

زمان بدون گذر در فلسفه صدرای

رهام انصاری مهر^۱، جعفر شانظری^۲

(تاریخ دریافت مقاله: ۹۵/۱۲/۲ - تاریخ پذیرش مقاله: ۹۶/۴/۲۸)

چکیده

نظریه‌ای را که بر اساس آن، زمان واقعیت دارد ولی گذر زمان واقعیت ندارد، نظریه «زمان بدون گذر» می‌نامیم؛ گذر زمان، به تعبیری، برآمده از زنجیره‌ای از رویدادهاست که در آن، هر رویداد در نسبت با «اکنون» مرتب می‌شود. هدف اصلی این مقاله واکاوی دیدگاه صدرالمآلهین درباره گذر زمان است. در این راستا نشان می‌دهیم که او از سویی بنیاد زمان را زنجیره‌ای عینی از رویدادها می‌داند که در آن، هر رویداد در نسبت با رویدادهای دیگر مرتب می‌شود نه در نسبت با اکنون، و از سوی دیگر، برای اجسام اجزاء زمانی در نظر می‌گیرد و در مورد اتصال اجزاء زمانی یک موجود تحلیلی دارد که مطابق آن، تمایز وجودی میان مقصدهای گذشته، اکنون و آینده از میان می‌رود. هردو سوی این قضیه تنها با نظریه زمان بدون گذر همخوانی دارد نه با نظریه رقیب آن (این نظریه که زمان و گذر زمان، هردو واقعیت دارند). بدین لحاظ می‌توان گفت که صدرای به نظریه زمان بدون گذر گرایش دارد. این مطلب می‌تواند لوازم هستی‌شناختی برخی مفاهیم کلیدی فلسفه صدرای مانند حرکت جوهری و حرکت به‌معنای قطع را روشن‌تر سازد.

کلید واژه‌ها: اجزاء زمانی، حرکت جوهری، زمان، فلسفه صدرای، گذر زمان

۱. دانش آموخته‌ی دکتری حکمت متعالیه، دانشگاه اصفهان، (نویسنده مسئول)؛

Email: rohammehr@gmail.com

Email: jshanazari@yahoo.com

۲. دانشیار گروه فلسفه و کلام دانشگاه اصفهان؛

۱. درآمد

در میان فیلسوفان معاصر کمتر کسی است که در هستی‌زمان شک کند، در عوض، محور بحث‌ها بر سر شیوه‌هستی آن است، به‌ویژه این پرسش که آیا زمان می‌گذرد یا نمی‌گذرد. این دو گزینه با یکدیگر سازگار نیستند و هر یک نسبت به دیگری نتایج هستی‌شناختی متفاوتی را در پی دارد. گذر زمان را، به تعبیری، می‌توان شیوه‌مرتب کردن رویدادها برحسب مقصدهای زمانی گذشته، اکنون و آینده به‌شمار آورد. برای نمونه، وقتی کسی می‌گوید: «من در گذشته دانشجوی بودم، اکنون کارمند هستم و در آینده بازنشسته خواهم بود»، سه رویداد زندگی خود (دانشجویی، کارمندی و بازنشستگی) را به این شیوه مرتب کرده است. در این شیوه به «حرکت» ظاهری زمان می‌اندیشیم، زیرا بر این اساس گویی رویدادها «حرکت می‌کنند» یا «می‌گذرند»، به‌گونه‌ای که زمان رویدادهای اکنون، گذشته شود و زمان رویدادهای گذشته، گذشته دورتر و زمان رویدادهای آینده، آینده نزدیکتر شود تا آن‌که سرانجام، زمان این رویدادها نیز اکنون و سپس گذشته شود. مثلاً رویداد «تصویب منشور جهانی حقوق بشر در مجمع عمومی سازمان ملل» زمانی در آینده بود، اکنون شد و هم‌اینک گذشته است. اما شیوه دیگری نیز برای مرتب کردن رویدادها وجود دارد که برحسب نسبت‌های زودتر از، دیرتر از و هم‌زمان با است. برای نمونه، وقتی کسی می‌گوید: «کارمندی من زودتر از بازنشستگی‌ام و دیرتر از دانشجویی‌ام است»، سه رویداد یادشده را به این شیوه مرتب کرده است (همچنین ممکن است رویداد دانشجویی کسی هم‌زمان با رویداد کارمندی او باشد). در شیوه اخیر، رویدادها برحسب جایگاه تاریخی‌شان نظم و ترتیب می‌یابند؛ این جایگاه، یگانه است و حرکت نمی‌کند. مثلاً همان رویداد تصویب منشور جهانی حقوق بشر، جایگاه زمانی ۱۰ دسامبر ۱۹۴۸ (۱۹ آذر ۱۳۲۷) را اشغال می‌کند و این جایگاه یگانه آن است.

در این مقاله به پیروی از مک‌تاگارت، فیلسوف مشهور بریتانیایی، زنجیره‌ای را که در آن، لحظه‌های زمان و رویدادها به شیوه اول (از گذشته دور به گذشته نزدیک تا به اکنون، سپس از اکنون به آینده نزدیک و آینده دور) ردیف می‌شوند، «زنجیره آ» و زنجیره‌ای را که در آن، لحظه‌های زمان و رویدادها به شیوه دوم (از زودتر به دیرتر) ردیف می‌شوند، «زنجیره ب» می‌نامیم، نک. [۱۷، p.۴۵۸]. همچنین، در تفاوت میان دو زنجیره یادشده تأکید بر این داریم که: در زنجیره آ یک رویداد در نسبت با اکنون مرتب می‌شود نه در نسبت با رویدادهای دیگر؛ و در زنجیره ب یک رویداد در نسبت با رویدادهای دیگر مرتب می‌شود نه در نسبت با اکنون. دراصل، همین

تفاوت است که موجب می‌شود در زنجیره آ، جایگاه زمانی رویدادها متغیر باشد و در زنجیره ب، جایگاه زمانی رویدادها تغییر نکند (به همان مثال «تصویب منشور جهانی حقوق بشر» توجه کنیم). نکته دیگر آن‌که، در این بحث تنها تغییر جایگاه زمانی یک رویداد را - که زنجیره آ نمایان‌گر آن است - گذر زمان به‌شمار می‌آوریم، لیک توالی زمانی رویدادها را - که زنجیره ب نمایان‌گر آن است - گذر زمان به‌شمار نمی‌آوریم (مثلاً وقتی برگ یک درخت از سبز به زرد تغییر می‌کند، این را می‌توان توالی دو رویداد سبز بودن و زرد بودن برگ به‌شمار آورد نه گذر زمان).

باری، امروزه در فلسفه زمان نام‌گذاری‌های مک‌تاگارت بر روی دو زنجیره یادشده پذیرش همگانی یافته است و چنان‌که میکائیل رأ^۱، فیلسوف معاصر، تحلیل می‌کند: «مک‌تاگارت می‌پنداشت - و بیشتر فیلسوفان گرایش بر این دارند - که زمان، اگر وجودی داشته باشد، دست‌کم یک زنجیره ب است. بنابراین، پرسش اصلی آن است که آیا زمان باید شامل یک زنجیره آ هم باشد؟... **نظریه آ زمان** نظریه‌ای است که برپایه آن، زمان، اگر وجودی داشته باشد، شامل هم یک زنجیره آ و هم یک زنجیره ب است، و **نظریه ب زمان** نظریه‌ای است که برپایه آن، زمان، اگر وجودی داشته باشد، درست یک زنجیره ب است» [۲۰, p.۷۲].

