرد.» (جعفری، ۱۳۵۷، ج ۱۱، ص ۶۶؛ جعفری، ۱۳۹۱، ج ۵، ص ۱۸۹).

یکبار دیگر به آن سببی که روبه‌روی شماست توجه کنید. با آن‌که این موجود مادی پیوسته در حال تغییر است، اما نمودهای مشابهی برای ما به لحاظ رنگ، شکل، اندازه و ویژگی‌های دیگر دارد. این نمودها تا زمانی که آن سیب توسط



شما خورده شود پیوسته ادامه دارد. ما با توجه به اغراض مان برای این مجموعه مشابه از نمودهای ماده، نام سبب را قرار می‌دهیم؛ زیرا وضع لفظ برای هر لحظه از تغییر سبب، نه تنها ممکن نیست، بلکه چون فاقد غرض عقلایی است، بیهوده خواهد بود. از این رو حتی دانشمندانی که به تغییرات پیوسته اشیا علم دارند باز هم به سببی که روبه‌روی شماس است تا زمان هضم نشدن، سبب می‌گویند (جعفری، ۱۳۵۷، ج ۱۱، ص ۶۷).

اهداف و اغراض انسان‌ها سبب می‌شود تا در مورد موجودات متحرکی که در مسیر خود، نمود و ویژگی‌های‌شان را تغییر می‌دهند، متناسب با این نمودها نام‌گذاری‌های مختلف انجام دهند. مثلاً جوجه و مرغ یا گوساله و گاو یا کودک، جوان، میان‌سال و پیر. پس اگرچه در تماس با اشیا احساس می‌کنیم با یک موضوع واحد روبه‌رو هستیم، در حقیقت آن یک واحد قراردادی و اعتباری است نه حقیقی (جعفری، ۱۳۵۷، ج ۶، ص ۲۶۹). با این وجود از نگاه جعفری همین اعتبار، نوعی تعیین برای اشیای در حرکت و تحول است (جعفری، ۱۳۵۷، ج ۱۱، ص ۶۸). پس شرط اول، تعیین یا این‌همانی نمودهای مشابهی است که ما از اشیا دریافت می‌کنیم.

تکمیل بحث

دقت داریم که با توجه به توضیحاتی که در تعریف جوهر و عرض بیان شد، مراد از نمودهای مشابه، ویژگی‌هایی است که برای ما دارای دوام به نظر می‌رسند. از جمله این نمودها، ویژگی‌های اثرگذاری و اثرپذیری است. دوام نسبی این دو ویژگی با تغییر و حرکت فاعل یا قابل منافاتی ندارد. به بیان دیگر آنچه سبب می‌شود ما در ضمن این حرکت، دوامی نسبی را درک کنیم و آن تغییرها را که همانند نقطه‌ای متحرک است همچون خطی ممتد ببینیم، همان ویژگی اثرگذاری یا اثرپذیری است که دوام نسبی برای آن به وجود می‌آورد. با این توضیح می‌توان گفت اگرچه دیدگاه جعفری به لحاظ در نظر گرفتن ویژگی حرکت به‌عنوان شرط این‌همانی شبیه به دیدگاه لمبارد است، اما به دلیل توجه به وصف اثرگذاری یا اثرپذیری به‌عنوان حالتی با دوام نسبی از آن متفاوت می‌شود.

شاید در اینجا این اشکال به ذهن رسد که براساس مبنای جعفری حرکت، تأثیر و تأثر در زیربنای جهان نیز وجود دارد، پس چرا در آنجا چنین عرضی نمود و ظهور ندارد؟ پاسخ به این اشکال با توجه به توضیحات علامه در مورد شرط اول دشوار نیست. او در تعیین اول بر وابستگی آن به ضرورت، احتیاج و یا کاربرد عملی ما انسان‌ها در انتزاع و

گسیختن یک شیء از جریان تحول دائمی جهان تأکید کرد. اگر ما نسبت به حرکت‌ها و تأثیر و تأثرهای زیربنایی عالم، توجهی نداریم، به خاطر آن است که چنین انتزاع و اعتباری برای ما کاربردی نداشته است و گر نه دانشمندان هر اندازه بیشتر به بررسی لایه‌های زیرین هستی می‌پردازند، حرکات بیشتری را مدنظر قرار می‌دهند و نامگذاری می‌کنند، حرکتی که برای ما اساساً مطرح نبوده و ثابت انگاشته می‌شود.

