



مجموعه مقالات
همایش جهانی حکیم ملاصدرا
اول خردادماه ۱۳۷۸-تهران

جلد دهم

ملاصدرا
عرفان، کلام و دین

همایش جهانی بزرگداشت حکیم صدرالدین محمد شیرازی ملاصدرا (۱۳۷۸: تهران)
مجموعه مقالات همایش جهانی حکیم ملاصدرا - اول خرداد ۱۳۷۸ - تهران - بنیاد حکمت اسلامی
صدرا، ۱۳۸۰.
ج. - (گفتمان فلسفه اسلامی و فلسفه غرب)

(دوره) 1 - 9 - 92244 - ISBN 964
ISBN 964 - 7472 - 00 - 5 (۱. ج): ۲۹۰۰۰ ریال
ISBN 964 - 7472 - 01 - 3 (۲. ج): ۳۲۰۰۰ ریال
ISBN 964 - 7472 - 08 - 0 (۳. ج): ۳۵۰۰۰ ریال

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیبا.
مندرجات: ج. ۱ و ۲. ملاصدرا و حکمت متعالیه. - ج. ۳. ملاصدرا و مطالعات تطبیقی. ج. ۴ و ۵. ملاصدرا و
مطالعات تطبیقی. ج. ۶. ملاصدرا - هستی شناسی و مسائل پیرامونی. ج. ۷. مباحثی در فلسفه معاصر غرب.
ج. ۸. ملاصدرا - شناخت شناسی و علم. ج. ۱۰. ملاصدرا - عرفان، کلام و دین.

ج. ۴ (چاپ اول: ۱۳۸۱) ISBN 964-7472-10-2
ج. ۵ (چاپ اول: ۱۳۸۱) ISBN 964-7472-12-9
ج. ۶ (چاپ اول: ۱۳۸۲) ISBN 964-7472-25-0
ج. ۷ (چاپ اول: ۱۳۸۲) ISBN 964-7472-31-5
ج. ۸ (چاپ اول: ۱۳۸۲) ISBN 964-7472-35-8
ج. ۹ (چاپ اول: زمستان ۱۳۸۲) ISBN 964-7472-40-4
ج. ۱۰ (چاپ اول: ۱۳۸۳) ISBN 964-7472-42-0

۱. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۹۷۹ - ۱۰۵۰ ق. - کنگره ها. ۲. صدرالدین شیرازی، محمد بن
ابراهیم، ۹۷۹ - ۱۰۵۰ ق. - مقاله ها و خطابه ها. ۳. فلسفه اسلامی - مقاله ها و خطابه ها. الف. بنیاد حکمت
اسلامی صدرا. ب. عنوان.

۱۸۹/۱

BBR ۱۱۲۲ / ه ۸

۱۳۷۸

م ۸۰ - ۲۴۰۶

کتابخانه ملی ایران



مجموعه مقالات همایش جهانی بزرگداشت

حکیم صدر المتألهین (سال ۱۳۷۸)

جلد دهم) ملاصدرا - عرفان، کلام و دین

چاپ اول، بهار ۱۳۸۳، ۲۰۰۰ نسخه

نشانی: تهران، بزرگراه رسالت، روبروی ضلع شمالی مصلای بزرگ تهران،

مجتمع امام خمینی (ره)، بنیاد حکمت اسلامی صدرا

صندوق پستی: ۱۵۸۷۵/۶۹۱۹، تلفن: ۸۱۵۳۲۱ و ۸۱۵۳۵۹۴ و ۸۷۳۴۶۸۹، دورنگار: ۸۸۳۱۸۱۷

کلیه حقوق، متعلق به بنیاد حکمت اسلامی صدرا است.

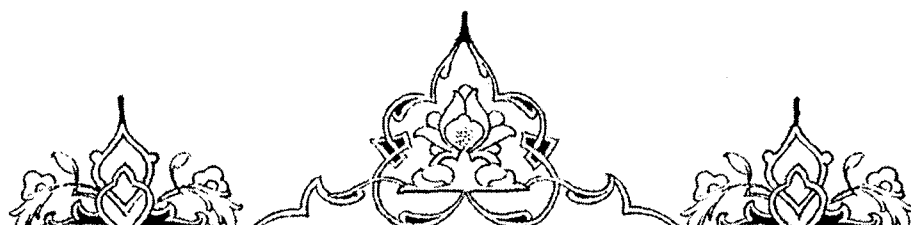
ISBN 964-7472-42-0 (Vol.10)
ISBN 964-92244-9-1 (SET)

شابک: ۹۶۴-۷۴۷۲-۴۲-۰ (جلد ۱۰)
شابک: ۹۶۴-۹۲۲۴۴-۹-۱ (دوره)