از تعاریف دو زنجیره آ و ب چنین بر می‌آید که اگر وجود زمان را تنها منحصر به وجود زنجیره ب بدانیم - آن‌گونه که پیروان نظریه ب زمان می‌گویند - زمان را ترتب رویدادها از حالت‌های زودتر به دیرتر به‌شمار آورده و وجود عینی گذر زمان را رد کرده‌ایم.^۲ از همین‌رو نظریه ب زمان را می‌توان نظریه «زمان بدون گذر» هم نامید.

1. Michael Rea

۲. برتراند راسل احتمالاً نخستین فیلسوف سده بیستمی است که این امکان را درباره زمان در نظر می‌گیرد. او سخنانی بدین مضمون دارد: گذشته، اکنون و آینده، از نسبت‌های زمانی ذهن و جسم برمی‌خیزد، درحالی‌که زودتر و دیرتر از نسبت‌های زمانی جسم و جسم برمی‌خیزد. در جهانی که در آن هیچ تجربه‌ای نباشد، گذشته، اکنون و آینده نخواهد بود، اما زودتر و دیرتر می‌تواند باشد [۲۱, p.۲۱۲]. البته مک‌تاگارت این دیدگاه راسل را نمی‌پذیرد، زیرا از دید او، چنانچه مقصدهای گذشته، اکنون و آینده (مقصدهای زنجیره آ) نباشد، نسبت‌های زودتر و دیرتر (نسبت‌های زنجیره ب) نخواهد بود. همچنین مک‌تاگارت برهان مفصلی دارد مبنی بر این‌که وجود زنجیره آ مستلزم تناقض است، از این‌رو چنین زنجیره‌ای نمی‌تواند واقعی باشد. با رد واقعیت زنجیره آ، او واقعیت زمان را نیز رد می‌کند. در این بحث تنها از نام‌گذاری‌های مک‌تاگارت بر روی دو زنجیره یادشده بهره می‌گیریم؛ بررسی و تحلیل برهان مک‌تاگارت از هدف این مقاله به‌دور است. برای تحلیلی عالی در این زمینه، نک. [۱۵, p.۱۳-۲۶].

مسئله اصلی این پژوهش، واکاوی پاسخ صدرالمتألهین (به اختصار، صدرا) به این پرسش است که آیا زمان می‌گذرد یا نمی‌گذرد. در این راستا با بررسی و تحلیل دیدگاه صدرا در حوزه‌هایی مانند اثبات هستی زمان و نحوه وجود زمان و تغییر در جهان خارج، نشان می‌دهیم که او به نظریه زمان بدون گذر گرایش دارد. یک ارزش این پژوهش آن است که برخی مفاهیم مطرح در فلسفه زمان صدرا را با مفاهیم مشابه در فلسفه زمان جهان معاصر تطبیق می‌دهد و بدین لحاظ برخی لوازم هستی‌شناختی آن مفاهیم را که از دید عده‌ای ممکن است همچنان ناشناخته باشد روشن تر می‌سازد.^۱

۲. پیشینه تحقیق

مک‌تاگارت نخستین کسی است که دو شیوه چینش رویدادها در زمان - زنجیره‌های آ و ب - را به روشنی از یکدیگر تفکیک و درباره نقش هر یک در هستی‌شناسی زمان بحث می‌کند. اما رد پای این‌گونه اندیشیدن به زمان را می‌توان بسیار زودتر، دست‌کم تا زمان افلاطون هم دنبال کرد؛ افلاطون در رساله «تیمائوس» سخنانی بدین مضمون دارد: [آفریدگار] بر آن شد تا نسخه متحرکی از ازلیت^۲ بسازد، از این‌روی، در همان حال که به جهان نظم و ترتیب می‌بخشید، نسخه‌ای از ازلیت آفرید، نسخه‌ای که همواره از میان زنجیره‌ای از اعداد [که نشانه کثرت است] پیش می‌رود، حال آن‌که ازلیت همواره یک‌ه است. این تصویر ازلیت، چیزی است که ما آن را «زمان» می‌نامیم... «بود» و «خواهد بود»، صورت‌های آفریده‌شده زمان‌اند که ما نسنجیده و به اشتباه آن‌ها را برای آنچه ازلی است به کار می‌گیریم. زیرا [در وصف آن] می‌گوییم: بود، هست و خواهد بود. اما یگانه سخن راست درباره ازلیت این است که «هست»، حال آن‌که «بود» و «خواهد بود»، ویژگی‌های آفریده‌هایند که در زمان تغییر می‌کنند، چون «بود» و «خواهد بود» هر دو بیان‌گر تغییرند [۱۹, pp. ۲۵-۲۶]. از این سخنان می‌توان دریافت که او برای شیوه هستی زمان دو اعتبار قائل است، یا آن‌که، ناخودآگاه به دو زنجیره زمانی آ و ب می‌اندیشد، به طوری که زنجیره آ پشتیبان «تصویر متحرک» و زنجیره ب پشتیبان «ازلیت» است.^۳

۱. برای نمونه، ابراهیمی دینانی، فیلسوف معاصر کشورمان، درباره «حرکت جوهری» چنین نظری دارد و می‌گوید: «بر حرکت جوهری لوازمی مترتب است که حتی خود صدرالمتألهین هم توفیق پیدا نکرد که همه آثار این نظریه را بر آن بار کند» [۱، ص ۳۰].

2. eternity

۳. در تأیید این تحلیل درباره افلاطون، نک. [۱۳, p. ۱۵۹].

در مورد ارسطو، به نظر می‌رسد که او بنیاد زمان را زنجیره‌آ می‌داند و احتمالاً بدین سبب است که زمان را «عدد تغییر نسبت به قبل و بعد» می‌نامد [۱۲, p. ۱۰۶]. منظور ارسطو از عدد بودن زمان، شمردنی بودن آن است. در این زمینه به تحلیل ارسلا کوپ^۱، ارسطوپژوه معاصر، اشاره می‌کنیم که می‌کوشد اندیشه ارسطو را در زمینه نسبت زمان و شمارش بازسازی کند: «وقتی شمارش می‌کنیم، چیزهای شمرده را در یک زنجیره مرتب می‌کنیم، بدین وسیله که به آن‌ها به ترتیب، عددی را نسبت می‌دهیم... مهم نیست که چه تعداد اکنون را می‌شماریم: مهم این است که زنجیره‌ای از اکنون‌ها را در یک ترتیب صریح و معین می‌شماریم... زمان، طبق تعریف، چیزی است که با شمردن اکنون‌ها به این شیوه شمرده می‌شود» [۱۴, p. ۹۱]. اگر این تفسیر را بپذیریم، می‌توانیم بگوییم وقتی ارسطو زمان را «عدد تغییر» می‌خواند، به این می‌اندیشد که زمان زنجیره‌مرتبی از اکنون‌هاست، زنجیره‌ای که با زنجیره‌آ (در واژگان مک‌تاگارت) هم‌ارز است.^۲ چنان‌که خواهیم دید، در نوشته‌های صدرا هم می‌توان رد پای دو شیوه اندیشه در باره زمان را پیدا کرد. با وجود این، تا جایی که نگارنده جست‌وجو کرده است، تا زمان نگارش این مقاله کسی دقیقاً به مسئله بود یا نبود گذر زمان نزد صدرا از زاویه زنجیره‌های زمانی نپرداخته است.

