

Quṭb al-Dīn al-Rāzī's Critique of the Fourth Dimension and its Influence on the Muslim Thinkers

Mahdi Assadi *

Abstract

Some Muslim thinkers, from the very time that the four-dimensionalism (static Eternalism) was suggested by Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī (1201-1274 AD) to resolve some difficulties of time, have intensely tried to criticize it. Critiques of Quṭb al-Dīn al-Rāzī (d. 1375 AD) in *Muḥākamāt* are of particular importance among them specially from a historical point of view. Because, so many Muslim thinkers here – i.e. in the sub-commentaries of *Muḥākamāt* – have tried to offer their own views about the four-dimensionalism either negatively or positively. So, we have paid a special attention to the so numerous sub-commentaries of *Muḥākamāt* most of them are unedited and unpublished manuscripts. Al-Rāzī in his critique puts an emphasis first on the fact that the movement and change are self-evidently existent in the present time and not in the past and future and then on the facts that the movement is nonfixed and the *qaṭ'īyyah* movement is nonexistent in the external world. Some of the sub-commentators have proposed even further critiques the most famous of them is Dawwānī's view: contradictory coincidence of the *qaṭ'īyyah* movement and the past(/present) property. The other critiques of four-dimensionalism are: absolute nonexistence of the *qaṭ'īyyah* movement in future; its being counterintuitive; its being inconceivable; appearance of the impossible infinite regress; its being eristic. We will collect all of the views scattered in the sub-commentaries throughout history and will analyze them rationally to show that why the presentism is a suitable alternative to the four-dimensionalism: if there were not such a difficulty as being an infinitesimal atom about the presentism, it would be possible to say that it is correct and the four-dimensionalism is not. But, since there is such a difficulty, we can only say that it is a suitable alternative to the four-dimensionalism.

Keywords: Four-Dimensionalism, Past, Future, Time, *Qaṭ'īyyah* Movement, Quṭb al-Dīn al-Rāzī al-Taḥṭānī.

* Assistant Professor of Islamic Philosophy and Contemporary Wisdom, Institute for Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran. M.Assadi@ihcs.ac.ir

Date of Receive: 2022/10/03

Date of Accept: 2022/11/30

نقد قطب‌الدین رازی بر بعد چهارم و تأثیر آن بر اندیشمندان مسلمان

مهدی اسدی *

چکیده

از همان هنگام که محقق طوسی در حل برخی از دشواری‌های مربوط به زمان، بعد چهارم (سرم‌گروی ایستا) را پیش نهاد برخی از اندیشمندان مسلمان به شدت در نقد آن کوشیدند. در این میان، نقدهای قطب‌الدین رازی در محاکمات، به‌ویژه از نظر تاریخی، اهمیت خاصی دارد؛ چه، ذیل سخنان او، در طول تاریخ، اندیشمندان شارح یا ناقد بسیاری به ابراز دیدگاه‌های خود درباره‌ی چهاربعدگروی پرداخته‌اند. از این رو در این پژوهش به تعلیقه‌های فراوان محاکمات که اغلب به‌صورت نسخه‌ی خطی و چاپ‌نشده است، توجه خاصی شده است. قطب رازی در نقد خود، نخست بر بداهت وجود تغییر و حرکت در زمان حاضر و نه در گذشته و آینده پای می‌فشرد و سپس بر غیرقارالذات بودن حرکت و نبود حرکت قطعی در خارج. برخی از شارحان یا ناقدان او نقدهای افزون‌تری نیز پیش کشیده‌اند که معروف‌ترین آن‌ها دوانی است که اشکال تقارن تناقض‌آمیز حرکت قطعی با وصف گذشته (یا حضور) را مطرح می‌کند. نقدهای دیگر عبارت است از: نیستی مطلق حرکت قطعی در آینده؛ خلاف بداهت بودن وجود گذشته در گذشته و آینده در آینده؛ ادراک‌ناپذیری گذشته در گذشته و آینده در آینده؛ پیدایش تسلسل محال در امور زمانی؛ جدلی بودن وجود حرکت گذشته/آینده در زمان گذشته/آینده در خارج. در این نوشتار همه‌ی آن بررسی‌های پراکنده، یکجا گردآوری و تحلیل و ارزیابی عقلی خواهد شد؛ دیدگاه کسانی چون سیف‌الدین ابهری، جرجانی، دوانی، غیاث‌الدین دشتکی، باغنوی، محقق سبزواری، احمد علوی، ابراهیم حسینی، محقق خوانساری و... با بررسی اشکال‌های جدی‌ای که در طول تاریخ بر بعد چهارم وارد شده است، مشخص می‌شود که چرا حال‌گروی در بحث زمان، جایگزین مناسبی برای چهاربعدگروی است. اگر مشکلی چون جزء لایتجزای بی‌نهایت خرد درباره‌ی زمان حال و حال‌گروی وجود نداشت، می‌توانستیم بگوییم حال‌گروی درست است و چهاربعدگروی مطلقاً نادرست، ولی با وجود چنین مشکلی، هم‌اینک تنها می‌توانیم بگوییم حال‌گروی جایگزین مناسبی برای چهاربعدگروی است.

واژگان کلیدی: چهاربعدگروی، گذشته، آینده، زمان، حرکت قطعی، قطب‌الدین رازی تحتاتی.

* استادیار فلسفه اسلامی و حکمت معاصر، هیأت علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران.
M.Assadi@ihcs.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۹/۰۹

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۷/۱۱

۱. مقدمه

تقریر رایج چهاربعدگروی^۱، یعنی سرمدگروی^۲، این است که هر یک از زمان‌ها و امور زمانی گذشته و حال و آینده، ثابت در جای خود قرار دارند^۳. فرهنگ فلسفی آکسفورد ذیل مدخل بعد چهارم^۴ درباره‌ی ارتباط زمان و بعد چهارم به کوتاهی می‌گوید: «پس از نظریه‌ی نسبیت، روال رایج این بوده که زمان را در کنار سه بعد دیگر مکانی، چونان بعد چهارم یک مکان-زمان واحد در نظر بگیرند». به عبارت کوتاه دیگر، برپایه‌ی سرمدگروی، موجودهای گذشته و حال و آینده، در یک مکان-زمان، یک خمینه‌ی چهاربعدی جای گرفته‌اند^۵ (Crisp, 2005, p. 219; See also: Williams, 2018, p. 8; Donati & Gozzano, 2022, p. 60; Miller, 2013, p. 348; Peterson & Silberstein, 2010, pp. 209-10). در تلقی سرمدگروانه، یک چیز خاص جزئی، یک کرم مکان-زمانی چهاربعدی است و تداوم زمانی آن عبارت است از گسترش در بعد زمانی و داشتن اجزای زمانی در زمان‌های مختلف (Loux, 2008, p. 412) و مجموع این اجزای زمانی و کل این چیز چهاربعدی، امتدادگروی (perdurantism) نیز نامیده می‌شود (Loux, 2008, p. 411).

از آنجاکه نسخه‌ی رایج بعد چهارم همان سرمدگروی بوده است، معمولاً در ادبیات بحث، این دو را یک چیز به شمار آورده‌اند و گاهی تعبیرهایی چون «سرمدگروی چهاربعدی» و «جهان سرمدی چهاربعدی» را هم به کار برده‌اند (Mullins, 2016, p. 147; Koons & Pickavance, 2017, p. 438). در برابر این نیز حال‌گروی (Presentism) قرار دارد؛ یعنی زمان‌های گذشته و آینده هر دو معدوم‌اند و تنها زمان حال موجود است و امور گذشته و آینده نیز باید صرفاً برپایه‌ی امور حال تبیین شوند؛ برای نمونه، تعبیرهای زیر را در نظر بگیرید:

بیشتر ما بر این باوریم که هم‌اکنون، گذشته و آینده نیست و فقط زمان حال و رویدادهای کنونی وجود دارد. این جهان سه‌بعدی، حال‌گروی نامیده می‌شود؛ در برابر این، پیوستار چهاربعدی فضا-زمان در نسبیت آاینشتاین قرار دارد؛ چه، بسیاری از مفسران نسبیت بر این باورند که حال‌گروی نادرست است و گذشته و آینده با زمان حال هم‌بودند^۶ و درست به‌اندازه‌ی همین زمان حال واقعی‌اند و این‌ها هر سه در جای خود ثابت‌اند؛ یعنی مثلاً جنگ‌های گذشته به‌طرز شگفت‌انگیزی هنوز در حال جنگ‌اند و زندگی آینده‌ی ما به یک معنا، اکنون در حال رخ‌دادن است. بدین‌سان، چیزی جز زنجیره‌ای از رخدادهای ثابت وجود ندارد (Kennedy, 2003, pp. 53-54).

در تلقی چهاربعدی از جهان، کل تاریخ به یک‌باره تصویر می‌شود و بنابراین تصورات سنتی درباره‌ی شدن زمانی به کنار می‌رود. در این جهان چهاربعدی، همه‌ی رویدادها، گذشته و حال و آینده، در جای خود ثابت موجودند و نمی‌توانند تغییر کنند. تصویر چهاربعدی یک چیز واحد بوده و یک‌باره موجود است و معمولاً هم ذیل نظریه‌ی نسبیت مطرح می‌شود.

نظریه‌ی نسبیت اغلب از آموزه‌ی فلسفی سرمدگروی پشتیبانی فیزیکی می‌کند؛ سرمدگروی‌ای که برپایه‌ی آن همه‌ی رویدادها در تاریخ به یک اندازه واقعی‌اند و همگی در زمان‌ها و موقعیت‌های خاص خودشان موجودند، بی‌آنکه بین گذشته و آینده و حال، تمایز مطلق وجود داشته باشد. در برابر این، حال‌گروی قرار دارد که می‌گوید آینده (هنوز) وجود ندارد و گذشته معدوم شده است و بنابراین واقعیت منحصر در حال است^۷ (Dieks, 2014, pp. 103-104).

با این مقدمه باید دانست امروزه در فلسفه‌ی غرب معمولاً گمان می‌رود که بعد چهارم در همان فلسفه‌ی غرب مطرح شده و نقدها و بررسی‌ها و اشکال‌ها نیز در همان فضای فکری پیش آمده است، ولی این مقاله‌ی تاریخی درصدد است تا نشان دهد که نه تنها اصل بعد چهارم، چند صد سال پیش‌تر در فلسفه‌ی اسلامی مطرح شده است، بلکه از همان آغاز، نقدها و بررسی‌ها و اشکال‌های جدی نیز در همان فضای فکری فلسفه‌ی اسلامی پیش آمده است.

افزون بر این، امروزه فیلسوفان مسلمان، به‌ویژه شارحان صدرایی، معمولاً بعد چهارم را بی‌اشکال به شمار می‌آورند؛ حال آنکه از همان زمان که محقق طوسی^۸ نسخه‌ی رایج بعد چهارم، یعنی سرمدگروی را طرح کرده، برخی از اندیشمندان مسلمان به شدت در نقد آن کوشیده‌اند. پس از او اندیشمندان بسیاری در جهان اسلام، بعد چهارم را به‌جد بررسی و نقد کرده و گاه اشکال‌هایی قوی بدان وارد کرده‌اند. از نظر تاریخی، نقدهای قطب‌الدین رازی بر طوسی در محاکمات اهمیت بیشتری دارد؛ چراکه ذیل سخنان قطب، اندیشمندان شارح یا ناقد بسیاری در طول تاریخ به ابراز دیدگاه‌های خود درباب بعد چهارم پرداخته‌اند و گاه نقدهای افزون‌تری نیز پیش کشیده‌اند؛ از این‌رو در بررسی خود، به تعلیقه‌های فراوان محاکمات توجه خاصی کرده‌ایم. گاهی خارج از شرح‌ها و تعلیقه‌های /شارحات نیز اندیشمندان مسلمان به بررسی سخنان قطب و شارحان و ناقدان او پرداخته‌اند که در گردآوری و تحلیل و ارزیابی آن‌ها نیز بسیار کوشیده‌ایم. درباره‌ی پیشینه‌ی این تحقیق نیز باید گفت تاکنون هیچ مقاله یا فصلی از کتاب که اشکال‌های بعد چهارم در جهان اسلام را بررسی کرده باشد، وجود نداشته است؛ مگر مقاله‌ای که ما خود به‌تازگی، با عنوان «بررسی تاریخی اشکال‌های بعد چهارم در جهان اسلام» نوشته‌ایم و البته در آن، دیدگاه‌های شارحان و ناقدان قطب را بررسی نکرده‌ایم. در آن مقاله‌ی متفاوت، دیدگاه‌های این اندیشمندان بررسی شده است: آگوستین، ابن‌حزم، بطلیوسی، فخر رازی، علامه حلی، محمدتقی استرآبادی، شمسی‌گیلانی، محمد علوی عاملی، محمدزمان کاشانی و... .

۲. اشاره به دیدگاه محقق طوسی درباره‌ی بعد چهارم

محقق طوسی صراحتاً بعد چهارم را پیش‌نهاد است و نخستین کسی است که به‌تصریح ادعا کرده است که هم گذشته و هم آینده، به‌نحو ثابت بر سر جای خود باقی‌اند (برای بررسی تفصیلی بنگرید به مقاله‌ی: «پیشینه‌ی بعد چهارم پیش از فلسفه‌ی صدرایی»). خلاصه‌ی بحث این است که او در مواجهه با دشواری فلسفی عدم وجود زمان حال، ناچار به پذیرش بعد چهارم شده است. آن دشواری به یک تعبیر ساده چنین است: گذشته و آینده هر دو معدوم‌اند و حال نیز چون یک

نقد قطب‌الدین رازی بر بعد چهارم و تأثیر آن بر اندیشمندان مسلمان ۷

«آن» بیشتر نیست و طرف زمان نیز هست، پس به‌ناچار طرف گذشته‌ی معدوم و/یا آینده‌ی معدوم است، ولی طرف امر معدوم نیز جز معدوم چیز دیگری نمی‌تواند باشد؛ پس زمان حال نیز معدوم است (طوسی، ۱۳۵۹، ص ۱۳۶).

محقق طوسی در پاسخ به چنین دشواره‌هایی درباره‌ی عدم وجود حال، می‌گوید: هم گذشته و هم آینده ثابت سر جای خود باقی‌اند. بدین‌سان، حال می‌تواند مانند نقطه در خط، بی‌اشکال، فصل مشترک گذشته و آینده باشد:

«الزمان إما الماضي و إما المستقبل و ليس له قسم هو الآن. إنما الآن هو فصل مشترك بين الماضي و المستقبل، كالنقطة في الخط. و الماضي ليس بمعدوم مطلقاً، إنما هو معدوم في المستقبل و المستقبل معدوم في الماضي و كلاهما معدومان في الآن و كل واحد منهما موجود في حده» (طوسی، ۱۳۵۹، ص ۱۳۶).

«... الحركة لا وجود لها إلا في الماضي او في المستقبل. و أما الحال فهو نهاية الماضي و بداية المستقبل و ليس بزمان و ما ليس بزمان، لا يكون فيه حركة» (طوسی، ۱۳۵۹، ص ۱۸۵).