نکته دیگر که برای جلوگیری از اشکالات مقدّر دیگر باید یادآور شویم، این است که نگاه علامه ناظر به رویدادهای پایه است و او در تحلیل متافیزیکی خود به توصیفات مختلفی که از یک رویداد می‌توان داشت، کاری ندارد. ازاین‌رو اگر در توصیفی از رویداد، جنبه اثرگذاری یا اثرپذیری آن بیان نمی‌شود، نمی‌تواند مثال نقضی برای مدعای جعفری باشد. مثلاً رویداد خندیدن، حرکت‌های ویژه لب و صورت است که توسط عصب‌هایی خاص و تحت تأثیر آنها در یک بازه زمانی صورت می‌گیرد. به هر حال شرط اول این همانی رویدادها دوام نسبی ویژگی اثرگذاری یا اثرپذیری است که به عنوان هیئت یا حالت برای شیء مطرح می‌شود.

۳-۲-۳. شرط دوم این همانی: موضوع

شرط اول، از نگاه علامه جعفری، شرط لازم برای این همانی است، اما آیا شرط کافی نیز هست؟ به نظر می‌رسد خیر؛ زیرا همان‌طور که جعفری می‌گوید نتیجه توضیحات پیش‌گفته در نهایت ما را به یک مفهوم کلی از شیء می‌رساند که از موجود مادی در حال تحول و دگرگونی انتزاع می‌شود (جعفری، ۱۳۹۱، ج ۵، ص ۱۸۹). کلی بودن این مفاهیم پرسش از تعیین را دوباره باز می‌گرداند. پرسش دقیقاً این است که چطور یک کلی به جزئی تبدیل می‌شود و این همانی نسبت به آن شکل می‌گیرد؟ نمودهای دریافتی توسط قطب ذاتی می‌تواند در میان افراد و مصادیق مختلف، مشترک باشد، مثلاً نمودهای رنگ، اندازه و شکل سیب می‌تواند میان سیب‌های مختلف a و b یکسان باشد. اگر مفهوم کلی و انتزاعی سیب a با مفهوم کلی سیب b تمایزی ندارد، چگونه این دو سیب از هم متمایز شده و هر یک تشخیص خود را دارند؟

علامه جعفری به عدم کفایت تعیین حاصل از قطب ذاتی توجه دارد و ازاین‌رو شرط دومی برای تعیین ذبیان می‌کند. تعیین دوم مربوط به قطب برون ذاتی است. علامه در تعیین دوم از این قاعده مورد توافق فیلسوفان استفاده می‌کند که هر