۳. اثبات هستی زمان

صدرا در کتاب «اسفار» در اثبات زمان، نخست به طریقه طبیعیون - بر پایه مشاهده

1. Ursula Coope

۲. در مورد دیدگاه‌های دو فیلسوف برجسته مسلمان - ابن سینا و میرداماد - در باب زمان، در بخش‌های بعدی این مقاله اشاراتی خواهیم کرد. به‌جاست که در این‌جا به دیدگاه آگوستین (۳۵۴-۴۳۰ م) در مورد گذر زمان اشاره کنیم؛ او، به سبب باورهای عرفانی‌اش (مثلاً باور به پیش‌بینی آینده)، این امکان را می‌دهد که «گذشته و آینده وجود دارند، اما به این صورت که در گذر از آینده به حال، گویی زمان از پناه‌گاهی مخفی بیرون می‌آید و در گذر از حال به گذشته به مخفی‌گاه باز می‌گردد» (۴، ص ۳۶۹). با وجود این، در برداشت نهایی، جایگاه آینده و گذشته را تنها در ذهن می‌داند، چنان‌که در جای دیگری می‌گوید: «شاید بهتر آن باشد که بگوییم سه زمان وجود دارد: حال امور گذشته، حال امور حاضر و حال امور آینده. در ذهن است که چنین زمان‌های متفاوتی وجود دارند و در هیچ جای دیگر مشهود نیستند» (همان، ص ۳۷۲). با این تحلیل، آنچه می‌تواند به زمان رنگ واقعیت بخشد، در فلسفه آگوستین، تنها واقعیت اکنون است. بدین لحاظ می‌توان آگوستین را اکنون‌گرا (presentist) و از رهروان نظریه آ زمان به‌شمار آورد.

اختلاف حرکت‌ها - اشاره و شرح آن را به علم طبیعت واگذار می‌کند، نک. [۶، ج ۳، ص ۱۱۵]. سپس به تشریح طریقه الهیون - بر پایه وجود قبلیت و بعدیت ذاتی - می‌پردازد. طریقه طبیعیون، در اصل، پیش از صدرا توسط ابن سینا به تفصیل بحث شده است، نک. [۲، صص ۱۹۹-۲۰۱]. در این جا همین قدر اشاره می‌کنیم که از دید او، وجود امکان‌های گوناگون حرکت برای یک متحرک نشان می‌دهد که افزون بر مقدار مکانی حرکت که اجزایش اجتماع وجودی دارند، مقدار دیگری هم برای حرکت وجود دارد که اجزایش اجتماع وجودی ندارند و به تدریج می‌آیند، یعنی مقدار زمانی. البته، محتمل است که صدرا طریقه طبیعیون را علامتی بر وجود زمان بداند نه راه معتبری در اثبات آن (و او در بیان آن، به اصطلاح «بر مسلک قوم» رفتار کرده باشد)^۱؛ چنان که خواهیم دید، صدرا زمان و حرکت را به وجود ارجاع می‌دهد و این نشان می‌دهد که زمان، از دید او، کمیت یا عَرَض ماهوی نیست، بلکه حقیقتی است که مصداق آن با مصداق حرکت وحدت دارد. اما این طریقه دست کم نشان می‌دهد که معرفی کمیتی به نام زمان با ویژگی یادشده - وجود تدریجی - کار توصیف حالت‌های گوناگون حرکت را برای ما ساده‌تر می‌سازد.

آنچه در بحث ما از زنجیره‌های زمانی به کار می‌آید، طریقه الهیون در اثبات زمان است. این طریقه را صدرا این گونه توصیف می‌کند: «هر رویدادی بعد از چیزی است که آن چیز بر آن رویداد قبلیتی دارد که با بعدیت آن رویداد جمع نمی‌گردد. این قبلیت مانند قبلیت یک بر دو نیست، چون در این‌ها اجتماع جایز است. و مانند قبلیت پدر بر فرزندش یا ذاتِ فاعل [نسبت به فعلش] نیست، زیرا در این‌ها [اجتماع] قبلیت و معیت و بعدیت جایز است. و [مانند قبلیت] عدم نیست، چون احتمال می‌رود برای شیء، عدم لاحق تحقق یابد، بلکه در قبلیت مورد نظر، اجتماع قبل و بعد ذاتا محال است» [۶، ج ۳، صص ۱۱۵-۱۱۶]. آنچه این قطعه بدان اشاره دارد، به زبان ساده، زنجیره‌ای عینی از رویدادهاست که در آن، رویدادها بر حسب نسبت‌های قبلیت، معیت و بعدیت میان یکدیگر چیده می‌شوند؛ نام این زنجیره را زنجیره **مطلوب** می‌گذاریم. نویسنده اشاره دارد که قبلیت و بعدیت موجود در زنجیره مطلوب با نمونه‌های دیگر قبلیت و بعدیت

۱. قضیه این است که صدرا در بسیاری از مباحث کتاب اسفار، راه حل یک مسئله فلسفی را نخست در مقام یک فیلسوف مشایی (مانند ارسطو و ابن سینا) بازگو می‌کند، و آن‌گاه که خواننده به خوبی با واژگان و پیشینه بحث آشنا گردید، راه حل یا دیدگاه خاص خویش را در آن زمینه بیان می‌دارد. او خود در دلیل این امر می‌گوید: «طبیاع از آنچه در آغاز کار درصدد اثباتش بودیم زده نشود و دوری نکند، و بلکه بدان انس گیرد و سخن ما در گوش‌هایشان پذیرا گردد» [۶، ج ۱، ص ۸۵].

(یک بر دو، پدر بر فرزند، فاعل بر فعل، عدم بر وجود) متفاوت است، و تفاوت در این است که قبلیت و بعدیت موجود در زنجیره مطلوب جمع‌پذیر نیستند، اما در نمونه‌های دیگر لزوماً چنین نیست. البته با پیش‌زمینه‌ای که ما از دو زنجیره آ و ب داریم، این پرسش برایمان پیش می‌آید که زنجیره مطلوب با کدامیک از این دو زنجیره زمانی تطبیق دارد، یکی یا هر دو؟ کلید پاسخ را به‌ویژه می‌توان از جمله آخر قطعه بالا دریافت: محال بودن ذاتی اجتماع قبل و بعد، حاکی از جایگاه یگانه‌ای است که هر رویداد عیناً و خارج از ذهن نسبت به رویدادهای دیگر دارد، حال آن‌که می‌دانیم که در ذهن همه رویدادها می‌توانند مجتمع باشند. در ارتباط با بحث ما، از این مطلب می‌توان دو نتیجه گرفت: یکی این که **زنجیره مطلوب همان زنجیره ب است** (که در آن هر رویداد جایگاه ثابت و یگانه‌ای دارد) و دیگر این که این زنجیره واقعیت (یا عینیت) دارد. در این صورت (پس از تثبیت زمان) می‌توان به جای نسبت‌های قبلیت، معیت و بعدیت، به ترتیب نسبت‌های زمانی زودتر از، همزمان با و دیرتر از را نشان داد.