آشکارا محتوای این عبارتهای طوسی همان بعد چهارم است؛ چه، دیدیم تقریر رایج چهاربعدگروی، یعنی سرمدگروی، این است که هریک از زمان‌ها و امور زمانی گذشته (و حال) و آینده، ثابت در جای خود قرار دارند.

تفاوت اندکی که بین تعبیر محقق طوسی و تعبیر رایج کنونی وجود دارد این است که او می‌گوید گذشته در گذشته موجود است و در آینده و حال معدوم است، ولی امروزه در چهاربعدگروی می‌گویند گذشته به‌نحو ثابتی در جای خود موجود است و دیگر وجودی در زمان حال (و آینده) ندارد. آشکارا محتوای این دو یکی است: چه بگوییم گذشته در گذشته موجود است و چه بگوییم گذشته به‌نحو ثابتی در گذشته موجود است، محتوای واحدی را بیان کرده‌ایم. در دیدگاه طوسی، اگر گذشته به‌نحو ثابت و قاری در گذشته موجود نباشد، باید به‌نحو متغیر و غیرقاری در گذشته موجود باشد، ولی چون هر متغیر و غیرقاری پدید می‌آید و از میان می‌رود، پس باید بگوییم گذشته همواره در گذشته پدید می‌آید و همواره به‌محض پیدایش، از میان می‌رود. آشکارا این هیچ معنای محصلی ندارد و اصل اشکال‌ها را نیز می‌تواند بیشتر کند؛ چه، اصل اشکال این است که زمان حال که پدید می‌آید و از میان می‌رود، به‌منزله‌ی نقطه است و از همین‌رو مشکل‌آفرین است. پس مشکل گسترده‌تر شده و اکنون نظیر همان اشکال‌ها، یعنی اشکال‌هایی چون تتالی «آن»ها و...، درخصوص هریک از پدیدآمدن‌ها و از میان‌رفتن‌های گذشته (که به‌منزله‌ی نقطه‌اند) نیز پیش می‌آید. افزون بر این، چون طوسی به‌تصریح فعلیت^۹ «آن» حاضر را منکر است («و ليس له قسم هو الآن»)، پس فعلیت «آن»های گذشته و آینده را به‌طریق اولی منکر است، ولی اگر افزون بر «آن»های گذشته و آینده، «آن» حاضر نیز فعلیت نداشته باشد، زمان هیچ فعلیت و وجودی نخواهد

داشت؛ چه، تفاوتی که زمان با خط دارد این است که چون خط قار است، به خودی خود فعلیت دارد، گرچه نقطه‌های روی آن فعلیت نداشته باشد؛ ولی چون طبق این فرض، امتداد زمانی غیرقار است، به خودی خود فعلیت ندارد. اینک، اگر اجزا و نقطه‌های روی این امتداد نیز فعلیت نداشته باشد، دیگر چیزی برای زمان نمی‌ماند که بخواهد فعلیت داشته باشد. پس در این صورت، زمان مطلقاً فاقد فعلیت و فاقد وجود خواهد بود.

به‌همین‌سان، طوسی درباره‌ی آینده می‌گوید آینده در آینده موجود است و در گذشته و حال معدوم است، ولی امروزه می‌گویند آینده در جای خود به‌نحو ثابتی موجود است و دیگر وجودی در زمان حال (و گذشته) ندارد. آشکارا محتوای این دو نیز یکی است. پس از نظر محتوایی، تفاوت خاصی بین تعبیرهای طوسی و تعبیرهای رایج کنونی دیده نمی‌شود.^{۱۰}

۳. نقدهای قطب‌الدین رازی بر چهاربعدگرایی

قطب‌الدین ابو‌عبدالله محمدبن محمد بویه‌ی رازی ورامینی معروف به قطب‌الدین رازی (د ۷۷۶ هـ ق) در نقد دیدگاه طوسی، نخست بر بداهت وجود حرکت در زمان حاضر (و نه در گذشته و آینده) پای می‌فشرد. او سپس می‌افزاید چون حرکت غیرقارالذات است، پس اگر بخش‌پذیر شود، همه‌ی اجزای آن با هم موجود نخواهد شد. حرکت قطعی نیز در خارج وجود ندارد:^{۱۱}

«... و فی هذا الجواب ضعف لآنا نعلم بالضرورة أن الحركة موجودة فی الزمان الحاضر و لیست ماضیه و لا مستقبله و هو غیر قاره الذات فإن انقسمت لا یوجد بجمیع اجزائها. و الحق فی الجواب ان یقال المراد بالحركة إن كان هی بمعنی القطع فهی غیرموجوده و ان كان هی بمعنی التوسط فلیس یلزم من عدم انقسامها ثبوت الجزء و انما یلزم لو كانت منطبقه علی المسافه و هو ممنوع» (قطب‌الدین رازی، ۱۳۸۳، ص ۱۹).

۴. شرح سیف‌الدین ابهری

سیف‌الدین ابهری (سده‌ی ۸) در حاشیه‌ی خود بر شرح اشارات، نخست به توضیح و تبیین راه‌حل چهاربعدگروانه‌ی طوسی می‌پردازد و سپس در پایان، هماهنگ با قطب رازی، در نقد دیدگاه طوسی پای می‌فشرد که حرکت بداهتاً در زمان حاضر موجود است، نه اینکه در گذشته و آینده باشد. همچنین همان‌طور که قطب رازی آورده است، حرکت غیرقارالذات است [پس اگر بخش‌پذیر شود، همه‌ی اجزای آن با هم موجود نخواهد شد]. حقیقت این است که در پاسخ باید گفت: حرکت قطعی وجود ندارد. حرکت توسطیه نیز گرچه وجود دارد، ولی چون بر مسافت منطبق نیست، ثبوت جزء لایتجزا لازم نمی‌آید (ابهری، ۱۱۰۳ ق، صص ۱۰۷-۱۰۶؛ ابهری، بی‌تا، برگ ۹۴).

۵. برخی از مدافعان قطب رازی

برخی از مدافعان قطب رازی در تعلیقه بر محاکمات او، نخست به توضیح حرکت قطعیه و توسطیه پرداخته‌اند و سپس یادآور شده‌اند که اگر منظور معارض، حرکت قطعیه باشد، «این» وجودی ندارد و اگر منظور، حرکت توسطیه باشد، گرچه وجود دارد، ولی از وجود آن جزء لایتجزا لازم نمی‌آید؛ چراکه به دلیل آنی‌بودن، بر مسافت منطبق نیست: «... لا یلزم من وجودها [= وجود الحركة بمعنی التوسط] الجزء و إنما یلزم لو كانت منطبقه علی المسافة و لیس كذلك لأنها آنیة» (قطب رازی، بی‌تا، برگ ۱۲).

۶. نقدی بر قطب رازی و پیروان او

گرچه نکته‌ی دفاع‌پذیری در اشکال قطب وجود دارد و آن این است که بر بداهت وجود تغییر و حرکت در زمان حاضر (و نه در گذشته و آینده) پای می‌فشارد، باین‌همه مهم‌ترین مسأله‌ای که قطب رازی و پیروان او در اینجا باید پاسخگوی آن باشند، این است که چرا از وجود حرکت توسطیه، ثبوت جزء لایتجزا لازم نمی‌آید؛ چه، اصل اشکال اینجا نیز پیش می‌آید: حرکت توسطیه در گذشته و آینده موجود نیست؛ چراکه آن دو معدوم‌اند؛ پس در حال موجود است، ولی چون حال آنی بیش نیست، پس به‌منزله‌ی نقطه است؛ با این تفاوت که نمی‌توان وجود آن را بالقوه و طرف گذشته و آینده دانست؛ چراکه گذشته و آینده به دلیل معدوم‌بودن نمی‌توانند طرفی داشته باشند، خواه طرف بالفعل، خواه طرف بالقوه. پس «آن» طرف چیزی نیست. پس وجود مستقل و بالفعلی دارد. ولی چون نقطه در فرض بالفعل‌بودن، باید جزء لایتجزا باشد، پس «آن» که بالفعل است، باید جزء لایتجزا باشد (به دیگر سخن، اگر «آن» می‌توانست طرف چیزی باشد، جزء لایتجزا لازم نمی‌آمد؛ چنان‌که نقطه نیز چون طرف چیزی است، پس جزء لایتجزا نیست). به‌همین‌سان، حرکت توسطیه نیز به دلیل آنی‌بودن باید جزء لایتجزا باشد.

اگر مشکلی چون جزء لایتجزا در خصوص زمان حال و حال‌گروی وجود نداشت، می‌توانستیم بگوییم حال‌گروی درست است و چهاربعدگروی، به سبب نقدهای پذیرفتنی قطب و برخی از شارحان او، نادرست. ولی با وجود مشکلی چون جزء لایتجزا، هم‌اینک تنها می‌توانیم بگوییم حال‌گروی بر چهاربعدگروی رجحان دارد. توضیح کوتاه اینکه پذیرش زمان حال، جزء لایتجزا بودن «آن» و بی‌نهایت خرد بالفعل را پیش‌می‌آورد و این نیز به‌نوبه‌ی خود، دست‌کم تساوی جزء و کل در بی‌نهایت را. ولی اندیشمندان مسلمان تساوی جزء و کل در بی‌نهایت را تناقض دانسته‌اند. پس هرکسی که بخواهد به‌جای چهاربعدگروی، حال‌گروی را بپذیرد، یا باید چاره‌ای برای جزء لایتجزا بودن زمان حال بیندیشد (که متأسفانه در طول تاریخ چنین چاره‌ی بی‌عیب‌ونقصی تاکنون وجود نداشته است)، یا همچون ریاضیات رایج امروزی، تساوی جزء و کل در بی‌نهایت را صرفاً یک پارادوکس و تناقض‌نما به شمار آورد^{۱۲}؛

گرچه با ازلی و/یا ابدی دانستن زمان، در هر صورت، دشواری‌های بی‌نهایت کمی در چهاربعدگروی نیز پیش می‌آید (در شرح دیدگاه خوانساری به این بحث باز خواهیم گشت). با این فرض که چاره‌ای برای جزء لایتجزا بودن زمان حال پیدا نشود، به سبب همین دشواری‌های بی‌نهایت باید گفت: تا هنگامی که در جهان اسلام گره از دشواری‌های بی‌نهایت کمی، فروگشوده نشود^{۱۳}، تنها می‌توان از رجحان حال‌گروی بر چهاربعدگروی سخن گفت.

به‌هرروی، **احمد علوی‌عاملی** (سده ۱۱) گویا تا اندازه‌ای متوجه اشکالی چون جزء لایتجزا بوده است و از این رو می‌گوید حرکت توسطیه یک موجود آنی نیست، بلکه حرکت توسطیه بدین صورت زمانی است که هر حدی از زمان که فرض شود، از جمله آن حاضر، این حرکت به‌نحو انقسام‌ناپذیری، به‌تمامه در آن موجود است (احمد علوی‌عاملی، ۱۰۴۰ق، برگ ۴۶؛ احمد علوی‌عاملی، ۱۰۲۲ق، برگ ۲۵؛ و نیز بسنجید با: ناشناس، ۱۲۹۲ق، برگ‌های ۲۰ و ۲۱).

شهاب‌الدین عبدالله بن حسین یزدی شاه‌آبادی (د ۹۸۱ هـ ق) نیز در پایان چنین می‌گوید. توضیح کوتاه اینکه او نخست در تأیید سخن معروف دوانی که در ادامه گزارش خواهیم کرد، می‌گوید وجود حرکت گذشته/آینده در زمان گذشته/آینده، در خارج، پاسخی جدلی است و موافق دیدگاه حکما نیست. وی سپس به پاسخ یادشده‌ی صدرالدین دشتکی (در پی‌نوشت)، یعنی فروکاهش بحث به وجود ذهنی و خیالی، اشاره می‌کند و آن را گرچه فی‌نفسه از لحاظی پذیرفتنی می‌یابد، اما گویا از نظر تفسیری، نقدپذیر می‌داند. به‌هرروی، در پایان، یزدی برای گریز از پذیرش جزء لایتجزا، برپایه‌ی قواعد فلسفی، چاره را در پذیرش حدود فرضی نامنقسم در جسم طبیعی می‌داند (یزدی شاه‌آبادی، ۱۰۱۶ق، برگ‌های ۱۶ و ۱۷ و ۱۸).

لازمه‌ی سخن بالا آن است که چنین راه‌حلی ره به جایی نبرد؛ چون گذشته و آینده در هر صورت معدوم‌اند. زمان مانند خط ایستا و قار نیست که بتوانیم بی‌اشکال برای آن حدودی نقطه‌وار فرض کنیم. در خط می‌گویند نقطه‌ها بالقوه موجودند؛ ولی در زمان نمی‌توان چنین چیزی گفت. اگر گذشته و آینده معدوم‌اند، پس همان‌طور که حدود نقطه‌وار بالفعل روی آن‌ها معدوم است، حدود نقطه‌وار بالقوه نیز روی آن‌ها معدوم است. مگر می‌شود گذشته و آینده معدوم باشد، ولی حدود فرضی آن‌ها موجود باشد؟ آشکارا نمی‌شود. پس اگر بشود برای زمان حدی فرض کرد، تنها همان آن حاضر است. آن حاضر که حتماً باید بالفعل باشد، اندازه‌ی آن بیش از یک نقطه نیست؛ پس باید جزء لایتجزا باشد؛ بدین‌سان حرکت توسطیه نیز به دلیل آنی‌بودن باید جزء لایتجزا باشد.

۷. بررسی دفاع جرجانی از قطب رازی

به‌هرروی، از همین جا ضعف پاسخ میرسد شریف جرجانی (۷۴۰-۸۱۶ هـ ق) نیز دانسته می‌شود؛ چه، او که در آثار خود از همان پاسخ قطب دفاع می‌کند (جرجانی، ۲۰۲۰، صص

نقد قطب‌الدین رازی بر بعد چهارم و تأثیر آن بر اندیشمندان مسلمان ۱۱

۴۱-۴۲ و ص ۳۷۴؛ و نیز نک. جرجانی، ۱۳۱۹، ص ۲۵۱، در پایان، این اشکال مقدر را پیش می‌کشد که همین حرکت توسطیه‌ی بخش‌ناپذیر باید جزء لایتجزا باشد:

«فإن قيل: تلك الحالة التي لا تنقسم، أعني: الحركة بمعنى التوسط، ثابتة للمتحرک في حد لا ينقسم من حدود المسافة، فيوجد فيها شيء لا ينقسم، و هو المطلوب.

قلنا: جاز أن يكون ذلك الحد نقطة أو خطأ في عرض المسافة، فلا يلزم وجود جوهر في المسافة لا ينقسم» (جرجانی، ۲۰۲۰، ص ۴۱؛ و نیز نک. جرجانی، ۱۱۲۰، ص ۱۱؛ جرجانی، ۱۱۰۲، ص ۱۵۶ = ص ۱۷ بخش طبیعیات).

پس پاسخ جرجانی این است که جزء لایتجزا لازم نمی‌آید؛ چراکه شاید آن حد نقطه یا خطی در عرض مسافت باشد، ولی برپایه‌ی آنچه گفتیم، ضعف پاسخ جرجانی این است که نقطه اگر بالفعل است، پس خود جزء لایتجزاست، ولی اگر بالقوه باشد، پس باید طرف چیزی باشد و حال آنکه درباره‌ی زمان حال حاضر اگر این طرف چیزی باشد، آن چیز باید همان گذشته و آینده باشد، ولی چون گذشته و آینده معدوم‌اند، پس زمان حال نمی‌تواند طرف چنین معدوم‌هایی باشد.

