

مقایسه تجرد ادراکهای حسی و خیالی با بُعد چهارم افزایشی

مهدی اسدی*

چکیده

یکی از مسائل مهمی که در فلسفه صدرایی مغفول مانده، «بُعد چهارم افزایشی» است. بر اساس «دیدگاه افزایشی زمان» آینده معدوم است ولی هر کدام از زمانهای گذشته و حال، ثابت در جای خود قرار دارند. اندیشمندان مسلمان گرچه بتصریح متوجه چنین تقریری نبوده‌اند، اما لازمه برخی سخنان فلاسفه صدرایی درباره تجرد ادراک حسی و خیالی و حافظه، همین دیدگاه است؛ هنگامیکه چیزی را ادراک حسی / خیالی می‌کنیم، این ادراک درست بهمان صورت پدید آمدن خود، در ذهن باقی میماند. در این مقاله نشان خواهیم داد که در واقع این دیدگاه ارتباطی به تجرد ندارد و - در صورت درستی ادله - تنها میتواند «بُعد چهارم افزایشی» را اثبات کند. در این راستا، پیشینه بُعد چهارم افزایشی را در فلسفه‌های پیشاصدرایی نیز بصورت انتقادی بررسی خواهیم کرد؛ بویژه این ادعای سهروردی را که محتوای چهاربعدگروی افزایشی را

بصراحت به برخی نسبت داده است: «چون هر یک از حرکتها موجود شده‌اند، پس کل حرکتها نیز موجود شده و آنها اجتماع در وجود دارند».

کلیدواژگان: بُعد چهارم افزایشی، تجرد ادراک، ادراک حسی، ادراک خیالی، حافظه.

مقدمه

بُعد چهارم / سرمدگروی (Eternalism / Fourth Dimension) یعنی هر کدام از زمانهای گذشته و حال و آینده ثابت در جای خود قرار دارند. از آنجا که سرمدگروی تقریر رایج بُعد چهارم بوده است، معمولاً این دو را یکی بشمار می‌آورند. معنای دقیق سرمدگروی یعنی گذشته، ازلی و آینده، ابدی است و با این ویژگیها، مطلق گذشته و حال و آینده در جای خود ثابتند. ولی، اگر دقیقتر سخن بگوییم، این دو از نظر مفهوم یکی نیستند و بُعد چهارم میتواند حالت‌های دیگری نیز داشته باشد.^۱ افزون بر این، دیدگاه افزایشی زمان

* استادیار فلسفه اسلامی و حکمت معاصر، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران؛

m.assadi@ihcs.ac.ir

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۹/۱۶

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۳/۱۹

DOR: 20.1001.1.15600874.1402.28.4.3.6

(growing block view of time) گونه‌یی از بُعد چهارم است که بر اساس آن، آینده معدوم است، ولی هر کدام از زمانهای گذشته و حال، ثابت در جای خود قرار دارند. این نوع از بُعد چهارم، افزایشی است، زیرا - بتعبیری- با سپری شدن هر «آن»، رفته‌رفته تکه‌یی جدید بر تکه‌های موجود گذشته افزوده میشود.

معمولاً پیدایش و کاربرد نخستین «بعد چهارم افزایشی» در فلسفه غرب را در کتاب اندیشه علمی (۱۹۳۲) سی‌دی برُد ریشه‌یابی میکنند. برُد میگوید: بر خلاف آینده که مطلقاً هیچ وجودی ندارد، «گذشته بهمان اندازه حال، واقعی است». زمان حال که گذشته میشود، تغییر نمیکند و چیزی از دست نمیدهد، بلکه تکه‌هایی جدید به هستی می‌افزاید و بدین‌سان «مجموع هستی همواره در حال افزایش است» (Broad, 1927: pp. 66-67).

اینک، پس از اشاره کوتاه به تعریف بعد چهارم افزایشی و پیشینه آن در فلسفه غرب، باید دانست که مسئله مهمی که در فلسفه ملاصدرا و حکمت متعالیه مغفول مانده، همین بعد چهارم افزایشی است. توضیح کوتاه اینکه، امروزه برخی ذیل بُعد چهارم افزایشی این احتمال را پیش‌کشیده‌اند که تنها گذشته ثابت سر جای خود باقی است، وگرنه آینده کاملاً معدوم است. در مورد پیشینه این نسخه از بعد چهارم در جهان اسلام، نشان خواهیم داد که گرچه اندیشمندان مسلمان بصراحت متوجه چنین تقریری نبوده‌اند، اما لازمه برخی از سخنان آنها - درباب تجرد ادراک حسی و خیالی و حافظه- میتواند همین

باشد، چراکه ملاصدرا و پیروان او معتقدند هنگامیکه چیزی را ادراک حسی / خیالی میکنیم، این ادراک همینکه پدید می‌آید، درست بهمان صورت پدیدآمدن خود - و بدون تبدیل به چیزی دیگر در ذهن ما باقی میماند و بدین‌سان در ما حافظه پدید می‌آورد و ما هنگام یادآوری، درست همان ادراک اولیه خود را بیاد می‌آوریم (نه اینکه بازتولیدی وجود داشته باشد).

در این پژوهش نشان خواهیم داد که در واقع این به تجرد ارتباطی ندارد و - در صورت درستی ادله- تنها میتواند بعد چهارم افزایشی را اثبات کند. بدین منظور نخست پیشینه بعد چهارم افزایشی را در فلسفه‌های پیشاصدرایی بررسی خواهیم کرد و سپس آن را در اندیشه ملاصدرا بازخواهیم جست.

بعد چهارم افزایشی در فلسفه‌های پیشاصدرایی

۱. پیشینه بعد چهارم افزایشی

شهاب‌الدین سهروردی در حکمة الاشراق محتوای چهاربعدگروی افزایشی را به برخی نسبت داده که در مورد حوادث گذشته معتقدند چون هر یک از حرکتها موجود شده‌اند، پس کل حرکتها نیز موجود شده و اجتماع در وجود دارند؛ «يقال انّ الحركات مجتمعة في الوجود لانّ كلّ واحد صار موجوداً، فيكون الكلّ قد صار موجوداً» (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۸۱؛ هروی، ۱۳۶۳: ۷۹؛ شیرازی، ۱۳۸۳: ۳۹۳).^۲ اگر انتساب سهروردی درست باشد، پیش از او برخی چهاربعدگروی افزایشی را مد نظر داشته‌اند، ولی بنظر میرسد منبع این انتساب

سهروردی آثار ابن سیناست و شیخ اشراق در اینجا دقت چندانی بخرج نداده است. ابن سینا میگوید:

ولا عذر یقبل لمعتذر یقول: إن الماضي دخل فی الوجود فلذلک یتحیل أن لا یتناهی والمستقبل لم یدخل (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۲۳۷).

بعبارتی

جملة الامور الماضية قد خرج کل واحد منه إلى الوجود. و کَلَّمَا خرج کل واحد منه إلى الوجود فقد خرج کَلَّهُ إلى الوجود. فینتج: أنَّ جملة الامور الماضية قد خرجت إلى الوجود (همو، ۲۰۰۵: ۱۰۳).