صدرا در ادامه توصیف خود از طریقه الهیون، پس از آن که اشاره دارد که می‌توانیم میان هر قبلیت و بعدیتی از این نوع، هر قدر که بخواهیم (تا بی‌نهایت) قبلیات و بعدیات دیگری تصور کنیم، بیان می‌دارد که: «چنین امری که ملاک این تقدم و تأخر است، در آن تجدد قبلیات و بعدیات و تصرم تقدمات و تأخرات است؛ پس ناگزیر بالذات و به‌گونه اتصال، هویتی متجدد و متصرم دارد... [ملاک این تقدم و تأخر] از آن‌جا که تقسیم و افزونی و کاستی می‌پذیرد [از آن حیث که می‌توان رویدادهای بیشتر یا کمتری را در نظر گرفت] کم است، و چون متصل است [از آن حیث که می‌توان میان هر تقدم و تأخری به هر میزان دلخواه، تقدم و تأخرهای دیگری تصور کرد]، کمیت متصل غیر قار و یا دارای کمیت متصل غیر قار است» [همان، ص ۱۱۶]. اثبات هستی زمان را می‌توان در همین‌جا پایان‌یافته به‌شمار آورد؛ بیش از این هر چه گفته شود، به چیستی زمان باز می‌گردد. اما پیش از این که به چیستی زمان نزد صدرا بپردازیم، بگذارید دو گزینه‌ای را که او در این متن مطرح می‌کند، به ترتیب گزینه آ و گزینه ب بنامیم و خود درباره هریک داوری کنیم:

گزینه آ: مایه تقدم و تأخر میان رویدادها، کمیت متصل ناآرامی است.

گزینه ب: مایه تقدم و تأخر میان رویدادها، دارای کمیت متصل ناآرامی است.

نخست اشاره کنیم که منظور از نا آرام (غیر قار) بودن یک کمیت این است که اجزاء آن ذاتاً و فارغ از ذهن جمع‌پذیر نیستند. حال اگر چنین کمیتی را زمان بنامیم، می‌توان

گفت که تقدم و تأخر میان رویدادها به سبب تقدم و تأخری است که در اجزاء زمان وجود دارد. اما تفاوت دو گزینه بالا این است که مطابق گزینه آ، تلویحا برای زمان وجودی مستقل از رویدادها در نظر گرفته می‌شود و مطابق گزینه ب، زمان وجودی مستقل از رویدادها ندارد و به اعتباری می‌توان گفت که قبلیت و بعدیت میان رویدادهاست که زمان را می‌سازد. صدرا خود در جای دیگری از کتاب اسفار، تفاوت نگاه خود با مسلک قوم (یعنی فیلسوفان مشایی پیش از خود) را در مورد نسبت زمان و رویدادها در این می‌داند که او برخلاف آنان، تقدم و تأخر میان رویدادها را به ذات خود رویدادها باز می‌گرداند نه به زمان [همان، صص ۱۳۹-۱۴۰]. و البته در جای دیگری نیز اشاره دارد که مراد او از زمان، ترتیبی است که عقل به بداهت میان وجود چیزی و عدم وجود آن درک می‌کند، از این حیث که این دو با یکدیگر جمع نمی‌گردند [همان، ص ۱۴۹].^۱

۴. اجزاء زمانی و نحوه وجود حرکت

می‌دانیم که هر رویدادی با وجود اجسام شکل می‌گیرد، بنابراین در مورد گزینه ب که در بخش قبلی آمد، نکته دیگری هم وجود دارد: آنچه را که دارای کمیت متصل ناآرام است و مایه تقدم و تأخر رویدادهاست، می‌توان جوهر جسمانی یا به‌طور ساده، جسم دانست. یعنی مطابق گزینه ب، اجسام متصل ناآرام هستند. دقت کنیم که ناآرامی در این جا به معنای جنبش درونی مولکولی نیست، بلکه به این معناست که اجزاء جسم جمع‌پذیر نیستند. اما این اجزاء جمع‌ناپذیر چه‌گونه اجزایی هستند؟ مشاهدات ظاهری ما حاکی از آن است که اجزاء مکانی یک جسم جمع‌پذیرند، پس ناچاریم اجزاء دیگری برای یک جسم در نظر بگیریم، غیر از اجزاء مکانی آن؛ نام این اجزاء را **اجزاء زمانی** جسم می‌گذاریم. می‌توانیم به همان روال که می‌گوییم یک رویداد در میان رویدادهای دیگر جایگاهی یگانه دارد، بگوییم که یک جزء زمانی جسم در میان اجزاء زمانی دیگر جایگاهی یگانه دارد. در این صورت همان قبلیت و بعدیتی که میان رویدادهای زنجیره

۱. به‌جاست اشاره کنیم که صدرا این روش را نیز به احتمال قوی از ابن سینا و از کتاب او به‌نام «الاشارات و التنبیهات» اقتباس کرده است، نک. [۳، صص ۲۸۲-۲۸۳]. مثال‌هایی که در کتاب یادشده برای روشن ساختن تفاوت میان قبلیت مطلوب و قبلیت‌های دیگر (یک بر دو، پدر بر فرزند، فاعل بر فعل، عدم بر وجود) می‌آورد، همان مثال‌های صدراست، ولی ابن سینا فقط گزینه آ را در نظر می‌گیرد و بحث را این‌گونه پایان می‌دهد: «و هذا الاتصال... فهو کم مقدر للتغیر. و هذا هو الزمان؛ و هو کمیة الحركة لا من جهة المسافة، بل من جهة التقدم و التأخر اللذین لا یجتمعان» [همان، ص ۲۸۳].

مطلوب هست، در میان اجزاء زمانی یک جسم نیز هست. در تعریف خاصی که صدرا از زمان به دست می‌دهد، به گونه‌ای همین معنا نهفته است: «زمان، کمیت طبیعت است از حیث تجدد ذاتی آن [یعنی] از حیث تقدم و تأخر ذاتی [میان اجزاء] آن، چنان که جسم تعلیمی [یعنی 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 [یا زودتر و دیرتر] تقسیم می‌پذیرد، و دیگری دفعی مکانی است که به متقدم و متأخر مکانی تقسیم می‌پذیرد» [۶، ج ۳، ص ۱۴۰].