۸. نقدهای دوانی بر قطب رازی و چهاربعدگروری

برخی از تعلیقه‌نویسان محاکمات درصدد اصلاح یا نقد سخنان قطب رازی برآمده‌اند. جلال‌الدین محمدبن‌اسعد دوانی (۸۳۰-۹۰۸ هـ ق) می‌گوید آنچه قطب رازی آورده است، فقط وجود خارجی حرکت قطعیه در زمان حال را نفی می‌کند، نه وجود خارجی آن را مطلقاً. اگر کسی چون قطب بگوید حرکت قطعیه نه در گذشته است و نه در آینده، این اول مسأله و عین نزاع است. دوانی در ادامه، نخست به‌نوعی همان سخن چهاربعدگروانه‌ی طوسی را تکرار کرده و می‌گوید حرکت قطعیه گرچه در حال موجود نیست، در گذشته و آینده موجود است. دوانی سپس خود در نقد وجود خارجی حرکت قطعیه (و بنابراین در نقد چهاربعدگروری) برهانی خاص پیش می‌نهد: اگر بگوییم چیزی چون حرکت قطعیه در گذشته موجود است، یا منظور این است که مقارن با وصف گذشته (در گذشته) موجود است که در این صورت لازم می‌آید هم‌زمان، هم موجود باشد و هم معدوم؛ چراکه گذشته هیچ معنایی ندارد مگر انقضا (یعنی گذشته از آن لحاظ که درباره‌ی آن تعبیر وجود گذشته به کار می‌رود، موجود است و از آن نظر که درباره‌ی آن تعبیر انقضا به کار می‌رود، معدوم است)^۴، یا منظور این است که وجود آن مقارن با وصف حضور (و حال) بود و سپس با زوال حضور، وجود آن نیز زائل شد که در این صورت لازم می‌آید در یک آنی موجود باشد. پس آنچه در یک آنی به وجود متصف نباشد، به این معنا در گذشته موجود نخواهد بود؛ به عبارتی، بحث این است که وجود آن اگر مقارن با وصف گذشته باشد، و درعین حال در «آن [حاضر]» متصف به گذشته

باشد، لازم می‌آید که در «آن» موجود نباشد. دوانی در ادامه، بحث را در خصوص آینده نیز توضیح می‌دهد و مطلب را بیشتر بسط می‌دهد^{۱۵} و در پایان، در جمع‌بندی می‌گوید: همان‌طور که ابن‌سینا و بهمنیار گفته‌اند حرکت قطعی در خارج موجود نیست بلکه در خیال موجود است و وجود آن از قبیل وجود در گذشته است. خلاصه اینکه وجود حرکت قطعی که از قبیل وجود در گذشته است، فقط در خیال است (دوانی، ۱۰۹۷ق، صص ۲۰۶-۲۰۸).

باتوجه به این تصریح‌های پایانی دوانی، روشن است که او در آغاز، به چه معنا بر قطب رازی خرده گرفته است؛ چراکه سخن قطب رازی نیز همان سخن ابن‌سیناست که می‌گوید حرکت قطعی فقط در خیال موجود است. اگر دوانی می‌خواست در نهایت از سخن طوسی دفاع کند و چهاربعدگروانه بگوید حرکت قطعی در گذشته و آینده موجود است، به‌جای عبارت بالا باید می‌افزود: منظور از اینکه می‌گوییم حرکت قطعی در گذشته موجود است، این است که مقارن با وصف گذشته، در گذشته موجود است؛ چراکه گذشته در ظرف خود موجود است، نه معدوم؛ پس تناقضی لازم نمی‌آید. بنابراین دوانی در نهایت نمی‌خواهد از طوسی دفاع کند، بلکه قصد دارد از ابن‌سینا و نیز به‌نوعی، از خود رازی دفاع کند. پس دوانی عبارت‌های قطب رازی را گرچه در آغاز نمی‌پسندد، در پایان، همان ادعای او را تکرار می‌کند و می‌گوید حرکت قطعی در خارج موجود نیست. پس لازمه‌ی این، آن است که چهاربعدگروی طوسی نیز مخدوش باشد. در طول تاریخ، کسانی چون دشتکی، باغنوی، میرداماد و محقق سبزواری پس از گزارش این سخن دوانی مبنی بر اینکه حرکت قطعی (= چهاربعدگروی) در خارج موجود نیست، به نقد و بررسی آن پرداخته‌اند که در ادامه به آن‌ها نیز اشاره خواهد شد.

به نظر می‌رسد دوانی در حاشیه‌ی شرح تجرید، در بررسی رابطه‌ی حرکت قطعی و چهاربعدگروی از جهاتی دقیق‌تر و منسجم‌تر بوده است. او در حاشیه‌ی دوم خود بر شرح تجرید می‌گوید: حکما از سویی وجود حرکت قطعی در خارج را نمی‌پذیرند و آن را تنها ذهنی می‌دانند و از سوی دیگر، در اینجا حرکت گذشته و آینده را در ظرف زمانی خود، در گذشته و آینده، موجود می‌دانند. ولی این دو دیدگاه با هم نمی‌سازد؛ چراکه وجود حرکت در گذشته و آینده، همان وجود حرکت قطعی در خارج است. دوانی در ادامه می‌کوشد این تعارض را بررسی و بر آن تحقیق کند. او سپس تقریباً همان مطالب حاشیه‌ی محاکمات را بازمی‌گوید و در پایان نیز در جمع‌بندی می‌گوید حرکت قطعی فقط در خیال موجود است (دوانی، ۱۰۹۴ق، برگ‌های ۱۴۲ و ۱۴۳؛ دوانی، ۱۰۲۲ق، صص ۳۲۳-۳۲۴). پس این ادعای دوانی نیز در نهایت چیزی نیست، جز همان ادعای قطب رازی.

۹. نقدهای غیاث‌الدین دشتکی بر دوانی

غیاث‌الدین منصوربن محمد دشتکی شیرازی (۸۶۶-۹۴۸ هـ ق) در نقد جای‌جای عبارت‌های یادشده‌ی دوانی بسیار کوشیده است؛ گرچه دشتکی خود از پیروان چهاربعدگروی نیست. بخش مهم مربوط به آن این است که اگر برهان دوانی را بپذیریم، لازم می‌آید که امری آتی همچون

قیامت بر پا نشود و امور گذشته، گذشته نباشد؛ چراکه آن برهان اینجا نیز جاری است؛ چون اگر بگوییم قیامت در آینده موجود است،

۱. یا منظور این است که مقارن با وصف آینده موجود است که در این صورت لازم می‌آید هم‌زمان، هم موجود باشد و هم معدوم؛ چراکه آینده هیچ معنایی ندارد، مگر چیزی که هنوز موجود نشده است؛

۲. یا منظور این است که وجود آن مقارن با وصف حضور (و حال) است که در این صورت لازم می‌آید در یک آنی موجود باشد. پس آنچه در «آن» به وجود متصف نباشد، مانند قیامت که در زمانی طولانی است، در آینده موجود نیست.

به‌همین سان در خصوص گذشته. دشتکی می‌افزاید اینکه بر حرکت صدق کند که گذشته یا آینده است، از این لازم نمی‌آید که در حال حکم موجود باشد؛ چه، بر بسیاری از معدوم‌ها صدق می‌کند که معدوم است یا موجود بود یا [در آینده] موجود است، ولی این مستلزم وجود آن در حال حکم نیست (غیاث‌الدین دشتکی، ۱۳۸۶، ص ۵۷۷).

اشکال سخن دشتکی در این است که از مشکل ذات اضافه بودن علم حصولی غفلت کرده است. در واقع راه‌حل دشتکی به ثبوت معتزلی یا بدتر از آن می‌انجامد؛ مثلاً اگر بگوییم (الف) «قیامت هولناک است»، ذات اضافه بودن علم مستلزم این است که حتماً متعلق برای این باشد. آن متعلق، چنان‌که دشتکی ادعا می‌کند، اگر وجود نداشته باشد (و نیز نک. غیاث‌الدین دشتکی، ۱۳۸۲ش، صص ۳۱۸-۳۱۹)، یا ثبوت معتزلی دارد، یا همین ثبوت را نیز ندارد. اولی مطرود است و دومی مطرودتر. دومی مطرودتر است؛ چون آشکارا قاعده‌ی ذات اضافه بودن و حیث التفاتی معروف را نقض می‌کند. علم ایجابی، همچون (الف)، اگر بدون معلوم و متعلق باشد، به‌هیچ‌روی پذیرفتنی نیست. افزون بر این، قاعده‌ی فرعیه را نیز آشکارا نقض می‌کند؛ چراکه (الف) یک قضیه‌ی ایجابی است. برپایه‌ی قاعده‌ی فرعیه، صدق یک قضیه‌ی ایجابی فرع بر این است که موضوع موجود باشد و حال آنکه در مثال (الف) موضوع (که قیامت است) موجود نیست (چون در مقاله‌ای دیگر (اسدی، ۱۳۹۸) در این باره مفصل بحث کرده‌ایم، در اینجا به تکرار نمی‌پردازیم).

۱۰. نقدهای باغنوی بر قطب و دوانی و ارزیابی‌های محقق سبزواری و

احمد علوی‌عاملی

حبیب‌الله باغنوی شیرازی معروف به میرزاجان (د ۹۹۴ هـ ق) در تعلیقه‌ی خود بر *محاکمات* درصدد برآمده است تا هم در عبارت‌های قطب رازی مناقشه کند و هم در عبارت‌های دوانی. **باغنوی در نقد قطب** می‌گوید حرکتی که در زمان حاضر موجود است حرکت متوسطیه است، نه قطعیه. ولی بحث معارض درباره‌ی حرکت قطعیه است، نه متوسطیه. وجود حرکت قطعیه در زمان حاضر نیز نه‌تنها بدیهی نیست، بلکه به دلیل غیرقارالذات بودن،

اصلاً محال است. باغنوی سپس می‌افزاید: حرکت قطعی را اگر در خارج بپذیریم، می‌توانیم بگوییم وجود آن در گذشته است و اگر ذهنی بدانیم، می‌توانیم بگوییم وجود این حرکت قطعی در زمان حال و به صورت قارالذات و مجتمع‌الاجزاء و انقسام‌ناپذیر است. در عین حال همین حرکت قطعی ذهنی، به اعتباری دیگر، یعنی به اعتبار فرض خارجی یا حدوث تدریجی در خیال، غیرقار و انقسام‌پذیر است (باغنوی، ۱۲۹۰، صص ۴۹-۵۰؛ باغنوی، ۱۰۹۶ق، برگ‌های ۲۶ و ۲۷).

محمدباقرین محمد مؤمن خراسانی معروف به محقق سبزواری (۱۰۱۷-۱۰۹۰ ه. ق.) و احمد بن زین‌العابدین علوی عاملی (سده ۱۱) پس از اینکه همین اشکال باغنوی بر قطب را گزارش می‌کنند که می‌گوید بحث معارض در مورد حرکت قطعی است نه توسطیه، به نقد باغنوی می‌پردازند.

نقد سبزواری بر باغنوی این است که غرض قطب این بوده که حرکت قطعی را در زمان حاضر انکار کند، ولی اگر حرکت قطعی را بپذیریم، قطب وجود آن را در زمان حاضر بدیهی می‌داند (سبزواری، ۱۸۹ق، برگ ۲۲؛ سبزواری، ۱۰۷۵ق، برگ ۱۶۵).

از سوی دیگر، نقد احمد علوی عاملی بر باغنوی این است که شاید منظور قطب آن است که معارض می‌گوید حرکت در زمان حاضر موجود است و انقسام نمی‌پذیرد و بنابراین جزء لایتجزا لازم می‌آید و این جواب که حرکت در زمان حاضر موجود نیست، از حیث اجمال ضعیف است و نیاز به تفصیل دارد: حرکت قطعی در زمان حاضر موجود نیست تا برای انطباق جزء لایتجزا لازم آید و حرکت به معنای توسطیه گرچه در زمان حاضر موجود است، انطباق ندارد تا جزء لایتجزا لازم آید. باغنوی باید توجه کند که قطب در ادامه، تحت «و الحق فی الجواب...» چه می‌گوید، تا تفصیل منظور او را کامل دریابد و بلکه شگفت اینکه باغنوی، خود، همین ادامه‌ی سخن قطب را انتقال کرده و دیدگاه خود معرفی می‌کند (احمد علوی عاملی، ۱۰۴۰ق، برگ‌های ۴۵ و ۴۶؛ احمد علوی عاملی، ۱۰۲۲ق، برگ‌های ۲۴ و ۲۵). در نقد بیشتر باغنوی می‌توانیم بگوییم آنچه قطب رازی وجودش را در زمان حاضر بدیهی می‌داند، اصل وجود حرکت است، نه حرکت قطعی، بلکه ادامه‌ی عبارت‌های قطب به صراحت نشان می‌دهد که حرکت قطعی را مطلقاً در خارج محال می‌داند. پس شما بر چه اساسی گویا در صددید وجود حرکت قطعی خارجی، آن هم در زمان حال حاضر را به قطب نسبت دهید؟ مگر خود قطب به صراحت در پایان نمی‌گوید آن حرکتی که در زمان حال حاضر موجود است، همان حرکت توسطیه است؟ خلاصه اینکه هنگامی که معارض می‌گوید حرکت در گذشته و آینده موجود است، گرچه این بحث معارض درباره‌ی حرکت قطعی است نه توسطیه، نقد قطب، یا بازسازی نقد او، این است که شما مطلقاً زمان حال را بالقوه و از این رو، طرف گذشته و آینده دانسته‌اید و حال آنکه بدهتاً می‌دانیم چیز بالفعلی چون حرکت توسطیه، در زمان

حال موجود است. در خصوص حرکت قطعی نیز نقد قطب این است که به تصریح حکما چنین حرکتی مطلقاً در خارج معدوم است.

باغنوی سپس سخن برخی از محققان (یعنی دوانی) را گزارش می‌کند که از راه بحث یادشده‌ی تناقض‌آمیز بودن وصف گذشته، در صدد انکار حرکت قطعی در خارج برآمده‌اند. اشکال باغنوی بر سخن دوانی این است که اگر این دلیل تام باشد، لازم می‌آید حرکت به‌صورت تدریجی در خیال حادث نباشد؛ چراکه حدوث آن در خیال، در زمان حاضر نیست، وگرنه اجتماع اجزا در حدوث لازم می‌آید. همچنین اشکال‌های یادشده‌ی خود دوانی در اینجا لازم می‌آید (باغنوی، ۱۲۹۰، صص ۵۰-۵۱؛ باغنوی، ۱۰۹۶، ق، برگ ۲۷).

