

## چهاربُعدی‌انگاری و مسأله‌ی اتصال اجزای زمانی در فلسفه‌ی معاصر و فلسفه‌ی صدرا

### چکیده

اگر یک جسم تغییر کند، از یک سو پس از تغییر ممکن نیست درست همان جسم پیش از تغییر باشد؛ از سوی دیگر، اگر یک جسم پس از تغییر درست همان جسم پیش از تغییر نباشد، موضوع دقیقی برای تغییر نیست، پس گویی هیچ چیز به راستی تغییر نکرده است. یک راه فیلسوفان برای حل این چیستان که دراصل، مسأله‌ی پایایی هویت در زمان است، این است که زمان را به درون اجسام راه دهند، نه درون ویژگی‌های آن‌ها. در این صورت می‌توان گفت که اجسام، اجزای زمانی دارند، همچنان که اجزای مکانی دارند. به این اعتبار، کل یک جسم در یک زمان خاص وجود ندارد. در عوض، در یک زمان، تنها یک جزء زمانی (یا یک مرحله‌ی زمانی) آن وجود دارد؛ از این دیدگاه، با نام چهاربُعدی‌انگاری یا نظریه‌ی اجزاء زمانی یاد می‌کنیم. در این مقاله، نخست نشان می‌دهیم که چهاربُعدی‌انگاری چگونه در حل چیستان‌های پایایی هویت در زمان، مانند «تغییر ذاتی» و «ترکیب مادی» به کار می‌آید. سپس اثبات می‌کنیم که ملاصدرا نیز با پشتیبانی از مفاهیمی مانند «حرکت به معنای قطع» و «حرکت جوهری»، چهاربُعدی‌انگار است. بحث دیگر این مقاله درباره‌ی نسبت چهاربُعدی‌انگاری با هستی‌شناسی زمان است؛ این مبحث چگونگی اتصال اجزای زمانی یک چیز را روشن می‌سازد. در این راستا، همچنین تحلیل صدرا را برای مسأله‌ی اتصال این اجزا واکاوی می‌کنیم.

**واژگان کلیدی:** ۱. چهاربُعدی‌انگاری، ۲. اجزاء زمانی، ۳. چیستان تغییر، ۴. حرکت به معنای قطع، ۵. حرکت جوهری.

## ۱. مقدمه

«تغییر، تفاوت میان راست و دروغ بودن (صدق و کذب) دو گزاره است، مشروط بر آنکه در این دو گزاره، ویژگی یکسانی از یک چیز در دو زمان متفاوت بیان گردد» (۲۱، ص: ۴۷۶). این تعریف از تغییر را برتراند راسل، فیلسوف برجسته‌ی سده‌ی بیستم، در بحث از ارزش راستی گزاره‌ها به‌دست داده است. نخست اشاره کنیم که در بحث ما هر جا سخن از تغییر به‌میان آید، منظور تغییر زمانی، یعنی تغییری است که در طول مدتی از زمان، هر چند بسیار کوتاه باشد، رخ می‌دهد. حال برای روشن‌شدن کارایی این تعریف<sup>۱</sup> یک مثال می‌آوریم: می‌خواهیم بدانیم در دو زمان متفاوت، یکی ۸ صبح و دیگری ۹ صبح، در اتاق نشیمن یک خانه تغییر رخ داده است یا نه. به‌این‌منظور، مثلاً ویژگی دمای اتاق را در دو زمان یادشده در نظر می‌گیریم و راست یا دروغ بودن دو گزاره‌ی زیر را بررسی می‌کنیم:

«دمای اتاق نشیمن در زمان ۸ صبح، ۲۰ درجه‌ی سلسیوس است»

«دمای اتاق نشیمن در زمان ۹ صبح، ۲۰ درجه‌ی سلسیوس است»

بنابه تعریف راسل، اگر این دو گزاره هر دو راست باشند، در اتاق نشیمن تغییر رخ نداده است. اما اگر یکی راست باشد و دیگری دروغ، در اتاق نشیمن تغییر رخ داده است. فرض کنیم گزاره‌ی اول راست باشد و گزاره‌ی دوم دروغ، در این‌صورت تغییر رخ داده است. اما در این‌میان یک پرسش بزرگ وجود دارد، اینکه: از ساعت ۸ صبح تا ۹ صبح، دقیقاً در چه چیز تغییر رخ داده است؟

پاسخ سطحی این است که بگوییم در اتاق نشیمن تغییر رخ داده است. این پاسخ به این دلیل سطحی است که ما در اینجا با دو اتاق نشیمن یعنی دو جسم سروکار داریم: جسم اول: اتاق نشیمنی که دمای آن ۲۰ درجه‌ی سلسیوس است. جسم دوم: اتاق نشیمنی که دمای آن ۲۰ درجه‌ی سلسیوس نیست. در پاسخ به پرسش یادشده، اگر بگوییم در جسم اول تغییر رخ داده است، به‌دنبال آن باید بگوییم جسم اول به جسم دوم تغییر یافته است و این، ما را با چیستان زیر که آن را چیستان تغییر می‌نامیم، درگیر می‌کند:

ازسویی، اگر یک جسم به‌راستی تغییر کند، پس از تغییر، ممکن نیست درست همان جسم پیش از تغییر باشد. ازسوی دیگر، اگر یک جسم پس از تغییر، درست همان جسم پیش از تغییر نباشد، موضوع دقیقی برای تغییر نیست؛ پس گویی هیچ چیزی به‌راستی تغییر نمی‌کند.

توجه کنیم که این چیستان که درحقیقت، مسأله‌ی چگونگی پایایی هویت یک چیز در زمان است، ناظر به قانون لایبنیتس است که امروزه در متافیزیک به‌خوبی جا افتاده و مضمون آن چنین است:

اگر  $a$  و  $b$  یکی باشند، باید در همه‌ی ویژگی‌هایشان یکی باشند.

مثال زیر ممکن است مفهوم این قانون را روشن‌تر سازد: هنگام نشستن یک شخص، فرض کنیم بهرام، می‌بینیم که تغییر در شکل رخ می‌دهد؛ از راست‌قامت‌بودن به خمیده‌بودن. بنابه قانون لایبنیتس، در اینجا با دو بهرام سروکار داریم: بهرام ۱ که راست‌قامت است و بهرام ۲ که خمیده است، زیرا این دو دست‌کم در یک ویژگی، یعنی در شکل خود، تفاوت دارند، پس یکی نیستند (برای شرح بیشتر درباره‌ی قانون لایبنیتس، نک. (۱۸، ص: ۹۵)).

البته ممکن است کسی به این قانون پایبند نباشد و بگوید یک جسم می‌تواند در برخی ویژگی‌هایش تغییر کند و هویت خود را حفظ کند. باوجوداین، امروزه فیلسوفان می‌کوشند بدون آنکه قانون لایبنیتس را نقض کنند، راهی برای حل چیستان تغییر بیابند. چنان‌که خواهیم دید، با واردکردن زمان به مسأله با شیوه‌ای مناسب، می‌توان این چیستان را حل کرد. اما بسته به اینکه زمان چگونه دخالت داده شود، دو دیدگاه متفاوت درباره‌ی شیوه‌ی تداوم اجسام در زمان شکل می‌گیرد: در یک دیدگاه، زمان به درون ویژگی‌های جسم راه داده می‌شود و در دیدگاه دوم، زمان به درون خود جسم راه داده می‌شود، نه ویژگی‌های جسم. بحث اصلی این مقاله درباره‌ی دیدگاه دوم است که از آن با نام چهاربُعدی‌انگاری یاد می‌کنیم. چنان‌که در طول مقاله روشن خواهیم ساخت، بر مبنای چهاربُعدی‌انگاری، یک جسم، افزون بر اجزای فضایی، اجزای زمانی نیز دارد؛ اجزایی که در طول تاریخ موجودیت آن گسترش یافته‌اند.

درخصوص پیشینه‌ی تحقیق باید گفت که رگه‌هایی از چهاربُعدی‌انگاری در آثار برخی فیلسوفان سده‌های پیشین به چشم می‌خورد،<sup>۲</sup> اما از هنگامی که در میان فیلسوفان جهان غرب محبوبیت فزاینده یافت که ویلارد کواین<sup>۳</sup>، منطق‌دان و فیلسوف علم پُرنفوذ در سده‌ی بیستم، در مقاله‌ای به سال ۱۹۵۰ روایتی از آن را برای حل مسأله‌ی تداوم هویت در زمان عرضه کرد؛ کواین در آن مقاله به مسأله‌ی مشهور هراکلیتوس، فیلسوف یونان باستان اشاره می‌کند که «در یک رودخانه نمی‌توانید دو بار شنا کنید، زیرا آب‌های روان دیگری پیش روی شماست» و راه‌حل آن را در این می‌داند که «می‌توانید در دو مرحله‌ی زمانی یک رودخانه شنا کنید و این، امکان دوبار شناکردن در یک رودخانه را فراهم می‌سازد» (۱۹، ص: ۶۲۱). کواین، چنان‌که پیداست، ترجیح می‌دهد که به‌جای اجزای زمانی، از مراحل زمانی سخن بگوید. باوجوداین، چه بگوییم اجزای زمانی، چه بگوییم مراحل زمانی، در اصل

نظریه تفاوت چندانی ندارد؛ نکته این است که هر جزء زمانی (یا مرحله‌ی زمانی) را می‌توان به‌دلخواه به اجزای زمانی (یا مراحل زمانی) کوچک‌تر بخش کرد که هر یک تنها در بازه‌ی زمانی خاص خود وجود دارد؛ مثلاً اگر به مورد انسان بنگریم، هرکس می‌تواند بگوید که جزء زمانی امسال من به‌اندازه‌ی یک‌سال وجود دارد، جزء زمانی امروز من به‌اندازه‌ی یک روز وجود دارد و جزء کنونی من، تنها یک لحظه وجود دارد. در این میان، این پرسش مهم مطرح می‌شود که چگونه اتصال میان اجزای زمانی یک چیز، در طول زمان پابرجا می‌ماند؟ در ادامه‌ی این مقاله، پس از تبیین راه‌حل برخی چهاربُعدی‌انگاران معاصر برای چیستان‌هایی مانند «تغییر ذاتی» و «ترکیب‌های مادی»، به این پرسش نیز پاسخ می‌دهیم. همچنین نشان می‌دهیم که صدرالمُتألّهین (به‌اختصار، صدرا)، فیلسوف بزرگ ایرانی، با پشتیبانی از مفاهیمی مانند «حرکت به‌معنای قطع» و «حرکت جوهری»، چهاربُعدی‌انگار است و درباره‌ی تحلیل او درباره‌ی چگونگی اتصال میان اجزای زمانی بحث خواهیم کرد.