حرکتی موضوعی می‌طلبد؛ موضوعی که حرکت آن را از وضعی به وضع دیگر منتقل می‌کند. البته علامه جعفری این اصل کلی را به این معنا که هر حرکتی، موضوعی ساکن یا متحرک داشته باشد در زیربنای جهان قبول ندارد و به جای آن ریزش اجزاء و روابط عالم ماده از ماورای طبیعت را مطرح می‌کند (جعفری، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۳۱۸). با این حال به نظر می‌رسد وجه جمع میان این مبنای او و تصریحات مختلفش بر نیازمندی حرکت به موضوع (برای نمونه: جعفری، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۵۰۸) این باشد که حرکت را لازمه ذات ماده می‌داند، اما نه لازم به معنای این که عرض برای جوهر مادی باشد، بلکه مراد از «لازمه ذات ماده» آن است که ماده به صورت مستمر از منبع فیض الهی تولید شده و ریزش دارد، چنانچه توضیحش گذشت. پس با این تبیین، موضوع حرکت، همان اجزاء ماده است در مسیر تغییر از نقطه‌ای به نقطه دیگر، نمودهای متنوع از آن بروز می‌کند و آنگاه ما برای نمودهایی که دوام (نسبی) دارند، اعتبار وحدت می‌کنیم. مثلاً مقداری آب، حاصل حرکات ماده است که نمودهای یکسان داشته و ویژگی‌های مشخصی را نمایان می‌کند. فرض کنید آن لایه زیرین مولکول‌های آب باشند. مولکول‌هایی که در یک بازه زمانی مشخصات فیزیکی خاص در حالت تراکم نشان می‌دهند. با حرکت و تحول در این مولکول‌ها، ویژگی‌ها تغییر کرده و بخار یا یخ به عنوان شیء دیگری اعتبار می‌شوند. البته مولکول یا اتم حقیقتاً ماده عالم نبوده و علم امروز به این نتیجه رسیده که آنها نیز خود تحت تغییر و تحول قرار گرفته و تجزیه می‌شوند. با این وجود می‌توان گفت ما در شناسایی و برقراری این‌همانی میان اشیا به میزان اطلاعات علمی خود، موضوع مادی را تشخیص می‌دهیم، هرچند می‌دانیم ممکن است در آینده با افزایش معلوماتمان به سطح دقیق‌تری از تعین اشیا دست خواهیم یافت.

پس نتیجه آن شد که شیء متحرک «الف» نیازمند موضوع است و آن موضوع همان ماده و واقعیت خارجی است که متناسب با اطلاعات علمی ما معرفی می‌شود. واضح است که این موضوع و واقعیت خارجی نمی‌تواند مردود باشد بلکه جزئی از ماده است که همراه با روابط مشخصی که با اجزای دیگر دارد، متعین است. این تعین دومین شرط این‌همانی از نگاه علامه جعفری است (جعفری، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۵۰۸) که در کنار تعین اول، ملاک این‌همانی را تکمیل می‌کند.



شرط دوم تعیین در این همانی رویدادها نیز مطرح است. این شرط با نگاه به لایه زیرین جهان مربوط به جزء مادی و با نگاه به روبنای آن جوهری است که موضوع حرکت با حالت تأثیر یا تأثر است و رویداد به واسطه استناد به آن تعیین می‌یابد. از آنجاکه جوهر در تعریف جعفری، بسته‌ای از ویژگی‌های نمود یافته است، نمی‌توان رابطه میان آن با ویژگی حرکت (فعل یا انفعال) را رابطه «مصدق بخشی» دانست، بلکه باید گفت این ویژگی در این نقطه اجتماع ویژگی‌ها، نمونه‌دار شده است. در رابطه نمونه‌داری، هویت جزئی و کلی هر دو از یک نوع بوده و جزئی نمونه‌ای از کلی است، اما در رابطه مصداق بخشیدن، کلی با جزئی مصداق بخش خود، هویت یکسانی ندارند (مرعشی؛ کشفی، ۱۳۹۸، ص ۶۶). مثلاً رنگ قرمز یک گوجه‌فرنگی بنا بر نظریه زیرنهاد و جوهر ارسطویی، مصداقی از کلی قرمزی است، در حالی که براساس نظریه بسته‌ای و همچنین دیدگاه علامه جعفری، قرمزی نمونه‌ای از آن است. براین مبنا، ویژگی حرکت نیز در نگاه جعفری نمونه‌ای از کلی حرکت (که امری تجربیدی در ذهن است) می‌باشد. به عنوان مثال در رویداد زلزله، بخشی از زمین؛ در رویداد یخ زدن آب، مولکول‌ها و در رویداد خندیدن، عضلات صورت، جوهرهایی هستند که موضوع قرار گرفته‌اند و ویژگی حرکت در آنها نمونه‌دار شده است.