در **نقد اشکال باغنوی بر دوانی**، می‌توانیم بگوییم به‌هیچ‌روی لازم نمی‌آید حرکت به‌صورت تدریجی در خیال حادث نباشد؛ چراکه حدوث آن در خیال می‌تواند در زمان حاضر باشد و باین‌همه، اجتماع اجزا در حدوث لازم نیاید؛ بدین صورت که نخست جزئی از حرکت در خیال، در زمان حاضر حادث می‌شود و سپس این جزء از میان می‌رود و به‌جای آن، جزئی دیگر از حرکت در خیال، در زمان حاضر بعدی حادث می‌شود. پس اجتماع اجزا لازم نمی‌آید. محقق سبزواری نیز همان سخن یادشده‌ی دوانی در رد حرکت قطعی را گزارش می‌کند، ولی آن را نمی‌پذیرد. **اشکال سبزواری بر سخن دوانی** این است که انقطاع گذشته به عدم لاحق برمی‌گردد و این نیز از وصف‌ها و اعتبارهای عقلی است؛ پس شیء در خارج به این متصف نمی‌شود. حتی گذشته به معنای وجود در گذشته نیز از وصف‌ها و اعتبارهای عقلی است. همچنین اگر دلیل دوانی درست باشد، در خصوص ارتسام خیالی نیز جاری خواهد بود (سبزواری، ۱۸۹۱، ق، برگ‌های ۲۴ و ۲۵؛ سبزواری، ۱۰۷۵، ق، برگ ۱۶۶؛ درباره‌ی مثال نقض ارتسام خیالی همچنین بنگرید به: حسینی، ۱۱۲۰ هـ، ق، برگ ۵۲).

در **نقد سبزواری** می‌توانیم بگوییم سخن او در واقع بحث را یا به معقول‌های به‌اصطلاح ثانی منطقی فروکاهش می‌کند، یا به معقول‌های ثانی فلسفی. اگر منظور سبزواری این باشد که این مفهوم‌های فلسفی به‌هیچ‌روی اتصاف خارجی ندارند و ذهنی محض‌اند، در این صورت، این مفهوم‌های فلسفی نیز همان معقول‌های ثانی منطقی معروف خواهند شد (که البته پذیرفتنی نیست). هنگامی که مثلاً می‌گوییم «هیچ دایره‌ی مربعی در خارج وجود ندارد» آشکارا به‌نحوی درباره‌ی جهان خارج سخن می‌گوییم، نه صرفاً درباره‌ی ذهن. ولی اگر منظور او این باشد که این مفهوم‌ها از معقول‌های ثانی فلسفی‌اند، در این صورت، این مفهوم‌ها اتصاف خارجی دارند و بنابراین درباره‌ی منشأ انتزاعی خارجی سخن می‌گویند. اکنون برپایه‌ی برهان دوانی، آن منشأ انتزاع خارجی، هم باید موجود باشد و هم معدوم؛ پس باز تناقض لازم می‌آید. به عبارتی، با فرض معقول‌های ثانی فلسفی بودن آن مفهوم‌ها، گرچه به‌صورت انضمامی تناقضی لازم نمی‌آید، به‌صورت انتزاعی، در منشأ انتزاع خارجی تناقض لازم می‌آید.

اما این گفته‌ی سبزواری که اگر دلیل دوانی درست باشد، درباره‌ی حرکت قطعی خیالی نیز جاری خواهد بود^{۱۶}، اشکالی قوی بر حرکت قطعی خیالی به نظر می‌رسد. توضیح کوتاه اینکه هر دلیلی که حرکت قطعی خارجی را نفی کند، دست کم در نگاه نخست، حرکت قطعی خیالی را نیز نفی می‌کند، مگر اینکه اثبات شود ذهن ما مطلقاً مجرد و غیرمادی است، یا اینکه با فرض مادی بودن، تفاوت فراوانی با جهان خارج جسمانی دارد و از همین رو، برخلاف خارج جسمانی، می‌تواند ویژگی اجتماع در وجود را داشته باشد. بررسی تفصیلی این نکات خود نیازمند پژوهشی جداگانه است. آنچه در این مجال کوتاه می‌توانیم تأاندازه‌ای هماهنگ با برخی از اندیشمندان مورد بحث، بر آن پای فشریم، این است که وجود حرکت قطعی ذهنی، به معنای واقعی خود، خلاف وجدان است. به تعبیری همانند با سماکی، ما آشکارا می‌دانیم بخش آینده‌ی حرکت قطعی در ذهن ما معدوم است، نه موجود. وجود بخش گذشته‌ی حرکت قطعی نیز تا جایی که گذشته‌ی بسیار نزدیک نباشد، خلاف وجدان است. به تعبیری همانند با آنچه از محقق خوانساری خواهیم آورد، اگر بخش گذشته‌ی دور یا حتی نسبتاً دور حرکت قطعی در ذهن ما موجود است، چرا ما هرگز نمی‌توانیم آن را درک کنیم و ببینیم؟ به‌ویژه که ادراک و دیدنی که در وجودهای ذهنی انتظار می‌رود، علی‌القاعده از کامل‌ترین ادراک‌هاست؛ چراکه در فلسفه‌ی اسلامی علم به صورت‌های ذهنی، علمی حضوری و بی‌واسطه است. پس این ادراک و دیدن، به سبب شهودی بودن، باید به‌سادگی قابل وجدان باشد و حال آنکه وجود آن به‌شدت خلاف وجدان است.

به‌هرروی، راه‌حل خود سبزواری این است که بگوییم حرکت در حال موجود نیست، نه اینکه در گذشته هم موجود نباشد (سبزواری، ۱۸۹ق، برگ ۲۳؛ سبزواری، ۱۰۷۵ق، برگ ۱۶۵). آشکارا این چیزی جز مصادره و تکرار چهاربعدگروی طوسی نیست.

محقق سبزواری پس از شرح چهاربعدگروی طوسی، خود در صدد نقد اشکال قطب برآمده است. نقد سبزواری بر اشکال قطب این است که حرکتی که قطب بر بداهت وجود آن در زمان حاضر پای می‌فشرد و می‌افزاید شاید این حرکت غیرقارالذات بخش‌پذیر باشد، این حرکت بخش‌پذیر نمی‌تواند در زمان حال باشد؛ چون زمان حال بخش‌پذیر نیست. پس یا باید در گذشته موجود باشد، یا در آینده (سبزواری، ۱۸۹ق، برگ‌های ۲۰ و ۲۱؛ سبزواری، ۱۰۷۵ق، برگ ۱۶۴).

پاسخ نقد سبزواری بر قطب این است که گرچه قطب در آغاز این احتمال را مطرح می‌کند که حرکت موجود در زمان حاضر شاید بخش‌پذیر باشد («فان انقسمت»)، بی‌درنگ در ادامه، در عبارتی دقیق‌تر می‌گوید حرکت موجود در زمان حال، همان حرکت توسطیه است که بخش‌پذیر هم نیست: «و الحق فی الجواب... بمعنی التوسط فلیس یلزم من عدم انقسامها...». پس از نظر قطب، حرکت موجود در زمان حاضر که بخش‌پذیر نیست، در زمان حالی موجود است که آن هم بخش‌پذیر نیست. پس اشکال سبزواری بر قطب، در نهایت وارد نیست.

۱۱. میرداماد

میر برهان‌الدین محمدباقر استرآبادی معروف به میرداماد (د ۱۰۴۰ هـ ق) پس از اشاره به سخن یادشده‌ی دوانی، در نقد آن می‌گوید: انقضا در قیاس با «آن» است که انقضا و عدم است، نه برحسب عین خارجی به‌نحو مطلق. پس گذشته‌ی منقضی را اگر با کل زمان مقایسه کنیم، نه صرفاً با «آن»، انقضا و عدمی نیست، بلکه هرچه هست، وجود است در ظرف خاص خود. به عبارتی، اگر گذشته در حال و «آن» نباشد، مستلزم این نیست که مطلقاً موجود نباشد؛ چراکه می‌تواند پیش‌پس از حال و «آن» موجود باشد (میرداماد، ۱۳۸۱، ص ۳۸۰-۳۸۱؛ و نیز نک. میرداماد، ۱۳۸۵، ص ۳۹۰-۳۹۱؛ صدرا، ۱۴۲۲ هـ ق، ص ۱۱۲).

آشکارا سخن میرداماد مصادره‌ای بیش نیست و نمی‌تواند نقدی جدی بر دوانی باشد؛ چراکه مدعای چهاربعدگروی و حرکت قطعیه را صرفاً تکرار می‌کند. تمام بحث در همین است که چگونه گذشته در آینده و آینده در آینده می‌تواند موجود باشد.

۱۲. دفاع ابراهیم حسینی از قطب و نفی چهاربعدگروی

میرزا ابراهیم حسینی همدانی (سده‌ی ۱۱ و از شاگردان سماکی) ذیل سخن قطب، به‌طور مفصل دیدگاه‌های گوناگونی از کسانی چون باغنوی و دوانی گلچین می‌کند و لابه‌لای نقد و بررسی آن‌ها، می‌کوشد از دیدگاه قطب دفاع کند و بدین‌سان دیدگاه خود را نیز بیان کند. او در نفی حرکت قطعیه (و چهاربعدگروی) به‌جای سخن یادشده‌ی دوانی ترجیح می‌دهد که بگوید: چنین حرکتی موجود نیست؛ چون وصف گذشته و آینده و حال، به دلیل امتناع اجتماع امور متنافی، اجتماع‌پذیر نیست (حسینی، ۱۱۲۰ هـ ق، برگ‌های ۴۹-۵۳).

ولی این سخن بدیل حسینی نمی‌تواند حرکت قطعیه و چهاربعدگروی را زیر سؤال ببرد؛ چراکه اجتماع وصف گذشته و آینده و حال به این صورت نیست که هر سه مثلاً در زمان حال اجتماع داشته باشند تا اجتماع امور متنافی لازم آید، بلکه برپایه‌ی چهاربعدگروی، هر یک در ظرف زمانی خاص خود موجود است و بدین‌سان، به یک معنا، اجتماع در وجود دارند. در اجتماع مکانی نیز همین‌طور است؛ مثلاً این گوشه‌ی برگه‌ای سفید است و آن گوشه سبز و گوشه‌ی دیگر بنفش؛ پس هریک از این سه رنگ در ظرف مکانی خاص خود موجود است و بدین‌سان، به یک معنا، اجتماع در وجود دارند، گرچه به دلیل امتناع اجتماع امور متنافی، در یک مکان خاص (مثلاً در مکان گوشه‌ی سبز) اجتماع ندارند.

۱۳. محقق خوانساری

آقا حسین خوانساری (۱۰۱۶-۱۰۹۹ هـ ق) نیز در تعلیقه‌ی خود بر محاکمات، وجود گذشته در گذشته و آینده در آینده را خلاف بداهت دانسته و بلکه اصلاً شایسته‌ی اعتنا نمی‌داند؛ چراکه چیزی جز شبهه‌افکنی در بدیهی‌ها نیست. اگر گذشته در گذشته و آینده در

آینده موجود است، چرا ما هرگز نمی‌توانیم گذشته‌ای را در گذشته و آینده‌ای را در آینده ببینیم؟ خلاصه اینکه چنین دیدگاهی بدهاتاً باطل است:

«نعلم بديهياً ان الأجزاء الماضية و المستقبلية من الزمان معدومة في الواقع و ما يقال في مقابله كالشبهه التي في الضروريات لا يستحق الالتفات إليه كيف و لو كان عدمها مجرد ما ذكر لكان يجب أن يرى أجزاء الزمان الذي كنا موجودا فيه و الزمان الذي يكون موجودا فيه معا كلا في وقته، غاية الأمر أن لا يرى أجزاء الزمان الذي لم يكن موجودا فيه و الباری تعالی لما كان موجودا أزلا و أبداً كان يرى جميع أجزاء الزمان من أوله إلى آخره، إذ نسبتنا إلى الزمان الذي هو ظرف وجودنا کنسبته تعالی إلى جميع الأزمنة فلم لا نرى جميع أجزاء الزمان كلا في وقته. و لو قيل: هذا كما انا لا نرى أجزاء الأمكنة جميعاً لأننا مکانيون بخلافه تعالی لأنه لتجرد عن المکان يرى جميعه.

قيل: ما معنی کوننا زمانياً أريد به انطباقنا على الزمان كالحركة فليس كذلك أو اريد مقارنة معه في الوجود في الواقع فذلك حاصل في حقه تعالی أيضاً أو اريد ان للزمان مدخلا في وجودنا فظاهر ان هذا المعنى لا يستلزم ان لا نشاهد أجزاءه كلا في وقته، و بالجملة الحكم ببطلان ذلك ضروري لا ينبغي الالتفات إلى ما قيل فيه أو يقال» (خوانساری، ۱۳۸۸، صص ۶۸۰-۶۸۱).

خوانساری علم چهاربعدگروانهی خدا به امور زمانی را نیز به چالش می‌کشد؛ یعنی اگر گفته شود خدا همه‌ی امور زمانی را در اوقات خاص خودشان، ازلاً و ابداً مشاهده می‌کند، در این صورت نقد خوانساری این است که عقل سالم و معتدل چنین چیزی را نمی‌پذیرد. توضیح کوتاه نقد او این است که اگر چهاربعدگروانه گفته شود که گذشته و آینده فی‌نفسه موجودند و به‌همین سبب، نزد خدا نیز حاضرند، در این صورت مسأله همان بعد چهارم می‌شود و نیاز به نقد جداگانه‌ای ندارد؛ ولی اگر بدون تصریح به چهاربعدگروی و حتی گاه با وجود تصریح به حال گروی و غیرقاربودن زمان، باز گفته شود که گذشته و آینده نزد خدا حاضرند، در این صورت باید گفت عقل سالم چنین چیزی را نمی‌پذیرد^{۱۷}. او می‌گوید: چطور ممکن است زمانی که غیرقار است و همه‌ی اجزای آن، به همراه امور زمانمندش، در حال سپری شدن و تجدد است، در ازل نزد خدا حاضر و مشهود باشد؟ نخستین اشکال چنین دیدگاهی این است که کل جهان در ازل موجود باشد. توجیه‌هایی هم که در این باره آورده‌اند، چیزی جز خیال و هوس محض نیست؛ مثلاً اینکه می‌گویند امور زمانی مانند طناب رنگارنگی است که ما همه‌ی این طناب رنگارنگ را می‌توانیم یکجا ببینیم، ولی مورچه‌ی متحرک روی این طناب، در یک لحظه نمی‌تواند همه‌ی آن را ببیند، بلکه در هر لحظه‌ای رنگی نزد او دیده می‌شود، این مشکل را دارد که رنگ‌های طناب همگی با هم موجودند، ولی اجزای زمان و امور زمانمندش، با هم موجود نیستند، بلکه هم‌طور معدوم می‌شوند و موجود می‌شوند؛ پس قیاس مع‌الفارق است:

«ان هذا المعنى مما لا يعتدل على طبيعة العقل و كيف يمكن أن يتصور الزمان الغير القار الذى يتصرم و يتجدد كل أجزاءه مع ما وقع فيها إلى الأبد حاضر مشاهد فى الأزل عنده تعالى و أول ما فيه انه يلزم أن يكون العالم كله موجودا فى الأزل.