ولی این ادعا را دو گونه میتوان تفسیر کرد:

۱. همهٔ امور گذشته موجود شده‌اند و در ظرف خود موجود باقی مانده‌اند و از اینرو اجتماع در وجود نیز دارند؛

۲. همهٔ امور گذشته موجود شده‌اند ولی دیگر ادعا نمیشود که در ظرف خود موجود باقی مانده‌اند و اجتماع در وجود نیز دارند.

تفسیر اول همان چهاربعدگروی افزایشی است ولی تفسیر دوم چنین نیست. از سخنان نقل شده از ابن سینا، چیزی بیش از تفسیر دوم برنمی‌آید. او در اشارات و تنبیهات این دیدگاه را با دقت بیشتر چنین بسط داده است: دلیل تناهی گذشته اینست که امور گذشته گرچه معیت و اجتماع در وجود ندارند، بسبب دخول در وجود، در حکم معیت و اجتماع در وجودند:

... کل واحد منها وجد فالکل وجد فیکون لما لا نهایة له من أمور متعاقبة کلیة منحصرة فی الوجود قالوا و ذلک محال و إن لم تکن کلیة حاصرة

لأجزائها معاً فإنها فی حکم ذلک... (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۱۲۹؛ طوسی، ۱۳۷۵: ۱۳۰؛ حلی، بی تا: ۳۲۳؛ بهشتی، ۱۳۷۹: ۲۷۱).

در امالی مرتضی علم الهدی (۳۵۵-۴۳۶ق) نیز به برخی از متکلمان ادعایی نسبت داده شده که ظاهر آن چیزی جز محتوای چهاربعدگروی افزایشی نیست:

و یقول المتکلمون: للفعل حالان بغیر ثالث؛ لأنَّ کَلَّ معلوم من الأفعال لا یخلوا من أن یتناهی، و المعدوم هو المنتظر، و لا حال ثالثة (علم الهدی، ۱۹۹۸: ۲۹۵؛ بسنجید با ۳۷۷؛ همو، ۱۴۳۱: ۲۴۶؛ طبرسی، ۱۴۱۵: ۴۱۴-۴۱۳؛ ابن عییش، ۱۴۲۲: ۲۰۷).

در اینجا وجود آینده و حال بصراحت نفی میشود، پس تنها گذشته است که موجود است. اگر گذشته پس از وجود، معدوم میشد بیقین نمیتوانست موجود شمرده شود. بنابراین بناچار باید گفت منظور این دیدگاه اینست که گذشته پس از وجود، معدوم نشده است و این چیزی جز چهاربعدگروی افزایشی نیست.

پیشینهٔ چنین دیدگاهی را در منابع دست اول، تنها در آثار ابوالقاسم عبدالله بن احمد بن محمود بلخی (د ۳۱۹ق) و ابوالفتح محمد بن علی کراچکی طرابلسی (د ۴۴۹ق)^۳ توانستیم بیابیم، ولی از این منابع نیز چیزی بیش از تفسیر دوم برنمی‌آید. پس منظور چهاربعدگروی افزایشی نیست. توضیح کوتاه اینکه، بلخی در بحث حدود جهان، میگوید: از نظر موحدان دلیل

تناهی حرکتها و امور گذشته و عدد محصور داشتن آنها، اینست که بسوی وجود خارج شده‌اند («قد خرج إلى الوجود») و چیزی از آنها باقی نمانده است که بسوی وجود خارج نشده باشد؛ درست برخلاف امور آتی (بلخی، ۱۴۳۹: ۵۸۳). گرچه هر یک از امور آتی بسوی وجود خارج خواهند شد، اما کل آینده خارج نخواهد شد؛ درست همانطور که هر یک از مقدورهای نامتناهی خداوند میتوانند رفته‌رفته و بمرور زمان بوسیله او موجود شوند ولی کل مقدورهای نامتناهی خدا - بسبب اشکالهای نامتناهی بالفعل - با هم نمیتوانند بوسیله او موجود شوند و نیز او میتواند هر یک از متضادها را - علی‌البدل - موجود کند نه اینکه بین کل متضادها جمع کند («لا بأن یجمعهما») و آنها را با هم موجود کند (همان: ۵۸۴-۵۸۵).

طرابلسی نیز میگوید دلیل تناهی حوادث گذشته اینست که هر یک پیش از سپری شدن خود، موجود شده‌اند و یکی به دیگری منضم شده تا اینکه «جمع» آنها شامل حکم وجود شده‌اند:

... أن الحوادث الماضية ليس منها إلا ما كان موجوداً قبل مضيه فقد شمل جميعها حكم الوجود ... و عدد الليل و النهار الماضيات فقد وجدا وانحصرا بالفراغ منهما و الوقوف عند آخرهما فصح ضم بعضها إلى بعض ... الأفعال الماضية قد خرج جميعها إلى الوجود.

از این جهت درست برخلاف امور آتی است که موجود نشده‌اند و یکی به دیگری منضم نمیشود و از اینرو «جمع» و «کل» در مورد آنها پیش نمی‌آید. پس افعال گذشته چون

در باب وجود داخل شده‌اند («قد دخلت في باب الوجود»)، دیگر نمیتوان گفت که همچون امور آتی - در حقیقت کل در مورد آنها وجود ندارد («لا كل لها في الحقيقة») (کراجکی طرابلسی، ۱۴۱۰: ۳۹-۳۵).

چنانکه مشاهده میشود، از عبارات بلخی و طرابلسی چیزی بیش از این بر نمی‌آید که همه امور گذشته موجود شده‌اند؛ نه اینکه در ظرف خود موجود نیز باقی مانده‌اند و اجتماع در وجود نیز دارند. حتی اینکه طرابلسی به وجود «جمع» و «کل» در مورد امور گذشته اصرار می‌ورزد، هیچ نشانه‌ی ندارد که بصراحت نشان دهد منظورش اینست که در ظرف خود «جمع» و «کل» نیز باقی مانده‌اند. کوتاه اینکه، «جمع» و «کل» موجود شده است، غیر از اینست که چهاربعدگروانه باقی نیز مانده باشد.

همین‌جا گفتنی است گاه ظاهر عبارت میرداماد بگونه‌ی است که گویی درصدد است بعد چهارم افزایشی را اثبات کند نه بعد چهارم سرمدگروانه را: الحركة القطعية المتصلة موجودة في الأعيان، كالزمان، لكن وجودها في الأعيان إنما هو في الزمان الماضي (میرداماد، ۱۳۸۱: ۴۴۴).

ظاهر عبارت میرداماد نشان میدهد که حرکت قطعی در جهان خارج موجود است؛ متنها اصرار او بر بودن در زمان گذشته است و از بودن در آینده سخنی نگفته است. اینکه میرداماد بصراحت حرکت قطعی در جهان خارج را به بعد چهارم گره زده است، خود از نظر تاریخی نکته‌ی مهم است، زیرا چهاربعدگروان پیش از میرداماد، معمولاً بعد

چهارم را در مورد حرکت و زمان میپذیرند و سپس، گاه حتی بیدرنگ در یک عبارت واحد، حرکت و زمان را «غیر قارّ الذات» می‌شمارند و حرکت قطعی در جهان خارج را انکار میکنند و متوجه تناقض این دو نیستند! اما از حیث تعبیر بعد چهارم افزایشی، بنظر میرسد تسامحی در عبارت‌پردازی میرداماد رخ داده است، وگرنه او بارها در آثار خود به همان بعد چهارم سرمدگروانه معتقد است، نه بعد چهارم افزایشی؛ چنانکه در جای خود برخی از آنها را بتفصیل گزارش کرده‌ایم.^۴ بهمین سان، بنظر میرسد در عبارت‌پردازی زیر نیز تسامحی رخ داده باشد:

و لعلک تقول: إنّ المتحرک ما لم یصل إلى المنتهی لم توجد الحركة بتمامها. وإذا وصل فقد بطلت الحركة.