فهرست

عنوان	صفحه
پیشگفتار	۵
مقدمه	ز
آیت الله سید محمد خامنه ای	
مقوله کلام و فلسفه دین	۱
اشکالات غزالی بر نظریه معتزله در باب فنای عالم	۳
عبدالله نیک سیرت	
معماری اسلامی در چین (*)	۱۱
لویانگ	
کلام و فلسفه در اسلام و غرب (*)	۲۱
تامارا سون	
امامت و اقتدار در مکتب قرون وسطایی اسماعیلیه (**).	۳۳
ژرژ سانیکیدز	
بودیسم شینگون و اسلام: آراء مشابه درباره وجود و هدف انسان بودن (*)	۴۱
دیوید بوخمن	

- ۶۱..... بررسی مسئله شر از دیدگاه اندیشمندان و متکلمین مسیحی
قربان علمی
- ۷۱..... تقدس زدائی از معرفت
سید حسن آذرکار
- ۱۱۱..... مسائل فلسفی ایمان و باور(*)
ام. گانتویا
- آیا مبانی عقلانیت در سنت فلسفی مختلف با هم مطابقت دارند؟ مطالعه تحقیقاتی پارادوکسهای
۱۱۵..... زنون و کلام متقدم(*)
آندره اسمیرنوف
- ۱۲۵..... سر سجاده، محتوا و نمادگری(*)
اما کلارک
- ۱۳۳..... تأثیر کیش زرتشتی بر یهودیت و مسیحیت نخستین(*)
لنور اریکسون
- ۱۵۱..... تناقضهای مفهوم نیایای زمان(*)
راگونات گوش
- ۱۵۷..... مقوله تصوف و عرفان
وجود از منظر صدرالمتألهین و ابن عربی
- ۱۵۹..... وجود از منظر صدرالمتألهین و ابن عربی
علی شیخ الاسلامی
- ۱۶۳..... حلاج و بایزید بسطامی از نظر ملاصدرا
نصرالله پورجوادی
- ۱۸۳..... انسان کامل از دیدگاه ابن عربی و ملاصدرا
سید حسین واعظی
- ۲۱۵..... پویایی، تعالی و سازگاری اندیشه های عرفانی در تفکر وجودی ملاصدرا
عظیم حمزئیان
- ۲۳۷..... خواطر و نفی آن از دیدگاه صدرالدین شیرازی
سید علی جبار گلباغی
- ۲۴۵..... تسیح حقتعالی
محمد فشارکی



آیا مبانی عقلانیت در سنن فلسفی مختلف با هم مطابقت دارند؟ مطالعه تطبیقی پارادوکسهای زنون و کلام متقدم

آندره اسمیرنوف^۱

در این مقاله، هدف این است که نشان داده شود اولاً، صورتبندی پارادوکسهای زنون در مورد حرکت، با شروع از مقدماتی که معتزله قائل به انسجام عقلانی آنها بودند غیر ممکن است. ثانیاً، این مقدمات مورد اجماع معتزله، امکان صورتبندی نظریاتی را که از حیث موضوع، شبیه پارادوکسهای زنون و از لحاظ نتیجه، مخالف با آنهاست، فراهم می‌آورد. ثالثاً، تنها تبیین ممکن برای این اختلاف، توافق نداشتن در مورد اصول عقلانی است که در این دو مورد، راهنمای بحث فلسفی است. از اینرو، این اصول که در آنها، آنچه بطور بدیهی، محال یا درست تلقی می‌شود بیان شده است، در این مقاله، صورتبندی می‌شود و مورد مقایسه قرار می‌گیرد. وانگهی، این مقاله نشان می‌دهد که معتزله قاعده «شق ثالث مطرود» را بشکلی پذیرفته‌اند که آشکارا، با نحوه پذیرش ارسطو تفاوت دارد. همچنین، مفهوم فرایند تکون معنا مطرح و بیان می‌شود که اختلاف در محتوای مفاهیم و نظریات را می‌توان به اختلاف در فرایند تکون معنا تحویل کرد و نه برعکس.

با مقایسه دو حکم شروع می‌کنیم.

۱. سیمپلیکیوس در شرح بر فیزیک، می‌گوید:^(۱) استدلال زنون این است:

1. Andrey Smirnov

وقتی هر چیزی در مکانی برابر با خود جای دارد، آن چیز یا در حال حرکت است یا در حال سکون، و اینکه در لحظه حاضر، هیچ چیزی در حال حرکت نیست، از اینروست که جسم متحرک همواره در مکانی برابر با خود جای دارد. بنظر من، این استدلال را می‌توان بصورت قیاس زیر درآورد:

تیری که به پیش می‌رود و در هر لحظه در مکانی برابر خود جای دارد، هر آنچه در هر لحظه در مکانی برابر خود جای دارد، در حال حرکت نیست؛ نتیجه اینکه آن تیر در حال حرکت نیست؛ زیرا در حال حاضر، متحرک نیست و آنچه متحرک نیست ساکن است؛ چرا که هر چیزی یا در حال حرکت است یا در حال سکون. بنابراین، تیری که به پیش می‌رود، در حالیکه به پیش می‌رود و در هر لحظه از حرکتش، در حال سکون است.^(۲)

۲. ابوالهذیل علاف می‌گوید:

حرکت و سکون غیر از وجود و ثبات است. حرکت جسم از نقطه‌ای به نقطه دیگر هنگامی روی می‌دهد که جسم در محل جدید خود باشد، در حالت بودن در آن محل^(۳)، و حرکت و انتقال از محل اول و ترک محل اول است. جسم در محل دوم در حال سکون است اگر دو لحظه از زمان در آن باشد. بنابراین، برای آنکه انتقال از محلی به محل دیگر روی دهد، دو مکان و دو لحظه زمان لازم است، و برای سکون، یک مکان و دو لحظه زمان لازم است.^(۴)

در نمونه اول، چنانکه براحتی می‌توان حدس زد، متن مورد بررسی، پارادوکس «تیر» مشهور زنون است. برهان دوم به ابوالهذیل علاف، یکی از نمایندگان نامی کلام متقدم، نخستین نحله فلسفه اسلامی در سده‌های میانه تعلق دارد. می‌خواهم این دو برهان را در برابر یکدیگر قرار دهم تا اصول زیر بنایی آنها را روشن سازم.

مسئله‌ای که درباره این دو متن مطرح می‌شود این است: آیا دو روش بررسی حرکت که در این متون می‌یابیم با هم مطابقت دارند؟ آیا می‌توان آنها را در یک جایگاه قرار داد یا اینکه چنان مشابه هم هستند که حتی در عمیقترین سطح ممکن برای پژوهش ما، وجه اختلافی برای آنها وجود ندارد؟ مسئله را می‌توان بطریق دیگری نیز مطرح کرد: آیا می‌توان پارادوکسهای زنون را در دستگاه نظریاتی که چهار چوب بررسی حرکت در کلام است، صورتبندی کرد و بر عکس؟

۲

ارسطو با رد پارادوکسهای مبتنی بر سفسطه، اصلی را صورتبندی می‌کند که بر اساس آن، درباره هر شیء، باید تنها از یک جهت و تنها با یک عبارت سخن گفت.

تمایز قائل شدن میان حالت‌های بالفعل و بالقوه را باید حالت خاصی از کاربرد تک معنایی واژه‌ها دانست. این برای حل پارادوکسهای مبتنی بر سفسطه که یکی از آنها پارادوکس «تیر» است مهم است.

ارسطو در فیزیک می‌گوید:

استدلال زنون این است که می‌گوید چون هر شیئی که در مکانی برابر با خود جای دارد، ساکن است، و چون شیئی که در حال حرکت مکانی است در هر «آن» در چنین مکانی است، پس تیر در حال پرواز ساکن است، اما این استدلال سفسطه‌آمیز است؛ زیرا زمان، مرکب از «آن»های قسمت‌ناپذیر نیست، همانگونه که هیچ مقداری مرکب از اجزاء قسمت‌ناپذیر نیست.^(۵)

بنظر ارسطو، زمان بالقوه قسمت‌پذیر نامتناهی است، بنابراین، لحظه‌ای از مقدار زمانی که قسمت‌ناپذیر باشد وجود ندارد. بدیهی است که اگر چنین لحظه بیدوامی وجود می‌داشت و به لحظاتی از نوع خود افزوده می‌شد، بعلت مدت صفر خود نمی‌توانست مدتی زمانی ایجاد کند.

براحتی، می‌توان دریافت که در اینجا، بنیادهای غایی عقلانیت با اصل «شق ثالث مطرود» و با این حکم که از جمع کردن دو صفر چیزی بدست نمی‌آید، نشان داده شده است.^(۶) تفاوت میان این اصول و احکام پارادوکسهای زنون که ارسطو و پیروانش آنها را مورد مناقشه قرار داده‌اند، آشکار است. هر موجودی، اگر از یک لحاظ در نظر گرفته شود، یا واحد است یا کثیر، و این اصل «شق ثالث مطرود»، بدون تردید، برای زنون نیز که آن را اغلب در استدلال خود تکرار می‌کند، باندازه ارسطو معتبر است (بیان تمام ارجاعات غیر ممکن است؛ زیرا به جای بسیاری نیاز دارد). در اینجا، نکته اصلی مورد توجه کاربرد تک معنایی واژه‌های «وحدت» و «کثرت» در مورد یک و تنها یک موجود است. همچنانکه «تیر» در هر «آن» یا در حال سکون است یا در حال حرکت. و دقیقاً، بدلیل اعتبار بدون تردید این حکم، «آنی» که می‌توان گفت تیر در طول آن در حال سکون است، وجود ندارد، در نتیجه، زمان قسمت‌پذیر نیست. این حکم، کاملاً، سازگار است با این گفته که از جمع کردن دو مقدار تهی، هیچ مقداری بدست نمی‌آید.

من با سخن از اصول «شق ثالث مطرود» و «از جمع کردن دو مقدار تهی هیچ مقداری بدست نمی‌آید» ادعا نمی‌کنم که تمام احکامی را که می‌توان مبانی غایی عقلانیت در تفکر یونانی تلقی کرد، مشخص کرده‌ام. فقط، می‌خواستم نشان دهم که احکام مورد بررسی، بدون تردید، از آن ایشان است. نمی‌توان به این نکته توجه نکرد

که صورتبندی پارادوکسهای زنون فقط در صورتی ممکن است که این احکام، مطلقاً، معتبر دانسته شود.