## ۲. چهاربُعدی‌انگاری در فلسفه‌ی معاصر

### ۱.۲. چهاربُعدی‌انگاری و ازلی‌گرایی

این دیدگاه که اجسام، افزون بر اجزای فضایی، دارای اجزای زمانی نیز هستند، وجه تشابهی میان زمان و فضا برقرار می‌سازد و نشانه‌ای از سازگاری چهاربُعدی‌انگاری با نگرش ازلی‌گرایی به‌دست می‌دهد؛ ازلی‌گرایی که در این مقاله آن را به‌ازای ایترنالیزم<sup>۴</sup> به‌کار می‌بریم، الگو یا نگرشی هستی‌شناختی است که برپایه‌ی آن، «چیزها و رویدادهای گذشته، اکنون و آینده همگی واقعی هستند و [در ترتیبی ازلی به‌گونه‌ی بی‌زمان] وجود دارند» (۱۸، ص: ۱۴۳). در این نگرش می‌توان واقعیت زمان‌ها را با واقعیت مکان‌ها همانند دانست و براین‌مبنا می‌توان زمان را با مکان و اکنون را با اینجا مشابه دانست. برای روش‌شدن بیشتر موضوع، به این نکته توجه کنیم که هرکس باور دارد که مثلاً بُرج میلاد تهران، درست مانند خانه‌ای که اکنون در آن ساکن است وجود دارد. بُرج میلاد برخلاف خانه‌ی سکونت ما، اینجا نیست، اما نبودن آن در جایگاه مکانی ما چیزی از واقعیت آن نمی‌کاهد. به‌گونه‌ی مشابه، ازلی‌گرایان می‌گویند که رویدادهای گذشته و آینده همانند رویدادهای کنونی واقعیت دارند؛ آن‌ها در جایگاه زمانی یا چشم‌انداز کنونی ما نیستند، اما این چیزی از واقعیت آن‌ها نمی‌کاهد. در برابر، اکنون‌گرایی که در این مقاله آن را به‌ازای پرزنتیزم<sup>۵</sup> به‌کار می‌بریم، این الگو یا نگرش هستی‌شناختی است که «تنها چیزها و رویدادهای کنونی واقعی است» (همان، ص: ۱۴۲). در این نگرش، رویدادها پیوسته زاده و نابود می‌شوند، یعنی هر رویداد، لحظه‌ای بیش در صحنه‌ی واقعیت نیست (در ادامه‌ی مقاله نشان می‌دهیم که

نظریه‌ی اجزای زمانی برای اکنون‌گرایان سودی ندارد و بلکه وجود اجزای زمانی اساساً با نگرش اکنون‌گرایی ناسازگار است).

نکته‌ی دیگر اینکه ازلی‌گرایان ممکن است در مورد چیستی زمان دو دیدگاه متفاوت داشته باشند؛ در توضیح این مطلب، نخست اشاره کنیم که امروزه در میان فیلسوفان جهان کمتر کسی است که در هستی‌زمان شک کند، در عوض، محور بحث‌ها بر سر چیستی آن است. ریشه‌ی بسیاری از بحث‌های کنونی فیلسوفان در این باب را می‌توان در مقاله‌ای پیدا کرد که جان الیس مک‌تاگارت<sup>۶</sup>، فیلسوف بریتانیایی، به سال ۱۹۰۸ میلادی منتشر کرد. او در آن مقاله دو شیوه‌ی مرتب‌کردن رویدادها، یا دو شیوه‌ی اندیشیدن درباره‌ی زمان را از یکدیگر تفکیک کرد؛ یک شیوه برپایه‌ی مقصدها یا جایگاه‌های گذشته، اکنون و آینده و شیوه‌ی دوم برپایه‌ی نسبت‌های زودتر از، دیرتر از و هم‌زمان با، صورت می‌گیرد. در شیوه‌ی اول، جایگاه زمانی یک رویداد تغییر می‌کند، زیرا اگر رویداد  $M$  هم‌اینک اکنون است، گذشته بوده و آینده خواهد بود. اما در شیوه‌ی دوم، جایگاه زمانی یک رویداد، ثابت است؛ زیرا اگر رویداد  $M$  زودتر از رویداد  $N$  باشد، همواره زودتر است. مک‌تاگارت زنجیره‌ای را که در آن، لحظه‌های زمان و رویدادها به شیوه‌ی اول «از گذشته‌ی دور به گذشته‌ی نزدیک تا به اکنون، سپس از اکنون به آینده‌ی نزدیک و آینده‌ی دور ردیف می‌شوند» زنجیره‌ی  $A$ <sup>۷</sup> و زنجیره‌ای را که در آن، لحظه‌های زمان و رویدادها به شیوه‌ی دوم «از زودتر به دیرتر ردیف می‌شوند» زنجیره‌ی  $B$ <sup>۸</sup> نامید (۱۶، ص: ۴۵۸). امروزه نام‌گذاری‌های مک‌تاگارت بر روی دو زنجیره‌ی یادشده پذیرش همگانی یافته است و چنان‌که میکائیل رأ<sup>۹</sup>، فیلسوف آمریکایی، تحلیل می‌کند، «مک‌تاگارت می‌پنداشت، و بیشتر فیلسوفان گرایش بر این دارند، که زمان، اگر وجودی داشته باشد، دست‌کم یک زنجیره‌ی  $B$  است. بنابراین پرسش اصلی آن است که آیا زمان [افزون بر یک زنجیره‌ی  $B$ ] باید شامل یک زنجیره‌ی  $A$  هم باشد؟... نظریه‌ی  $A$  زمان، نظریه‌ای است که برپایه‌ی آن، زمان اگر وجودی داشته باشد، شامل هم یک زنجیره‌ی  $A$  و هم یک زنجیره‌ی  $B$  است، و نظریه‌ی  $B$  زمان، نظریه‌ای است که برپایه‌ی آن، زمان، اگر وجودی داشته باشد، درست یک زنجیره‌ی  $B$  است» (۲۰، ص: ۷۲). اکثریت قاطع ازلی‌گرایان پیرو نظریه‌ی  $B$  زمان‌اند. به بیان دیگر، از دید آنان، زمان شیوه‌ای است که براساس آن، رویدادها از زودتر به دیرتر مرتب می‌شوند. این دسته از ازلی‌گرایان هیچ‌گونه تمایز هستی‌شناختی میان زمان‌های گذشته، اکنون و آینده نمی‌بینند. اما در میان ازلی‌گرایان می‌توان به اقلیتی هم اشاره کرد که لحظه‌ی کنونی را نسبت به دیگر زمان‌ها ممتاز می‌دانند و پیشنهاد می‌کنند که «اکنون» در میان رویدادهای موجود، در حرکت است. بدین لحاظ می‌توان آنان را پیرو نظریه‌ی  $A$  زمان به‌شمار آورد (نک. ۱۸، ص: ۱۵۱).

## ۲.۲. چهار بُعدی‌انگاری در برابر سه بُعدی‌انگاری

چنان‌که گفتیم، یک راه برای حل چیستان تغییر این است که زمان را به درون ویژگی‌های جسم راه دهیم، به این صورت که بگوییم جسم مورد نظر، ویژگی خاص  $x$  را در نسبت با زمان  $t$  دارد، ولی این ویژگی را در نسبت با زمان  $t$  ندارد. در این صورت، در مورد اتاق نشیمنی که پیش‌تر گفتیم، به جای  $x$  دمای  $20$  درجه و به جای  $t$  و  $t$  به ترتیب زمان‌های  $8$  صبح و  $9$  صبح را قرار می‌دهیم و می‌گوییم:

اتاق نشیمن، دمای  $20$  درجه را در نسبت با زمان  $8$  صبح دارد، ولی همین دما را در نسبت با زمان  $9$  صبح ندارد.

در این صورت ظاهراً مشکل برطرف می‌شود: تنها یک جسم داریم که همان اتاق نشیمن است و تغییر هم در همین یک جسم رخ داده است. با وجود این، تبیین بالا یک اشکال اساسی دارد که به تفاوت میان ویژگی‌های ذاتی و ویژگی‌های غیرذاتی مرتبط می‌شود. منظور از ویژگی ذاتی، ویژگی‌ای است که یک چیز تماماً خودش دارد نه در نسبت به چیزهای دیگر، ویژگی‌هایی مانند شکل، رنگ، دما و جز آن؛ در برابر، ویژگی غیرذاتی (یا نسبتی)، ویژگی‌ای است که یک چیز در نسبت با دیگر چیزها دارد، ویژگی‌هایی مانند کوتاهی، بلندی، سنگینی، سبکی و جز آن. با این توضیح، دما یک ویژگی ذاتی هر جسم است (که برآمده از جنش‌های مولکولی است)، پس آن را نمی‌توان در نسبت با زمان در نظر گرفت. بنابراین، به نظر می‌رسد راه حل بالا اعتبار ندارد.

حال به گونه‌ی دیگری زمان را به درون ویژگی‌های جسم راه می‌دهیم تا مسأله را این بار بدون اشکال حل کنیم، به این صورت که بگوییم: جسم مورد نظر، ویژگی خاص  $x$  را با حضور در زمان  $t$  دارد، ولی با حضور در زمان  $t$  ندارد، یعنی در مورد اتاق نشیمن این بار بگوییم:

اتاق نشیمن دمای  $20$  درجه را با حضور در زمان  $8$  صبح دارد، ولی همین دما را با حضور در زمان  $9$  صبح ندارد.

از این راه حل، چه آن را معتبر بدانیم چه ندانیم، (و نیز از راه حل قبلی) چنین برمی‌آید که کل یک چیز، در هر جزیی از زمان که تصور کنیم، یک باره حضور دارد؛ مثلاً اگر یک میز اکنون روبه‌روی ماست، کل وجود آن میز هم‌اکنون روبه‌روی ماست و اگر یک انسان اکنون روبه‌روی ماست، کل وجود او هم‌اکنون روبه‌روی ماست؛ از این دیدگاه با نام سه بُعدی‌انگاری یاد می‌کنیم. در برابر آن، دیدگاه دیگری وجود دارد مبنی بر اینکه در هر جزئی از زمان که تصور کنیم، کل یک جسم، یک باره حضور ندارد، بلکه تنها یک جزء زمانی یا یک مرحله‌ی زمانی آن حضور دارد. از دیدگاه اخیر، پیش‌تر با نام چهار بُعدی‌انگاری یاد کردیم که می‌توان آن را نظریه‌ی اجزای زمانی نیز نامید؛ این دیدگاه، زمان را به درون خود جسم راه می‌دهد.

در این صورت برای حل چیستان تغییر می‌توانیم بگوییم که یک مرحله‌ی زمانی از جسم مورد نظر، ویژگی خاص  $x$  را در زمان  $t$  دارد، ولی مرحله‌ی زمانی دیگر آن، این ویژگی را در زمان  $t$  ندارد و در مورد اتاق نشیمن بگوییم:

یک مرحله‌ی زمانی اتاق نشیمن که در زمان ۸ صبح حضور دارد، دمای ۳۰ درجه‌ی سلسیوس را دارد، ولی یک مرحله‌ی زمانی دیگر اتاق نشیمن که در زمان ۹ صبح حضور دارد، همین دما را ندارد.

### ۲.۳. مسأله‌ی تغییر ذاتی و نسبتی

یکی از پیش‌گامان نظریه‌ی اجزای زمانی، دیوید لویس<sup>۱</sup>، فیلسوف برجسته‌ی معاصر است. لویس مسأله‌ی تداوم یک چیز در زمان را با مسأله‌ی تغییر ویژگی‌های ذاتی گره می‌زند و می‌گوید: «چیزهای پایدار [در زمان]، ویژگی‌های ذاتی‌شان را تغییر می‌دهند؛ برای نمونه، شکل‌شان را؛ وقتی من می‌نشینم، یک شکل خمیده دارم، وقتی می‌ایستم، یک شکل راست‌قامت دارم. هردو شکل، ویژگی‌های ذاتی زمانی‌اند؛ من آن‌ها را تنها در پاره‌ای از زمان دارم. چنین تغییری چگونه ممکن است؟» (۱۵، صص: ۲۰۳-۲۰۴). او در طرح این پرسش، درحقیقت، به همان چیستان تغییر که پیش‌تر معرفی کردیم، اشاره دارد (یعنی این چیستان که از یک سو، اگر یک جسم تغییر کند، پس از تغییر ممکن نیست همان جسم پیش از تغییر باشد و از سوی دیگر، اگر یک جسم پس از تغییر، همان جسم پیش از تغییر نباشد، هیچ چیزی تغییر نکرده است). لویس البته، یگانه راه‌حل معتبر برای تبیین چنین تغییری را در وجود اجزای زمانی جستجو می‌کند و می‌گوید: «شکل‌های مختلف، و درکل، ذاتی‌های زمانی مختلف [مانند دما، رنگ و جز آن]، به چیزهای متفاوت [یعنی اجزای زمانی متفاوت] تعلق دارند... ما برساخته از اجزای زمانی هستیم و ذاتی‌های زمانی ما ویژگی‌های این اجزاء هستند» (همان، ص: ۲۰۴).