یادآور شویم که در فلسفه صدرا، منظور از طبیعت، صورت نوعیه است و امتداد تدریجی طبیعت را می‌توان معنایی برای «حرکت جوهری» به‌شمار آورد. از آن‌جا که یک جسم، بنا به مبانی صدرا، به وسیله صورت نوعیه عینیت می‌یابد، برای اهداف این مقاله مانعی ندارد که طبیعت را همان جسم به‌شمار آوریم.^۱ باری، متن بالا، نظر به تحلیلی که پیشتر از گزینه ب عرضه کردیم، پیچیدگی خاصی در بر ندارد و به روشنی چهاربُعدی‌نگری صدرا را بر ما نمایان می‌سازد. منظور از چهاربُعدی‌نگری در بحث ما، نظریه اجزاء زمانی است؛ از این نظریه چنین بر می‌آید که در هر جزئی از زمان که تصور کنیم، کل یک جسم یکباره وجود ندارد، بلکه تنها یک جزء زمانی آن وجود دارد. در برابر این نگرش می‌توان از سه‌بُعدی‌نگری یاد کرد که مطابق آن، کل یک چیز در هر جزئی از زمان که تصور کنیم، یکباره حضور دارد، مثلاً اگر یک میز اکنون روبه‌روی ماست، کل وجود آن میز هم‌اکنون روبه‌روی ماست؛^۲ البته صدرا در این‌جا صریحاً سخن از اجزاء زمانی به‌میان نمی‌آورد، اما از آن‌جا که او زمان را کمیت جسم و امتداد زمانی را

۱. برای جسم دو صورت در نظر گرفته می‌شود: یکی صورت جسمیه که منشأ آثار عمومی جسمیت - مانند ابعاد سه‌گانه - و وحدت اجسام است، و دیگری صورت نوعیه که منشأ آثار ویژه جسمیت و تنوع اجسام است، نک. [۸، ص ۲۹-۳۰]. توجه کنیم که خود صدرا نیز حساسیتی در مورد معنای دقیق طبیعت ندارد، از این‌روست که ابعاد سه‌گانه 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» [۵، ص ۲۶۵].

۲. امروزه در متافیزیک زمان، چهاربُعدی‌نگری با نام پردورانتیزم (perdurantism) و سه‌بُعدی‌نگری با نام اندورانتیزم (endurantism) شناخته می‌شود. مسئله اصلی چهاربُعدی‌نگرها و سه‌بُعدی‌نگرها، تداوم و پایایی یک چیز در زمان است، بی‌آن‌که هویت آن تغییر کند، نک. [۱۶، pp. ۳۶۵-۳۸۶].

برآمده از جسم می‌داند، جز این نمی‌توان برداشت کرد. شاهد این امر، تبیینی است که او از حرکت (یعنی هرگونه تغییر زمانمند) به‌دست می‌دهد؛ او در آغاز بحث خویش از جواهر و اعراض در اسفار، سخنانی بدین مضمون می‌گوید: «حرکت عبارت است از نحوه وجود چیزی که وجود تدریجی دارد، و [حرکت] ماهیتی جز چنین وجودی ندارد؛ و وجود از دسته ماهیت‌های جوهری و عرضی [یعنی مقوله‌های ارسطویی] بیرون است» [۶، ج ۴، ص ۴]. منظور صدرا از چیزی که وجود تدریجی دارد (الشیء التدریجی الوجود)، موجودی است که اجزاء زمانی دارد^۱ و نحوه وجود آن هم در فلسفه صدرا، «حرکت به‌معنای قطع» (یا حرکت قطعی) نامیده می‌شود. بدین ترتیب، تبیینی هم که صدرا از حرکت به‌دست می‌دهد، با چهاربُعدی‌نگری درهم تنیده است.

سه‌بُعدی‌نگری و چهاربُعدی‌نگری را به‌گونه روشن می‌توان با تعاریفی که میرداماد، استاد صدرا، به‌ترتیب از حرکت توسطی و حرکت قطعی به‌دست می‌دهد، تطبیق داد. او در کتاب خویش به‌نام «قبسات» در تعریف حرکت توسطی می‌گوید: «حالتی است با شخصیت بسیط و همانا متوسط بودن متحرک میان مبدأ و مقصد است... [متحرک در این حالت بسیط] با همه هستی‌اش در هر جزئی از اجزاء زمان حضور دارد (حاله بسیطه شخصیه، هی کون المتحرک متوسطا بین المبدأ و المنتهی... تکون بتمام هویتها موجوده فی کل جزء من اجزائه)» [۱۱، صص ۲۰۴-۲۰۵]، و در تعریف حرکت قطعی هم می‌گوید: «هیئتی است متصل و همانا پیمایشی است منطبق بر مسافت متصل میان مبدأ و مقصد... [این هیئت متصل] به‌تدریج رخ می‌دهد و اجزاء آن آرام نیستند (هیئته متصله هی القطع المنطبق علی المسافه المتصله ما بین طرفها المبدأ و المنتهی... هی تدریجیه الوجود غیر قاره الاجزاء)» [همان، ص ۲۰۵]. این تعاریف حرکت توسطی و حرکت قطعی نشان می‌دهد که حرکت توسطی با سه‌بُعدی‌نگری همخوانی دارد و حرکت قطعی با چهاربُعدی‌نگری (یا نظریه اجزاء زمانی)^۲.

۱. چنان‌که عبدالرسول عبودیت، از پیروان و شارحان امروزی صدرا، در این زمینه می‌نویسد: «مقصود از شیء تدریجی، یا سیال، شیء زمانی منطبق بر زمان است. اگر شیئی بر زمان منطبق باشد، همانند خود زمان، ممکن نیست کل آن در یک آن موجود باشد، بلکه کل آن فقط در کل زمان عمرش موجود است» [۱۰، ص ۲۷۰].
 ۲. به‌نظر می‌رسد که میرداماد از ترکیب چهاربُعدی‌نگری و سه‌بُعدی‌نگری پشتیبانی می‌کند و احتمالاً از همین‌روست که در تعریف خویش از حرکت قطعی، آن را «هیئتی» متصل می‌نامد. مراد او از هیئت، می‌تواند هم عَرَض و هم رویداد باشد. در فلسفه زمان معاصر، برای نمونه، دی. اچ. ملور از این دسته است؛ از دید او، رویدادها دارای اجزاء زمانی‌اند، اما اجسام اجزاء زمانی ندارند، نک. [۱۸، p. ۸۵].

۵. صدرا و گذر زمان

دیدیم که صدرا در بحث اثبات زمان از زنجیره ب بهره می‌گیرد. با وجود این، تا این‌جا بحث همچنان این احتمال وجود دارد که او هر دو زنجیره آ و ب را برای وجود زمان ضروری بداند. به بیان دیگر، این احتمال می‌رود که او هم زمان و هم گذر زمان را واقعی و عینی بداند. نگارنده در این بخش، شواهدی به‌دست می‌دهد که این احتمال را تضعیف می‌کند، یعنی شواهدی که با استناد به آن‌ها، وجود عینی گذر زمان در فلسفه صدرا رد یا تضعیف می‌شود.