۳

مسائلی که متکلمان با آن روبرو بودند، شبیه مسائلی است که توجه زنون و مخالفان وی را جلب کرده بود: چگونه یک چیز می‌تواند، در عین حال، هم واحد و هم کثیر باشد؛ نظریه اتمی ماده، زمان، مکان و توصیف حرکت. متکلمان فقط از پاسخهای احتمالی این مسائل که در دوران پیش از سقراطی تفکر فلسفی باستان مطرح شده بود، آگاه بودند؛ مثلاً این بیان را از نظر ارسطو می‌بینیم.

برخی علمای فلسفه پرداز می‌گویند که اتم قسمت‌پذیر است و این قسمت‌پذیری، بالفعل، محدود، اما بالقوه، نامحدود است.^(۷)

بیاد داریم که زنون از این فرض آغاز کرد که از جمع کردن دو مقدار تهی، هیچ مقداری بدست نمی‌آید. ارسطو با ابراز موافقت خود با این فرض و حتی بر اثر آن، این حکم را که زمان از آنات قسمت‌ناپذیر تشکیل شده است، رد می‌کند. بنظر او، زمان مقداری پیوسته است که بالقوه، تا بینهایت قسمت‌پذیر است، اما در خود، جزء بی‌یعد واقعی زمان را ندارد.

اکنون منطقی را که این مفاهیم بر طبق آن تشکیل می‌شوند، با نظریه متکلمان درباره زمان مقایسه می‌کنیم. البته، تنها به دوره معتزله در آغاز پیدایش علم کلام توجه می‌کنیم. چنانکه اشعری می‌گوید، متکلمان می‌گفتند که زمان آن چیزی است که اعمال را از یکدیگر جدا می‌سازد؛ یعنی مرز میان یک عمل و عمل دیگر است. در هر لحظه‌ای از زمان فعلی صورت می‌گیرد.^(۸)

از سخن اشعری چنین بر می‌آید که اغلب متکلمان قائل به این دیدگاه بودند. بر طبق این تعریف، در ظاهر، زمان تابع دو رویداد است. نکته اصلی در اینجا این است که زمان «مرز میان یک عمل و عمل دیگر» است.

اگر بخواهیم آن را بطور کامل درک کنیم، باید این امر را در نظر بگیریم که واژه «میان» در تفکر اسلامی بمعنای مرزی که چیزی را از چیز دیگر جدا می‌سازد، نیست. بر طبق این تفکر، آنچه میان الف و ب قرار دارد، نه به «الف» تعلق دارد و نه به «ب». در واقع، در اینجا، «میان» چیزی است که پیوند برقرار می‌کند، اما دو چیز را بگونه‌ای با هم پیوند نمی‌دهد که دارای نقطه مشترکی باشند (این شیوه پیوند دو چیز، به مرز یادشده اختصاص دارد)^(۹)، بلکه آن دو را به چنان طریقی مرتبط می‌سازد که در ناحیه

معینی، همپوشانی [تداخل] داشته باشند. بنابراین، آنچه میان الف و ب یافت می‌شود، منطقه همپوشانی جزئی آنهاست.

هر «آن» زمانی که به همپوشانی یک رویداد با رویداد دیگر تعریف می‌شود، بواسطه همین امر، دو رویداد را از هم جدا می‌سازد؛ صرفاً، به این دلیل که بخش همپوشانی دو رویداد الف و ب را بطور کامل، نمی‌پوشاند و بخش غیرهمپوشان آنها را در بر نمی‌گیرد و این بخش همپوشانی دو رویداد است که آنها را از یکدیگر جدا می‌کند. پس کنار هم قرار گرفتن دو رویداد («عمل»، بتعبیر خود متکلمان) «زمان» را تولید می‌کند. شاید دقیقترین واژه برای تعریف این کنار هم قرار گرفتن، «همپوشانی» یا «تداخل» باشد. در این همپوشانی دو معنا (که همیشه جزئی باقی می‌ماند)، معنایی جدید، یعنی معنای زمان، پدیدار می‌شود.

معنای «آن» از کنار هم قرار گرفتن دو رویداد حاصل می‌شود، پس معنای متضادی نیز دارد: هر آن زمانی از دو رویداد کنار هم قرار داده شده تشکیل شده است.