در تفسیر سخن لویس، می‌توان گفت که تغییر ذاتی، تفاوت میان اجزای زمانی پیاپی است. بنابراین در مورد تغییر شکل که لویس مثال می‌زند، می‌توان چنین گفت: یک شخص با داشتن یک جزء زمانی که می‌نشیند و جزء دیرتری که برمی‌خیزد، از نشستن تا برخاستن تغییر می‌کند (تغییر شکل از خمیدگی به راست‌قامتی).

البته، کاربرد اجزاء زمانی تنها به مورد تغییر ذاتی اختصاص ندارد؛ اگر ما برساخته‌ی از اجزاء زمانی هستیم، آن‌گونه که لویس می‌گوید، پس می‌توان تغییر در نسبت‌ها را هم با اتکا به وجود همین اجزاء تحلیل کرد. در این مورد، مثلاً می‌توانیم خود نشستن بر صندلی را (صرف‌نظر از تغییر شکل) در نظر بگیریم که مثالی از تغییر غیرذاتی یا همان تغییر نسبتی است. حال با اتکا به اجزای زمانی می‌توانیم بگوییم: شخص در یک زمان بر یک صندلی

می‌نشینند و در زمانی دیگر نه؛ به این دلیل که جزء زمانی زودتر او، در یک جزء زمانی آن صندلی می‌نشینند، درحالی‌که جزء زمانی دیرتر او، در جزء زمانی متناظر آن صندلی نمی‌نشینند. همچنین می‌توان برای تحلیل تغییر جزء نسبت به کل (که باز موردی از تغییر نسبتی به‌شمار می‌رود) از همین فرمول بهره گرفت؛ مثلاً وقتی کسی نوک ناخنش را می‌چیند، آن نوک دیگر، جزئی از او نیست، به این دلیل که اجزای زمانی دیرتر آن ناخن، جزئی از اجزاء زمانی دیرتر او نیستند.

#### ۴.۲. چیستان کشتی نوشته

در چیستان‌های «ترکیب مادی»، اجزای مادی یک جسم به تدریج با اجزاء جدید تعویض می‌شوند تا سرانجام جسم به کلی دارای اجزای مادی دیگری شود. چنان‌که می‌دانیم، یک راه مناسب برای سنجش استحکام یک نظریه‌ی فلسفی، به کارگیری آن در حل چیستان‌ها و پارادکس‌های منطقی است. در این بخش، به نمونه‌ای از چیستان‌های یادشده می‌پردازیم تا ببینیم از میان دو نظریه‌ی رقیب سه‌بعدی‌انگاری و چهاربعدی‌انگاری، کدام یک راه بهتری در حل آن چیستان به دست می‌دهند. یکی از مشهورترین چیستان‌های مرتبط با ترکیب مادی، چیستان کشتی نوشته است.<sup>۱۱</sup> روایت ساده‌ای از این چیستان چنین است:

یک کشتی چوبی با نام خورشید، سال‌های طولانی در دریاها گوناگون رفت‌وآمد کرده است. خورشید در طول این سال‌ها پیوسته تعمیر و رفته‌رفته تخته‌های آلومینیومی جانشین همه‌ی تخته‌های چوبی آن شده است؛ درست مثل سلول‌های بدن که پیوسته سلول‌های نو جای سلول‌های قبلی را می‌گیرند. باوجود این، تخته‌های چوبی از میان نرفته‌اند. این تخته‌ها در یک کارخانه‌ی کشتی‌سازی، درست به همان ترتیب قبلی برهم سوار می‌شوند و سرانجام یک کشتی به شکل کشتی خورشید اولیه را می‌سازند. حال پرسش این است: کدام یک از این دو، کشتی خورشید اصلی‌اند، کشتی آلومینیومی یا کشتی چوبی نوساخته؟

پاسخ این پرسش برپایه‌ی سه‌بعدی‌انگاری چندان آسان نیست؛ زیرا هریک از این دو کشتی را که خورشید اصلی بدانیم، برای گزینش خود، دلیل خشنودکننده‌ای داریم؛ اگر کشتی آلومینیومی را برگزینیم، دلیلمان می‌تواند گفته‌ی کارکنان کشتی باشد که مثلاً می‌گویند: «ما بر کشتی خورشید سال‌ها بر آب سفر کرده‌ایم و تردید نداریم که کشتی خورشید اصلی همین کشتی آلومینیومی است که سوار آن هستیم، نه آن کشتی چوبی نوساخته» و اگر کشتی چوبی نوساخته را برگزینیم، دلیلمان می‌تواند این باشد: «همه‌ی اجزاء این کشتی و نیز ترتیب برهم‌نهادن این اجزاء، با کشتی خورشید اولیه یکی است، پس تردیدی نیست که



خورشید اصلی همین است نه آن کشتی آلومینیومی که هیچ جزء مشترکی با خورشید اولیه ندارد».

حال ببینیم برپایه‌ی چهاربُعدی‌انگاری پاسخ چیست؟ پاسخ این است که هیچ‌یک از این سه کشتی با دیگری یکسان نیست، زیرا این سه کشتی، هریک، یک جزء زمانی (یا یک مرحله‌ی زمانی) از کشتی خورشید هستند. بنابراین، اگر کشتی خورشید را پیش از هر تعمیری  $K_1$ ، کشتی آلومینیومی را  $K_2$  و کشتی چوبی نوساخته را  $K_3$  بنامیم، برپایه‌ی چهاربُعدی‌انگاری، دو کشتی خورشید داریم، خورشید ۱ و خورشید ۲ که هریک مسیر زمانی متفاوتی را پیموده است:

مسیر زمانی خورشید ۱: از  $K_1$  به  $K_2$

مسیر زمانی خورشید ۲: از  $K_1$  به  $K_3$

بدین ترتیب، چهاربُعدی‌انگاران بسیار راحت‌تر از سه‌بُعدی‌انگاران می‌توانند چیستان کشتی نوشته را پاسخ گویند. باوجوداین، در این پاسخ موردابهامی هست که لازم است روشن شود؛ اینکه مسیر زمانی کشتی خورشید ۱ با مسیر زمانی کشتی خورشید ۲ در جایی با هم تلاقی دارند: در  $K_1$ . ممکن است سه‌بُعدی‌انگاران این را نقطه‌ی ضعفی برای نظریه‌ی اجزای زمانی بدانند، لیک چهاربُعدی‌انگاران می‌توانند در این مورد به تلاقی مسیرهای مکانی استناد کنند و بگویند همان‌گونه که دو مسیر مکانی تلاقی می‌کنند و کسی نمی‌گوید این دو مسیر یکی هستند، در مورد مسیرهای زمانی نیز اشکالی ندارد که دو مسیر یا چند مسیر در جایی تلاقی کنند. این تحلیل، درحقیقت، نشانه‌ی دیگری از سازگاری چهاربُعدی‌انگاری با نگرش ازلی‌گرایی دربردارد؛ چنان‌که پیش‌تر گفتیم، بر مبنای ازلی‌گرایی می‌توان زمان را با مکان و اکنون را با اینجا مشابه دانست.

توجه کنیم که پاسخ بالا بر مبنای اکنون‌گرایی پذیرفته نیست، زیرا بر این مبنا، کشتی خورشید اولیه نابود شده است و دو کشتی دیگر - آلومینیومی و چوبی نوساخته - هم‌زمان وجود دارند. بنابراین، اکنون‌گرایان ناچارند تنها یکی از دو کشتی اخیر را کشتی خورشید اصلی بدانند و با همان گزینش دشواری که گفتیم، دست‌وپنجه نرم کنند.

## ۲.۵. چهاربُعدی‌انگاری و مسأله‌ی سازگاری با نگرش‌های هستی‌شناختی

در فلسفه‌ی زمان معاصر، رقابت اصلی میان ازلی‌گرایی و اکنون‌گرایی است؛ این دو نگرش را می‌توان به ترتیب، نگرش «بودن زمانی» و نگرش «شدن زمانی» هم نامید. در میانه‌ی ازلی‌گرایی و اکنون‌گرایی می‌توان دو نگرش هستی‌شناختی دیگر هم درباب زمان تعریف کرد، با این تفاوت که در یکی، فقط گذشته و اکنون واقعی است (اما آینده واقعی نیست) و در دیگری، فقط اکنون و آینده واقعی است (اما گذشته واقعی نیست). از دو نگرش اخیر

به ترتیب با نام‌های الگوی افزایش واقعیت و الگوی کاهش واقعیت یاد می‌کنیم. نکته آن است که سه‌بعدی‌انگاری با هیچ‌یک از نگرش‌های هستی‌شناختی ناسازگار نیست؛ به بیان دیگر، به‌صرف این‌که همه چیزها و رویدادهای گذشته، اکنون و آینده وجود داشته باشند (=زلی‌گرایی)، یا تنها، چیزها و رویدادهای کنونی (=کنون‌گرایی)، یا برخی از آن چیزها و رویدادها (=افزایش واقعیت یا کاهش واقعیت)، اشکالی منطقی برای حضور یک‌باره‌ی جسم در یک آن پیش نمی‌آید. البته ممکن است کسی به دلایل معرفت‌شناختی، به‌ویژه مسائل مرتبط با تداوم هویت، سه‌بعدی‌انگاری را کنار بگذارد و نظریه‌ی خلاف آن را بپذیرد.<sup>۱۲</sup> اما اگر کسی سه‌بعدی‌انگار باشد، از این حیث نمی‌توان درباره‌ی نگرش هستی‌شناختی او درباب زمان داوری کرد؛ برای داوری در این باب لازم است به دیدگاه‌های دیگر او درباب زمان و تغییر استناد کرد. اما پرسش اصلی این بخش آن است که آیا در مورد چهاربعدی‌انگاری نیز وضع به همین روال است؟

پاسخ، از دید نگارنده منفی است؛ چهاربعدی‌انگاری تنها با ازلی‌گرایی سازگار است، زیرا تنها این نگرش است که برای تداوم اتصال اجزای زمانی یک هستنده تبیین روشنی دارد. برای آشکارشدن موضوع، نخست بر این نکته توافق کنیم که اجزای یک امر متصل، در ذهن همبوندند (=اجتماع در وجود دارند). درحقیقت به سبب همین همبودی اجزاء است که می‌توانیم یک متصل را هر قدر که بخواهیم در ذهن به اجزاء کوچک‌تر تقسیم کنیم. اگر جز این باشد، اجزاء یکی یکی از ذهن پاک می‌شوند و دیگر چیزی نیست که بتوان آن را متصل نامید و به اجزاء کوچک‌تر تقسیم کرد. حال این پرسش پیش می‌آید که یک امر متصل چگونه ممکن است در خارج از ذهن هم وجود داشته باشد؛ مگر نه این است که اگر یک امر متصل شکسته شد، دیگر همان متصل قبلی نیست؟ مثلاً اگر یک میله‌ی یک متری را از وسط نصف کنیم، کمیت یک‌متری قبلی، هویت خود را از دست می‌دهد و به دو کمیت نیم‌متری تبدیل می‌شود. از این روست که می‌گویند یک کمیت، تقسیم خارجی را نمی‌پذیرد و تنها تقسیم ذهنی را می‌پذیرد.