۵-۱. چیستی زمان

صدرا درباره ماهیت یا چیستی زمان سخنان مشهوری بدین مضمون دارد: «کسی که اندکی درباره ماهیت زمان بیندیشد، درمی‌یابد که ماهیت آن چیزی جز اعتبار عقلی [یا فلسفی] نیست؛ عوارض وجودی زمان بر معروضش، مانند عوارض خارجی چیزها - یعنی عوارضی مانند سیاهی، گرمی و جز آن - نیست، بلکه زمان از عوارض تحلیلی معروض ذاتی خود است. چنین عارضی جز با وجود معروض خود، وجود خارجی ندارد. چون میان این دو، عارضیت و معروضیتی جز به اعتبار ذهنی نیست؛ چنان‌که نحوه وجود زمان جز این‌گونه نیست، پس، برای وجود زمان، نه تجددی است، نه انقضایی، نه حدوثی و نه استمراری، مگر تجدد، انقضاء، حدوث و استمرار آنچه در ذهن بدان اضافه می‌گردد» [۶، ج ۳، ص ۱۴۱].

بخش اول این سخنان تأییدی است بر آنچه پیشتر در مورد دیدگاه صدرا درباره زمان بیان داشتیم، این‌که: زمان وجودی مستقل از اجسام و رویدادها ندارد، به بیان دیگر، زمان مطلق، یعنی زمانی که فارغ از هر چیزی جاری است، وجود ندارد. اما در بحث ما به‌ویژه بخش پایانی قطعاً بالا اهمیت دارد: صدرا به‌گونه‌ای مقصدهای گذشته، اکنون و آینده - یعنی همان مقصدهای زنجیره آ - را از هستی‌شناسی زمان خارج می‌سازد و آن‌ها را تنها مقصدهای ذهنی به‌شمار می‌آورد. سخنان سرزنش‌آمیزی که صدرا بلافاصله در دنباله متن بالا خطاب به عده‌ای از فیلسوفان پیشین یا معاصر خویش بیان می‌دارد، تأییدی بر همین مطلب است: «شگفتا که گروهی چگونه برای زمان هویت متجدد قرار دادند؟ مگر آن‌که منظورشان این باشد که ماهیت حرکت، ماهیت تجدد و انقضاء شیء است و زمان، کمیت آن است» (همان، ص ۱۴۸).

این سخنان به‌ویژه هنگامی روشنی بیشتری می‌گیرد که بدانیم در مبانی صدرا،

وجود خودش موجود است و ماهیات خودشان موجود نیستند، بلکه آن‌ها به واسطه وجوداتِ عارض بر آن‌ها موجود هستند (۶، ج ۱، ص ۳۹)؛ ماهیت و وجود در خارج از ذهن از یکدیگر جدا نیستند، یعنی در خارج از ذهن یک چیز است که هم مصداق وجود و هم مصداق ماهیت است، اما در ذهن و با تحلیل عقلی، این دو از یکدیگر جدا می‌شوند (همان، ص ۵۶)؛ و چون حقیقت وجود و گنه آن در ذهن حاصل نمی‌شود (همان، ص ۶۱)، می‌توان نتیجه گرفت که از دید صدرا، ماهیت چیزی نیست جز تصویر وجود در ذهن. بنابراین، قطعه بالا نشان می‌دهد که صدرا نه تنها «کمیت غیر فار» شمردن زمان را اعتباری ذهنی می‌داند، بلکه در مورد نوشوندگی (تجدد) و گذرندگی (انقضاء) زمان هم این‌گونه می‌اندیشد.

۲-۵. فرد زمانی و افراد آنی

صدرا در بحث از حرکت اشتدادی در سیاهی - یعنی تغییری که به تدریج در شدت رنگ سیاهی یک چیز رخ می‌دهد - سخنانی کلیدی بدین مضمون دارد: «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 بالقوه القریبه من الفعل [یا 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 همه 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 باز می‌گردد» [۶، ج ۳، ص ۸۶].

قطعه بالا، درحقیقت، بیان دیگری است از نظریه اجزاء زمانی و این‌بار با معرفی دو مفهوم مرتبط با مسافت حرکت: 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 سیاهی (که نمونه‌ای از مسافت حرکت است) 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. صدرا با معرفی فرد زمانی و فرد آنی، این معنا را بیان می‌دارد که هستی فعلی، همه کمالات وجودی هستی‌های پیشین را به نحو بسیط در خود دارد. به این اعتبار، از دید صدرا، می‌توان اتصال وجودی را حاضر بودن همه هستی‌های پیشین یک موجود (چه عرض باشد چه جوهر) در هستی فعلی آن به‌شمار آورد؛ این امر تمایز وجودی میان جایگاه‌های گذشته و آینده را از میان می‌برد.

در تأیید این معنا می‌توان به قطعه روشن‌گر دیگری از صدرا اشاره کرد؛ او در آخرین باب کتاب اسفار، هنگامی که به مناسبتی اصولی از مبانی فلسفی خود را بازگویی می‌کند، بخشی از یک اصل را این‌گونه بیان می‌دارد: «وجود از اموری است که اشتداد و تضعف را می‌پذیرد؛ یعنی وجود، حرکت اشتدادی را می‌پذیرد، و جوهر در جوهریتش - یعنی در وجود جوهریش - دگرگونی ذاتی را می‌پذیرد. و تثبیت شد که اجزاء یک تغییر متصل و حدود آن، بالفعل و به‌گونه ممتاز [از یکدیگر] موجود نیستند، بلکه همگی به یک وجود موجودند» [۶، ج ۹، ص ۱۸۶]. از این مطلب می‌توان به دو نکته پی برد: یکی این که اجزاء تغییر متصل - که اجزاء زمانی هستند - نسبت به هم امتیازی ندارند و همگی به یک وجود موجود هستند، بیانگر آن است که هیچ لحظه‌ای نسبت به لحظه دیگر ممتاز نیست.

نکته دوم، پیوندی است که صدرا در این بحث میان چهاربُعدی‌نگری و تشکیک در وجود برقرار می‌کند؛ تشکیک در وجود بدین معناست که وجود حقیقت یگانه‌ای است که در خارج بر مصادیق گوناگون حمل می‌گردد، به‌گونه‌ای که این مصادیق به لحاظ اولویت، اقدمیت و شدت وجودی با یکدیگر تفاوت دارند؛ و این بدان سبب است که، به اعتقاد 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 به‌حسب طبع از برخی دیگر پیشی دارد و در برخی دیگر، تمام‌تر و قوی‌تر است» [۶، ج ۱، ص ۳۶]. روشن است که صدرا وجود فرد زمانی را از وجود افراد آنی قوی‌تر می‌داند و احتمال دارد که او از نظام تشکیک وجودی به نظریه اجزاء زمانی رسیده باشد.

۳-۵. همبودی بی‌زمان رویدادها

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 بیان می‌دارد: «مسافت - از آن‌روی که مسافت است - و حرکت و زمان، همگی به یک وجود موجودند. و عارض شدن 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 مقوله «کیف» یا «کم» یا مانند این‌دو است. [و حکم می‌دهد که] حرکت نو شدن آن فرد و خروج آن از قوه به فعل است. حال آن‌که این معنا انتزاع عقلی است و **اتصال حرکت عینا اتصال مسافت است.**» [۶، ج ۳، ص ۱۸۰].