متکلمان امکان اندیشیدن درباره «آن لایتجزای زمان» را به این روش در بحث نظری جالب توجهی بکار بردند تا یکی از مهمترین مسائل کیهانشناسی را حل کنند و آن اینکه چگونه می‌توان زمین را مرکز جهان دانست. متکلمان قائل بودند که خدای متعال در هر آن، جسمی را در زیر زمین می‌آفریند، سپس در آن بعدی، آن را نابود می‌کند و در حال فنای آن، جسم جدیدی می‌آفریند. زمین بر همین جسم استوار می‌ماند. این جسم در حال آفرینش نمی‌تواند به پایین سقوط کند و به جایی برای ثبات نیاز ندارد؛ زیرا جسم وقتی در حال تکون است، نمی‌تواند در حال حرکت یا در حال سکون باشد.^(۱۰)

ماهیت کاملاً منطقی این نظریه آشکار است. زمین در هر آن بر جسمی استوار است. هر آن شامل دو رویداد می‌شود: نابودی چنین جسمی (که در آن قبلی آفریده شده است) و آفرینش مجدد آن. روشن است که «در» چنین آنی، مدت جود ندارد، هر چند این امر با صراحت بیان نشده است. کلمه «حال» که پیش از این مطرح شد، بر این امر تأکید می‌کند: حال، آنی است که شیء را در تغییرناپذیریش نشان می‌دهد و ثابت می‌شود که آن زمانی (وقت) حاصل پیوند زوجی از این حالات است، (در اینجا، حال نابودی شیء و حال آفرینش مجدد آن). بنابراین، هر آن زمانی کنار هم قرار گرفتن دو «حال» یا «دو رویداد ناپایدار» است. از آنجا که جسمی که زمین روی آن قرار دارد و حرکت یا سکون آن را در هر آن با ارجاع به این جسم می‌توان تعیین کرد، در هر آن بوجود می‌آید و وقتی در حال بوجود آمدن است، نه در حال حرکت است و نه در حال

سکون، روشن می‌شود که زمین هم در هیچ آنی، نه می‌تواند در حال حرکت باشد و نه در حال سکون. اگر هم حرکت و هم سکون زمین نفی شود، آنگاه وضع آن نه حرکت است و نه سکون.

اما این نظریه با قانون «شق ثالث مطرود» تعارض دارد و تعارض آن بصورت نفی مستقیم نیست؛ موضوع پیچیده‌تر است.

قانون «شق ثالث مطرود» را می‌توان بشکل سنتی آن، «الف» یا «ب» است یا «غیر ب»، به دو صورت بیان کرد که آنها را «ایجابی» و «سلبی» می‌خوانند. صورت اول: «الف» باید یا «ب» یا «غیر ب» باشد.

این دو عبارت، بظاهر، معادل یکدیگرند. در حقیقت، اگر بتوان حرکتی را به جسمی نسبت داد، آنگاه صرفاً بدلیل همین امر، جسم باید یا در حرکت یا در حال سکون باشد (تعبیر ایجابی) و نمی‌تواند در عین حال، هم در حال حرکت و هم در حال سکون باشد (تعبیر سلبی). اما در متون سنت اسلامی کلاسیک، این دو عبارت، اساساً، متفاوت تلقی شده‌اند. در بحث حاضر، قانون «شق ثالث مطرود» به تعبیر «ایجابی» نخست آن تجزیه شده است (اگر «سکون» را معادل «نبود حرکت» بگیریم، آنچنانکه بر اساس این متون، متکلمان منظور نظر داشته‌اند). وقتی قاعده «شق ثالث مطرود» به اینصورت بیان می‌شود، به مثالهای بیشتری می‌توان اشاره کرد. در عین حال، قاعده «شق ثالث مطرود» در تعبیر «سلبی» آن، در فلسفه اسلامی، دست کم، از زمان پیدایش کلام، شناخته شده بوده و تا آنجا که من می‌دانم، با صراحت بیان شده است.^(۱۱) بحث درباره این مسئله را می‌توان موضوع مقاله‌ای مستقل قرارداد؛ در اینجا، می‌خواهم توجه خود را بر مسئله تمایز قائل شدن میان دو تعبیر از این قاعده متمرکز کنم که از دیدگاه تفکر اسلامی، کاملاً هم ارز نیستند. من معتقدم که این تمایز به همان مبانی غایی عقلانیت باز می‌گردد که دارای ماهیت سمانتیک است و در این مقاله، بحث شده است. اما اکنون، فقط، می‌توانم این مسئله را مطرح کنم و توضیح و اثبات آن را به زمانی دیگر موکول کنم.

دیدیم که بنظر متکلمان، هر آن، شامل دو رویداد می‌شود. آیا این بدان معناست که از دو رویداد تشکیل شده است؟ اگر این دو رویداد را جدا، یعنی مستقل از یکدیگر، در نظر بگیریم، جزء زمان از دو مفصل «تشکیل» خواهد شد که رویدادهایی را به یکدیگر پیوند داده است؛ طبیعتاً، این دو مفصل می‌توانند مستقل از یکدیگر نیز باشند، و از اینرو، جزء زمان تقسیم ناپذیر نخواهد بود. در عین حال، روشن است که در اینجا همسانی دو رویداد مورد نظر نیست؛ زیرا این دو رویداد شامل یک و فقط یک جسم می‌شوند. دست کم، چنین همسانی نیست که این جسم را همانند جسم دیگر می‌سازد.