تعیین دوم یعنی تعیین توسط موضوع (جوهر)، شرطی است که آن را پیش از این در نظریه‌های چیزم، کیم و لمبارد مشاهده کردیم.

۳-۴. جمع‌بندی و ارائه قاعده این همانی

در مجموع، خلاصه دو شرط این همانی از زبان علامه جعفری چنین است:

هر موجودی در میان دو تعیین در حرکت است:

تعیین یکم: از زمان نمودار شدن يك موجود در مسیر حرکت که با نظر به قطب ادراك‌کننده همه دوران مشابه (چنان که در مثال سیب دیدیم) از نظر خواص طبیعی و رنگ و شکل و طعم مثلاً وحدت خود را برای حیطه درک ما حفظ می‌نماید. تعیین دوم: تعیین موضوع حرکت است که در دقیق‌ترین سطوح موجود، واقعیت دارد (جعفری، ۱۳۵۷، ج ۱۱، ص ۶۸).

علامه برای تبیین مطلب دوران جنبینی را مثال می‌زند که سلسله معینی از حوادث است و کاملاً متمایز از دوران



پیش از تکوّن نطفه یا پس از تولد در نظر گرفته می‌شود (جعفری، ۱۳۵۷، ج ۱۱، ص ۶۸). می‌توان مثال جعفری را اندکی تغییر داده و آن را برای بحث رویداد به کار گرفت؛ به این صورت که «رشد در دروان جنینی» را مد نظر قرار دهیم. تعین این رویداد اولاً به ویژگی حرکت تحت تأثیر محیط رحم، مواد غذایی و دیگر عوامل بستگی دارد و ثانیاً به جوهر مادی آن جنین مرتبط است که بسته‌ای از ویژگی‌های نمونه‌دار شده می‌باشد. حاصل آن‌که رویداد را می‌توان از نگاه علامه جعفری چنین تعریف کرد: «(رویداد، ویژگی تغییر (فعل یا انفعال) است که در یک جوهر مادی (بسته ویژگی‌ها) نمونه دار شده است.»

همان‌طور که می‌بینیم جعفری به دو عنصر ویژگی و جوهر و تبیین رابطه میان آنها بسنده کرده است؛ به گونه‌ای که می‌توان تعریف او را به صورت دوگانه (S, Φ) نشان داد. نکته جالب توجه در نظریه علامه جعفری در نظر گرفتن عنصر زمان به عنوان عنصر مقوم رویداد است. ریشه این تفکر به مخالفت او با فیلسوفان در بحث نقل و انتقال اعراض باز می‌گردد. براساس یک دیدگاه رایج فلسفی اعراض و ویژگی‌ها هیچ‌گاه از جوهری به جوهر دیگر منتقل نمی‌شوند و اگر شیء قرمزی به شیء قرمز دیگر بدل شود، قرمزی دوم متفاوت از اولی بوده و تکرار آن نیست. اما جعفری اعتقاد دارد هر دو قرمزی، یک عرض است که از یک شیء به شیء دیگر منتقل شده است (جعفری، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۴۹۴). این اعتقاد او با توجه به مبانی‌ای که تا به حال توضیح دادیم، عجیب به نظر نمی‌رسد و چنین دیدگاهی لازمه آن مبانی است. دلیل این تلازم آن است که اگر اعراض، نمودهای مشابه ماده در حال حرکت هستند، پس میان نمودی که منتسب به شیء اول است با نمودی که منتسب به شیء دوم است، چه تفاوتی وجود دارد؟ وقتی ماده، همان ماده است و تشابه نیز میان نمودها برقرار است، پس نمی‌توان ادعا کرد قرمزی دو شیء - که به اعتبار ما دو شیء شده‌اند - از یکدیگر متمایز است و این همان نیست. جعفری در تأیید این دیدگاه خود به یافته‌های دانشمندان درباره انتقال اعراض از طریق امواج اشاره می‌کند (جعفری، ۱۳۵۷، ج ۲۴، صص ۲۹۰ و ۲۹۱).