در مورد اتصال مسافت، یک نکته همان بحث وجود جمعی افراد آنی مسافت در فرد زمانی مسافت است که درباره آن گفتیم. اما نکته دیگر به مورد خاص اتصال اجزاء مسافت مکانی باز می‌گردد: اگر مسافت و حرکت در خارج از ذهن یکی باشند، پس نمی‌توان به‌سادگی و بدون هیچ قیدی گفت که اجزاء مسافت مکانی اجتماع در وجود دارند (همبودند)، اما اجزاء 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 اجزاء حرکت - یا اجزاء زمانی یک موجود، اعم از جسم و رویداد - را **همبودی بی‌زمان** آن اجزاء برقرار می‌دارد. صدرا خود در جاهایی از نوشته‌های خود به‌گونه‌ای به همین معنا اشاره دارد، مثلا در یک تعلیقه او بر کتاب «الهیات از کتاب شفاء» ابن سینا می‌خوانیم: «معیت قبلیت‌ها و بعدیت‌های امور زمانی، همگی در وعاء دهر یکباره و به‌گونه بی‌زمان روی می‌دهد (هی مع قبلیاتها و بعدیاتها الزمانیه واقعه کلها فی وعاء الدهر مره واحده غیر زمانیه)» [۷، ج ۱، ص ۶۸۷]. تا آن‌جا که می‌دانیم، صدرا در نوشته‌های خویش فصل مستقلی را به «دهر» اختصاص نداده است، اما به‌طور پراکنده در برخی نوشته‌های خویش از این مفهوم و مفاهیم وابسته یاد کرده است. مثلا آن‌جا که بیان می‌دارد (در «رساله فی الحدوث»): «در کلام بزرگان حکمت آمده است: نسبت ثابت به ثابت **سرمد**، نسبت ثابت به متغیر **دهر** و نسبت متغیر به متغیر **زمان** است. 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 عالمند 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» [۹، ص ۱۳۰].^۱

از تطبیق این قطعه با جمله پیشین صدرا درباره وعاء دهر (تعلیقاً او بر الهیات شفا) می‌توان دریافت که او با بیان این مطلب که همه امور زمانی در وعاء دهر یکباره و به‌گونه بی‌زمان روی می‌دهد (یا واقع است)، درحقیقت، جهان را از چشم‌انداز فرازمان یا چشم‌انداز خداوند ترسیم می‌کند، چشم‌اندازی که در آن، گذر زمان راه ندارد، زیرا نسبت موجود فرازمان با همه زمان‌ها یکی است.^۲ چنان‌که می‌دانیم، صدرا فیلسوفی خدا‌باور است و طبیعی است که بخواهد میان باورهای دینی و عرفانی خود از یکسو و باورهای فلسفی خویش از سوی دیگر، پیوند برقرار کند، چنان‌که در قطعه زیر - این‌بار از کتاب دیگر او به نام «الشواهد الربوبیه» - چنین پیوندی به‌روشنی برقرار شده است: «خداوند، دید حقیقت‌بین هرکس 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 بر می‌گیرد؛ و چنین است

۱. منظور صدرا از بزرگان حکمت در این قطعه، 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. (۲، ص ۲۲۰). البته ابن سینا در مرجع یادشده به همین معرفی ساده اکتفا می‌کند؛ دنباله‌ی مطلب که در ارتباط با باری تعالی است، تفسیر شخصی صدراست که در تحلیل میرداماد از وعاء دهر هم - تا آن‌جا که می‌دانیم - وجود ندارد. نکته دیگر این‌که موجودات وعاء دهر، بنا به مبانی صدرا، باید از سنخ وجود باشند نه ماهیت (این برداشت نگارنده است؛ صدرا به تفاوت‌های نگاه خود با میرداماد در باب دهر نمی‌پردازد).

۲. در مورد چشم‌انداز بشری، به‌جاست به این نکته اشاره کنیم که هیچ آزمایشی که بتواند گذر زمان (به دو معنای حرکت اکنون و حرکت رویدادها) را برای ما آشکار سازد، وجود ندارد. از همین روست که بحث بود یا نبود گذر زمان در فیزیک معاصر جایی ندارد؛ این بحث تنها در حوزه متافیزیک زمان جای دارد. نکته دیگر این‌که پیروان نظریه زمان بدون گذر، می‌توانند پرسش‌های چالش‌برانگیزی در تضعیف فرضیه گذر زمان مطرح سازند. به‌ویژه این پرسش که: اگر زمان می‌گذرد، نسبت به چه می‌گذرد، نسبت به یک بُعد زمانی دوم یا نسبت به خود؟ اگر بگوییم زمان نسبت به یک بُعد زمانی دوم می‌گذرد، این پرسش مطرح می‌شود که آن بُعد دوم نسبت به چه می‌گذرد، و همین‌طور تا آخر؛ بدین ترتیب به تسلسل می‌رسیم. اما اگر بگوییم زمان نسبت به خود می‌گذرد، سخنی گفته‌ایم که معنای روشنی ندارد. پرسش دیگر این است که اگر زمان می‌گذرد، با چه آهنگی می‌گذرد؟ اگر بگوییم آهنگ گذر زمان، یک ثانیه بر ثانیه است (یا یک دقیقه بر دقیقه و جز آن)، این آهنگ هیچ نشانی از حرکت و تغییر در بر ندارد، یا آن‌که، درباره گذر زمان هیچ آگاهی به‌دست نمی‌دهد.

مجموع مکان‌های واقع در همه اوقات. پس همان‌طور که از دید حقیقت بین او، آنات به یکدیگر اتصال دارند، مکان‌ها در همه آنات به یکدیگر متصلند؛ و به همین قیاس، زمین موجود کنونی و زمین‌های موجود در گذشته‌ها و آینده‌ها به یکدیگر متصلند. بر همین اساس، همه زمین‌ها [در روز محشر] یک زمین می‌شود» [۸، صص ۳۴۳-۳۴۴].

نتیجه

یک) در نظریه «زمان بدون گذر» عینیت زمان پذیرفته ولی عینیت گذر زمان رد می‌گردد. طبق این نظریه، گذر زمان برآمده از زنجیره‌ای ذهنی از رویدادهاست که در آن هر رویداد در نسبت با «اکنون» مرتب می‌شود؛ این زنجیره را زنجیره آ می‌نامیم. اما آنچه عینیت دارد، زنجیره‌ای از رویدادهاست که در آن هر رویداد در نسبت با رویدادهای دیگر مرتب می‌شود نه در نسبت با اکنون؛ این زنجیره را زنجیره ب می‌نامیم. بر این اساس، اگر هیچ ذهنی و هیچ‌گونه هشیاری هم در جهان نباشد، وجود زنجیره ب تضعیف نمی‌شود. بیان دیگر این مطلب آن است که به لحاظ هستی‌شناختی، هیچ لحظه‌ای بر لحظه‌های دیگر امتیاز ندارد، پس، هیچ تمایز هستی‌شناختی میان آنچه ما آدمیان، زمان‌های گذشته، اکنون و آینده می‌نامیم وجود ندارد. پیروان این نظریه از چشم‌انداز خارج از فضا - زمان به رویدادها می‌نگرند؛ از این چشم‌انداز، همه رویدادها به‌گونه بی‌زمان وجود دارند و چیزی به‌نام «اکنون» که جایگاه زمانی‌اش مدام تغییر کند، وجود عینی ندارد؛ زمان و تجربه‌های زمانی در نسبت میان رویدادها مفهوم پیدا می‌کند که در این مورد نسبت‌های زودتر از، دیرتر از و همزمان با به‌کار می‌آید نه مقصدهای گذشته، اکنون و آینده.