این قیاس دو حدی^۱ ما را به مفهوم مرز باز می‌گرداند. چگونه می‌توان دو رویداد را بگونه‌ای از یکدیگر جدا کرد که در عین حال، از یکدیگر جدایی ناپذیرند بمانند؟ چگونه ممکن است زمان از چیزهایی تشکیل شده باشد که نتوان آنها را مانند مکعبهای لوگو در کنار یکدیگر قرار داد؟ در ظاهر، این امر با نوعی کنار هم قرار دادن که همپوشانی دو رویداد نامیده می‌شود، میسر شده است.

اکنون می‌توان تعارض آشکار این اندیشه‌ها را با آراء حکمای مشاء دربارهٔ زمان نشان داد. هنگامیکه ابن سینا می‌گوید: زمان آن چیزی است که بلطف آن، چیزی بنام «قبل» وجود دارد که «بعد» هرگز نمی‌تواند همراه با آن روی دهد^(۱۲)، تلقی ارسطویی را از مرز بعنوان امر تقسیم کننده و حذف کننده همپوشانی، یعنی آنچه بصورت ممنوعیت «ترکیب» دو رویداد متوالی بیان می‌شود، نشان می‌دهد. اما این ویژگی متکلمان است که می‌گویند دو رویداد متوالی پیوسته‌اند، یعنی همپوشانی دارند و دقیقاً، همین همپوشانی (که سنت یونانی آن را نفی می‌کرد) «آن» زمان است.

منظور من از تعارض تناقض مستقیم نیست. من این واژه را به این دلیل بکار می‌برم که معنای ارتباط را در جاییکه یک عنصر، عنصر دیگر را کنار می‌نهد، بدون آنکه آن را نابود سازد، روشن می‌کند. دو امر متعارض ممکن است بدون آنکه با یکدیگر رویارویی مستقیم داشته باشند، با یکدیگر همزیستی داشته باشند؛ زیرا دو مسیر موازی را دنبال می‌کنند و در تماس بیواسطه با یکدیگر نیستند.

۴

آراء متکلمان دربارهٔ حرکت به متنی که تحلیل خود را با آن شروع کردیم، محدود نمی‌شود. شواهد دیگری نیز ارائه خواهیم کرد. مثلاً نظام معتقد بود که اگر جسمی از نقطه‌ای به نقطهٔ دیگر برود، حرکت در نقطهٔ نخست تحقق می‌یابد و غایت این حرکت بودن جسم در نقطهٔ دوم است، در حالیکه رسیدن جسم به نقطهٔ دوم، حرکت جسم در نقطهٔ دوم است.

متکلم مشهور دیگر، بشر المعتمر، گفته است که حرکت نه در نقطهٔ اول روی می‌دهد و نه در نقطهٔ دوم، هرچند بواسطهٔ آن، جسم از یک نقطه به نقطهٔ دیگر می‌رود.^(۱۳) اما متکلمان صرفنظر از دیدگاههای مختلفشان دربارهٔ ماهیت حرکت و سکون (که علاوه بر آنچه نقل شد، دیدگاههای دیگری نیز وجود دارد)، یک جنبهٔ مشترک خاص دارند و آن اینکه معنای «حرکت» و «سکون» را فقط می‌توان از طریق کنار هم قرار دادن دو «آن» و حالت جسم در دو نقطه می‌توان تعیین کرد.

1. dilemma

«حالت» جسم را اگر در یک آن منفرد در نظر گرفته شود، نمی‌توان «حرکت» یا «سکون» دانست؛ بعبارت دقیقتر، ممکن است هر دوی آنها باشد.

بدیهی است که این با آنچه زنون بعنوان مقدمه‌ای تردیدناپذیر برای ساختن معنای «حرکت» فرض کرده بود، سازگار نیست.

از نظر او، در هر آن که شامل واحدی قسمت‌ناپذیر می‌شود، جسم یا در حال سکون است یا در حال حرکت. چون این امر از نظر منطقی، مطلقاً درست است، ارسطو قسمت‌ناپذیری زمان را نفی می‌کند. اما از نظر متکلمان^(۱۴)، جسم در جزء زمان، نه در حال حرکت است و نه در حال سکون. «حرکت» و «سکون»، بعنوان معنا، بشیوه‌ای متفاوت^(۱۵) شکل می‌گیرند.

پارادوکس زنون را نمی‌توان در چهارچوب مفاهیم بنیادی دربارهٔ تکون معنا که متکلمان بر آن اجماع دارند، صورتبندی کرد. مسئله این نیست که نمی‌توان آن را بعنوان پارادوکس صورتبندی کرد، بلکه این است که آن را حتی بصورت پارادوکس حل شده هم نمی‌توان صورتبندی کرد؛ زیرا در صورتیکه اصول مورد اجماع متکلمان را بپذیریم، نمی‌توانیم همهٔ آن معانی را که در تشکیل آن سهیم هستند، تولید کنیم.