فیقال لک: إنّما یستدعی ذلک امتناع وجودها فی آن الوصول إلى المنتهی، بل أیّ آن فرض من الآتات، و یعبر عنه بالحال، و الوجود فی الأعیان أعمّ من ذلک. فالحركة إنّما توجد فی زمان، نهائیه آن الوصول. فهناک یتّم وجودها فی الماضي (همان: ۳۷۹).

اگر بر اساس بعد چهارم سرمدگروانه و بیتسامح سخن بگوییم، پاسخ درست اینست که تعبیر «متحرک تا هنگامیکه به مقصد نرسیده است»، تعبیری مناسب نیست، زیرا درواقع متحرک از مبدأ تا مقصد کشیده شده و همواره به مقصد رسیده است ولی ما بسبب نقص قوای ادراکی خود، از فهم آن ناتوانیم. پس در همان زمانیکه - در وسط یک حرکت - مخالفان تعبیر

«متحرک تا هنگامیکه به مقصد نرسیده است» را بکار می‌برند، درست در همین هنگام، بخشی از حرکت در آینده در جای خاص خود موجود است و البته بخش دیگر نیز در گذشته در جای خاص خود موجود است.

بهمین ترتیب بنظر میرسد در این عبارت‌پردازی اسماعیل گلنبوی (ت. ۱۲۰۵ق) نیز سهل‌انگاری رخ داده است؛ وگرنه در ادامه در مورد گذشته تعبیر «ذهنیة» بکار نمی‌برد: «و لما كانت الحوادث الماضية والحالية موجودة بالفعل وجوداً محققاً کان قولنا فی الیوم امس سابق علی الیوم قضیة صادقة ذهنية حقيقية» (گلنبوی، ۱۳۱۷: ۱۱۶). علی‌القاعده در اینجا منظور او از وجود و تحقق بالفعل گذشته اینست که گذشته بالفعل موجود و محقق شده است، نه اینکه موجود و محقق است.

۲. پیشینه نقد بعد چهارم افزایشی

در منابع دست اول گرچه برای خود بعد چهارم افزایشی نتوانستیم پیشینه‌ی بیابیم، اما برای نقد آن، توانستیم دیدیم که سهروردی مدعی شده برخی پیرو بعد چهارم افزایشی بوده‌اند و بهمین دلیل نیز آنها را نقد کرده است. همین اشکالهای سهروردی بر اجتماع حرکت‌های گذشته در وجود، پیشینه‌ی برای نقد بعد چهارم افزایشی است:

الحركات المتعاقبة مستحيلة الاجتماع، و لهذا قد صحّ عدم النهایة فیها.^۵ فلا مجموع لها، فانّها کما وجدت عدمت. و برهان وجوب النهایة دریت أنّه إنّما ینساق فیما یمکن اجتماع آحاده و له ترتیب. و لا کذلک الحركات. و فرض المحال لیبتی علی جهة استحالته شیء قد

عرفت بطلانه (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۸۲-۱۸۱؛ هروی، ۱۳۶۳: ۷۹؛ شهرزوری، ۱۳۷۲: ۴۳۸؛ شیرازی، ۱۳۸۳: ۳۹۳).

این اشکال سهروردی نیز برگرفته از اشکال مشابه ابن سیناست و از اینرو برای فهم بهتر باید آن دو را با یکدیگر سنجد: «کل واحد من الماضي قد دخل فی الوجود، و لیس الحکم علی کل واحد حکما علی کلیة الماضي» (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۲۳۷). بعبارتی، «أَنَّ الْجُمْلَةَ بَمَا هِيَ جُمْلَةٌ وَ الْكُلَّ بِمَا هُوَ كُلٌّ لَمْ يَخْرُجِ الْبَتَّةَ إِلَى الْفِعْلِ» (همو، ۲۰۰۵: ۱۰۹). شیخ الرئیس در اشارات و تنبیهات این نقد را بیشتر بسط داده است:

فلیس إذا صح علی کل واحد حکم صح علی کل محصل و إلا لکان یصح أن یقال الكل من غیر المتناهی یمكن أن یدخل فی الوجود لأن کل واحد یمكن أن یدخل فی الوجود فیحمل الإمكان علی الكل كما یحمل علی کل واحد (همو، ۱۳۷۵: ۱۳۵).

بنظر میرسد بخش اصلی نقد ابن سینا، دست کم در نگاه نخست،^۶ نقدی استوار است؛ ولی نقد مشابه سهروردی بهیچوجه چنین نیست، زیرا ابن سینا این نقد را بر تفسیر دوم وارد کرده اما سهروردی آن را متوجه تفسیر اول، یعنی بعد چهارم افزایشی میدانند. بعد چهارم افزایشی میگوید: امور گذشته چون موجود باقی مانده‌اند، اجتماع در وجود دارند. سهروردی با مصادره در نقد، میگوید: محال است حرکت‌های پی‌درپی، اجتماع در وجود داشته و دارای مجموع باشند، چراکه پس از وجود، بیدرنگ معدوم میشوند. این مصادره‌ی بیش

نیست. ادعای پیروان بعد چهارم افزایشی نیز همین است که چون هیچیک از حرکت‌های پی‌درپی پس از وجود معدوم نمیشوند، اجتماع در وجود داشته و دارای مجموعند. ولی نقد ابن سینا دارای چنین کاستی‌یی نیست. ابن سینا در تفسیر یادشده^۲ - در واقع به آن مخالفان میگوید خود شما نیز میپذیرید که هر یک از حرکت‌های پی‌درپی پس از وجود، معدوم میشوند و اجتماع در وجود ندارند.^۷ اگر این را بپذیرید، دیگر نمیتوانید بگویید: در حکم اجتماع در وجود بوده و دارای مجموعند، چراکه مجموع تنها در جایی میتواند موجود باشد که اجزاء موجود باشند؛ اما اینجا چون اجزاء بیدرنگ پس از موجود شدن از بین میروند، پس دیگر اجزاء موجودی نیست تا مجموع در آنها - بتبع - وجود پیدا کند.^۸

در اینجا لازم است به این نکته اشاره کنیم که در طول تاریخ مهمترین نقد بر نسخهٔ سرمدگروی از بعد چهارم، این بوده است که بعد چهارم چون مطلق حرکت و تغییر را نفی میکند، خلاف بداهت است و بنابراین پذیرفتنی نیست (برای توضیح بیشتر ر.ک: مقالهٔ «بررسی تاریخی اشکال‌های بعد چهارم»). بنظر میرسد اشکالی چون نفی مطلق حرکت و تغییر، تنها بر سرمدگروی وارد است، و تقریر افزایشی بعد چهارم که آینده را - برخلاف گذشته - معدوم و غیرثابت میداند، ظاهراً دچار چنین مشکلی نیست، چراکه زمان با تکامل و رشد خود، که نوعی حرکت و تغییر است، رفته‌رفته بسوی آینده پیش میرود و آن را بوجود می‌آورد. پس دیدگاه افزایشی زمان، حرکت و تغییر را بطور

مطلق نفی نمیکند و بهمین دلیل از این حیث خلاف شهود نیست؛ اما از این حیث که ما عادت داریم گذشته را معدوم بشمار آوریم، خلاف شهود است. بلکه این دیدگاه نیز باز از جهتی مطلق حرکت و تغییر را نفی میکند و بهمین دلیل خلاف شهود است؛ یعنی مثلاً هنگامیکه میگوییم «دیروز داشتم پیاده‌روی میکردم»، این جمله خبر میدهد از اینکه دیروز در نفس الامر تغییر و تغیر و حرکت و تدرجی در پیاده‌روی من وجود داشته است. ولی اگر دیدگاه افزایشی زمان را بپذیریم، نفس الامر و صدق‌ساز این جمله صادق، باید امری ثابت باشد، در صورتیکه امر ثابت سنخیتی با تغییر و تغیر و حرکت و تدرج ندارد تا بتواند نفس الامر آن باشد.