برپایه‌ی ازلی‌گرایی، پاسخ روشنی برای پرسش بالا وجود دارد: وقتی ازلی‌گرایان می‌گویند که رویدادهای گذشته و آینده همانند رویدادهای کنونی واقعیت دارند، این معنا را در سر دارند که همه‌ی رویدادها در ترتیبی ازلی و ایستا به‌گونه‌ی بی‌زمان، نه هم‌زمان، وجود دارند؛ بی‌زمان‌بودن در این مورد، یعنی رویدادها به ذات خود ترتیب دارند، نه به واسطه‌ی زمان. بیان دیگر این مطلب آن است که همه‌ی رویدادها به‌گونه‌ی بی‌زمان همبوندند. بدین ترتیب، چنانچه ازلی‌گرایان به نظریه‌ی اجزاء زمانی باور داشته باشند، در

پاسخ به پرسش بالا می‌گویند: اجزاء زمانی یک موجود در خارج از ذهن همبودند اما به‌گونه‌ی بی‌زمان.

تعبیر بالا ممکن است این پرسش را برانگیزد که اگر همه‌ی رویدادها به‌گونه‌ی بی‌زمان وجود دارند، پس چگونه می‌توان گفت زمان وجود دارد؟ درحقیقت، چنانچه گذر زمان را برای واقعیت‌داشتن زمان بنیادی بدانیم، چاره‌ای جز رد واقعیت زمان نداریم. اما ازلی‌گرایان تضادی در این نمی‌بینند که از یک سو بگویند رویدادها به‌گونه‌ی بی‌زمان وجود دارند و از سوی دیگر بگویند زمان شیوه‌ای است که براساس آن، رویدادها از زودتر به دیرتر مرتب می‌شوند. به بیان دیگر، از دید ازلی‌گرایان (در گرایش غالب) زمان را می‌توان زنجیره‌ای عینی از رویدادها به‌شمار آورد که در آن، هر رویداد در نسبت با رویدادهای دیگر مرتب می‌شود؛ دربرابر، گذر زمان زنجیره‌ای ذهنی از رویدادها به‌شمار می‌آید که در آن، هر رویداد در نسبت با «اکنون» مرتب می‌شود.

و اما در دیگر نگرش‌های هستی‌شناختی، همه یا بخشی از چیزها و رویدادهای گذشته و آینده از صحنه‌ی واقعیت کنار نهاده می‌شوند. پس اگر کسی نظریه‌ی اجزاء زمانی را بپذیرد و در همان حال ازلی‌گرایی را رد کند، با این اشکال روبه‌روست که اتصال میان اجزاء، در جایی گسسته می‌شود، زیرا در دیگر نگرش‌های هستی‌شناختی دست‌کم بخشی از اجزای زمانی وجود ندارند. برای روشن‌شدن موضوع، فرض کنیم  $a$  و  $b$  و  $c$  و  $d$  و  $e$  به ترتیب پنج جزء زمانی پیاپی یک موجود باشند و فرض کنیم  $c$  جزء کنونی این موجود باشد. در نگرش افزایش واقعیت، از آنجا که  $d$  و  $e$  در لحظه‌ی کنونی واقعیت ندارند، اتصال میان این دو جز و دیگر اجزاء نیست و در نگرش کاهش واقعیت هم، از آنجا که  $a$  و  $b$  واقعیت ندارند، این بار اتصال میان این دو جزء و دیگر اجزاء نیست و سرانجام در نگرش اکنون‌گرایی، اتصال میان اجزاء به‌کلی از میان می‌رود. بدین ترتیب، به نظر می‌رسد که نظریه‌ی اجزاء زمانی را نتوان با هیچ‌یک از سه نگرش اخیر سازگار دانست.

### ۳. چهاربُعدی‌انگاری در فلسفه‌ی صدرا

#### ۳.۱. حرکت به معنای قطع

در نوشته‌های صدرا، تغییر آنی و تغییر زمانی صریحاً از یکدیگر تفکیک می‌شوند (البته فیلسوفان به تغییر آنی، یعنی تغییری که در یک آن رخ می‌دهد، چندان علاقه‌ای ندارند، زیرا در تغییر آنی اغلب یک چیز هویت خود را از دست می‌دهد و به چیز دیگری تبدیل می‌شود). واژه‌های دیگر صدرا برای این دو گونه تغییر، به ترتیب عبارت‌اند از خروج دفعی و خروج تدریجی؛ واژه‌ی خروج، اغلب با زوج «قوه و فعلیت» معنا پیدا می‌کند، چنان که صدرا

می‌گوید: «چیزی که از سویی بالقوه و از سویی بالفعل است [یعنی مرکب از دو حیثیت قوه و فعلیت است]، از این حیث که بالقوه است می‌تواند به فعلیت خروج کند» (۱۰، ص: ۳۰). تغییر زمانی یا خروج تدریجی و عبارت‌های مشابه آن، مانند حدوث تدریجی، حصول تدریجی، با نام «حرکت» شناخته می‌شود. نکته‌ی برجسته در تحلیل صدرای این است که او تعاریفی را که فیلسوفان پیش‌ارسطویی از تغییر زمانی یا حرکت به دست داده‌اند و در آن‌ها اشاره‌ای به قوه و فعلیت نشده است، رد نمی‌کند، به این دلیل که در دل آن تعاریف، گونه‌ای تدریج و اتصال زمانی می‌یابد (و چنان‌که خواهیم دید، از دید او، حقیقت حرکت همین است)؛ به قطعه‌ی زیر توجه کنیم: «افلاطون الهی در ترسیم [حرکت]، آن را خروج از مساوات می‌داند، یعنی یک چیز به گونه‌ای باشد که حالتش در یک آن با حالتش در آن قبل و آن بعدش یکسان نباشد و اما فیثاغورس، چنان‌که از او نقل شده است، در تعریف حرکت، آن را غیریت می‌داند. این به آنچه افلاطون می‌گوید نزدیک است، چون در این هم اشاره می‌رود که در هر آن، حالت حرکت به لحاظ صفتی از صفات، با حالتش در آن قبل و آن بعدش در تغایر است. می‌توان سخن این دو فیلسوف را به گونه‌ای تفسیر کرد که بر تدریج اتصالی دلالت کند؛ زیرا اگر حالت یک چیز در هر زمان مفروض، با حالتش در زمان قبل و بعدش مخالف باشد، این حالت‌های متتالی اموری متغایر و تدریجی و دارنده‌ی وحدت و اتصال هستند» (همان، صص: ۳۲-۳۳).

نکته‌ی کلیدی در قطعه‌ی بالا، تأکید صدرای بر واژه‌ی اتصال است؛ این نکته را می‌توان به گونه‌ی صریح‌تر در تعریف برگزیده‌ی او از حرکت مشاهده کرد: «بهترین تعریف این است که بگویند: حرکت، پیمودن حدهای مسافت به گونه‌ی تدریج و اتصال است... حرکت به این نحو، وجود حرکت به معنای قطع را در پی دارد (أقرب التعاريف هو أن يقال: الحركة هي موافاة حدود بالقوة على الاتصال... و الحركة على هذا النحو يتبعها وجود الحركة بمعنى القطع)» (همان، ص: ۳۹). در ادامه، درباره‌ی نقش کلیدی «حرکت به معنای قطع» که البته نحوه‌ی هستی متحرک است نه گونه‌ای از حرکت، در فلسفه‌ی صدرای بیشتر خواهیم گفت. در اینجا به این نکته اشاره می‌کنیم که همه‌ی تعاریف حرکت، از دید صدرای تعریف به رسم است، چنان‌که در آغاز بحث خویش از جواهر و اعراض چنین می‌گوید: «حرکت عبارت است از نحوه‌ی وجود چیزی که وجود تدریجی دارد و [حرکت] ماهیتی جز چنین وجودی ندارد و وجود، از دسته‌ی ماهیت‌های جوهری و عرضی [یعنی مقوله‌های ارسطویی] بیرون است (أن الحركة هي عبارة عن نحو وجود الشيء التدریجی الوجود، و لا ماهیة له إلا الكون المذكور، و الوجود خارج عن الماهیات الجوهریة و العرضیة)» (۱۱، صص: ۷-۸).

منظور صدرا از «چیزی که وجود تدریجی دارد (الشیء التدریجی الوجود)»، جسمی است که امتداد زمانی دارد و نحوه‌ی وجود آن هم «حرکت به‌معنای قطع» (یا حرکت قطعی) نامیده می‌شود. بدین ترتیب، تبیینی که صدرا از حرکت به‌دست می‌دهد، با نظریه‌ی اجزاء زمانی یا چهاربُعدی‌انگاری درهم‌تنیده شده است. چنان‌که تبیین خاص او از زمان نیز بر همین نظریه استوار است، آنجا که می‌گوید: «زمان، کمیت طبیعت است از حیث تجدد ذاتی آن [یعنی] از حیث تقدم و تأخر ذاتی [میان اجزاء] آن، چنان‌که جسم تعلیمی [= فضا] کمیت طبیعت است از حیث پذیرش ابعاد سه‌گانه. پس طبیعت دو امتداد و دو کمیت دارد: یکی تدریجی زمانی است که در ذهن به متقدم و متأخر زمانی [=زودتر و دیرتر] تقسیم می‌پذیرد و دیگری دفعی مکانی است که به متقدم و متأخر مکانی تقسیم می‌پذیرد» (الزمان عبارة عن مقدار الطبيعة المتجددة بذاتها من جهة تقدمها و تأخرها الذاتيين، كما أنّ الجسم التعليمي مقادارها من جهة قبولها للأبعاد الثلاثة. فللطبيعة امتدادان و لها مقداران؛ أحدهما تدریجی زمانی يقبل الانقسام الوهمی إلى متقدم و متأخر زمانيين، و الآخر دفعی مکانی يقبل الانقسام إلى متقدم و متأخر مکانيين» (۱۰، ص: ۱۴۷).

یادآور شویم که در فلسفه‌ی صدرا منظور از طبیعت، صورت نوعیه است و امتداد تدریجی طبیعت «حرکت جوهری» نامیده می‌شود. از آنجاکه یک جسم، بنابه مبانی صدرا، به‌وسیله‌ی صورت نوعیه عینیت می‌یابد، برای اهداف این مقاله مانعی ندارد که طبیعت را همان جسم به‌شمار آوریم. توجه کنیم که خود صدرا نیز حساسیتی درمورد معنای دقیق طبیعت ندارد، از این‌روست که ابعاد سه‌گانه‌ی دفعی را که بنا بر مبانی او به صورت جسمیه مربوط است، به طبیعت (صورت نوعیه) نسبت می‌دهد. جوادی آملی، از شارحان معاصر صدرا، در توجیه این قضیه می‌گوید: «در صورت جسمیه، به دلیل اینکه با صورت نوعیه متحد است، حکم آن به صورت نوعیه نیز سریان پیدا می‌کند، زیرا حکم یکی از دو متحد، به دیگری نیز داده می‌شود» (۴، ص: ۲۶۵). باری، متن بالا که از صدرا آوردیم، پیچیدگی خاصی دربر ندارد و به‌روشنی چهاربُعدی‌انگاری صدرا را بر ما نمایان می‌سازد. البته او صریحاً از اجزای زمانی سخن به‌میان نمی‌آورد، اما از آنجاکه زمان را کمیت جسم و امتداد زمانی را برآمده از جسم می‌داند، جز این نمی‌توان برداشت کرد.