بنابراین، در تأملات متکلمان، قانون «شق ثالث مطرود»^(۱۶) قدرت بنیادی خود را آشکار نمی‌سازد و ایشان را وادار نمی‌کند که نظریهٔ ماهیت غیراتمی زمان را صورتبندی کنند، در حالیکه این قانون، چنانکه دیدیم، در اندیشهٔ زنون و مخالفان چنین کاری انجام می‌داد. از نظر یونانیان، نظریهٔ ماهیت غیراتمی زمان تابع آن چیزی است که ایشان آن را باتفاق آراء، بنیان تردیدناپذیر عقلانیت می‌دانند.

در مقابل، از نظر متکلمان، حرکت بعنوان معنا، فقط زمانی حاصل می‌شود که دو «آن» کنار هم قرار گیرند و این دو هرگز بر آن غلبه نمی‌کنند. کنار هم قرار گرفتن دو «آن»، دو «حالت» نظریه‌ای محتوایی نیست که مبنایی تشکیل دهد و بتوان آن را مورد بحث قرار داد، بلکه برعکس، خود مبنایی است که معنای «حرکت» بر آن مبتنی می‌شود. این نظریهٔ کنار هم قرار گرفتن دو «آن» در تفکر کلامی همان نقشی را دارد که نظریهٔ «شق ثالث مطرود» در اندیشه‌های زنون و مخالفان او دارد. حتی هنگامی که متکلمان می‌گویند: «جسم یا در حال حرکت است یا در حال سکون»، منظورشان «در هر آن» نیست؛ در عین حال، همین تکمله برای سنت یونانی (برای زنون و مخالفانش)، در جاییکه در هر آن، می‌توان به جسم، یا حرکت یا عکس آن را نسبت داد و اگر جسم وجود داشته باشد، یکی از این دو حکم، بالضروره، درست است، از اهمیت اساسی برخوردار است. درست بسبب همین تردیدناپذیر بودن روشن تکون معناست که ارسطو این رأی را که زمان حاصل جمع آنات ناپایدار است، سفسطه تلقی می‌کند.

در سنت غربی که از مبانی عقلانیت خاص خود حرکت می‌کند، نمی‌توان احکامی را دربارهٔ زمان و حرکت صورتبندی کرد که مورد قبول متکلمان باشد. در مقابل، برای متکلمان و سنت متأخری که نماینده آن متصوفه هستند، آن روش تکون معنا که قاعدهٔ «شق ثالث مطرود» را در تعبیر ایجابی آن^(۱۷) نادیده می‌گیرد، اساسی است.

بد نیست بگویم روشی که هم اکنون شرح داده شد، نه فقط در مورد تعیین معانی «حرکت»، «سکون» و «زمان»، بلکه دربارهٔ تعیین معانی سایر واژه‌ها، استوار و مربوط به موضوع است. در مورد تعیین مفهوم «مکان» نیز که بنظر متکلمان از کنار هم قرار گرفتن دو اتم ماده عاری از ابعاد مکانی حاصل می‌شود، نقش دارد؛ آنچه ممکن است ما را بیاد کنار هم قرار گرفتن دو رویداد بیزمان بیندازد که اتم زمان را تولید می‌کند. بدینترتیب، کنار هم قرار گرفتن دو اتم عاری از ابعاد، ساختاری تک بعدی، کنار هم قرار گرفتن دو ساختار تک بعدی، ساختاری دو بعدی، و کنار هم قرار گرفتن دو ساختار دو بعدی، ساختاری سه بعدی ایجاد می‌کند.^(۱۸) نکتهٔ اصلی این فرایند را می‌توان بشکل زیر توضیح داد: معنایی جدید (اعم از آنکه «حرکت» باشد یا «سکون» یا «آن» یا «بعد مکانی») با کنار هم قرار گرفتن دو عنصری حاصل می‌شود که هیچیک از آن، بتهنایی، چنین معنایی ندارد.^(۱۹) اما این کنار هم قرار گرفتن، ترکیب صرف نیست؛ بنابراین، چنین روشی تعارض مستقیم با این حکم ندارد که محال است از ترکیب چند نیستی، چیزی بدست آید.

۵

حال که به اختلاف در فرایندهای تکون معنا در هر دو نمونه مورد بحث اشاره کردیم، می‌توانیم درک کنیم که چرا محتوای آنها (محتوای مفاهیم حرکت و نظریات مربوط به این مبحث) با هم تفاوت دارد و چگونه فرایندهای تکون معنا بمثابة مبانی غایی عقلانیت صورتبندی می‌شود یا بعبارت دقیقتر، صورتبندی مبانی عقلانیت به فرایندهای تکون معنا که در این یا آن سنت اتخاذ می‌شود، بستگی دارد.