۳. پیشینه بعد چهارم افزایشی خیالی در فلسفه

سینوی

ابن سینا در مورد وجود حرکت قطعی در ذهن سخنی گفته است که ظاهر آن را میتوان پیشینه‌یی برای بعد چهارم افزایشی در ذهن و خیال بشمار آورد و حتی برخی آن را چهاربعدگروانه تفسیر نموده و از آن دفاع کرده‌اند. توضیح اینکه، ابن سینا میگوید: حرکت قطعی - یعنی حرکتی که از مبدأ تا مقصد کشیده شده است - در خارج وجود ندارد و این تنها ذهن ماست که اجزاء چنین حرکتهایی را با هم احساس میکند. برای مثال، در خارج تنها قطره باران وجود دارد ولی ذهن و خیال ما - بدلیل احساس صورتهای قطره‌های باران با هم و کنار هم («یشعر بالصورتین معاً») - آن را

بصورت پاره‌خط ادراک میکند (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۸۴؛ رازی، ۱۴۱۱: ۱/ ۵۵۰؛ ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۴۲-۴۰). او در ادامه می‌افزاید: «فوجودها علی سبیل وجود الأمور فی الماضي» (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۸۵). فخرالدین سماکی (۹۱۸-۹۸۴ق) ذیل این سخن معروف ابن سینا، میگوید: وجود ذهنی و خیالی حرکت قطعی در گذشته موجود است: «کلام الشیخ فی الشفاء ظاهر فی أنّ وجودها الخیالی فی الماضي حیث قال و هذه الحال أی الحركة القطعیة وجودها علی سبیل وجود الأمور فی الماضي» (سماکی، بی‌تا: ۴۶). درونمایه این سخن سماکی اینست که بعد چهارم افزایشی در خیال ما تحقق دارد.

مسئله اینست که اگر - بر اساس ظاهر سخن ابن سینا و بهمینار و ... - حرکت قطعی در ذهن ما موجود باشد، آیا این وجود ذهنی حرکت قطعی، یک نوع بعد چهارم افزایشی نیست؟ مثلاً آیا قطره بارانی که در ذهن بشکل پاره‌خط دیده میشود، دارای طول و عرض و عمق است و افزون بر این سه بعد، در ذهن ما دارای کشش دیگری نیز هست که بشکل پاره‌خط دیده میشود؟ اگر پاسخ مثبت باشد، این همان بعد چهارم افزایشی است؛ گرچه تنها در ظرف ذهن. اما اگر در ذهن خود نمیتوانیم بسادگی بعد چهارم را تصور کنیم، آن قطره بارانی که در ذهن بشکل پاره‌خط دیده میشود، کشش آن ارتباطی با بعد چهارم نداشته و بنابراین نوعی خطای حسی است. یعنی همانطور که گاهی بخطا خط‌کش راست را شکسته میبینیم، قطره نقطه‌یی را نیز ممکن است پاره‌خط ببینیم.

پس باز هم سه‌بعدی است. یعنی نمیتوان گفت قطره‌یی که بشکل پاره‌خط در ذهن وجود دارد، بمعنای واقعی کلمه یک حرکت قطعی است که در ذهن وجود دارد. پس حرکت قطعی در ذهن نیز وجود ندارد. ولی اگر اصرار شود که حرکت قطعی بمعنای واقعی کلمه در ذهن وجود دارد، لازمه آن بعد چهارم افزایشی در ذهن است.^۹ البته سماکی اصرار دارد که حرکت قطعی بمعنای واقعی کلمه در ذهن ما در گذشته وجود دارد و بنابراین بعد چهارم افزایشی در خیال ما تحقق دارد. بهر حال، این اجتماع وجودی‌یی که گاه در فلسفه پیشاصدرایی در مورد حرکت قطعی ذهنی مطرح بوده است، مسلماً ارتباطی با تجرد ندارد، چراکه آنها ادراکهای حسی و خیالی را مادی میدانستند، نه مجرد.

بعد چهارم افزایشی در فلسفه صدرایی

۱. گزارش تجرد ادراکهای حسی و خیالی نزد شارحان ملاصدرا
عبارتهای برخی از شارحان صدرالمتألهین در این زمینه از عبارتهای خود او صریحتر است. برای نمونه، فیاضی و عشاقی محتوای بعد چهارم (مجرد) افزایشی در صورتهای ذهنی را پیش‌کشیده و میگویند: هنگام علم به امور متغیر، صورتی جدید در کنار صورتهای قبلی اضافه میشود و صورتهای قبلی از بین نمیروند و بهمان شکل خود در ذهن ما وجود دارند:

... علم تغییر پیدا نمیکند بلکه علم به تغییر ایجاد میشود. بنابراین هنگام خسوف،

صورتی نزد من حاضر است و وقتی تمام میشود صورت علمی دیگری نزد من ایجاد میشود و قبلی هم کماکان در ذهن من وجود دارد... صورت قبلی از بین نمی‌رود و فقط صورتی جدید در کنار آن اضافه میشود (فیاضی، ۱۳۶۲: جلسه ۸۴).

إنَّ المراد بتغییر العلم بتبع المعلوم الخارجی حصول صورة جدیدة من المعلوم للنفس لا التبدل و التغير في صورته الحاصلة للنفس، لأنَّ صورته الحاصلة باقية علی ما كانت حتی بعد الحركة و لذا نذكرها بعینه بعد انقضاء الحركة (عشاقی، ۱۴۱۴: ۲۲۷؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۵: ۳۶۹-۳۶۸).

همچنین، استاد مطهری در تعلیقه‌های اصول فلسفه، در بحث مادی نبودن حافظه بر اساس اصول مخصوص مکتب فلسفی ملاصدرا میگوید:

مطابق این نظریه نسبت ادراکات به نفس، نسبت فعل است به فاعل، و به اصطلاح فلسفی، این ادراکات قیام صدوری دارند به نفس، نه قیام حلولی و عین این صور ادراکی در صقع نفس باقی است و تذکر (یادآوری) عبارتست از مورد توجه قرار دادن همان صور اولیه. مطابق این نظریه عین صورتهای ادراکی اولی حفظ و نگاهداری میشود و بعدها مورد یادآوری و بازشناسی قرار میگیرد (طباطبایی، ۱۳۷۲: ۱۰۹).