احتمالاً ابن‌سینا نخستین کسی است که درباره‌ی چهاربُعدی‌انگاری تحقیق کرده و البته آن را رد کرده است. صدرا، خود، قطعه‌ای از سخنان ابن‌سینا در این زمینه را که اندکی پیراسته و ویراسته شده است، بیان می‌دارد: «حرکت نام برای دو معناست: اول [حرکت به معنای قطع]، امر متصلی است که از مبدأ تا مقصد برای متحرک ادراک می‌گردد و این

چیزی است که [ازدید ابن سینا] در خارج وجود ندارد، به این دلیل که مادامی که متحرک به مقصد نرسیده است، همه‌ی حرکت رخ نمی‌دهد و هنگامی که به مقصد برسد، حرکت پایان می‌یابد و از میان می‌رود، پس هیچ وجودی در خارج ندارد، لیک در ذهن دارد... دوم [حرکت به معنای توسط]، امری است که [ازدید ابن سینا] در خارج وجود دارد و این متوسط‌بودن جسم، میان مبدأ و مقصد است؛ به‌گونه‌ای که هر حدی که در وسط فرض شود، [جسم] نه قبل از آن در آنجاست و نه بعد از آن» (۱۰، ص: ۴۰-۴۱). از این قطعه روشن است که ابن‌سینا وجود خارجی حرکت به معنای توسط را می‌پذیرد، لیک معتقد است که حرکت به معنای قطع، تنها در ذهن وجود دارد. توجه کنیم که در تعریف حرکت به معنای قطع، امر متصل به کار رفته که در تعریف حرکت به معنای توسط به کار نرفته است. صفت متصل، در معنای مرسوم، در مورد امری [یا کمیتی] به کار می‌رود که بتوان آن را تا هر میزان دلخواه به اجزاء کوچک‌تر تقسیم کرد؛ مثلاً زمان، در ذهن، چنین صفتی را دارد. اما در اینجا بحث درباره‌ی امری است که در طول زمان از مبدأ به مقصد می‌رود، پس در حرکت به معنای قطع، امر موردنظر را می‌توان به هر میزان دلخواه به اجزای کوچک‌تر تقسیم کرد (یا قطعه‌قطعه کرد)، به‌گونه‌ای که هر جزء آن در تناظر با یک جزء زمان باشد. بدین لحاظ می‌توان حرکت به معنای قطع را روایتی از نظریه‌ی اجزای زمانی به‌شمار آورد. بنابراین وقتی ابن‌سینا این معنا را رد می‌کند، نظریه‌ی اجزای زمانی یا چهاربُعدی‌انگاری را رد می‌کند.

می‌توان تصور کرد که منظور نویسنده از حرکت به معنای توسط، نظریه‌ای است درست برخلاف نظریه‌ی اجزای زمانی، یعنی این نظریه که هیچ موجودی دارای اجزاء زمانی نیست (یا همان سه‌بُعدی‌انگاری) که به این مفهوم است که در هر لحظه، همه‌ی یک موجود حضور دارد. البته این مفهوم در قطعه‌ی یادشده، دست‌کم با پیرایشی که صدرا در گفته‌های ابن‌سینا صورت داده است، چندان آشکار بیان نشده است. در میان فیلسوفان معاصر صدرا که با واژگان مختص به خود در زمینه‌ی سه‌بُعدی‌انگاری و چهاربُعدی‌انگاری پژوهش کرده‌اند، می‌توان از میرداماد، استاد صدرا، نام برد که در کتاب خویش به نام *قبسات* در تعریف حرکت توسطی می‌گوید: «حالتی است با شخصیت بسیط و همانا متوسط‌بودن متحرک میان مبدأ و مقصد است... [متحرک در این حالت بسیط] با همه‌ی هستی‌اش در هر جزئی از اجزای زمان حضور دارد (حالة بسیطة شخصیة، هی کون المتحرک متوسطا بین المبدأ و المنتهی... تکنون بتمام هویتها موجوده فی کل جزء من اجزائه)» (۱۳، ص: ۲۰۵-۲۰۴). این تعریف حرکت توسطی با نظریه‌ی سه‌بُعدی‌انگاری به‌خوبی همخوانی دارد. همچنین میرداماد در تعریف حرکت قطعی چنین می‌گوید: «هیئتی است متصل و همانا

پیمایشی است منطبق بر مسافت متصل میان مبدأ و مقصد... [این هیئت متصل] به تدریج رخ می‌دهد و اجزای آن آرام نیستند (هیئت متصله هی القطع المنطبق علی المسافه المتصله ما بین طرفها المبدأ و المنتهی... هی تدریجیه الوجود غیر قاره الاجزاء)» (همان، ص: ۲۰۵). منظور میرداماد از ناآرام بودن اجزاء این است که این اجزاء «اجتماع در زمان» (=هم‌زمانی) ندارند؛ به بیان دیگر، هر جزء موردنظر در طول زمان جایگاه یگانه‌ی خود را دارد. روشن است که این ویژگی تنها برای چیزها و رویدادهای خارج از ذهن کاربرد دارد، حال آنکه در ذهن می‌توان اجزای یک چیز یا یک رویداد را هم‌زمان ادراک کرد. درحقیقت، همین‌که میرداماد در توصیف هیئت متصل بر ناآرام بودن اجزای آن اشاره کرده است، نشان می‌دهد او وجود خارجی اجزای زمانی را می‌پذیرد. باوجوداین، به نظر می‌رسد که او از ترکیب چهاربُعدی‌انگاری و سه‌بُعدی‌انگاری پشتیبانی می‌کند<sup>۱۳</sup> و احتمالاً از همین روست که در تعریف خویش از حرکت قطعی، آن را هیئتی متصل می‌نامد. مراد او از هیئت، می‌تواند هم غرض و هم رویداد باشد، چنان‌که در جایی از قیسات می‌نویسد: «و اذ تبین ان الزمان لیس جوهر حقیقه، الا مقدار هیئه اتصالیه غیر قاره» (همان، ص: ۸۳). البته او این هیئت متصل را «تدریجیه الوجود» می‌داند و ظاهر این عبارت از نگرش افزایش واقعیت حکایت دارد؛ میرداماد می‌توانست از عبارت «تدریجیه الحصول» استفاده کند که با ازلی‌گرایی همخوانی بهتری دارد. باوجوداین، او در ادامه‌ی توصیف خویش از حرکت قطعی می‌افزاید: «إنما وعاء هویتها و ظرف حصولها الزمان» (همان، ص: ۲۰۵)، نظریه عبارت اخیر و نیز اعتقاد میرداماد به وعاءِ دهری که محیط بر وعاء زمان است، می‌توان برداشت کرد که او تفاوتی چندانی میان «تدریجیه الوجود» و «تدریجیه الحصول» نمی‌بیند.

در پایان این بخش اشاره کنیم که صدرا گونه‌ای وجود مبهم یا ضعیف حرکت به معنای توسط را می‌پذیرد، ظاهراً به این دلیل که آن را تعریفی کلی از حرکت به‌شمار می‌آورد نه روایتی از سه‌بُعدی‌انگاری (نک. ۱۰، ص: ۴۵).

### ۲.۳. منتقدان حرکت به معنای قطع

چنان‌که گفتیم، در برابر صدرا و میرداماد، می‌توان از ابن‌سینا یاد کرد که سه‌بُعدی‌انگار است و از این روست که وجود خارجی حرکت به معنای توسط را می‌پذیرد، لیک برای حرکت به معنای قطع، جز در ذهن وجودی بر نمی‌شمرد. نکته آنکه ابن‌سینا از ناسازگاری چهاربُعدی‌انگاری با نگرش اکنون‌گرایی تا اندازه‌ای آگاه است. این را می‌توان با باریکاندیشی بر تحلیل او درباره‌ی وجود ذهنی «حرکت به معنای قطع» دریافت؛ مضمون تحلیل او چنین است: «متحرک [ازیک‌سو] به جایگاهی که آن را ترک کرده و [ازسوی دیگر] به جایگاهی که به آن رسیده است، نسبت پیدا می‌کند؛ هنگامی که تصویر

بودنش در جایگاه اول در خیال ترسیم می‌گردد، پیش از محوشدن این تصویر از خیال، تصویر بودنش در جایگاه دوم ترسیم می‌گردد؛ بدین ترتیب، دو تصویر در خیال با هم جمع می‌شوند و در این حال، ذهن گمان می‌برد که دو تصویری که باهم‌اند، یک چیزند» (همان، ص: ۴۰)؛ و نیز (نک. ۱، ص: ۱۰۵). می‌بینیم که استدلال ابن‌سینا در این زمینه بر همبودی دو تصویر در ذهن استوار است، یعنی او می‌داند که یک متصل هنگامی متصل است که اجزای آن همبود باشند. اما او وجود خارجی یک امر متصل را نمی‌پذیرد؛ زیرا به نظر می‌رسد به الگوی اکنون‌گرایی، یعنی زایش و نابودی دمامد رویدادها گرایش دارد؛ در این الگو روا نیست که جسم دارای اجزای زمانی باشد، زیرا نابودی پیوسته‌ی این اجزاء، اتصال میان آن‌ها را از میان می‌برد و دیگر نمی‌توان آن را جسمی واحد به‌شمار آورد.

همچنین می‌توان از هادی سبزواری، از شارحان مشهور صدرا نام برد که لازمه‌ی حرکت قطعی را به‌روشنی دریافته است، اینکه: وجود خارجی حرکت قطعی، تفاوت هستی‌شناختی میان همه‌ی زمان‌ها را از میان می‌برد. اما ظاهراً هزینه‌ی پذیرش این لازمه برای سبزواری بسیار سنگین است، از این‌رو وجود خارجی این معنا را رد می‌کند. به مضمون تحلیل او در این زمینه توجه کنیم: «همچنان که حرکت دو قسم است، زمان هم دو قسم است: یکی از این دو قسم بر حرکت قطعی منطبق است و تنها در ذهن موجود است؛ قسم دیگر، بر حرکت متوسطی منطبق است و آن سیال است که وجود خارجی دارد. آنچه ابن‌سینا وجودش را پذیرفته، همین قسم [آن سیال] است. چگونه زمان به معنای اول می‌تواند موجود باشد، درحالی‌که گذشته نابود است و آینده هنوز موجود نشده است؟ در معنای اول، فرقی میان گذشته و آینده و حال غُرفی نیست؛ پس تنها حرکت متوسطی وجود خارجی دارد و آن سیال است که روح زمان است» (۵، صص: ۵۷۱-۵۷۲).

اما مهم‌ترین اشکال به وجود حرکت به معنای قطع، از دید نگارنده، اشکالی است که عضالدین ایجی، فیلسوف و متکلم برجسته‌ی ایرانی مطرح کرده است؛ ایجی در کتاب کلامی- فلسفی خویش به نام «المواقف»، پس از آنکه از عبارتهایی مشابه ابن‌سینا برای معرفی حرکت به معنای قطع استفاده می‌کند، می‌نویسد: «حصول الشيء الواحد فی نفسه علی سبیل التدریج غیر معقول، لأن الحاصل فی الجزء الأول من الزمان لابد أن یکون مغایراً لما یحصل فی الجزء الثانی لإمتناع أن یکون للموجود عین المعدوم، فیکون هناک أشياء متغایرة متعاقبة لا یتصل بعضها اتصالاً حقیقياً لإمتناع أن یتصل المعدوم بالوجود کذلک، و یکون کل واحد منها حاصلًا دفعةً لا تدریجاً فلا وجود الحركة بمعنی القطع فی الخارج» (۳، ص: ۲۰۲).