مبانی نهایی عقلانیت^۱، بطور پیشینی، مشخص می‌کنند آنچه را می‌تواند باشد و آنچه را نمی‌تواند باشد، آنچه را مطلقاً درست است و آنچه را بدون تردید، نادرست است، آنچه را همیشه روی می‌دهد و آنچه را هیچگاه روی نمی‌دهد. این مبانی نهایی عقلانیت به فرایندهای پذیرفته شده تکون معنا بستگی دارند. من بر این وابستگی تأکید می‌کنم؛ زیرا بنظر می‌رسد که پیش از این، به آن توجه نشده است. فرایندهای تکون معنا در فرهنگهای مختلف یکسان نیستند. حتی اگر از یک جهان سخن بگوییم، اختلاف در گفتار ما، فقط و فقط، اختلاف در محتوا نیست، بلکه پیش از همه و بیش از همه، اختلاف در فرایندهای تکون معناست. نه فقط مطالب مختلفی را بیان می‌کنیم، بلکه

1. ultimate fundamentals of rationality

گفته‌های خود را بشیوه‌ای متفاوت بر زبان می‌آوریم. همین اختلاف در گفتار باید در فرهنگهای مختلف - اگر واقعاً بخواهیم این فرهنگها را درک کنیم - مورد توجه قرار گیرند.

پی‌نوشتها:

1. Simplicius, *Commentary on Physics*, 1011, 19 (ad 239b5)
2. Fairbanks A. (ed. and trans.) *The First Philosophers of Greece*. London: K. Paul, Trench, Trubner, 1898.
من این متن را بدلیل روشن بودن آن انتخاب کرده‌ام. در عمل هر متن دیگری که در آن درباره پارادوکس تیرزنون بحث شده بود، برای مقاله حاضر مناسب بود.
۳. در این متن واژه State - «حال»، بعنوان مترادف «وقت» (آن زمانی) بکار رفته است. در مورد ارتباط میان این دو، ر.ک: کتاب یاد شده در پی‌نوشت بعد.
4. Al-Ash'ari, *Maqalat al-islamiyyin wa ikhtilaf al-musallin* [Sayings of the People of Islam and Controversies Among Those who Pray], Wiesbaden, 1980, p. 355.
در این کتاب، سخنانی از معتزله، نمایندگان کلام متقدم، آمده است.
5. Trans. by R.P. Hardie and R.K. Gaye.
6. Aristotle, *Physics*, Z9, 239b5.
البته، یادآوری می‌کنم که مفهوم «مقدار تهی» یا «صفر» متناسب با معنای آن در اندیشه یونانیان قدیم نیست، اما زمینه کاربرد آن در اینجا، تعارضی با نظریات ایشان در این باب ندارد.
۷. یعنی در فلسفه فیلسوفان مشائی مسلمان؛ مثلاً ابن سینا در *الاشارات و التنبيهات*، همین نظر را بیان و قول به حقیقت داشتن آنها را رد کرده است.
8. Al-Ash'ari, *op. cit.*, p. 318.
9. *Ibid.*, p. 443.
۱۰. من در اینجا، بعمد، از مفهوم مرز سخن می‌گویم؛ زیرا همچنانکه مفهوم «میان» به معنای مفهیمه می‌شود، مفهوم «مرز» نیز به معنای متفاوت مفهیمه می‌شود؛ مثلاً از نظر سیمپلیکیوس که بر سماع طبیعی ارسطو شرح نوشته است، مرز «در حاشیه جسم» قرار دارد (*Commentary to Physics* 3.210 b, 22). اما وجودی مستقل ندارد، درست همانطور که زمان حال هرگز از «قبل» و «بعد» جدا نیست، بلکه مرز مشترک آنهاست؛ در حالیکه در اندیشه اسلامی، «مرز» در عین حال که به دو چیز مستقل تعلق دارد، خود نیز وجودی مستقل دارد.
11. Al - Ash, a ari, *op. cit.*, p. 326.
12. Cf., e.g., *ibid.*, pp. 323-324.
۱۳. ابن سینا، *عیون الحکمة*، ویرایش عبدالرحمن بدوی، قاهره، ۱۹۵۴، ص ۲۶.
14. Al-Ash'ari, *ibid.*, pp. 353-355.
۱۵. در سنت اسلامی متأخر که نماینده آن متصوفه‌اند، نظریه اتمیستی در باب زمان پذیرفته شد و بسط پیدا کرد.
۱۶. در مورد تعبیر ایجابی آن ر.ک: کتاب پیشگفته اشعری.
۱۷. مانند امتناع بدست آوردن چیزی از هیچ. اما این پیدایش معنای جدید در «کنار هم قرار گرفتن» دو معنای اولیه که هیچیک از آنها این معنا را ندارند، جمع کردن نیست، بلکه ماهیت متفاوتی دارد (بند بعدی را نیز ببینید). بنابراین، تفکر سنتی اسلامی تعارض مستقیمی با مبانی عقلانیت غربی ندارد، پیرو آنها نیز نیست.
18. Al. Ash'ari, *ibid.*, pp. 316-318.
۱۹. البته، منظورم این نیست که حوزه کاربرد این فرایند محدود به تکیون این معانی است. بدون تردید، وسیعتر است. اما آشکار است که معانی «حرکت»، «سکون»، «زمان» و «مکان»، مجموعه‌ای بهم پیوسته را تشکیل می‌دهند و بررسی آنها با هم، نه تنها موجه، بلکه ضروری است.