استاد مطهری سپس این اشکال ماده‌گروان را پیش میکشد که وجود نسیان و فراموشی در همه انسانها، و بلکه فراتر از این، پیش آمدن بیماریهای

حافظه‌یی در برخی از انسانها که باعث میشود تمام خاطره‌های گذشته یا قسمتی از آنها را بکلی از یاد ببرند، نشانگر مادی بودن حافظه است؛ اگر حافظه غیرمادی بود صورتهای ادراکی، که مصنوع و معلول روح غیرمادیند، میبایست همیشه باقی بمانند (همان: ۱۱۴).

استاد مطهری در پاسخ میگوید: این دو نوع فراموشی «نه از این جهت است که خاطرات ذهنی بکلی معدوم شده است بلکه تنها از این جهت است که قدرت یادآوری روح برای احضار آنها در سطح ذهن بواسطه فقدان «آلت فعل»، از بین رفته است» (همان: ۱۱۵). او در ادامه اصرار دارد که «صور ادراکی معدوم نمیشوند»، چراکه آزمایشها نشان میدهد در حالت‌های غیرطبیعی یا فشارهای غیرعادی، ناگهان تمام خاطره‌های فراموش شده، حتی گاهی تمام جزئیات، بیاد می‌آید:

اشخاص در دم احتضار جمیع اموری را که در مدت زندگانی ادراک کرده‌اند در یک «آن» بیاد می‌آورند. از اینرو میتوان از جنبه علمی کاملاً احتمال داد که روح پس از مفارقت از بدن، تمام خاطرات دوره عمر خود را، از کوچک و بزرگ و تمام اعمال نیک یا بد خود را در مدت زندگانی، پیش خود حاضر ببیند. چندین قرن است که فلاسفه الهی این ادعا را دارند» (همان: ۱۱۷-۱۱۶).

۲. تطبیق اجمالی تجرد ادراک‌های حسی و خیالی با بعد چهارم افزایشی
گرچه در اینجا بحث پیرامون تجرد ادراک‌های

جزئی است، ولی میدانیم که این ادراک‌ها مجرد تام ندارند و تنها فاقد حرکت و تغیر و زمانند؛ وگرنه ابعاد سه‌گانه - طول و عرض و عمق - در این ادراک‌های ثابت وجود دارد. در بعد چهارم رایج نیز حرکت و تغیر و زمان بمعنای رایج خود، در نهایت نفی میشود و همه چیز ثابت در جای خود موجودند. پس محتوای این تجرد غیرتام ظاهراً چیزی جز همان بعد چهارم افزایشی رایج نیست. بعبارتی دیگر، هماهنگ با فلسفه مشاء و برخلاف دیدگاه فلسفه صدرایی، میتوان نشان داد که صورتهای ادراکی حسی و خیالی مجرد نبوده، بلکه مادیند، در این صورت، این دیدگاه که صورتهای ادراکی حسی و خیالی و حافظه را امری ثابت بشمار آورده، در واقع در این قلمرو محدود همان نسخه افزایشی بعد چهارم را اثبات کرده است، نه تجرد ادراک را. با اینهمه، بر خلاف تفکر اندیشمندان غربی، چنین نسخه‌یی از بعد چهارم تنها در قلمرو محدود صورتهای ادراکی حسی و خیالی و حافظه اثبات میشود، نه در قلمرو گسترده همه امور زمانمند.

۳. گزارش تجرد ادراک‌های حسی و خیالی در اندیشه ملاصدرا

بعد چهارم (نیمه مجرد) افزایشی که از قول برخی شارحان صدرایی بیان کردیم، تقریباً بهمین صورت در عبارتهای ملاصدرا نیز قابل ریشه‌یابی است. کافی است نشان دهیم که از دید صدرالمتألهین ادراک‌های حسی و خیالی تجرد ناقص دارند و در حافظه نیز عین همین

صور نیمه مجرد نزد نفس، باقی میماند و سپس باز عین همین صور نیمه مجرد یادآوری میشود. بنظر میرسد مهمترین و قویترین دلیل ملاصدرا برای تجرد ناقص ادراکهای بصری حسی (و گاه حتی خیالی) مشکل انطباق کبیر در صغیر است. او میگوید: هنگامیکه جسمهای بزرگ، مانند کوه و صحرا و... را میبینیم و صورتی از آنها در ذهن ما پدید می آید، این صور حسی بزرگ نمیتوانند در مغز ما، یا روح بخاری مادی موجود در آن، منطبق شوند. دیدگاه نسبت سنجی نیز نمیتواند راه حلی مناسب برای مشکل انطباق بزرگ در کوچک باشد، چراکه در هر صورت ما این اشیاء را بزرگ می یابیم، یعنی از مغز خود بزرگتر می یابیم.^{۱۰} بنابراین صورت بزرگتر از مغز بهیچوجه نمیتواند در مغز منطبق شود. این نشان میدهد که ادراک بصری اصلاً امری مادی نیست. بدین سان راه حل خود ملاصدرا اینست که ادراک بصری امری مجرد است و نفس مجرد ما این قدرت را دارد که پس از فراهم شدن علت‌های اعدادی، مانند وارد شدن نور در چشم، عبور از عدسی چشم و تشکیل تصویر مجازی مادی و... - این صورتهای حسی/خیالی بزرگ را در درون خود، در خیال متصل، بگونه‌یی مجرد از ماده پدید آورد (ملاصدرا، الف: ۱۳۸۳: ۳۴۸-۳۵۴؛ همو، ۱۳۸۳ ج، ۲۳۳ و ۳۴۷؛ همو، ۱۳۸۳: ۲۱۱-۲۱۰، ۲۱۹-۲۲۲، ۲۴۷-۲۵۰ و ۳۵۲-۳۵۳؛ همو، ۱۳۸۲ الف: ۵۸۷-۵۸۹؛ همو، ۱۳۸۹: ۲۷۷-۲۸۳؛ همو، ۱۳۸۲ اب: ۷۹۴-۷۹۱ و ۸۰۰).

بهمین سان، در مورد صورتهایی که در

خیال و حافظه باقی میمانند نیز بدلیل ادله‌یی چون بدهت امتناع انطباق بزرگ در کوچک و... باید بگوییم آنها نیز امری مجرد و غیر جسمانیند (همو، ۱۳۸۳: ۲۷۰-۲۶۹). ملاصدرا در بحث حرکت قطعی نیز بصراحت میگوید: ذهن، بر خلاف جهان خارج جسمانی متغیر، این ویژگی را دارد که آنچه لحظه بلحظه در آن حادث میشود، به همان صورت و بگونه‌یی دفعی، نه بگونه‌یی تدریجی، در آن باقی میماند:

... فإن ما فی الذهن منها و إن کان بحسب الحدوث تدریجی الحصول لکنه دفعی البقاء بخلاف ما فی الأعیان منها فإنه تدریجی الحدوث و البقاء جمیعاً (ملاصدرا، ۱۳۸۳ اب: ۴۳).