دو) صدرا در اثبات وجود زمان به وجود عینی زنجیره‌ای از رویدادها استناد می‌کند که در آن، رویدادها برحسب نسبت‌های قبلیت، معیت و بعدیت میان یکدیگر ردیف می‌شوند. در این زنجیره یک رویداد در میان رویدادهای دیگر جایگاهی یگانه دارد که هیچ‌گاه عوض نمی‌شود؛ این وصف تنها در مورد زنجیره ب صادق است که در آن می‌توان به جای نسبت‌های قبلیت، معیت و بعدیت، به‌ترتیب نسبت‌های زودتر از، همزمان با و دیرتر از را نشان داد. او همچنین برای اجسام امتداد زمانی در نظر می‌گیرد و زمان را کمیت جسم به‌شمار می‌آورد؛ یعنی، زمان را موجودی جدا از اجسام و رویدادها نمی‌داند و معتقد است که برای وجود زمان، نه تجدیدی است، نه انقضایی، نه حدوثی و

نه استمراری، مگر تجدد، انقضاء، حدوث و استمرار آنچه در ذهن بدان اضافه می‌شود. او با این تحلیل، درحقیقت، مقصدهای گذشته، اکنون و آینده را از هستی‌شناسی زمان خارج می‌سازد و آن‌ها را تنها مقصدهای ذهنی به‌شمار می‌آورد. به بیان دیگر، از دیدگاه او زنجیرهٔ آ زمان (که نمایان‌گر گذر زمان است) در هستی بخشیدن به زمان نقشی ندارد. نتیجه آن‌که: از میان دو زنجیرهٔ آ و ب، زنجیرهٔ ب است که نزد صدر نقش بنیادی دارد و او به نظریهٔ زمان بدون گذر گرایش دارد.

سه) صدر حرکت و هرگونه تغییر زمانی را «نحوهٔ وجود چیزی که وجود تدریجی دارد» می‌داند. وجود تدریجی یک چیز - چه جسم باشد چه رویداد - نظریهٔ اجزاء زمانی را به‌همراه دارد و مسئلهٔ اصلی در این میان، اتصال اجزاء زمانی است: چه چیز اتصال اجزاء یک موجود را برقرار می‌دارد؟ صدر دو تحلیل دربارهٔ اتصال اجزاء زمانی یک موجود دارد که هر دو را می‌توان شواهدی دیگر بر گرایش او به نظریهٔ زمان بدون گذر به‌شمار آورد: در یک تحلیل می‌پذیرد که در ساحتی محیط بر این جهان مادی، همهٔ چیزها و رویدادها همبودی بی‌زمان دارند؛ در تحلیل دیگر، با معرفی فرد زمانی و افراد آنی یک مسافت - به‌گونه‌ای که افراد آنی مسافت در فرد زمانی به‌صورت جمعی موجودند و از یکدیگر تمایزی ندارند - این معنا را بیان می‌دارد که هستی فعلی یک موجود، همهٔ کمالات وجودی هستی‌های پیشین خود را به نحو بسیط در خود دارد. به این اعتبار، از دید صدر، می‌توان اتصال وجودی را حاضر بودن همهٔ هستی‌های پیشین یک موجود (چه عرض باشد چه جوهر) در هستی فعلی آن به‌شمار آورد؛ این امر به‌گونه‌ای دیگر، تمایز وجودی میان جایگاه‌های گذشته و آینده را از میان برمی‌دارد.

منابع

- [۱] ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۹۲). «حرکت جوهری، زیرساخت یکپارچگی هستی»، در: *انسان و جهان: مجموعه مقالات همایش بزرگداشت حکیم صدرالمآلهین (سال ۱۳۹۱)*، ناظر: سید محمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر.
- [۲] ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۱). *فن سماع طبیعی از کتاب شفا*، ترجمه محمد علی فروغی، چاپ سوم، تهران، امیرکبیر.
- [۳] _____ (۱۳۸۷). *الاشارات والتنبيهات، تحقیق مجتبی زارعی، قم، بوستان کتاب*.
- [۴] اگوستین، قدیس (۱۳۸۰). *اعترافات*، ترجمه سایه میثمی، چاپ دوم، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی.

- [۵] جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۳). *رحیق مختوم: شرح حکمت متعالیه*، ج ۱۴، تنظیم حمید پارسانیا، قم، اسراء.
- [۶] صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱م). *الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأریعہ*، بیروت، دار احیاء التراث العربی..
- [۷] _____ (۱۳۸۳). *شرح و تعلیقه صدرالمتألهین بر الهیات شفا*، تصحیح مقصود محمدی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- [۸] _____ (۱۳۸۲). *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تصحیح سید مصطفی محقق داماد، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- [۹] _____ (۱۳۷۸). *رساله فی الحدوث (حدوث العالم)*، تصحیح سید حسین موسویان، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- [۱۰] عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۵). *درآمدی به نظام حکمت صدرايي*، ج ۱، تهران، سمت.
- [۱۱] میرداماد، سید محمد باقر (۱۳۵۶). *القبسات*، به اهتمام مهدی محقق، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل شعبه تهران.
- [12] Aristotle (1996). *Physics*, R. Waterfield (trans.), Oxford, Oxford University Press.
- [13] Bigelow, John (2013). *The Emergence of a New Family of Theories of Time*, in: *A Companion to the Philosophy of Time*, H. Dyke & A. Bardon (eds.), Chichester, Willey-Blackwell.
- [14] Coope, Ursula (2005). *Time for Aristotle: Physics IV 10-14*, Oxford, Oxford University Press.
- [15] Dainton, Barry (2010). *Time and Space*, Second Edition, Durham, Acumen.
- [16] Goswick, Dana Lynne (2013). *Change and Identity over Time*, in: *A Companion to the Philosophy of Time*, H. Dyke & A. Bardon (eds.) Chichester, Willey-Blackwell,
- [17] McTaggart, J Ellis (1908). "The Unreality of Time", *Mind*, 17(68), pp. 457-474.
- [18] Mellor, D. H. (1998). *Real Time II*. Cambridge, Cambridge University Press.
- [19] Plato (2008). *Timaeus and Critias*, R. Waterfield (trans.), Oxford, Oxford University Press.
- [20] Rea, Michael (2014). *Metaphysics: The Basic*, London and New York, Routledge.
- [21] Russell, Bertrand (1915). "On the Experience of Time", *Monist*, 25, pp. 212-233.