متن بالا نشان می‌دهد که ایجی مفهوم حرکت به معنای قطع و لازم‌هی هستی‌شناختی آن را به روشنی درک کرده است؛ او می‌داند که وجود خارجی حرکت به معنای قطع، وجود اجزاء زمانی را در پی دارد و بر مبنای اکنون‌گرایی، ایراد کاملاً به جایی بر آن وارد می‌کند، اینکه: اگر در هر لحظه یک جزء زمانی نابود شود و جزء دیگری پدید آید، این امر، به سبب اتصال میان لحظه‌ها، اتصال میان موجود و ناموجود یا اجتماع دو نقیض را به دنبال دارد که امری محال است. از بحثی که پیش‌تر درباره‌ی ارتباط نظریه‌ی اجزای زمانی و ازلی‌گرایی داشتیم، می‌توان اشکال ایجی را این‌گونه پاسخ داد: از دید ازلی‌گرایان، همه‌ی لحظه‌ها و رویدادها واقعی‌اند و هیچ لحظه‌ای یا رویدادی نابود نمی‌شود؛ آن‌ها تنها از چشم‌انداز فعلی ما خارج می‌گردند. پس، از دید ازلی‌گرایان، اتصال میان لحظه‌ها و رویدادها، اتصال میان نیستی و هستی نیست.

### ۳.۳. تحلیل صدرا برای اتصال اجزای زمانی

صدرا در جایی اشاره دارد که «شیء تدریجی همان‌گونه که وجودش تدریجی است، عدمش هم تدریجی است» (۱۰، ص: ۱۷۸). منظور صدرا از عدم، البته، عدم زمانی است و سخن صدرا را می‌توان چنین تفسیر کرد که اجزای شیء تدریجی، به تدریج در افق دید ما حضور می‌یابند و به تدریج هم از این افق خارج می‌شوند. اما او درباره‌ی اتصال میان اجزای زمانی، تحلیل‌های متفاوتی دارد که در زیر به دو مورد آن‌ها اشاره می‌کنیم.

۳.۳.۱. ساحت دهر: بسیاری از دیدگاه‌های خاص صدرا را می‌توان در شرح و تعلیقاتی که او بر مبحث *الهیات از کتاب شفای ابن‌سینا* نوشته است پیدا کرد. آنچه به بحث ما ارتباط می‌یابد، تعلیقه‌ی اوست بر دیدگاه ابن‌سینا درباره‌ی تقدم و تأخر زمانی (=زودتری و دیرتری)؛ نخست ببینیم ابن‌سینا در این مورد چه می‌گوید: «در مورد تقدم و تأخر زمانی که یکی از دو طرف معدوم است، [می‌توان گفت که] تقدم و تأخر زمانی، اضافه‌ای است میان تصویر عقلی یک موجود عینی و تصویر عقلی چیزی که وجود خاص ندارد. پس این نکته را دریاب که: از آنجا که چیزی به خودی‌خود وصف تقدم نمی‌پذیرد مگر در نسبت با چیزی دیگر که با آن معیت وجودی دارد، پس این نوع از تقدم و تأخر، وصف دو طرفی است که در ذهن معیت دارند» (۲، ص: ۱۱۹). صدرا، چنان‌که انتظار داریم، تحلیل ابن‌سینا را در این زمینه نمی‌پسندد و در تعلیقه‌ی خود بر این متن می‌نویسد: «معیت قبلیت‌ها و بعدیت‌های امور زمانی، همگی در وعاء دهر، یک‌باره و به‌گونه‌ی بی‌زمان روی می‌دهد (هی مع قبلیاتها و بعدیاتها الزمانیة واقعة کلها فی وعاء الدهر مرة واحدة غیر زمانیة)» (۱۲، ص: ۶۸۷).

در مورد اینکه صدرا چه نسبتی میان دهر و جهان مادی در نظر می‌گیرد، مثلاً اینکه دهر را ساحتی موازی با این جهان می‌داند و یا محیط بر این جهان و یا چیزی دیگر، در ادامه سخن خواهیم گفت، اما نکته‌ی کلیدی برای ما آن است که صدرا در این تعلیقه به‌رحال می‌پذیرد که رویدادها می‌توانند در خارج از ذهن به‌گونه‌ی بی‌زمان همبود باشند و همین، او را به ازلی‌گرایان نزدیک می‌سازد.

تا آنجا که می‌دانیم، صدرا در نوشته‌های خویش فصل مستقلی را به «دهر» اختصاص نداده است، اما به‌طور پراکنده در برخی نوشته‌های خود از این مفهوم و مفاهیم وابسته یاد کرده است. به‌نظر می‌رسد که او دو دیدگاه از «دهر» عرضه می‌کند، یکی آنجا که می‌گوید: «أن المتجددات بحسب الزمان من الحوادث و غيرها مجتمعات فی الدهر المحيط بالزمان و ما معه و فیه» (۷، ص: ۸۲). در اینجا صدرا افزون بر اینکه همه‌ی چیزها و رویدادهای این جهان را مجتمع در دهر می‌داند، خود دهر را هم محیط بر زمان می‌داند؛ محیط‌بودن دهر بر زمان می‌تواند این نتیجه را دربرداشته باشد که هرچه زمانی است، از اجسام گرفته تا رویدادها، معلول موجودات ساحت دهر است. البته صدرا در جایی این دیدگاه را که وجود معلول در مرتبه‌ی وجود علت جز عدم نیست، باطل می‌داند و دیدگاه خود را این‌گونه بیان می‌دارد: «وجود علت، کمال وجود معلول و تأکید [شدت] آن و تمام آن و جهت وجوب آن و فعلیت آن است» (۱۰، ص: ۲۹۴). از این مطلب می‌توان دریافت که نسبت محیط و محاط بودن برای دهر و زمان، مانند نسبت کمال و نقص است. در این صورت، ساحتی به‌نام دهر چندان مسمایی ندارد، زیرا مفهوم کمال و نقص، مفهومی نسبی است و می‌توان به هر میزان دلخواه میان دهر و زمان، عوالم واسطه قرار داد، بی‌آنکه مرز مشخصی میان این عوالم برقرار باشد.

اما در مورد دیدگاه دیگر صدرا درباره‌ی دهر، احتمالاً کتاب او به نام *رسالة فی الحدوث* بهتر از دیگر منابع، مراد صدرا را برای ما روشن می‌سازد؛ در آنجا می‌خوانیم: «در کلام بزرگان حکمت آمده است: نسبت ثابت به ثابت، سرمد، نسبت ثابت به متغیر، دهر و نسبت متغیر به متغیر، زمان است.<sup>۱۴</sup> مراد از اولی، نسبت [ذات] باری تعالی به صفات، اسماء و علوم اوست؛ مراد از دومی، نسبت علوم ثابت اوست به معلومات متجددی که موجودات این عالم‌اند و معیت وجودی دارند؛ و مراد از سومی، نسبت برخی معلومات متجدد او به برخی معلومات متجدد دیگر اوست که معیت زمانی دارند و این معیت زمانی [نزد باری تعالی] عین تقدم و تأخر زمانی است» (۶، ص: ۱۳۰).

این تحلیل کاملاً با ازلی‌گرایی همخوانی دارد؛ کافی است به این نکته توجه کنیم که وقتی ازلی‌گرایان می‌گویند که همه‌ی رویدادها در ترتیبی ازلی به‌گونه‌ی بی‌زمان وجود

دارند، درحقیقت، جهان را از چشم‌انداز فرازمان یا چشم‌انداز خداوند ترسیم می‌کنند، چشم‌اندازی که در آن، اکنون‌گرایی راه ندارد. البته ازلی‌گرایی نگرشی فلسفی است که در مورد وجود خداوند ساکت است، اما صدرا در مقام فیلسوفی خداپاور، طبیعی است که بخواهد میان باورهای دینی و عرفانی خود از یک سو و باورهای فلسفی خویش از سوی دیگر، پیوند برقرار کند، چنان‌که در قطعه‌ی زیر، این بار از کتاب دیگر او به نام *الشواهد الربوبیة*، چنین پیوندی به روشنی برقرار شده است: «خداوند، دید حقیقت‌بین هر کس را که از قید زمان و مکان آزاد کند، او درمی‌یابد که مجموع زمان‌ها و رویدادها، همچون ساعت یگانه‌ای است که خود، یک شأن از شئون خداوند است که شئون تجلیات واقع در هر روز و ساعتی را در برمی‌گیرد؛ و چنین است مجموع مکان‌های واقع در همه‌ی اوقات. پس همان‌طور که از دید حقیقت‌بین او، آنات به یکدیگر اتصال دارند، مکان‌ها در همه‌ی آنات به یکدیگر متصل‌اند؛ و به همین قیاس، زمین موجود کنونی و زمین‌های موجود در گذشته‌ها و آینده‌ها به یکدیگر متصل‌اند. بر همین اساس، همه‌ی زمین‌ها در روز محشر [یک زمین می‌شوند» (۸، صص: ۳۴۳-۳۴۴).

**۳.۲. فرد زمانی و افراد آنی:** می‌دانیم که یکی از لوازم حرکت، مسافت حرکت است و منظور از مسافت، خاصیتی از متحرک است که در طول زمان، در حال تغییر است. این خاصیت می‌تواند مکان (در حرکت انتقالی)، وضع (در حرکت چرخشی)، کم (مانند رشد یک گیاه) و کیف (مانند رنگ) باشد؛ بدین ترتیب، تغییر تدریجی هر یک از خاصیت‌های یادشده‌ی یک جسم، حرکت در مسافت به شمار می‌آید. چنان‌که می‌دانیم، چهار خاصیت بالا، چهار مقوله (=جنس عالی یا جنس‌الاجناس) از مقوله‌های ده‌گانه‌ی ارسطویی را شکل می‌دهند؛ از همین روست که صدرا حرکت در مسافت را همان حرکت در مقوله می‌داند و آن را این‌گونه معنا می‌کند: «معنای حرکت در مقوله این است که متحرک در هر آن، فردی از مقوله‌ی مورد نظر را دارا باشد [غیر از فردی که قبل یا بعد از آن لحظه دارد]» (۱۰، ص: ۹۱). بر این معنا می‌توان ایرادی به این مضمون وارد ساخت: اگر متحرک در هر آن، یک فرد از مسافت را داشته باشد، این امر مستلزم آن است که در خارج بی‌نهایت فرد آنی متتالی (=پیامی) از مسافت یا مقوله‌ی مورد نظر پدید آید. ولی آنات زمان نمی‌توانند تالی یکدیگر باشند، زیرا دو چیز هنگامی تالی یکدیگرند که واسطه‌ای از جنس خودشان در میانشان نباشد، در حالی که میان دو آن زمان، همواره بازه‌ای زمانی، هر چند بسیار کوتاه، واسطه است. یک راه برای گریز از تتالی آنات این است که «اکنون» را یک «اتم زمان» در نظر بگیریم، یعنی بگوییم که اکنون (یا کوچک‌ترین جزء زمان) دارای مدت است، هر چند مدتی بسیار بسیار کوچک.<sup>۱۵</sup>