پس دفعی البقاء بودن حرکت، یعنی حرکت که در ذهن موجود به وجود علمی است، مانند علم، مجرد و ثابت است (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۲۸۷). ملاصدرا گاه حتی فراتر میرود و افزون بر اینکه میگوید آنچه در بخش خیالی ذهن لحظه بلحظه حادث میشود بگونه‌یی دفعی باقی میماند، اذعان میکند که بخش عقلی ذهن حتی این ویژگی را دارد که اجزاء زمان و حرکت، در آن اجتماع در وجود داشته باشند و هم بگونه‌یی دفعی حادث شوند و هم، بهمان صورت، بگونه‌یی دفعی باقی بمانند:

... و الزمان فی نحو الوجود العقلی بخصوصه لا یأبی عن الاستقرار و الاجتماع إذ للعقل أن یتصور المتقدم و المتأخر من أجزاء الزمان و یحکم علیهما عند الالتفات إلی حالهما الخارجی بالتقدم و التأخر، و هما بحسب ظرف الحکم

العقلی و النشأة العلمية مجتمعان فی الحصول؛ فإن لاختلاف النشآت و تبدل أنحاء الوجودات أحكاماً عجيبة و آثاراً غريبة، فلا بُدَّ فی أن یکون ماهية واحدة - كالحركة و الزمان - فی نحو من الوجود تدريجية الحصول حدوثاً و بقاءً - كالخارج - و فی نحو آخر تدريجية الحدوث و دفعية البقاء - كما فی الخيال - و فی طور آخر دفعية الحدوث و البقاء جميعاً (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۳۲۵-۳۲۴).

بهمین ترتیب، شبیه این ادعای استاد مطهری که صور ادراکی مجردند و معدوم نمیشوند چراکه گاه ناگهان تمام خاطره‌های فراموش شده با تمام جزئیات بیاد می‌آید، را در عبارتی از ملاصدرا نیز میتوان دید:

... أن القوة الخيالية و الوهمية أيضاً ليست بدنية فإن بعض المشايخ و المرضى قد يكون تخيله و تصوره للمعاني الجزئية بحاله و لو كانت القوة الخيالية طبيعية قائمة بهذا البدن الطبيعي لكان كلما عرضت [له] آفة أو مرض وقع الاختلال فی تخيله و تصوره و ليس كذلك إذ قد يكون غير مختلة فی فعلها و القضية السالبة الجزئية تكفي لاستثناء نقيض التالي كما علمت و القوم لعدم اطلاعهم على مجرد الخيال تكلفوا تمحلات شديدة فی دفع بقاء التخيل و التذكر عند الشيخوخة و اختلال البدن (همو، ۱۳۸۳: ۳۴۷-۳۴۶).

ثابت و مجرد و غیرمادی بودن حافظه (خیال) نزد ملاصدرا تا این اندازه اهمیت دارد که او حتی معتقد است بوسیله همین حافظه مجرد است که امور پس از مرگ، مانند احوال قبر و ثواب و عذاب و... محقق میشوند (همان: ۲۵۳).^{۱۱}

۴. برهان انقسام‌ناپذیری و مجرد ادراک در فلسفه صدرایی و نقد آنها از راه چهاربعدگروی افزایشی
برخی از پیروان فلسفه صدرایی این دیدگاه او را گسترش داده‌اند و - بروشی مانند چهاربعدگروی- ادراکهای حسی و خیالی را انقسام‌ناپذیر دانسته و از این راه مجرد ناقص آنها را اثبات کرده‌اند:

أن الصورة العلمية كيفما فرضت مجردة من المادة عارية من القوة و ذلك لوضوح أنها بما أنها معلومة فعلية لا قوة فيها لشيء البتة فلو فرض أي تغير فيها كانت الصورة الجديدة مبيّنة للصورة المعلومة سابقاً و لو كانت الصورة العلمية مادية لم تأب التغير. و أيضاً لو كانت مادية لم تفقد خواص المادة اللازمة و هي الانقسام و الزمان و المكان فالعلم بما أنه علم لا يقبل النصف و الثلث مثلاً و لو كان منطبعاً فی مادة جسمانية لانقسم بانقسامها ... إن إباء الصورة العلمية و امتناعها عن الانقسام بما أنها علم لا شك فيه ... و الإشارة الذهنية إلى بعض أجزاء المعلوم و فصله عن الأجزاء الأخر كالإشارة إلى بعض أجزاء زيد المحسوس أو المتخيل ثم إلى بعضها الآخر و ليس من التقسيم فی شيء و إنما هو إعراض عن الصورة العلمية الأولية و إيجاد لصورتين أخريين ... فإننا نجد بالوجدان أن الصورة العلمية من حيث هي لا تقوى على صورة أخرى و لا تقبل التغير عما هو عليه من الفعلية (طباطبایی، ۱۴۳۰: ۱۵۶-۱۵۴ و ۱۵۸-۱۵۹).

خلاصه سخن علامه طباطبایی در نهایت الحکمة اینست که صورتهای علمی از هر نوعی که

باشند، چه حسی، چه خیالی و چه عقلی، همه غیرمادیند و ما به علم وجدانی میدانیم که تغییر در آنها راه ندارد. اینکه در صورتهای علمی، حسی و خیالی گاه گمان میکنیم، مثلاً چوبی دو قسمت میشود و دو بخش جدید پدید می‌آید و در آنها تغییری مبینیم، این دو صورت ادراکی در واقع صورتهای ادراکی جدیدی هستند که در کنار آن صورت ادراکی محفوظ قبلی، پدید می‌آیند نه اینکه آن صورت ادراکی قبلی دو قسمت شده و تغییر کرده باشد:

... فیدلک علی عدم انقسامها آنک بعد توهم تقسیم صورة مقدارية بقسمین مثلا، تحکم بان ذینک القسمین یساویان تلک الصورة قبل القسمة؛ ولو لآن الصورة المقداریة الأولیة باقیة، لم یتیسر هذا الحکم؛ فإن القاضی لابد و أن یحضره المقضی علیهما.^{۱۲} فیعلم من هذا أن الصورة الأولیة لم تنقسم، بل إنما توهم انقسامها بإنشاء صور مقدارية کل واحدة منها أصغر منها مجموعها تساویها (همو، ۱۳۸۶: ۹۲۴، تعلیقه فیاضی؛ حسینی طهرانی، بی تا: ۲۷۲).

چنانکه پیشتر اشاره کردیم، مهمترین نقدی که به این برهانها وارد است اینست که، حتی در صورت درست بودن، ثبات و بعد چهارم مادی افزایشی را اثبات میکند نه ثبات غیرمادی را. برای نمونه، در مورد همین انقسام‌ناپذیری میتوان بسادگی نشان داد که تنها چهاربعدگروی اثبات شده است. کافی است بصورت چهاربعدگروی افزایشی، فرض کنیم هنگامیکه در جهان خارج مادی چوبی تقسیم میشود، چوب اصلی در گذشته در زمان خود باقی مانده و از بین نرفته است.

بنابراین بخشهای جدید چوب پس از انقسام، بخشهای جدید دیگری هستند که در کنار آن بخش قبلی پدید آمده‌اند نه اینکه آن بخش قبلی با تغییر از بین رفته باشد و این بخشهای جدید، بجای آن بوجود آمده و تغییر یافته‌آن باشند. پس تبیین انقسام در چارچوب چهاربعدگروی افزایشی در جهان خارج مادی چنین است. اکنون کافی است فرض کنیم مناظر با جهان خارج، در ذهن ما نیز بتدریج چنین ثباتی پدید آید. این ثبات چیزی جز چهاربعدگروی افزایشی در ذهن نیست. پس برهان یادشده در صورت درستی- تنها چهاربعدگروی افزایشی در ذهن را اثبات کرده است.