و لو قيل: انه لا يلزم ذلك بل كل موجود فى وقته و الله تعالى محيط بالجميع و يشاهد كلا فى وقته و أما نحن فلهيقت أبصارنا و قلّة احاطتنا لا نرى الأجزاء مجزأ كما مثل بالحبل الملون الذى نراه جميعا من خارج و النملة الضعيفة البصر التى يتحرك عليه ترى ألوانه شيئا فشيئا و شبه بالمكان فإن نسبتته تعالى إلى جميع الأمكنة سواء لتعالیه عنها و احاطته بها بخلافنا ففیه انه مجرد خیال و محض هوس لا حقیقه له أصلا لأن الوان الحبل و الأمكنة أمور موجوده معا بخلاف أجزاء الزمان و ما وقع فيها لأنها ليست بموجوده بل بعدم و یوجد» (خوانساری، ۱۳۸۸، صص ۶۷۹-۶۸۰).

در توضیح بیشتر این اشکال خوانساری که پای می‌فشرد که کل جهان باید در ازل موجود باشد، باید گفت امروزه به تقریر رایج چهاربعدگروى، سرمدگروى نیز می‌گویند؛ چراکه هر بخشی از زمان، به نحوی ازلی-ابدی در جای خاص خود موجود است. اینک، از آنجاکه فیلسوفان و متکلمان مسلمان دست کم ابد را نامتناهی می‌دانند و نه متناهی، پس کل زمان و جهان مادی، دست کم از جهت ابدی خود، به گونه‌ای قارالذات نامتناهی است، ولی در این صورت، به سبب قاربودن، شرط اجتماع در وجود را داشته و بنابراین دچار اشکال‌های تسلسل محال^{۱۸} خواهد شد.

شاید گفته شود زمان (ازلی و ابدی) خود غیرقار است و تنها از آن لحاظ که خدا آن را مشاهده می‌کند، قارالذات است. یک پاسخ این می‌تواند باشد که ازل و ابد از همین لحاظ که نزد او قار است، شرط اجتماع در وجود را دارد. پس از همین لحاظ دچار تناقض‌های تسلسل محال می‌شود، بلکه پاسخ اصلی همین است که گذشته و آینده‌ای که به خودی خود معدوم است، چطور می‌تواند نزد دیگری حاضر و موجود باشد؟ ما نیز همچون محقق خوانساری چنین چیزی را به شدت خلاف شهود و خلاف بداهت می‌یابیم. پس چیزی که خود غیرقار است، نمی‌تواند نزد دیگری قار باشد.

به نظر ما بحث کنونی مانند «ثبوت ثابت» در این نسخه‌ی تعمیم‌یافته‌ی قاعده‌ی فرعیه است که می‌گوید: «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت (الثابت) و المثبت له»^{۱۹}. ابن سینا در این باره می‌گوید صفت معدوم نمی‌تواند بر چیزی حمل شده و برای آن موجود شود: «إن كانت الصفة معدومة، فكيف يكون المعدوم في نفسه موجودا لشيء؟ فإن ما لا يكون موجودا في نفسه، يستحيل أن يكون موجودا للشيء»^{۲۰} (ابن سینا، ۱۳۸۵، ص ۴۴؛ و نیز نک. بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۲۸۹). سهروردی نیز به مناسبتی در *التلویحات* گفته است موجود به صفت عدمی

متصف نمی‌شود: «... فللموجود صفة معدومة يوصف بها هذا محال» (سهروردی، ۱۳۷۵، ص ۵). صدرا در توضیح بیشتر و حتی اثبات آن می‌نویسد چون اتصاف نسبت بین دو چیز است، پس هم مثبت له و هم مثبت (ثابت) باید موجود باشند: «و الحق أن الاتصاف نسبة بين شيئين متغايرين بحسب الوجود في ظرف الاتصاف فالحكم بوجود أحد الطرفين دون الآخر في الظرف الذي يكون الاتصاف فيه تحكماً» (صدرا، ۱۹۸۱، ۳۳۶-۳۳۷؛ و نیز نک. صدرالدین دشتکی، قرن ۱۰ق، برگ ۹؛ و...).

اثبات دیگری که به نظر ما به سود آن می‌توان آورد، این است که در غیر این صورت یا قاعده‌ی فرعی‌ی رایج نقض می‌شود، یا برخی از قاعده‌های بدیهی و تثبیت‌شده‌ی منطق؛ مثلاً فرض کنید مخالفان بگویند (آ) «بعض حیوان کور است» صادق است، با آنکه محمول هیچ نحو وجودی در ظرف اتصاف خود ندارد، ولی در این صورت با عکس مستوی نتیجه می‌شود: (ب) «بعض کور حیوان است» صادق است، با آنکه موضوع هیچ نحو وجودی در ظرف اتصاف ندارد. صدق (ب) آشکارا قاعده‌ی فرعی‌ی رایج را نقض می‌کند. اگر نتوان قاعده‌ی فرعی‌ی رایج را منکر شد، پس به‌ناچار باید اعتبار عکس مستوی را منکر شد که البته این امر بسیار پرهزینه نیز به‌هیچ‌روی به‌سادگی شدنی نیست (پس در مثالی چون (آ)، یا کوری، عدمی محض نیست، یا اگر عدمی محض باشد (آ)، یعنی: (ج) «بعض حیوان نابینا است» و این نیز یعنی: (د) «بعض حیوان بینا نیست». پس قضیه درنهایت اصلاً ایجابی نیست تا مشکلی پدید آورد).

خلاصه اینکه تعبیر «ثبوت مثبت» یا «ثبوت ثابت» به این معناست که: محال است چیزی خود، ثبوت نداشته و معدوم باشد، ولی برای دیگری ثابت باشد^{۱۱}. همانند این را در بحث کنونی نیز می‌توان گفت: محال است چیزی - یعنی گذشته و آینده - خود معدوم باشد ولی نزد دیگری، یعنی نزد خدا، موجود باشد. حتی، مانند برهان صدرا، اینجا نیز در اثبات ادعا می‌توان گفت: چون حضور و وجود چیزی نزد دیگری، یک نوع نسبت است و نسبت نیز تابع طرف‌های خود است، پس اینجا هم هر دو طرف نسبت باید موجود باشد و حال آنکه در فرض یادشده، یکی موجود نیست.

۱۴. نتیجه‌گیری

از همان هنگام که محقق طوسی به تصریح بعد چهارم را پیش نهاده است، آن را به‌جد بررسی و نقد کرده‌اند و گاه اشکال‌هایی قوی بدان وارد کرده‌اند. دیدیم قطب‌الدین رازی در نقد دیدگاه طوسی، نخست بر بداهت وجود حرکت در زمان حاضر (و نه در گذشته و آینده) پای فشرد. او سپس افزود چون حرکت غیرقارالذات است، پس اگر بخش‌پذیر شود، همه‌ی اجزای آن با هم موجود نخواهد شد. حرکت قطعیه نیز در خارج وجود ندارد. مفصل و مستند نشان دادیم که ذیل اندیشه‌ی قطب‌الدین رازی، اندیشمندان شارح یا ناقد فراوانی در طول

نقد قطب‌الدین رازی بر بعد چهارم و تأثیر آن بر اندیشمندان مسلمان ۲۱

تاریخ، به ابراز دیدگاه‌های خود درباره‌ی بعد چهارم پرداخته‌اند؛ کسانی چون سیف‌الدین ابهری، میرسید شریف جرجانی، جلال‌الدین دوانی، غیاث‌الدین دشتکی، باغنوی، محقق سبزواری، احمد علوی‌عاملی، ابراهیم حسینی، آقاحسین خوانساری و... در این میان، دیدگاه دوانی شهرت بیشتری یافته و خارج از شرح‌ها و تعلیقه‌های/ اشارات نیز اندیشمندان مسلمان به بررسی سخنان او پرداخته‌اند؛ اندیشمندانی چون عبدالله یزدی شاه‌آبادی، سماکی، غیاث‌الدین دشتکی، میرداماد و... آن دیدگاه مشهور دوانی این است که او در میان سخنان خود، در نقد وجود خارجی حرکت قطعی و چهاربعدگروی، برهانی خاص پیش می‌نهد: اگر بگوییم چیزی چون حرکت قطعی در گذشته موجود است، یا منظور این است که مقارن با وصف گذشته (در گذشته) موجود است، که در این صورت لازم می‌آید هم‌زمان، هم موجود باشد و هم معدوم؛ یا منظور این است که وجود آن مقارن با وصف حضور (و حال) بود و سپس با زوال حضور، وجود آن نیز زائل شد که در این صورت لازم می‌آید که در یک آنی موجود باشد. پس آنچه در یک آنی به وجود متصف نباشد، به این معنا، در گذشته موجود نخواهد بود ...

صدرالدین دشتکی در توجیه سخنی چون سخن خواجه، گفت: چون حرکت قطعی در خارج معدوم است، پس منظور از تعبیرهایی چون وجود حرکت گذشته در زمان گذشته و وجود گذشته در گذشته، صرفاً وجود ذهنی و خیالی آن‌هاست، نه وجود خارجی آن‌ها. سماکی در نقد این تفسیر پرتکلف و بلکه نادرست صدرالدین دشتکی گفت: حرکت قطعی در آینده مطلقاً پذیرفتنی نیست؛ خواه در خارج، خواه حتی در خیال.

ما خود در نقد و بررسی قطب رازی و پیروان او گفتیم: گرچه نکته‌ی دفاع‌پذیری در اشکال قطب وجود دارد و آن این است که بر بداهت وجود تغییر و حرکت در زمان حاضر (و نه در گذشته و آینده) پای می‌فشارد، باین‌همه مهم‌ترین مسأله‌ای که قطب رازی و پیروان او در اینجا باید پاسخگوی آن باشند، این است که اینجا نیز اصل اشکال پیش می‌آید و از وجود حرکت توسطیه نیز ثبوت جزء لایتجزا لازم می‌آید.

دیدیم محقق خوانساری وجود گذشته در گذشته و آینده در آینده را خلاف بداهت دانسته و بلکه اصلاً شایسته‌ی اعتنا نمی‌داند؛ چراکه چیزی جز شبهه‌افکنی در بدیهی‌ها نیستند. اشکال او این بود که اگر گذشته در گذشته و آینده در آینده موجود است، چرا ما هرگز نمی‌توانیم گذشته‌ای را در گذشته و آینده‌ای را در آینده ببینیم؟ خوانساری علم چهاربعدگروانه‌ی خدا به امور زمانی را نیز به چالش کشید: چطور ممکن است زمانی که غیرقار است و همه‌ی اجزای آن، به همراه امور زمانمندش، در حال سپری‌شدن و تجدد است، در ازل نزد خدا حاضر و مشهود باشد؟

ما نیز به تقویت دیدگاه خوانساری پرداختیم و از راه اشکال تسلسل محال و تنظیر با قاعده‌ی ثبوت ثابت و... برهان‌های بیشتری به سود امتناع آن علم چهاربعدگروانه‌ی خدا

آوردیم؛ برای نمونه، در آن تنظیر گفتیم گذشته و آینده‌ی معدوم، اگر نزد خدا حاضر و موجود باشد (تا معلوم باشد)، مانند این است که محمولی عدمی بر موضوعی وجودی ثابت شده و حمل شود، ولی برپایه‌ی قاعده‌ی فرعی‌ی تعمیم‌یافته می‌دانیم که: «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت (الثابت) و المثبت له». برهان خاص ما به سود این قاعده‌ی فرعی‌ی این بود که در غیر این صورت، یا قاعده‌ی فرعی‌ی رایج نقض می‌شود، یا برخی از قواعد بدیهی و تثبیت‌شده‌ی منطق، مانند عکس مستوی. حاصل تنظیر یادشده این بود که معدوم نمی‌تواند نزد چیزی موجود باشد. همچنین چون حضور و وجود چیزی نزد دیگری، یک نوع نسبت است و نسبت نیز تابع طرف‌های خود است، پس اینجا هم هر دو طرف نسبت باید موجود باشد و حال آنکه در فرض یادشده یکی موجود نیست.

به‌هرروی، چنان‌که دیده می‌شود، در طول تاریخ، ذیل نقد قطب نقدها و بررسی‌های گوناگونی پدید آمده است. برای سادگی در فهم و متمرکزشدن بر امور مهم‌تر، در پایان به جمع‌بندی مطالب می‌پردازیم و اشکال‌های مهم‌تر را چنین دسته‌بندی می‌کنیم:

۱. «بدهت وجود حرکت در زمان حاضر، نه در گذشته و آینده»؛
 ۲. «با هم نبودن اجزای حرکت، در صورت بخش‌پذیری»؛
 ۳. «نبود حرکت قطعی در خارج»؛
 ۴. «اشکال تقارن حرکت قطعی با وصف گذشته (یا حضور) و پدیدآمدن تناقض»؛
 ۵. «نیستی مطلق حرکت قطعی در آینده»؛
 ۶. «خلاف بدهت بودن وجود گذشته در گذشته و آینده در آینده»؛
 ۷. «ادراک‌ناپذیری گذشته در گذشته و آینده در آینده»؛
 ۸. «پیدایش تسلسل محال در امور زمانی»؛
 ۹. «جدلی بودن وجود حرکت گذشته/آینده در زمان گذشته/آینده، در خارج».
- حاصل اینکه با بررسی انتقادی چنین اشکال‌هایی، در مجموع به این نتیجه رسیدیم که بعد چهارم پذیرفتنی نیست و حال‌گروی بر آن رجحان دارد: در ارزیابی دیدگاه قطب گفتیم که اگر مشکلی چون جزء لایتجزا در خصوص زمان حال و حال‌گروی وجود نداشت، می‌توانستیم بگوییم حال‌گروی درست است و چهاربعدگروی مطلقاً نادرست، ولی با وجود چنین مشکلی، هم‌اینک تنها می‌توانیم بگوییم حال‌گروی جایگزین مناسبی برای چهاربعدگروی است.

یادداشت‌ها

1. Four-Dimensionalism.

2. Eternalism

۳. معنای دقیق‌تر این سرمدگروی ایستا این است که گذشته ازلی و آینده ابدی است و با این ویژگی‌ها، مطلق گذشته و حال و آینده در جای خود ثابت قرار دارند. اگر قید نکنیم که گذشته و آینده در جای

نقد قطب‌الدین رازی بر بعد چهارم و تأثیر آن بر اندیشمندان مسلمان ۲۳

خود «ثابت» قرار دارند، سرمدگروی ایستا نبوده و همان تلقی حال‌گروانه‌ی رایج مشایی خواهد شد که گذشته‌ی ازلی و آینده‌ی ابدی موجود در خارج را بالفعل موجود نمی‌داند (= سرمدگروی پویای رایج).

4. Fourth dimension.

۵. ولی برپایه‌ی دیدگاه مقابل، یعنی حال‌گروی، همه‌ی موجودها در یک خمینه‌ی سه‌بعدی مستمر (enduring) جای گرفته‌اند (Crisp, 2008, p. 262).

6. Coexist

۷. همچنین در آثار مربوط به بحث، پیاپی می‌توان عبارتهای کوتاهی را یافت که سرمدگروی و چهاربعدگروی را به یک معنا به کار برده‌اند؛ برای نمونه: «اگر سرمدگروی درست باشد و ما موجوداتی چهاربعدی باشیم...» (Rogers, 2000, p. 62; see also: Rogers, 2007, pp. 3-4).