فیلسوفان مشایی برای رفع تتالی آنات به زوج قوه و فعلیت دست می‌یازند و می‌گویند متحرک در هر آن، یک فرد از مسافت را بالقوه دارد نه بالفعل؛ بالقوه‌بودن یک صفت در یک جسم، در تعبیر ارسطویی، بدان معناست که آن جسم صفت موردنظر را ندارد، اما می‌تواند داشته باشد. با این تعبیر، مشکل تتالی آنات از میان می‌رود، در عوض، مشکل دیگری پیش می‌آید، اینکه: جسم موردنظر در حین حرکت، هیچ فردی از مسافت را ندارد؛ صدرا برای رفع مشکل یادشده، معنای بالقوه و بالفعل را به جمع و تفصیل بازمی‌گرداند و بدین ترتیب، تفسیری تازه از این زوج به‌دست می‌دهد که تا آنجا که می‌دانیم، پیش از او، در فیلسوفان مشایی وجود ندارد. قطعه‌ی زیر راهنمای مناسبی در این زمینه است: «موجود، مثلاً در حرکت [اشتدادی] در سیاهی امری وحدانی، در وسط حدود و مستمر است؛ همچنین دارای فردی زمانی، متصل، تدریجی و منطبق بر زمان حرکت است و نیز دارای افرادی آنی است که وجودشان «بالقوة القریبة من الفعل» [= بالقوه لیک نزدیک به فعلیت] است و پیش‌تر دانستی که وجود بر ماهیت تقدم دارد [یا وجود است که مصداق خارجی دارد و ماهیت اعتبار ذهنی است]. پس در اینجا مطلق سیاهی وجودی بالفعل دارد، ولی این وجود به‌گونه‌ای است که عقل می‌تواند از این مفهوم در هر آن، نوع دیگری از سیاهی‌ها را که متمایز از هم و آنی هستند، انتزاع نماید... این وجود برای سیاهی، قوی‌تر از وجودهای آنی است، از این حیث که مصداق برای انواع بسیار است. همان‌گونه که وجود حیوان از وجود گیاه قوی‌تر است، از این حیث که در ضمن وحدت خود، مصداق همه‌ی معانی موجود در گیاه است... حکم سیاهی شدید هم بدین‌گونه است، یعنی معانی بالقوه‌ای که در سیاهی‌های ضعیف پیدا می‌شود، در آن هم پیدا می‌شود... معنای بالقوه و بالفعل در اینجا به جمع و تفصیل بازمی‌گردد» (همان، ص: ۸۶).

در این قطعه، صدرا نخست به این مطلب اشاره دارد که حرکت در سیاهی (و درکل، در هر مسافتی) ازسویی «امری وحدانی، در وسط حدود و مستمر» و ازسوی دیگر «دارای فردی زمانی، متصل، تدریجی» است؛ از آنجا که این دو عبارت به‌ترتیب یادآور حرکت به‌معنای توسط و حرکت به‌معنای قطع هستند، ممکن است این تصور پیش می‌آید که صدرا درباب تداوم یک چیز، ترکیب سه‌بُعدی‌انگاری و چهاربُعدی‌انگاری را می‌پذیرد، حال آنکه چنین نیست؛ صدرا، بی‌گمان، فقط چهاربُعدی‌انگاری را می‌پذیرد و حرکت به معنای قطع نیز مفهومی جز این دربر ندارد. اما تفسیر او از حرکت به معنای توسط، برخلاف تفسیر ابن‌سینا و میرداماد، سه‌بُعدی‌انگاری نیست؛ او هر حرکتی را تا وقتی نایستد، دارای وحدت ذاتی، در وسط حدود و مستمر می‌داند و این، به معنای وجود یک‌باره‌ی یک جسم یا یک رویداد نیست.

و اما قطعه‌ی بالا، درحقیقت، بیان دیگری است از نظریه‌ی اجزای زمانی و این بار با معرفی دو مفهوم مرتبط با مسافت: یکی با نام فرد زمانی که وجودی متصل و تدریجی دارد؛ دیگری با نام فرد آنی که وجودی «بالقوه القریبه من الفعل» دارد؛ منظور صدرا از عبارت اخیر، چنان که خود شرح می‌دهد، این است که افراد آنی مسافت، در فرد زمانی به صورت جمعی موجودند و از یکدیگر تمایزی ندارند، اما با قطع فرد زمانی در هر آن فرضی، یک فرد آنی از دیگر افراد آنی تمایز می‌یابد. این تفسیر به ازلی‌گرایی نزدیک است، زیرا وجود جمعی و بدون تمایز افراد آنی در فرد زمانی بدین معناست که این افراد همگی به گونه‌ی بی‌زمان موجودند.

نکته‌ی دیگر، پیوندی است که صدرا در این بحث میان چهاربُعدی‌انگاری و تشکیک در وجود برقرار می‌کند؛ تشکیک در وجود بدین معناست که وجود، حقیقت یگانه‌ای است که در خارج بر مصادیق گوناگون حمل می‌گردد، به گونه‌ای که این مصادیق به لحاظ اولویت، اقدمیت و شدت وجودی با یکدیگر تفاوت دارند و این بدان سبب است که به گفته‌ی صدرا: «وجود در برخی موجودات مقتضی ذات آن موجود است... برخلاف ممکنات [که نسبت به وجود و عدم یک اقتضا دارند]، و در برخی دیگر به حسب طبع از برخی دیگر پیشی دارد و در برخی دیگر، تمام‌تر و قوی‌تر است» (۹، ص: ۴۳). روشن است که صدرا وجود فرد زمانی را از وجود افراد آنی قوی‌تر می‌داند. احتمال دارد که او از نظام تشکیک وجودی به نظریه‌ی اجزای زمانی رسیده باشد، اما نباید تصور کرد که لازمه‌ی چهاربُعدی‌انگاری، نظام تشکیک وجودی است. چنان که پیش‌تر دیدیم، مسأله‌ی اصلی چهاربُعدی‌انگاران امروز، مسأله‌ی تداوم یک چیز در زمان است، بی‌آنکه هویت آن تغییر کند.

باری، صدرا با معرفی فرد زمانی و فرد آنی، این معنا را بیان می‌دارد که هستی فعلی، همه‌ی کمالات وجودی هستی‌های پیشین را به نحو بسیط در خود دارد. به این اعتبار، از دید صدرا، می‌توان اتصال وجودی را حاضر بودن همه‌ی هستی‌های پیشین یک جسم در هستی فعلی آن به‌شمار آورد. این امر، همچنین، تمایز وجودی میان جایگاه‌های گذشته و آینده را از میان می‌برد. قطعه‌ی زیر در این زمینه روشن‌گر است: «این وجود اشتدادی همراه با وحدت و استمراری که دارد، وجودی است که در ذهن به تجدد پیشین و پسین تقسیم می‌شود و دارای افرادی است که برخی از آن‌ها رخ داده‌اند، برخی رخ می‌دهند و برخی دیگر رخ خواهند داد... [این وجود] را اگر گفتیم: «واحد است»، راست گفته‌ایم؛ اگر گفتیم: «متعدد است»، راست گفته‌ایم؛ اگر گفتیم: از آغاز دگرگونی تا پایان آن باقی است، راست گفته‌ایم؛ و اگر گفتیم: در هر زمان حادث است، راست گفته‌ایم» (۱۰، صص: ۹۶-۹۷). از تطبیق این قطعه با قطعه‌های قبلی می‌توان دریافت که صدرا وجود اشتدادی را به اعتبار

فرد زمانی مسافت، واحد و باقی، و به اعتبار فرد آنی مسافت، متعدد و حادث می‌داند. از آنجاکه در نظام تشکیک وجودی او، فرد زمانی وجود قوی‌تری از فرد آنی دارد، اعتبار راستین نزد او، وحدت و ماندگاری یک موجود است.

در تکمیل این بحث، اضافه می‌کنیم که اگر چهار مقوله‌ی ارسطویی مکان، وضع، کم و کیف، مسافت حرکت باشند، این بدان معناست که هریک از این چهار مقوله دارای فرد زمانی‌اند. نکته آن است که این چهار مقوله هریک عرض هستند و به موضوع خود که جوهر است نیازمندند. این جوهر نیز چیزی جز جسم نیست. حال این پرسش مطرح است که آیا ممکن است یک عرض، مثلاً رنگ یا گرما، دارای فرد زمانی و تدریجی باشد، اما جوهری که موضوع آن است، فرد زمانی نداشته باشد؟ به بیان دیگر، آیا ممکن است یک عرض دارای اجزای زمانی باشد، اما جوهری که موضوع آن است اجزای زمانی نداشته باشد؟ از دید نگارنده، چنین چیزی ناممکن است؛ فرد زمانی یک عرض، اگر وجود داشته باشد، به تبع فرد زمانی موضوع خود وجود دارد و به بیان دیگر، یک عرض اگر دارای اجزای زمانی باشد، به تبع اجزای زمانی موضوع خود، اجزای زمانی دارد. برخی دلایلی که صدرا برای «حرکت جوهری» به دست می‌دهد، بر همین مضمون (یعنی نسبت عرض با موضوع خود) استوار است؛ مثلاً آنجا که می‌گوید: «هر شخص جسمانی [مثلاً یک سنگ، یک درخت، یک انسان] دستخوش تبدل همه‌ی ویژگی‌های خود و یا برخی از آن‌ها، مانند زمان، کم، وضع، مکان و جز آن است. تبدل این ویژگی‌ها تابع تبدل جوهر خود، بلکه از وجهی، عین آن است... پس تبدل مقادیر و رنگ‌ها و اوضاع، موجب تبدل وجود شخصی جوهر جسمانی می‌گردد و این، همان حرکت جوهری است» (همان، صص: ۱۱۲-۱۱۳). در این تحلیل، صدرا نخست تبدل اعراض را تابع تبدل جوهر می‌داند، سپس گامی فراتر می‌نهد و تبدل در اعراض را از جنبه‌ای عین تبدل جوهر به‌شمار می‌آورد. در صورت اخیر، رابطه‌ی میان عرض و جوهر قوی‌تر است و به‌گونه‌ی روشن‌تر می‌توان قضایای حرکت در یک مقوله‌ی عرضی را به حرکت در مقوله‌ی جوهر گسترش داد، به‌ویژه این قضیه که جوهر نیز مانند برخی مقوله‌های عرضی، دارای فرد زمانی و تدریجی است، چنان‌که در جایی به اثبات همین قضیه اشاره می‌کند: «حققناه فی معنی کون الحركة فی مقوله و أن آی المقولات یقع فیها الحركة من إثبات فرد تدریجی الوجود لمقوله کیف و الکم بل الجوهر ایضاً» (همان، ص: ۳۵۶). بدین ترتیب، هیچ تردیدی باقی نمی‌ماند که صدرا در مورد همه‌ی موجودات، یعنی همه‌ی اجسام و رویدادها، چهاربُعدی‌انگار است.

در پایان، به این نکته اشاره می‌کنیم که از دید صدرا، مسافت، حرکت و زمان، در خارج از ذهن یکی هستند و تنها در تحلیل ذهنی است که از یکدیگر جدا می‌شوند، چنان‌که

می‌گوید: «بدان که مسافت، از آن‌روی که مسافت است، و حرکت و زمان، همگی به یک وجود موجودند. و عارض‌شدن برخی از آن‌ها بر برخی دیگر، از عوارض خارجی نیست، ولیک عقل در تحلیل ذهنی میان این‌ها تفاوت می‌گذارد و برای هر یک از این‌ها حکمی می‌دهد که خاص خودشان است. [پس حکم می‌دهد که] مسافت، فردی از مقوله‌ی «کیف» یا «کم» یا مانند این دو است. [و حکم می‌دهد که] حرکت، نوشدن آن فرد و خروج آن از قوه به فعل است. حال آنکه این معنا انتزاع عقلی است و اتصال حرکت، عیناً اتصال مسافت است» (همان، ص: ۱۸۴). در مورد اتصال مسافت، یک نکته همان بحث وجود جمعی افراد آنی مسافت (چه جوهر بگیریم چه عرض) در فرد زمانی مسافت است که درباره‌ی آن بحث کردیم. اما نکته‌ی دیگر به اتصال اجزای مسافت مکانی بازمی‌گردد: اگر مسافت و حرکت در خارج از ذهن یکی باشند، پس نمی‌توان به‌سادگی و بدون هیچ قیدی گفت که اجزای مسافت مکانی، اجتماع در وجود دارند، اما اجزای حرکت اجتماع در وجود ندارند. تحلیل درست در این زمینه آن است که بگوییم همان‌گونه که اتصال مسافت مکانی را همبودی هم‌زمان مکان‌ها برقرار می‌دارد، اتصال اجزای حرکت، یا اجزای زمانی یک موجود، اعم از جسم و رویداد را همبودی بی‌زمان آن اجزاء برقرار می‌دارد.