با پذیرش انتقال و تکرارپذیری اعراض، رویداد نیز به عنوان یک ویژگی و عرض، این خاصیت را داشته و دیگر عنصر زمان نمی‌تواند مقوم ماهیت آن و از شرایط این همانی در نظر گرفته شود.

اکنون می‌توان با توجه به این نکته و انحصار مولفه‌های تعریف در دوگانه (S, Φ) ، شرایط این همانی رویدادها را از

منظر جعفری به صورت زیر بیان کرد:

$$\varphi = \varphi^* \text{ و } s = s^* \text{ اگر و تنها اگر } (s, \varphi) = (s^*, \varphi^*)$$

۳-۵. ملاک تشخیص

آنچه بیان شد ملاک این همانی از نظر علامه جعفری بود. اما ملاک تشخیص چیست و چگونه این مجموعه ویژگی‌ها شخص یا فرد پیدا می‌کنند؟ در سنت اسلامی، پنج پاسخ مختلف به مسئله تشخیص داده شده که عبارتند از تشخیص به: ۱. تمام اعراض شیء؛ ۲. سه عرض آیین، متی و وضع؛ ۳. زمان؛ ۴. ماده؛ ۵. واجب تعالی؛ ۶. وجود (طباطبایی، ۱۴۳۰ق، ص ۸۴؛ تعلیقه). علامه جعفری با هیچ یک از شش پاسخ فوق موافق نیست. از آثار او دو دیدگاهی متفاوت درباره تشخیص استنباط می‌شود. پاسخ اول آن چنین است که در مقابل موجودیت واقعی که اشیاء دارند، اساساً حقیقتی تحت عنوان فرد و شخص وجود ندارد. دلیل این مطلب همان مشکلی است که در قاعده این همانی بیان کردیم. در اینجا نیز علامه می‌گوید در جریان بدون توقف عالم ماده نمی‌توان هیچ شخص یا فردی را به چنگ آورد. به بیان دیگر ماهیتی که تعیین ندارد، تشخیص نیز نخواهد داشت. با این حال جعفری تأکید می‌کند که در همین جا نیز ما از فرد یا افراد سخن می‌گوییم؛ زیرا قوه ادراکی ما با انتزاع و حذف حالات متعدد شیء در حرکت، مفهومی کلی از آن ساخته و نام فرد را بر آن می‌گذارد (جعفری، ۱۳۹۱، ج ۵، صص ۱۸۷ و ۱۸۹). مبانی جعفری به ما اجازه می‌دهد این نگاه او را به گونه دیگری توضیح داده و نوعی تشخیص از آن نتیجه بگیریم. به این صورت که تشخیص یک شیء به همان جزء مادی است که ما در تماس با آن، فرد انتزاعی را دریافت می‌کنیم. مثلاً تشخیص یک سیب به این است که از نمودهای ماده‌ای که ما در تماس با آن هستیم، انتزاع شده است. ناگفته نماند که نباید این دیدگاه را معادل دیدگاه چهارم فیلسوفان مسلمان، که دیدگاه فخر رازی است، دانست؛ زیرا مراد رازی از ماده، ماده فلسفی است که همان قوه محض است و مراد جعفری (که منکر هیولی است) ماده فیزیکی است که جسم می‌باشد.

پاسخ دوم علامه جعفری که به گونه‌ای تعیین اشیاء را پیش فرض می‌گیرد، چنین است: «تحقق عینی یک شیء همان و قرار گرفتن آن در زنجیر مربوط به هستی همان» (جعفری، ۱۳۹۱، ج ۸، ص ۵۳۷).