در ادبیات رایج بحث، چنان‌که دیده می‌شود، گرچه تمایز خاصی بین سرمدگروی و چهاربعدگروی وجود ندارد، سایدر در نهایت کوشیده است این دو واژه‌ی یکسان را اندکی متفاوت از هم به کار ببرد. او برپایه‌ی همان ادبیات رایج و حتی اذعان آشکار بدان، برای نمونه، چنین تعبیری دارد که طبق سرمدگروی، واقعیت متشکل است از خمینه‌ی فضازمانی چهاربعدی روی‌دادها و اشیا (Sider, 2002, p. 68; see also: p. 11). ولی او برای افزایش دقت، ترجیح می‌دهد سرمدگروی را درخصوص ثبات خود زمان (گذشته و حال و آینده) به کار برد و اصطلاح چهاربعدگروی را درباره‌ی اجزای زمانی داشتن امور زمانی و امتدادگروی (Sider, 2002, pp. xii-xiv; see also: p. 68). برخی نیز به کوتاهی گفته‌اند که چهاربعدگروی مبهم است و به سه دیدگاه متفاوت اشاره دارد: ۱. امتدادگروی و اجزای زمانی داشتن؛ ۲. سرمدگروی؛ ۳. مجموعه‌ای از امتدادگروی و سرمدگروی و بی‌زمان بودن زمان (Effingham, Beebe & Goff, 2011, p. 79).

به هر روی، حتی اگر بگوییم در کاربردی بهتر، چهاربعدگروی درست همان سرمدگروی نیست، باز هم معمولاً پذیرفته شده است که این دو ملازم همدیگرند: چهاربعدگروی \Leftrightarrow سرمدگروی. در منابع فارسی نیز برخی به تصریح گفته‌اند که سرمدگروی با چهاربعدگروی و امتدادگروی ملازم است (ایمانی‌کیا، سعیدی‌مهر و حجتی، ۱۳۹۸، ص ۵۰ و صص ۵۲-۵۴؛ انصاری‌مهر و شانظری، ۱۳۹۶، ص ۶ و صص ۱۲-۱۳) و البته استمرارگروی و سه‌بعدگروی و حال‌گروی نیز با هم ملازم‌اند (منصوری، ۱۳۹۲، ص ۸۹).

در نتیجه با فرض تمایز چهاربعدگروی و سرمدگروی، خواهیم دید که خواجه نصیر اولاً و بالذات سرمدگروی را مطرح کرده و ثانیاً و بالتبع، چهاربعدگروی را و معمولاً ناقدان نیز اولاً و بالذات سرمدگروی را نقد کرده‌اند و ثانیاً و بالتبع، چهاربعدگروی را.

۸. معمولاً گمان می‌شود بعد چهارم را نخستین‌بار صدرا پیش‌نهاد کرده است. ما این را به‌ویژه در مقاله‌ی «آیا ملاصدرا از بعد چهارم عدول کرده است؟» بررسی کرده‌ایم و نشان داده‌ایم که او نخست، همان چهاربعدگروی محقق طوسی و پیشاصدراییان را پذیرفته و آن را بازگو کرده، ولی سپس از آن برگشته است. حتی نشان داده‌ایم که ریشه‌یابی بی‌درنگ بعد چهار رایج کنونی در حرکت جوهری ملاصدرا و پای‌فشاردن بر تعبیر «امتداد» در باب طبیعت‌های جسمانی، هیچ ارتباطی به بعد چهارم رایج کنونی ندارد.

۹. اگر دقیق‌تر سخن بگوییم، طوسی وجود بالفعل «آن» را منکر است، نه وجود بالقوه‌ی آن را؛ چه، «آن» را مانند نقطه می‌داند: «إنما الآن هو فصل مشترك بين الماضي و المستقبل، كالنقطة في الخط». پس «آن حاضر» به‌صورت بالقوه، پایان گذشته و آغاز آینده است: «ان الحال حد مشترك هو نهاية الماضي و بداية المستقبل» (طوسی، ۱۳۷۵، ۳۴-۳۵). از اینجا مشخص می‌شود که وقتی طوسی در جای دیگری، «آن حاضر» را موجود می‌داند، منظورش وجود بالقوه‌ی آن است: «إن الماضي له وجود فيما مضى، و ليس له وجود حاضر، و الحاضر له وجود آنياً و ليس له وجود فيما مضى، و هكذا المستقبل» (طوسی، ۱۳۸۳، ص ۶۶). پس محقق طوسی هم در نهایت، زمان حال را به یک معنا (یعنی معنای بالقوه) واقعی می‌داند. پس همان‌طور که سرمدگروان صراحتاً واقعیت حال را منکر نشده‌اند، محقق طوسی هم حال را به یک معنا منکر نشده است. به‌هرروی، اینکه طوسی معمولاً به نحوه‌ی وجود «آن حاضر» نمی‌پردازد، در بحث‌های تاریخی چندان مهم به نظر نمی‌رسد. همین‌که او صراحتاً گذشته و آینده را در ظرف خود موجود دانسته است، اهمیت تاریخی فراوانی برای پیشینه‌ی تاریخی بعد چهارم دارد.

۱۰. در مقاله‌ی «پیشینه‌ی بُعد چهارم، پیش از فلسفه‌ی صدرایی» مفصل به بررسی چهاربعدگروی طوسی و شارحان او پرداخته‌ایم و در اینجا، بیش از این نمی‌توانیم به روشن‌سازی آن بپردازیم.

۱۱. صدرالدین دشتکی (۸۲۸ - ۹۰۳ ه. ق) می‌گوید چون حرکت قطعیه در خارج معدوم است، پس منظور از تعبیرهایی چون «الماضي من الحركة موجود في الماضي من الزمان» (و وجود گذشته در گذشته) صرفاً وجود ذهنی و خیالی آن‌هاست، نه وجود خارجی آن‌ها (صدرالدین دشتکی، قرن ۱۰ ق، برگ ۱۲۴). سماکی در بررسی نظر صدرالدین دشتکی، آن را از لحاظی نقد می‌کند و از لحاظی، قبول: حرکت قطعیه‌ی در آینده مطلقاً پذیرفتنی نیست؛ خواه در خارج، خواه حتی در خیال، ولی حرکت قطعیه‌ی گذشته را به‌تبع ابن‌سینا، می‌توان در خیال موجود دانست. وجود حرکت توسطیه در خارج نیز مستلزم جزء لایتجزأ نیست؛ چراکه انطباق‌پذیر بر مسافت نیست (سماکی، بی‌تا، صص ۴۵-۴۷). گذشته از پرتکلف و بلکه نادرست بودن این تفسیر دشتکی، خواهیم دید که اشکال محقق خوانساری به‌گونه‌ای است که همین را نیز می‌تواند به چالش بکشد. چون خواهیم دید اشکال خوانساری این است که: چرا ما هرگز نمی‌توانیم گذشته‌ای را در گذشته و آینده‌ای را در آینده ببینیم؟ آشکارا اصل این اشکال، در صورت وارد بودن، می‌تواند مطلق گذشته در گذشته و آینده در آینده را به چالش بکشد؛ چون اگر در ذهن ما، گذشته در گذشته و آینده در آینده موجود باشد، باید بتوانیم آن را ادراک کنیم، حال آنکه برپایه‌ی این اشکال نمی‌توانیم (در برابر خوانساری اگر کسی بتواند نشان دهد که دست‌کم برخی از انسان‌ها این توانایی را دارد که آن را ادراک کند، شاید در جهان خارج هم گذشته در گذشته و آینده در آینده موجود باشد).

لاهیجی نیز در *سوارق الإلهام* همین اشکال نبود حرکت قطعیه در خارج را بر محتوای بعد چهارم وارد می‌کند: «وهذا الجواب ظاهرٌ في الابتداء على وجود الحركة بمعنى القطع في الخارج والمشهور من مذهب الحكماء، و الظاهر من كلام الشيخ في الشفاء، هو نفيها» (لاهیجی، ۱۴۲۵ ه. ق، ص ۹۲). با آنکه خود خواجه نصیر در چندین جا صراحتاً محتوای بعد چهارم را پذیرفته و گذشته و آینده را موجود دانسته، لاهیجی در ادامه گرایش دارد که دیدگاه او را به‌گونه‌ای تأویل کند که چنین اشکالی بر او وارد نباشد: «أن الحركة موجودة... إن أردتم بها الحركة بمعنى التوسط، لكنّها غير منطبقة على المسافة،

نقد قطب‌الدین رازی بر بعد چهارم و تأثیر آن بر اندیشمندان مسلمان ۲۵

فلا يلزم من وجودها و عدم انقسامها وجود الجزء الذي لا يتجزى في المسافة و يمكن حمل كلام المصنّف عليه» (لاهیجی، ۱۴۲۵ هـ ق، ص ۹۳).

۱۲. گرچه ما خود چاره‌ای غیر از پذیرش بی‌نهایت خرد کمی به دست آورده‌ایم، در این مجال کوتاه نمی‌توانیم به آن راه‌حل خاص خود بپردازیم. کافی است در دیدگاه برگزیده‌ی خود (یعنی در «حال ممتد چهاربعدی») نشان دهیم که زمان حال، جزء لایتجزای بی‌نهایت خرد نیست، تا از رجحان نیز فراتر رویم و حتی بگوییم چهاربعده‌گروی رایج نادرست است و حال‌گروی درست.

۱۳. نظر خود ما هماهنگ با دیدگاه اندیشمندان مسلمان و دیدگاه برخی از اندیشمندان معاصر غربی و برخلاف ریاضیات رایج کنونی، این است که تساوی جزء و کل در بی‌نهایت را یک تناقض واقعی می‌دانیم. آشکارا بررسی این دیدگاه‌های مخالف، پژوهشی جداگانه می‌طلبد. ما در برخی از آثار چاپ‌شده‌ی خود، دلیل استوار دیگری به سود متناقض‌بودن تسلسل و بی‌نهایت کمی آورده‌ایم (اسدی، ۱۴۰۰، ص ۴۷) که عجالتاً می‌توان به همان رجوع کرد.

۱۴. میرفخرالدین محمدبن حسین حسینی سماکی استرآبادی (۹۱۸-۹۸۴ق) می‌گوید وجود زمان گذشته در گذشته و نیز وجود زمان آینده در آینده نامعقول و ناموجه است و بلکه اصلاً وصف گذشته و آینده («وصف المضي و الإستقبال»)، چنان‌که برخی از حاشیه‌نویسان (= دوانی) گفته‌اند، با وجود منافات دارد (کاشانی، ۱۶۲ق، برگ ۷۲؛ کاشانی، ۱۷۲ق، برگ ۶۴؛ سماکی، بی‌تا، ص ۴۹). همچنین چنان‌که حاشیه‌نویس (= دوانی) گفته‌است، وجود حرکت قطعی نیز در زمان گذشته تصورپذیر نیست.

۱۵. إذا قيل للشيء أنه موجود في الماضي فلا يخلو إما أن يبرأ أن وجوده كان مقارناً بصفة المضي، فيكون موجوداً و معدوماً معاً - إذا لا معنى للمضي إلّا الانقضاء - أو أن يبرأ أن وجوده كان مقارناً بوصف الحضور ثم زال الوجود بزوال الحضور، فيلزم أن يكون موجوداً في آن ما. فما لا يكون متصفاً بالوجود في آن ما، لا يكون موجوداً في الماضي بهذا المعنى. و تلخيصه أن وجوده لو كان مقارناً بوصف المضي و هو متصف في الآن بالمضي، لزم أن لا يكون موجوداً في الآن. و قس عليه مقارنة الوجود للاستقبال. و إن كان مقارناً بوصف الحضور، لزم أن يكون له وجود في آن من الأتات و هو محال.

و عبارة اخرى، الشيء إذا استلزم أحد وصفين لم يجامع وجوده شيئاً منهما، لم يوجد أصلاً. و الحركة تستلزم أحد الأمرين من المضي و الاستقبال، و وجودها لا يجامع شيئاً منهما، فلا يوجد أصلاً. أما الاستلزم فظاهر. إذ لا حضور لها. و أما أنه لا يجامع وجوده شيئاً منهما، فلأن ماضي الآن ليس بموجود الآن و مستقبل الآن ليس بموجود الآن. فظهر أنه لا وجود لها في الخارج أصلاً.

۱۶. ابراهیم حسینی (سده‌ی ۱۱) در نقد چنین اشکالی می‌گوید: حرکت قطعی خیالی با آنکه اجتماع در اجزا ندارد، درباره‌ی آن، گذشته و آینده معنا ندارد (حسینی، ۱۱۲۰ هـ ق، برگ ۵۲). به نظر ما این سخن، یعنی عدم اجتماع (عدم‌قرار) فاقد گذشته و آینده، هیچ معنای محصلی ندارد و بلکه آشکارا عین تناقض است.

۱۷. این تعبیر محقق خوانساری گرچه ممکن است در نگاه نخست، نزد برخی مغالطه‌ی مسموم‌کردن چاه به نظر آید، ولی اگر از این جهت بدان بنگریم که چیزی جز شبهه‌افکنی در یک امر بدیهی نیست، چنین پنداری از میان برخواهد خاست؛ برای نمونه، آیا یک عقل سالم و معتدل می‌پذیرد که چهار زوج نباشد؟ آشکارا نمی‌پذیرد. اینجا نیز چنین است و با وجود تصریح به حال‌گروی و غیرقاربودن زمان، دیگر نمی‌توان، آن‌گونه که گاه در طول تاریخ وجود داشته است، گذشته و آینده را نزد خدا

۲۶ فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، دوره ۲۲، سری ۴، زمستان ۱۴۰۱، شماره ۸۵، صص: ۳-۳۲

حاضر دانست. پس در واقع، به تعبیری، خوانساری به درستی می‌گوید که این دو تقریباً به یک اندازه بداهت دارند. پس هر اشکالی که از حیث بداهت به یکی وارد شود، باید به دیگری نیز وارد شود. به هر روی، چون در ادامه با دلیل دیگری نیز از دیدگاه خوانساری دفاع خواهیم کرد، پس چندان نیازی نیست که به این بحث بداهت بپردازیم؛ گرچه اساس خود آن دلیل دیگر نیز در نهایت، به نوعی بدیهی است: محال است چیزی خود معدوم باشد، ولی نزد دیگری موجود باشد.

۱۸. آشکارا نزد اندیشمندان مسلمان، تسلسل محال در تسلسل علی-معلولی منحصر نیست؛ مثلاً نزد آن‌ها سلسله‌ی اعداد طبیعی که بی‌نهایت است، به سبب تساوی جزء و کل، تناقض دارد.

۱۹. گرچه خوانساری خود کوشیده است در این نسخه‌ی تعمیم‌یافته خدشه کند (خوانساری، ۱۳۷۸، ص ۱۹۶).

۲۰. «إذ ما لا تحقق له أصلاً، لا يمكن انتسابه إلى شيء» (نراقی، ۱۳۸۰، ص ۳۹۹).

۲۱. پس اگر در نقض این مثلاً گفته شود که (أ) «دایره‌ی مربع معدوم است» صادق است، با آنکه محمول معدوم، در ظرف اتصاف، هیچ نوع ثبوت و وجودی ندارد (نه به نحو معقول اول و انضمامی، و نه به نحو معقول ثانی و انتزاعی)، پاسخ این است که (أ) در واقع قضیه‌ای سلبی است و به این معناست که: (ب) «دایره‌ی مربع موجود نیست».