بدین ترتیب، در مورد برهان ثبات حافظه و دفعی‌البقاء بودن ادراکهای حسی و خیالی نیز میتوان نشان داد که - در صورت درست بودن برهان - تنها چیزی که اثبات شده، چهاربعدگروی افزایشی مادی در ذهن است. توضیح اینکه، میدانیم امروزه معمولاً حافظه را مادی قلمداد میکنند و آن را شبیه ضبط صوت - که بازتولید میکند - میدانند. اکنون فرض کنید کسی در برابر این دیدگاه مادی، دیدگاه بدیل مادی دیگری مطرح کند و حافظه را شبیه ضبط صوت - که بازتولید میکند - نداند. یعنی کسانی که ادراک را مادی میدانند، شاید این احتمال را پیش بکشند که ادراکهای مادی درست بهمان شکل اول خود - و بدون تبدیل شدن به چیزی دیگر در مغز - در حافظه بصورت بعد چهارم افزایشی ذخیره میشوند و هنگام یادآوری، ما همان ادراک نخست را بیاد می‌آوریم. پس در چنین دیدگاهی تنها یک

نوع ثبات مادی اثبات شده است، نه مجرد حافظه. مقایسه حافظه مجرد با حافظه چهاربعدی افزایشی نشان می‌دهد که آن برهان چیزی بیش از این ثبات مادی را اثبات نکرده است.

در نقد بیشتر برهان ثبات حافظه و دفعی‌البقاء بودن ادراکهای حسی و خیالی، میتوان نشان داد که این برهان حتی چهاربعدگروی افزایشی مادی را نیز نمیتواند اثبات کند؛ پس نه مجرد و غیرمادی را میتواند اثبات کند و نه چهاربعدگروی مادی را. نگارنده در مورد این نقد مهم در مقاله «بررسی انتقادی مجرد حافظه در فلسفه صدرایی» (اسدی، ۱۴۰۱ب) مفصل بحث کرده است. در اینجا تنها برهان انقسام‌ناپذیری را بطور خلاصه از زاویه‌ی دیگر بچالش میکشیم.

توضیح اینکه، نقد دیگری که به برهان انقسام‌ناپذیری میتوان وارد کرد اینست که انقسام‌ناپذیری تنها از ویژگیهای امور مجرد نیست بلکه برخی از امور مادی نیز - چه در حالت چهاربعدگروانه و چه در حالت حال‌گروانه - انقسام‌ناپذیرند. کافی است جسمی در خارج فرض کنیم که دارای یک رأس است. مثلاً یک جسم مخروطی شکل را در خارج در نظر میگیریم. رأس این مخروط یک نقطه است. این نقطه گرچه وجود بالفعل ندارد ولی طرف این جسم است، پس وجود بالقوه دارد. همین نقطه بالقوه که در جهان خارج جسمانی موجود است، انقسام‌ناپذیر است. پس اگر هر انقسام‌ناپذیری مجرد باشد، این امر بالقوه مادی نیز باید مجرد باشد؛ درحالیکه این مثال نقض، توانایی برهان انقسام‌ناپذیری در اثبات مجرد را بچالش میکشد. اما برای اینکه توانایی آن در اثبات بعد چهارم

بچالش کشیده نشود، میتوان آن را اینگونه بازسازی کرد: انقسام‌ناپذیری مادی دو نوع است؛ یک نوع مانند انقسام‌ناپذیری نقطه است که در صورت حال‌گروی نیز مطرح است و نوع دیگر، مانند انقسام‌ناپذیری صورتهای حسی و خیالی و مثال خوب است. این نوع انقسام‌ناپذیری اگر پذیرفته شود، در صورت حال‌گروی نمیتواند مطرح باشد: اگر ادراکهای حسی پیشین بهمان صورت پدید آمدن خود در ذهن ما و در ظرف زمانی خاص خود، باقی مانده باشند، یعنی دیگر معدوم نشده‌اند، حال آنکه بر اساس حال‌گروی، گذشته معدوم شده است. بنابراین این نوع انقسام‌ناپذیری بعد چهارم افزایشی در صورتهای حسی و خیالی را اثبات میکند؛ گرچه مجرد را نمیتواند اثبات کند.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

سهروردی بصراحت محتوای چهاربعدگروی افزایشی را اینگونه به برخی نسبت میدهد که چون هر یک از حرکت‌های گذشته موجود شده‌اند، پس کل حرکت‌های گذشته نیز موجود شده و اجتماع در وجود دارند. ولی منبع این انتساب سهروردی آثار ابن‌سیناست و در آنجا اصل ادعا چهاربعدگروی افزایشی نیست بلکه همه امور گذشته موجود شده‌اند، بدون آنکه در ظرف خود موجود نیز باقی مانده باشند و اجتماع در وجود نیز داشته باشند. پیشینه این دیدگاه را در آثار بلخی و کراجکی طرابلسی میتوان دید، بدون آنکه ادعایی در مورد محتوای چهاربعدگروی افزایشی مطرح باشد. در منابع دست اول گرچه برای خود بعد چهارم افزایشی نتوانستیم پیشینه‌ی بیابیم، اما در نقد آن مطالبی یافت شد: اشکالهای

سهروردی بر اجتماع حرکت‌های گذشته در وجود، پیشینه‌یی برای نقد بعد چهارم افزایشی است. پس از نقد اشکال‌های سهروردی به بررسی اشکال جدی نفی حرکت و تغییر پرداختیم. در پایان بخش پیشینه بعد چهارم افزایشی گفتیم که ابن‌سینا و بویژه برخی از شارحان او نیز، در مورد وجود حرکت قطعی در ذهن سخنی آورده‌اند که می‌تواند پیشینه‌یی برای بعد چهارم افزایشی در ذهن و خیال بشمار آید.

اندیشمندان مسلمان متوجه تقریر افزایشی بعد چهارم (یعنی اینکه گذشته ثابت سر جای خود باقی است ولی آینده کاملاً معدوم است) نبوده‌اند، اما لازمه برخی از سخنان آنها - در مورد تجرد ادراک حسی و خیالی و حافظه - همین است. ملاصدرا و پیروانش معتقدند هنگامیکه چیزی را ادراک حسی/خیالی می‌کنیم، صورتهای ادراکی‌یی که پدید می‌آیند درست به همان صورت پدید آمدن خود - و بدون تبدیل به چیزی دیگر - در ذهن ما باقی میمانند و بدین ترتیب در ما، حافظه شکل می‌گیرد؛ ما هنگام یادآوری نیز درست همان صورتهای ادراکی اولیه خود را بیاد می‌آوریم. گرچه این بحث پیرامون تجرد این ادراکهاست، ولی این ادراکها تجرد تام ندارند و تنها فاقد حرکت و تغییر و زمانند؛ وگرنه ابعاد سه‌گانه طول و عرض و عمق - در این ادراکهای ثابت وجود دارد. در دیدگاه رایج درباب بعد چهارم نیز حرکت و تغییر و زمان بمعنای رایج خود، در نهایت نفی میشود و همه چیز ثابت در جای خود موجودند. پس محتوای این تجرد غیر تام ظاهراً چیزی جز همان بعد چهارم افزایشی رایج نیست. این بعد چهارم (نیمه‌مجرد) افزایشی

را تقریباً بهمین صورت میتوان در عبارتهای ملاصدرا دید. برخی از پیروان فلسفه صدرایی نیز این دیدگاه او را گسترش داده و - بروشی مانند چهاربعدگروی - ادراکهای حسی و خیالی را انقسام‌ناپذیر دانسته و از این راه تجرد ناقص آنها را اثبات کردند. این برهانها - حتی در صورت درست بودن - ثابت و بعد چهارم افزایشی مادی را اثبات میکنند نه ثابت غیرمادی را.