از نگاه جعفری قرار گرفتن در زنجیره علیّت و دیگر قوانین حاکم بر طبیعت که نشانگر حلقه‌های پیوسته عالم ماده



هستند، رمز تشخیص و تحقق واقعیت یک شیء است (جعفری، ۱۳۵۷، ج ۷، ص ۱۱۰ و ۱۳۹۱، ج ۸، ص ۵۳۷). این ملاک با توضیحی که در مورد پاسخ اول دادیم نیز قابل جمع است. پاسخ اول، ناظر به زیربنای هستی و پاسخ دوم مربوط به روبنا است و از آنجا که روبنا، همان نمودهای دریافتی از حرکت ماده در زیربنای جهان است بنابراین این دو پاسخ با هم به یک مطلب اشاره دارد و آن ملاک، قرار گرفتن در زنجیره علت و معلول و روابط با اجزای جهان مادی است. این دیدگاه، علامه جعفری را در ملاک تشخیص به دیویدسن نزدیک و بلکه هم نظر با او می کند؛ زیرا یک شخص در زنجیره هستی، دقیقاً علت ها و معلول های خاص خود را دارد. از این رو به نظر ما با وجود تفاوت شرایط این همانی جعفری و دیویدسن، لکن ملاک تشخیص آن دو یکسان بوده و چنین است:

$x=y$ اگر و تنها اگر $(z) (z \text{ علت } x \text{ است} \leftrightarrow z \text{ معلول } y \text{ است})$ و $(z) (x \text{ علت } z \text{ است} \leftrightarrow y \text{ معلول } z \text{ است})$.

نتیجه‌گیری

در مورد چستی رویداد در متافیزیک جدید، رویکردهای مختلفی شکل گرفته است که آنها را تحت سه عنوان کلی - نگر، جزئی نگر ساختارگرا و جزئی نگر ساختارگرای دسته‌بندی نمودیم و دیدگاه‌های مهم در هر دسته را توضیح دادیم. هر یک از این دیدگاه‌ها در مبانی متافیزیکی ریشه دارد که براساس آنها قاعده این‌همانی و ملاک تشخیص مقوله رویداد ارائه می‌گردد. با این حال بنای این پژوهش، بررسی، شرح یا تصحیح نظریه‌های فوق نبود و تنها از آنان کمک گرفت تا با روشن کردن فضای بحث و همچنین پرداختن به کارهای تطبیقی موردی، بتواند پاسخ نانوشتۀ جعفری به پرسش از ماهیت رویداد را نمایان سازد. نتیجه آن شد که جعفری، فیلسوفی جزئی‌نگر و ساختارگرای است و این‌همانی را براساس ویژگی تغییر از یک سو و جوهر مادی مربوط به آن از سوی دیگر توضیح می‌دهد.

اکنون و پس از بررسی تفصیلی دیدگاه او باید گفت پذیرش و عدم پذیرش دیدگاه جعفری به دو مؤلفه وابسته است: اولاً مبانی او را قابل قبول بدانیم و ثانیاً پاسخ بنا شده بر آن مبانی را منسجم و بی‌خلال بیابیم. ما طی بحث با توسعه دادن به برخی نظرات جعفری و همچنین توضیحات تکمیلی و رد اشکالات مقدّر کوشیدیم مؤلفه دوم را برای خواننده محترم فراهم کنیم. اما مؤلفه اول مربوط به مبانی است که عبارتند از:

۱. رویداد، عرض (ویژگی) بوده و از مقوله فعل و انفعال است.
۲. عرض، امری انتزاعی و نمودی از ماده است.
۳. کلی در خارج وجود ندارد (نام‌گرایی).
۴. اشیای عالم ماده پیوسته در حال حرکت و تغییر است (امتدادگرایی).