منابع

۱. ابن‌سینا، (۱۳۸۳)، *الاشارات والتنبيهات مع شرح الطوسي*، ج ۲، قم: البلاغ.
۲. ابن‌سینا، (۱۳۸۵)، *الهيئات شفاء*، تحقيق حسن حسن‌زاده‌آملی، قم: بوستان کتاب قم.
۳. ابن‌سینا، (۱۳۷۵)، *شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاکمات*، ج ۲، قم: نشر البلاغ.
۴. ابهری، سیف‌الدین، (تاریخ کتابت: ۱۱۰۳ق)، *حاشیة شرح الاشارات*، نسخه‌ی خطی، جلاله، شماره‌ی ۱۲۸۲.
۵. ابهری، سیف‌الدین، (بی‌تا)، *حاشیة شرح الاشارات*، نسخه‌ی خطی، فیض‌الله افندی، شماره‌ی ۱۱۸۴.
۶. اسدی، مهدی، (۱۳۹۸)، «بررسی دیدگاه ابن‌سینا درباره‌ی حیث التفاتی به گذشته و آینده»، حکمت و فلسفه، شماره ۵۷، صص ۸۹-۶۱.
۷. اسدی، مهدی، (۱۴۰۰)، «نقد و بررسی کتاب خوش‌آمدگویی به تناقض: جستاری در باب پارادوکس، تناقض و تناقض‌باوری»، پژوهش‌نامه‌ی انتقادی متون و برنامه‌های علوم انسانی، سال ۲۱، شماره ۱۱، صص ۴۸-۲۱.
۸. اسدی، مهدی، (۱۴۰۰)، «بررسی تاریخی اشکال‌های بعد چهارم در جهان اسلام»، جستارهایی در فلسفه و کلام، دوره ۵۳، شماره ۲، پیاپی ۱۰۷، صص ۲۸-۹.
۹. اسدی، مهدی، (۱۴۰۱)، «آیا ملاصدرا از بعد چهارم عدول کرده است؟»، متافیزیک، شماره ۳۴، صص ۳۷-۲۳.
۱۰. الاصفهانی، شمس‌الدین ابوالثناء محمودبن عبدالرحمن، (۲۰۲۰)، *تسدید التواعد فی شرح تجرید العقائد و معه حاشیة التجرید السید الشریف زین‌الدین ابوالحسن علی‌بن محمدبن علی الجرجانی و معه منهوات الجرجانی و الحواشی الاخری*، تحقیق اشرف الطاش و محمدعلی قوجا و صالح کون آیدن و محمد یتیم، ج ۳، استانبول: نشریات وقف الدیانة ترکی.

نقد قطب‌الدین رازی بر بعد چهارم و تأثیر آن بر اندیشمندان مسلمان ۲۷

۱۱. انصاری‌مهر، رهام؛ شانظری، جعفر، (۱۳۹۶)، «چهاربعدی‌انگاری و مسأله‌ی اتصال اجزای زمانی در فلسفه‌ی معاصر و فلسفه‌ی صدر»، *اندیشه‌ی دینی*، شماره ۶۴، صص ۱-۲۸.
۱۲. ایمانی‌کیا، حجت؛ سعیدی‌مهر، محمد؛ حجتی، سیدمحمدعلی، (۱۳۹۸)، «بررسی دیدگاه ملاصدرا درباره‌ی استمرار اشیاء در زمان در پرتو اکنون‌گرایی اولویتی»، *پژوهش‌های عقلی نوین*، شماره ۷، صص ۴۹-۷۲.
۱۳. باغنوی، حبیب‌الله، (۱۰۹۶ق)، *حاشیه‌ی المحاکمات*، نسخه‌ی خطی، کتابخانه‌ی سلیمانیه حسن حسنی پاشا (Süleymaniye Kütüphanesi Hasan Hüsnü Paşa)، شماره ۱۱۳۰.
۱۴. باغنوی، حبیب‌الله، (۱۲۹۰ق) ← قطب‌الدین رازی، (۱۲۹۰ق).
۱۵. بخاری، شمس‌الدین محمدبن مبارکشاه، (۱۳۱۹)، *شرح حکمه‌العین مع حواشی قطب‌الدین الشیرازی و السید الشریف علی‌بن محمد الجرجانی*، چاپ سنگی، قزان: شرکه شقیقیه.
۱۶. بهمنیاربن‌المرزبان، (۱۳۷۵)، *التحصیل*، تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری، چ دوم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۷. جرجانی، میر سید شریف، (۲۰۲۰) ← *الاصفهان*، (۲۰۲۰).
۱۸. جرجانی، میر سید شریف، (۱۳۱۹) ← بخاری، (۱۳۱۹).
۱۹. جرجانی، میر سید شریف، (۱۱۲۰ق) ← قطب‌الدین رازی، (۱۱۲۰ق).
۲۰. جرجانی، میر سید شریف، (۱۱۰۲ق) ← قطب‌الدین رازی، (۱۱۰۲ق).
۲۱. حسینی‌همدانی، میرزا ابراهیم، (تاریخ کتابت: ۱۱۲۰ق)، *تعلیقات علی کتاب المحاکمات*، نسخه‌ی خطی، دارالکتب المصریه، شماره‌ی فلسفه ۸۰۱۰.
۲۲. خوانساری، حسین، (۱۳۸۸)، *الحاشیه‌ی علی شروح الاشارات*، ج ۲، قم: بوستان کتاب.
۲۳. خوانساری، حسین‌بن‌محمد، (۱۳۷۸)، *الحاشیه‌ی علی الشفاء (الالهیات)*، تحقیق حامد ناجی‌اصفهان‌ی، قم: دبیرخانه کنگره آقاحسین خوانساری.
۲۴. داماد، میرمحمدباقر، (۱۳۸۱)، *مصنفات میرداماد*، به اهتمام عبدالله نورانی، ج ۱، تهران: انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۲۵. داماد، میرمحمدباقر، (۱۳۸۵)، *مصنفات میرداماد (الافق‌المبین)*، به اهتمام عبدالله نورانی، ج ۲، تهران: انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۲۶. دشتکی‌شیرازی، صدرالدین محمد، (تاریخ کتابت: قرن ۱۰ق)، *حاشیه‌ی شرح تجرید*، نسخه‌ی خطی، کتابخانه‌ی مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، شماره‌ی ۶۸۶۹.
۲۷. دشتکی‌شیرازی، غیاث‌الدین منصور، (۱۳۸۶)، *مصنفات غیاث‌الدین منصور حسینی دشتکی‌شیرازی*، به کوشش عبدالله نورانی، ج ۲، تهران: دانشگاه تهران و انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۲۸. دشتکی‌شیرازی، غیاث‌الدین منصور، (۱۳۸۲)، *إشراق هیاکل النور لکشف ظلمات شواکل الغرور*، تقدیم و تحقیق علی اوجبی، تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب.
۲۹. دوانی، جلال‌الدین، (تاریخ کتابت: ۱۰۹۷ق)، *حاشیه بر محاکمات*، نسخه‌ی خطی، کتابخانه‌ی مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، شماره ۶۱۱، صص ۲۶۸-۱۸۰.

- ۲۸ فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، دوره ۲۲، سری ۴، زمستان ۱۴۰۱، شماره ۸۵، صص: ۳-۳۲
۳۰. دوانی، جلال‌الدین، (تاریخ کتابت: ۱۰۹۴ق)، دومین حاشیه‌ی دوانی بر شرح تجرید، نسخه‌ی خطی، شستریبی، شماره‌ی ۴۳۷۸.
۳۱. دوانی، جلال‌الدین، (تاریخ کتابت: ۱۰۲۲ق)، حاشیه‌ی دوم دوانی بر شرح تجرید (قوشجی) با حواشی میرزاجان و؟، نسخه‌ی خطی، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، کد مجلد (totfim) IRN-002-0028.
۳۲. دوانی، جلال‌الدین، (۱۳۸۱) سبع رسائل، تقدیم تحقیق و تعلیق دکتر تویسرکانی، تهران: میراث مکتوب.
۳۳. رازی، قطب‌الدین، (۱۲۹۰)، المحاکمات مع حاشیته‌ها میرزاجان، چاپ سنگی، القاهرة: المطبعة العامرة.
۳۴. رازی، قطب‌الدین، (بی‌تا)، المحاکمات مع حواشی الجرجانی و الدوانی و؟، نسخه‌ی خطی، جارالله، شماره‌ی ۱۲۸۱.
۳۵. رازی، قطب‌الدین، (تاریخ کتابت: ۱۱۲۰ق)، المحاکمات مع حواشی س [=السید الشریف الجرجانی] و؟، نسخه‌ی خطی، کتابخانه‌ی راغب پاشا، شماره‌ی ۸۷۴.
۳۶. رازی، قطب‌الدین، (تاریخ کتابت: ۱۱۰۲ق)، المحاکمات مع حواشی س [=السید الشریف الجرجانی]، نسخه‌ی خطی، گنجینه‌ی اصفهان، کد مجلد (totfim) IRN-016-1214.
۳۷. رازی، قطب‌الدین (۱۳۸۳) ← ابن‌سینا (۱۳۸۳)
۳۸. سبزواری، محمدباقر، (تاریخ کتابت: ۱۱۸۹ق)، الحاشیه‌ی علی‌الإشارات، نسخه‌ی خطی، گنجینه‌ی اصفهان، کد مجلد (totfim) IRN-016-0087.
۳۹. سبزواری، محمدباقر، (تاریخ کتابت = تاریخ تألیف: ۱۰۷۵ق)، حاشیه‌ی حل مشکلات الاشارات، نسخه‌ی خطی به‌خط مؤلف؟، کتابخانه‌ی مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، شماره‌ی ۵۵۱۶.
۴۰. سماکی استرآبادی، فخرالدین محمد، (بی‌تا)، حاشیه‌ی شرح التجرید، نسخه‌ی خطی، کتابخانه‌ی حائری قم، شماره‌ی ۲۵۶۲.
۴۱. سهروردی، شهاب‌الدین، (۱۳۷۵)، مجموعه مصنفات، تصحیح و مقدمه‌ی هانری کربن، ج ۱، چ دوم، تهران: مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۴۲. شیرازی، صدرالدین محمدبن‌ابراهیم، (۱۹۸۱)، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۱، چ سوم، بیروت: دار احیاء التراث.
۴۳. طوسی، نصیرالدین، (۱۳۵۹)، تلخیص المحصل، به‌اهتمام عبدالله نورانی، تهران: دانشگاه تهران و مؤسسه‌ی مطالعات اسلامی دانشگاه مکیل.
۴۴. طوسی، نصیرالدین، (۱۳۸۳)، اجوبه‌ی المسائل النصیریة، به‌اهتمام عبدالله نورانی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.
۴۵. طوسی، نصیرالدین، (۱۳۷۵) ← ابن‌سینا، (۱۳۷۵)
۴۶. علوی‌عاملی، سیداحمدبن‌زین‌العابدین، (تاریخ کتابت: ۱۰۴۰ هـ ق)، کحل الابصار لأولی البصائر والانتظار (حاشیه‌ی الاشارات و المحاکمات)، نسخه‌ی خطی، کتابخانه‌ی مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، شماره‌ی ۱۹۴۳ (شماره‌ی دفتر ۱۴۷۷۰).
۴۷. علوی‌عاملی، سیداحمدبن‌زین‌العابدین، (تاریخ کتابت: ۱۰۲۲ق)، کحل الابصار (حاشیه‌ی شرح الاشارات)، نسخه‌ی خطی، کتابخانه‌ی مرکزی دانشگاه تهران، شماره‌ی ۶۸۶۳.

نقد قطب‌الدین رازی بر بعد چهارم و تأثیر آن بر اندیشمندان مسلمان ۲۹

۴۸. کاشانی، محمدبن‌محمدزمان، (تاریخ کتابت: ۱۶۲ق)، *مرآة الأزمان با حواشی*، نسخه‌ی خطی، تهران: کتابخانه‌ی مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، شماره‌ی ۱۰۲۷۵.
۴۹. کاشانی، محمدبن‌محمدزمان، (تاریخ کتابت: ۱۷۲ق)، *مرآة الأزمان با حواشی*، نسخه‌ی خطی، تهران: کتابخانه‌ی مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، شماره‌ی ۱۹۶۶.
۵۰. لاهیجی، عبدالرزاق، (۴۲۵ق)، *سوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام*، تقدیم و اشراف جعفر سبحانی، تحقیق اکبر اسدعلی‌زاده، الجزء الثالث، قم: مؤسسه‌ی الامام الصادق.
۵۱. منصوری، علیرضا، (۱۳۹۲)، «چهاربعدگرایی و متافیزیک صدرایی»، *فصلنامه‌ی ذهن*، شماره ۵۳، صص ۱۰۸-۸۷.
۵۲. ناشناس، (تاریخ کتابت: ۱۲۹۲ق؟)، *ایضاح المقاصد فی ترجمه‌ی تجرید العقاید*، نسخه‌ی خطی به خط مؤلف، کتابخانه‌ی ملی ایران، شماره‌ی ۳۱۷۸ع.
۵۳. نراقی، مهدی، (۱۳۸۰)، *شرح الالهیات من کتاب الشفاء*، تحقیق حامد ناجی‌اصفهان‌ی، ج ۱، قم: کنگره‌ی بزرگداشت محققان نراقی.
۵۴. یزدی شاه‌آبادی، شهاب‌الدین عبدالله‌بن‌حسین، (تاریخ کتابت: ۱۰۱۶ق)، *حاشیه‌ی حاشیه‌ی شرح التجرید*، نسخه‌ی خطی، کتابخانه‌ی مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، شماره‌ی ۱۰۲۹۹.