#### ۴. نتیجه‌گیری

در فلسفه‌ی زمان معاصر، چهاربُعدی‌انگاری یا نظریه‌ی اجزای زمانی، برای حل مسأله‌ی تداوم هویت یک چیز در زمان مطرح شده است. در این نظریه، زمان به درون خود جسم راه داده می‌شود نه ویژگی‌های جسم. در این صورت می‌توان گفت که کل یک جسم در یک زمان مفروض وجود ندارد، بلکه تنها یک جزء زمانی یا یک مرحله‌ی زمانی آن وجود دارد؛ همچنین هر جزء زمانی (یا مرحله‌ی زمانی) را می‌توان به‌دلخواه به اجزای زمانی (یا مراحل زمانی) کوچک‌تر بخش کرد که هر یک، تنها در بازه‌ی زمانی خاص خود وجود دارد. چهاربُعدی‌انگاران در پاسخ به این پرسش که چگونه اتصال میان اجزای زمانی یک چیز در طول زمان پابرجا می‌ماند، می‌توانند بگویند که اتصال این اجزاء را همبودی بی‌زمان آن‌ها برقرار می‌دارد. بدین لحاظ، چهاربُعدی‌انگاران اغلب از الگوی ازلی‌گرایی پیروی می‌کنند که برطبق آن، جهان از چشم‌انداز بی‌زمانی یا چشم‌انداز خداوند ترسیم می‌شود. در این چشم‌انداز، همچنین می‌توان واقعیت زمان‌ها را با واقعیت مکان‌ها همانند دانست.

صدرالمتألهین نیز با پشتیبانی از مفاهیمی مانند «حرکت به معنای قطع» و «حرکت جوهری»، چهاربُعدی‌انگاری یا نظریه‌ی اجزای زمانی را می‌پذیرد. البته او این نظریه را برای حل مسائل فلسفه‌ی الهی، مانند تکامل وجودی انسان به‌کار می‌گیرد. صدرا دو تحلیل

درباره‌ی اتصال اجزای زمانی یک موجود دارد: در یک تحلیل می‌پذیرد که در ساحتی محیط بر این جهان مادی، همه‌ی چیزها و رویدادها همبودی بی‌زمان دارند و بدین‌گونه جهان را از چشم‌انداز بی‌زمانی یا همان چشم‌انداز خداوند ترسیم می‌کند. این تحلیل به ازلی‌گرایی بسیار نزدیک است؛ در تحلیل دیگر، او با معرفی افراد آنی و فرد زمانی مسافت (مسافت را چه عرض بگیریم چه جوهر، یا، چه رویداد بگیریم چه جسم)، این دیدگاه را مطرح می‌کند که افراد آنی مسافت در فرد زمانی به‌صورت جمعی موجودند و از یکدیگر تمایزی ندارند، این تفسیر تا اندازه‌ای به ازلی‌گرایی نزدیک است، زیرا وجود جمعی افراد آنی در فرد زمانی بدین معناست که این افراد همگی به‌گونه‌ی بی‌زمان موجودند. او همچنین یک موجود را به اعتبار فرد زمانی مسافت، واحد و باقی و به اعتبار فرد آنی مسافت، متعدد و حادث می‌داند. از آنجاکه در نظام تشکیک وجودی صدرا، فرد زمانی وجود قوی‌تری از فرد آنی دارد، می‌توان گفت که اعتبار راستین نزد او، وحدت و ماندگاری یک موجود است.

### یادداشت‌ها

۱. می‌توان این تعریف را به‌صورت ساده‌تری درآورد تا بدون‌نیاز به ارزش راستی گزاره‌ها، صریحاً به اجسام ارتباط یابد؛ رابین لپویدوین (Robin Le Poidevin)، فیلسوف معاصر انگلیسی، معتقد است بیان زیر همان معنای راسل از تغییر را به‌دست می‌دهد: «یک جسم تغییر می‌کند اگر و تنها اگر در یک زمان ویژگی‌ای داشته باشد که در زمانی دیگر آن را نداشته باشد» (۱۴، ص: ۱۶). در این بحث ترجیح می‌دهیم همان تعریف راسل را به‌کار بگیریم.

۲. تئودور ساید (Theodor Sider)، فیلسوف معاصر آمریکایی، در کتاب خود به نام «چهاربُعدی‌انگاری (Four-Dimensionalism)» - فهرستی از فیلسوفان مشهور غرب در سده‌های پیشین که در برخی آثارشان کمابیش (یعنی با درجه‌ی صحت کم‌تر و بیش‌تر) از نظریه‌ی اجزای زمانی جانب‌داری کرده‌اند، ارائه می‌دهد، (نک. ۲۲، ص: ۳). به‌جاست به این نکته اشاره کنیم که امروزه فیلسوفان گرانش‌بدان دارند که از نظریه‌ی اجزای زمانی با نام پردورانتیزم (perdurantism) و از نظریه‌ی رقیب آن (یعنی این نظریه که اجسام، اجزای زمانی ندارند) با نام اندورانتیزم (endurantism) یاد کنند (نک. ۱۸، ص: ۱۷۳).

- |                         |                  |               |
|-------------------------|------------------|---------------|
| 3. Willard Quine        | 4. Eternalism    | 5. Presentism |
| 6. John Ellis McTaggart | 7. A series      | 8. B series.  |
| 9. Michael Rea          | 10. David Lewis. |               |

۱۱. از این چیستان اغلب با نام کشتی تسئوس (Teseus ship) نام می‌برند. روایت نسبتاً جامع و تاندازه‌ای ریاضی‌وار از این چیستان را می‌توان در مرجع زیر پیدا کرد: (۹۸-۹۱، صص: ۹۸-۹۱).

۱۲. در این مورد می‌توان تئودور ساید را مثال زد که هم ازلی‌گراست و هم چهاربُعدی‌انگار، اما اعتراف دارد که نمی‌تواند نظریه‌ی اجزای زمانی را با مشاهده و آزمایش اثبات کند (چنان‌که



سه‌بُعدی‌انگاران نیز نمی‌توانند از این راه، خود را اثبات کنند، باوجوداین، او بر این باور است که این نظریه هم تبیین مناسب‌تری از تغییر به‌دست دهد و هم پارادکس‌های منطقی و فلسفی را بهتر از نظریه‌ی رقیب حل می‌کند (نک. ۲۳، ص: ۲۴۴).

۱۳. در فلسفه‌ی زمان معاصر، برای نمونه، دی. اچ. ملور (D. H. Mellor)، از این دسته است؛ او بر این باور است که رویدادها دارای اجزای زمانی‌اند، اما اجسام (چه جان‌دار چه بی‌جان) اجزای زمانی ندارند (نک. ۱۷، ص: ۸۵).

۱۴. منظور صدرا از بزرگان حکمت، احتمالاً ابن سیناست که دهر را همراهی امر ثابت با امر متغیر و سرمد را همراهی برخی امور ثابت به برخی امور ثابت دیگر معرفی می‌کند (نک. ۱، ص: ۲۲۰). البته ابن سینا در مرجع یادشده به همین معرفی ساده اکتفا می‌کند؛ دنباله‌ی مطلب که در ارتباط با باری تعالی است، یا تفسیر شخصی صدراست، یا صدرا آن را از جایی دیگر برگرفته است.

۱۵. اگر اجسام دارای اتم، یعنی کوچک‌ترین جزء دارای بُعد نباشند، شاید نتوان برای زمان اتم در نظر گرفت، اما چنانچه اجسام دارای اتم باشند، می‌توان زمان را نیز در جهان خارج دارای اتم دانست، به‌این‌صورت که بگوییم یک اتم زمان، زمانی است که طول می‌کشد تا سریع‌ترین موجود طبیعت (مثلاً نور)، پهنای کوچک‌ترین جسم دارای بُعد (مثلاً هسته‌ی اتم هیدروژن) را بپیماید.

## منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۶۱)، فن سماع طبیعی از کتاب شفا، ترجمه محمدعلی فروغی، چاپ سوم، تهران: امیرکبیر.
۲. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۸)، الهیات از کتاب شفا، ویرایش ابراهیم دادجو، تهران: امیر کبیر.
۳. ایجی، عضالدین عبدالرحمن، (۱۹۰۷م)، المواقف بشرحه علی بن محمد الجرجانی (ج ۶)، مطبعة السعادة بجوار محافظة مصر (قم: منشورات الشریف الرضی).
۴. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۹۳)، ریحی مختوم: شرح حکمت متعالیه (ج ۱۴)، تنظیم حمید پارسانیا، قم: مرکز نشر اسراء.
۵. سبزواری، هادی، (۱۳۸۳)، التعليقات، در: الحکمه المتعالیه فی الأسفار الأربعة العقلیه (ج ۳)، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۶. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۷۸)، رساله فی الحدوث، تصحیح سید حسین موسویان، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۷. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۱)، الحکمه المتعالیه فی الأسفار الأربعة العقلیه (ج ۵)، تصحیح رضا محمدزاده، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

۸. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۲)، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تصحیح سید مصطفی محقق داماد، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۹. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۳)، *الحکمه المتعالیه فی الأسفار الأربعة العقلیه (ج ۱)*، تصحیح غلامرضا اعوانی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۰. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۳)، *الحکمه المتعالیه فی الأسفار الأربعة العقلیه (ج ۳)*، تصحیح مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۱. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۳)، *الحکمه المتعالیه فی الأسفار الأربعة العقلیه (ج ۴)*، تصحیح مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۲. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۳)، *شرح و تعلیقه صدر المتألهین بر الهیات شفا*، تصحیح مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۳. میر داماد، (۱۳۵۶)، *القبسات*، به اهتمام مهدی محقق، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکیل شعبه تهران.

14. Le Poidevin, Robin, (1998), *The Past, Present, and Future of the Debate about Time*, in: *Questions of Time and Tense*, R. Le Poidevin (ed.), Oxford: Clarendon Press.
15. Lewis, David, (1986), *On the Plurality of Worlds*, Oxford: Blackwell.
16. McTaggart, J. Ellis, (1908), *The Unreality of Time*, *Mind*, 17(68), pp. 457-474.
17. Mellor, D. H., (1998), *Real Time II*. Cambridge: Cambridge University Press.
18. Ney, Alyssa, (2014), *Metaphysics: An Introduction*, New York: Routledge.
19. Quine, W.V.O., (1950), *Identity, Ostension, and Hypostasis*, *Journal of Philosophy*, 47(22), pp. 621-633.
20. Rea, Michael, (2014), *Metaphysics: The Basic*, London and New York, Routledge
21. Russell, Bertrand, (2010), *Principles of Mathematics*, London and New York: Routledge Classics (Originally Published in 1903).
22. Sider, Theodore, (2001), *Four-Dimensionalism: An Ontology of Persistence and Time*, Oxford: Blackwell.
23. \_\_\_\_\_, (2008), *Temporal Parts*, in: *Contemporary Debates in Metaphysics*, T. Sider, J. Hawthorne, & D. W. Zimmerman (eds.), Oxford: Oxford University Press.