مبنای اول با لحاظ توضیحاتی که در مورد نسبت رویداد و حرکت ارائه کردیم و با در نظر گرفتن وجود تأثیر و تأثر در هر حرکت و رویدادی، پذیرفتنی به نظر می‌رسد. مبنای چهارم نیز از یونان باستان تا امروز همواره نظریه‌ای غالب بوده است و برای کسانی - همچون نگارنده - که حرکت جوهری صدرالمتهلین را پذیرفته‌اند، این مبنا پشتوانه‌ای قوی دارد. اما نسبت به مبنای دوم و سوم که همواره میان فیلسوفان، محل بحث و گفتگوهای زیادی بوده است، بیشتر باید تأمل کرد و دید آیا اشکالات نظریه بسته‌ها در مسئله جزئی انضمامی و نظریه نام‌گرایی در مسئله کلی‌ها که در متافیزیک معاصر طرح و بررسی شده‌اند، می‌تواند برای مبانی جعفری چالش‌زا باشد؟



منابع و مأخذ

۱. جعفری، محمد تقی (۱۳۵۷). ترجمه و تفسیر نهج البلاغه. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی
۲. جعفری، محمد تقی (۱۳۹۱). تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی جلال الدین محمد بلخی. چاپ هفدهم. تهران: انتشارات اسلامی.
۳. جعفری، محمد تقی (۱۳۹۳). معرفت شناسی (جلد چهارم مجموعه آثار). چاپ اول. تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
۴. جعفری، محمد تقی (۱۳۹۹). جبر و اختیار. چاپ دوم. تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
۵. جعفری، محمد تقی (۱۴۰۰). فلسفه اجتماع، تاریخ و تمدن (جلد دهم مجموعه آثار). چاپ پنجم. تهران: موسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
۶. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۸). رحيق مختوم. چاپ اول. قم: مرکز نشر اسراء.
۷. درایتی، مجتبی (۱۳۹۴). «ملاک تشخیص در فلسفه ارسطو؛ صورت یا ماده؟». نشریه حکمت و فلسفه. سال یازدهم. ش ۱. صص ۶۹-۸۸.
۸. ذاکری، مهدی (۱۳۹۴). درآمدی به فلسفه عمل. چاپ اول. تهران: انتشارات سمت.
۹. طباطبایی، محمدحسین (۱۴۳۰ق). بداية الحکمة. با تعلیقات عباسعلی زارعی سبزواری. چاپ بیست و ششم. قم: موسسه نشر اسلامی.
۱۰. طباطبایی، محمدحسین (۱۴۳۶ق). نهاية الحکمة. با تعلیقات عباسعلی زارعی سبزواری. چاپ هشتم. قم: موسسه نشر اسلامی.
۱۱. فؤادمرشی، سیدکامران و کشفی، عبدالرسول (۱۳۹۸). «تحلیل وجودشناختی اشیای انضمامی: نظریه هسته‌ای و ایده مقولاتی جوهر ارسطویی». پژوهش‌های معرفت‌شناختی. سال هشتم. ش ۱۶. صص ۵۹-۷۸.
۱۲. لاکس، مایکل (۱۳۹۵). درآمدی به متافیزیک معاصر. مترجم صالح افروغ و یاسر پوراسماعیل. تهران: انتشارات حکمت.
۱۳. ملاصدرا (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة. بیروت: داراحیاء التراث العربی.



سال نهم، شماره هفدهم، بهار و تابستان ۱۴۰۳

14. Casati, Roberto and Achille Varzi (2020). "Events". The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Edward N. Zalta (ed.) .
15. Davidson, Donald (2001). *Essays on Actions and Events*. University of California, Berkeley.
16. Kim, J. (1976). "Events as Property Exemplifications". in *Brand and Walton*. Pp. 159-77.
17. Lombard, Lawrence Brian (1986). *Events a Metaphysical Study*, First published. Routledge & Kegan Paul. London, Boston and Henley.
18. Simons, P. 2003. 'Events', in *Loux, M. and Zimmerman, D.* (eds). pp. 357–385.