References

1. Al-Abharī, Saif al-Dīn, (1691), *Hāshīyyat Sharḥ al-Ishārāt*, Manuscript Copy, Carullah, Number: 1282. [In Arabic]
2. Al-Abharī, Saif al-Dīn, (undated), *Hāshīyyat Sharḥ al-Ishārāt*, Manuscript Copy, Feyzullah Efendi, Number: 1184. [In Arabic]
3. 'Alawī 'Āmilī, Aḥmad ibn Zain al-'Abidīn, (1613), *Kuḥl al-Abṣār (al-Hāshīyyah 'alā Sharḥ al-Ishārāt)*, Manuscript Copy, University of Tehran: Central Library and Documentation Center, Number: 6863. [In Arabic]
4. 'Alawī 'Āmilī, Aḥmad ibn Zain al-'Abidīn, (1630), *Kuḥl al-Abṣār*, Manuscript Copy, Majlis-i Shurā-yi Islāmī Library, Number: 1943. [In Arabic]
5. al-Bukhārī, Shams al-Dīn Muḥammad ibn Mubārakshāh, (1901), *Sharḥ Hikmat al-'Ain ma'a Hawāshī Quṭb al-Dīn Al-Shīrāzī & al-Sayyid al-Sharīf 'Alī ibn Muḥammad al-Jurjānī*, Qazān: Shaqīqīyyah. [In Arabic]
6. Al-Dawwānī, Jalāl al-Dīn Muḥammad ibn As'ad, (2001), *Sab' Rasā'il*, Edited by: Dr. Sayyed Aḥmad Touyserkani, Tehran: The Written Heritage Research Center (Mīrāth-i Maktūb). [In Arabic]
7. Al-Dawwānī, Jalāl al-Dīn, (1613), *al-Hāshīyyah al-Thānīyyah 'alā Sharḥ al-Tajrīd ma'a Hawāshī Mīrzā Jān &?*, Manuscript Copy, The Written Heritage Research Center, IRN-002-0028 (totfim). [In Arabic]
8. Al-Dawwānī, Jalāl al-Dīn, (1682), *al-Hāshīyyah al-Thānīyyah 'alā Sharḥ al-Tajrīd*, Manuscript Copy, Chester Beatty Library, Number: 4378. [In Arabic]
9. Al-Dawwānī, Jalāl al-Dīn, (1685), *al-Hāshīyyah 'alā al-Muḥākamāt*, Manuscript Copy, Majlis-i Shurā-yi Islāmī Library, Number: 611, pp. 180-268. [In Arabic]
10. Al-Iṣfahānī, Shams al-Dīn Abū al-Thana' Maḥmūd ibn 'Abd al-Raḥman, (2020), *Tasdīd al-Qawā'id fī Sharḥ Tajrīd al-'Aqā'id*, Wa-ma'ahu Hāshiyat al-Tajrīd al-Sayyid al-Sharīf Zayn al-Dīn Abū al-Ḥasan 'Alī ibn Muḥammad ibn 'Alī al-Jurjānī, Wa-ma'ahu Minhawāt al-Jurjānī wa-al-Ḥawāshī al-Ukhrā, Vol. 3, Taḥqīq: Ashraf

- Ālāsh, Muḥammad ‘Alī Qūjā, Ṣāliḥ Kūn Āydīn, Muḥammad Yatīm, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. [In Arabic]
11. Al-Rāzī al-Taḥṭānī, Quṭb al-Dīn, (1690), *al-Muḥākamāt ma‘a Ḥawāshī S* [= *al-Sayyid al-Sharīf al-Jurjānī*], Manuscript Copy, Ganjineh Iṣfahān, IRN-016-1214 (totfim). [In Arabic]
12. Al-Rāzī al-Taḥṭānī, Quṭb al-Dīn, (1708), *al-Muḥākamāt ma‘a Ḥawāshī S* [= *al-Sayyid al-Sharīf al-Jurjānī*] &?, Manuscript Copy, Ragib Paşa, Number: 874. [In Arabic]
13. Al-Rāzī al-Taḥṭānī, Quṭb al-Dīn, (1873), *al-Muḥākamāt ma‘a Ḥāshīyatihā Mīrzā Jān*, Cairo: al-Maṭba‘ah al-‘Āmirah. [In Arabic]
14. Al-Rāzī al-Taḥṭānī, Quṭb al-Dīn, (2004) → Ibn Sīnā (2004).
15. Al-Rāzī al-Taḥṭānī, Quṭb al-Dīn, (undated), *al-Muḥākamāt ma‘a Ḥawāshī al-Jurjānī & al-Dawwānī &?*, Manuscript Copy, Carullah, Number: 1281. [In Arabic]
16. Al-Sharīf al-Jurjānī, ‘Alī ibn Muḥammad, (1690) → Al-Rāzī (1690)
17. Al-Sharīf al-Jurjānī, ‘Alī ibn Muḥammad, (1708) → Al-Rāzī (1708)
18. Al-Sharīf al-Jurjānī, ‘Alī ibn Muḥammad, (1901) → al-Bukhārī (1901)
19. Al-Sharīf al-Jurjānī, ‘Alī ibn Muḥammad, (2020), → al-Iṣfahānī (2020).
20. Al-Suhrawardī, Shihāb al-Dīn, (1996), *Majmū‘ah-‘i Muṣannaṣāt-i Shaykh Ishrāq (The Complete Works)*, Vol. 1, Edited and Introduction by H. Corbin, Tehran: Mu‘assasah-ī Muṭāla‘āt va Taḥqīqāt-ī Farhangī (Institute of Cultural Studies and Researches). [In Arabic]
21. Al-Tūsī, Naṣīr al-Dīn, (1996) → Ibn Sīnā (1996)
22. Al-Tūsī, Naṣīr al-Dīn Muḥammad ibn Muḥammad, (1980), *Talkhīṣ al-Muḥaṣṣal*, Edited by ‘Abd Allāh Nūrānī, Tehran: The University of Tehran & Institute of Islamic Studies of McGill University Tehran Branch. [In Arabic]
23. Al-Tūsī, Naṣīr al-Dīn, (2004), *Ajwibah al-Masā‘il al-Naṣīrīyyah*, Edited by ‘Abd Allāh Nūrānī, Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Arabic]
24. Anonymous, (1875?), *Īdāḥ al-Maqāṣid fī Tarjamat Tajrīd al-‘Aqā‘id*, Manuscript Copy in the Author’s Hand, Iran National Library, Number: 3178. [In Arabic]
25. Ansarimehr, Roham; Shanazari, Jafar, (2017), “Four-Dimensionalism and Temporal Parts Problem in Contemporary Philosophy and Mullā Sadrā’s Philosophy”, *Journal of Religious Thought*, Vol. 17, No. 64, pp. 1-28. [In Persian]
26. Assadi, Mahdī, (2019), “Evaluating Ibn Sina's View Regarding Intentionality of the Future and the Past”, *Wisdom and Philosophy*, Vol. 15, No. 57, pp. 61-90. [In Persian]
27. Assadi, Mahdi, (2022), “Critical Review on the Book To Welcome Contradiction: An Essay on the Paradox, Contradiction, and Dialetheism”, *Critical Studies in Texts and Programs of Human Sciences*, Vol. 21, No. 99, pp. 21-48. [In Persian]
28. Assadi, Mahdī, (2022), “A Historical Study of the Objections to the Four-Dimensionalism in the Muslim World”, *Journal of Essays in Philosophy and Kalam*, , Vol. 53, Issue 2, No. 107, pp. 9-28. [In Persian]
29. Assadi, Mahdi, (2023), “Has Mullā Ṣadrā Given up the Four-Dimensionalism?”, *Metaphysics*, Vol. 14, Issue 2, No. 34, pp. 23-37. [In Persian]
30. Bāghnawī, Ḥabīb Allāh, (1684), *al-Ḥāshīyyah ‘alā al-Muḥākamāt*, Manuscript Copy, Süleymaniye Kütüphanesi Hasan Hüsnü Paşa, Number: 1130. [In Arabic]
31. Bāghnawī, Ḥabīb Allāh, (1873) → Al-Rāzī (1873)
32. Bahmanyār ibn al-Marzubān, (1996), *al-Taḥṣīl*, Edited by M. Muṭahharī, Tehran: The University of Tehran. [In Arabic]

33. Beebe, Helen; Effingham, Nikk; Goff, Philip, (2011), *Metaphysics: The Key Concepts*, Routledge.
34. Blackburn, Simon (2008), *The Oxford Dictionary of Philosophy* (2nd edition), Oxford: Oxford University Press.
35. Crisp, Thomas M, (2005), “Presentism”, *The Oxford Handbook of Metaphysics*, Edited by Michael J. Loux & Dean W. Zimmerman, Oxford: Oxford University Press, pp. 211–245.
36. Crisp, Thomas M, (2008), “Presentism, Eternalism and Relativity Physics”, *Einstein, Relativity and Absolute Simultaneity*, Edited by William Lane Craig & Quentin Smith, Routledge, pp. 262–78.
37. Dāmād, Mīr Muḥammad Bāqir Astarābādī, (2002), *Muṣannaḡāt I*, Edited by: ‘Abd Allāh Nūrānī, Tehran: Anjuman-’i Āthār va Mafākhir-’i Farhangī. [In Arabic]
38. Dāmād, Mīr Muḥammad Bāqir Astarābādī, (2006), *Muṣannaḡāt II: al-Ufuq al-Mubīn*, Edited by: ‘Abd Allāh Nūrānī, Tehran: Anjuman-’i Āthār va Mafākhir-’i Farhangī. [In Arabic]
39. Dashtakī Shīrāzī, Ghiyāth al-Dīn Maṣṣūr, (2003), *Ishrāq Hayākil al-Nūr li-Kashf Zulumāt Shawākil al-Ghurūr*, Introduced and Edited by: ‘Alī Awjabī, Tehran: The Written Heritage Research Center. [In Arabic]
40. Dashtakī Shīrāzī, Ghiyāth al-Dīn Maṣṣūr, (2007), *Muṣannaḡāt*, Vol. 2, Edited by ‘Abd Allāh Nūrānī, Tehran: The University of Tehran & Society for the National Heritage of Iran (Anjuman-’i Āthār va Mafākhir-’i Farhangī). [In Arabic]
41. Dashtakī Shīrāzī, Saḡr al-Dīn Muḥammad, (17th century), *Hāshīyyat Sharḡ al-Tajrīd*, Manuscript Copy, Majlis-i Shurā-yi Islāmī Library, Number: 6869. [In Arabic]
42. Dieks, Dennis, (2014), “Time in Special Relativity”, *Springer Handbook of Spacetime*, Edited by Abhay Ashtekar & Vesselin Petkov, pp. 91–113.
43. Donati, Donatella; Gozzano, Simone, (2022), “The Eternal Quarrel on Time”, *Einstein vs. Bergson: An Enduring Quarrel on Time*, Edited by Alessandra Campo & Simone Gozzano, pp. 55–64.
44. Ḥusaynī Ḥamadānī, Ibrāhīm, (1708), *Ta’līqāt ‘alā al-Muḥākamāt*, Manuscript Copy, Dar al-Kutub al-Miṣriya, Number: 8010 Philosophy. [In Arabic]
45. Ibn Sīnā, (2006), *al-Shifā’: al-Ilāhīyyāt*, Edited by Ḥasan Ḥasan-Zādeh Āmulī, Qum: Būstān Ketāb Qum. [In Arabic]
46. Ibn Sīnā, (1996), *Sharḡ al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt ma’a al-Muḥākamāt*, Vol. 2, Qum: Nashr al-Balāghah. [In Arabic]
47. Ibn Sīnā, (2004), *al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt ma’a Sharḡ al-Tūsī*, Vol. 2, Qum: Nashr al-Balāghah. [In Arabic]
48. Imanikia, Hojjat; Saeedi Mehr, Mohammad; Hojati, Sayed Mohammad Ali, (2019), “Investigating Mullā Sadrā’s Viewpoint on the Continuity of Objects Dichotomy in the Light of Priority Presentism”, *Journal of New Intellectual Research*, Vol. 4, No. 7, pp. 49-72. [In Persian]
49. Kāshānī, Muḥammad ibn Muḥammad Zamān, (1748), *Mirāt al-Azmān ma’a al-Ḥawāshī*, Manuscript Copy, Majlis-i Shurā-yi Islāmī Library, Number: 10275. [In Arabic]
50. Kāshānī, Muḥammad ibn Muḥammad Zamān, (1758), *Mirāt al-Azmān ma’a al-Ḥawāshī*, Manuscript Copy, Majlis-i Shurā-yi Islāmī Library, Number: 1966. [In Arabic]
51. Kennedy, J. B., (2003), *Space, Time and Einstein: An Introduction*, Acumen Publishing.

52. Khānsārī, Husayn, (1999), *al-Hāshīyah 'alā al-Shifā' (al-Ilāhīyāt) [Commentary on Avicenna's Metaphysics of the Cure]*, Edited by: Ḥamid Nājī Iṣfahānī, Qum: Kungereh Ḥusayn Khānsārī. [In Arabic]
53. Khānsārī, Husayn, (2009), *al-Hāshīyah 'alā Shurūḥ al-Ishārāt*, Vol. 2, Qum: Būstān Ketāb Qum. [In Arabic]
54. Koons, Robert C.; Pickavance, Timothy, (2017), *The Atlas of Reality: A Comprehensive Guide to Metaphysics*, Wiley-Blackwell.
55. Lāhījī, 'Abd al-Razzāq, (2004), *Shawāriq al-Ilhām fī Sharḥ Tajrīd al-Kalām*, Vol. 3, Qum: Mu'assasat al-Imām al-Ṣādiq. [In Arabic]
56. Loux, Michael J., (2008), *Metaphysics: Contemporary Readings* (2nd Edition), Edited by Routledge.
57. Mansouri, Alireza, (2013), "Four-Dimensionalism and Ṣadrīan Metaphysics", *Zehn*, No. 53, pp. 87-108. [In Persian]
58. Miller, Kristie, (2013), "Presentism, Eternalism, and the Growing Block", *A Companion to the Philosophy of Time*, Edited by Heather Dyke & Adrian Bardon, Wiley-Blackwell, pp. 345-64.
59. Mullins, R. T., (2016), *The End of the Timeless God, Oxford Studies in Analytic Theology*, Oxford: Oxford University Press.
60. Narāqī, Maḥdī, (2001), *Sharḥ al-Ilāhīyyāt min Kitāb al-Shifā'*, Vol. 1, Edited by: Ḥamid Nājī Iṣfahānī, Qum: Kungereh Narāqī. [In Arabic]
61. Peterson, Daniel; Silberstein, Michael, (2010), "Relativity of Simultaneity and Eternalism: In Defense of the Block Universe", *Space, Time, and Spacetime: Physical and Philosophical Implications of Minkowski's Unification of Space and Time*, Edited by Vesselin Petkov, Springer, pp. 209-238.
62. Rogers, Katherin A., (2000), *Perfect Being Theology*, Edinburgh University Press.
63. Rogers, Katherin A., (2007), "Anselmian Eternalism: The Presence of a Timeless God", *Faith and Philosophy*, pp. 3-27.
64. Sabzawārī, Muḥammad Bāghir, (1664), *al-Hāshīyah 'alā Sharḥ al-Ishārāt*, Manuscript Copy in the Author's Hand?, Majlis-i Shurā-yi Islāmī Library, Number: 5516. [In Arabic]
65. Sabzawārī, Muḥammad Bāghir, (1775), *al-Hāshīyah 'alā al-Ishārāt*, Manuscript Copy, Ganjineh Iṣfahān, IRN-016-0087 (totfim). [In Arabic]
66. Samākī, Fakhr al-Dīn, (undated), *Hāshīyyat Sharḥ al-Tajrīd*, Manuscript Copy, Qum Ḥā'irī Library, Number: 2562. [In Arabic]
67. Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), Ṣadr al-Dīn Muḥammad ibn Ibrāhīm, (1981), *al-Hikmah al-Muta'ālīyah fī al-Asfār al-Arba'ah al-'Aqlīyah [The Transcendent Philosophy of the Four Journeys of the Intellect]*, Vol. 1, Bayrūt: Dār Iḥya al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
68. Sider, Theodore, (2002), *Four-Dimensionalism: An Ontology of Persistence and Time*, Oxford: Oxford University Press.
69. Williams, Donald C., (2018), *The Elements and Patterns of Being: Essays in Metaphysics*, Edited by A. R. J. Fisher, Oxford: Oxford University Press.
70. Yazdī Shāhābādī, Shāhāb al-Dīn, (1607), *Hāshīyyat-u Hāshīyyat-i Sharḥ al-Tajrīd*, Manuscript Copy, Majlis-i Shurā-yi Islāmī Library, Number: 10299. [In Arabic]