پی‌نوشتها

۱. پیشینه دقیق این تقریر از بعد چهارم در جهان اسلام را ما در مقالاتی جداگانه بررسی کرده‌ایم (اسدی، ۱۴۰۰؛ همو، ۱۴۰۱الف؛ همو، ۱۴۰۱ج؛ «پیشینه بعد چهارم پیش از فلسفه صدرایی» (در دست انتشار).
۲. ملاصدرا در شرح سخن سهروردی، شبیه چنین دیدگاهی را - نه کل مجموعی را - به افلاطون نسبت میدهد (ملاصدرا، ۱۳۹۲: ۲۲۹).
۳. وی از شاگردان شیخ مفید و شیخ طوسی بوده است.
۴. بنگرید به مقاله «پیشینه بعد چهارم پیش از فلسفه صدرایی».
۵. ملاصدرا در نقد خود میگوید: چون کل و مجموع حرکتها در خارج معدوم است، پس سالبه به انتفای موضوع بوده و ازاینرو نامتناهی بودن را نیز نمیتوان به ایجاب بر آن حمل کرد (ملاصدرا، ۱۳۹۲: ۲۳۶-۲۳۵).
۶. محقق خوانساری در همین عبارت تردید دارد: «وجود الكل بعد وجود كل واحد بدیهی اذ ليس مرادهم بوجود الكل هاهنا إلا دخوله في الوجود بخلاف الامور المستقبلية الغير المتناهية اذ لم يدخل الكل هاهنا في الوجود. وبما ذكرنا ظهر انه لا يرد عليهم ما سيورده الشيخ عليهم» (خوانساری، ۱۳۸۸: ۳۴۲-۳۴۱؛ بسنجید با

۳۴۸). پس شاید کسی بخواهد در همین نقد ابن سینا نیز مثلاً اینگونه خدشه وارد کند که: همانطور که تک تک امور گذشته، موجود و سپس معدوم شده‌اند، کل امور گذشته نیز موجود و سپس معدوم شده است. اما این خدشه به این صورت بر ابن سینا وارد نیست، چراکه اجزاء پی‌درپی پس از موجود شدن، بیدرنگ از بین می‌روند و از اینرو آن مجموع نمیتواند در کنار چنین اجزائی داخل وجود شده (و سپس معدوم شده) باشد. برای نمونه، اگر یک مجموعی بخواهد در کنار اجزائی چون دیروز، پریروز و سه روز پیش داخل وجود شود، دیروز که داخل وجود شد، پریروز و سه روز پیش، هر دو از وجود خارج شده‌اند. پس آن مجموع نمیتواند در کنار چنین اجزائی داخل وجود شود. بهمین‌سان، پریروز که داخل وجود شد، دیروز اصلاً داخل وجود نشده و سه روز پیش نیز از وجود خارج شده است. پس آن مجموع نمیتواند در کنار چنین اجزائی داخل وجود شود. باز بهمین ترتیب، سه روز پیش که داخل وجود شد، پریروز و دیروز هیچیک اصلاً داخل وجود نشده‌اند. پس در این صورت نیز آن مجموع نمیتواند در کنار چنین اجزائی داخل وجود شود.

۷. البته اگر سلسله علت‌های یک معلول، علت‌هایی اعدادی نباشند و پس از وجود، معدوم نشوند و اجتماع در وجود داشته باشند، ابن سینا خود اینجا وجود کل را پذیرفته و چنین سلسله‌یی را متناهی میدانند. برای نمونه، درونمایه سخن خود ابن سینا در اثبات خدا چنین است: هر مخلوق و موجود ممکن دلخواهی، معلول است و علت آن امر دلخواه نیز معلول است و علت علت آن امر دلخواه نیز معلول است و... پس «کل» این سلسله نیز

معلول است، چراکه آن امر دلخواه که موجود شده است، علت آن امر دلخواه هم موجود شده و از بین نرفته است و علت علت آن امر دلخواه هم موجود شده و از بین نرفته است و... پس «کل» این سلسله هم موجود شده و از بین نرفته است (و بنابراین خارج از خود علتی نامعلول دارد).

۸. ولی بخش بعدی نقد ابن سینا - و پیروان او (طوسی، ۱۳۷۵: ۱۳۵؛ رازی، ۱۳۸۴: ۴۲۹؛ حلی، بی‌تا: ۳۲۷؛ بهشتی، ۱۳۷۹: ۲۹۰-۲۸۹؛ شهرزوری، ۱۳۷۲: ۴۳۸) - بر آن مخالفان، نقدی استوار بنظر نمی‌آید، چراکه دیدیم که خود آنها نیز میدانستند که هر یک از مقدورهای نامتناهی خدا - و نیز هر یک از متضادها - میتواند موجود شود، ولی کل مقدورهای نامتناهی خدا با هم - و نیز کل متضادها با هم - نمیتوانند موجود شوند.

۹. البته بنظر میرسد لازمه راه‌حل بالقوه ارسطو به پارادوکس زنون نیز بعد چهارم در خارج بوده است.

۱۰. گاه ملاصدرا در نقد نسبت‌سنجی می‌گوید: دیدن، امری دفعی است و در آن چیزی چون نسبت‌سنجی و استدلال وجود ندارد: «... الإیصار أمر دفعي ليس فيه مقایسة و استدلال» (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۲۲۱). علامه طباطبایی در تعلیقه خود، در نقد این سخن ملاصدرا، آن را خلاف تجربه و بحث‌های دقیق علمی میدانند. با وجود این، علامه خود در نه‌ایة الحکمة در نقد نسبت‌سنجی بنوعی همان سخن صدر المتألهین را تکرار کرده است: «و ما قیل إن إدراك الكبر و الصغر فی الصورة العلمية إنما هو بقیاس أجزاء الصورة العلمية بعضها إلى بعض لا یفید شيئاً فإن المشهود هو الكبير بکبره دون النسبة الكلية المقدرية التي بین الكبيرة و الصغيرة» (طباطبایی، ۱۴۳۰: ۱۵۶). بنظر نگارنده اینکه انکار نسبت‌سنجی خلاف

تجربه و مباحث دقیق علمی است باید در پژوهشی جداگانه، بیشتر و جامعتر بررسی شود تا رجحان نسبت‌سنجی بر تجرد یادشده صدرایی آشکار گردد. افزون بر این، بفرض محال که نسبت‌سنجی نادرست بوده باشد و مشکل انطباق کبیر در صغیر به تجرد گره‌خورده باشد، باید دید تجرد چه چیزی را اثبات میکند، چراکه بیشتر کسانی همچون فخر رازی، از همین راه مشکل انطباق کبیر در صغیر تنها تجرد خود نفس را نتیجه گرفته‌اند، نه تجرد صورتهای حسی و خیالی را: «... فی بدایة العقول من استحالة انطباع العظیم فی الصغیر فاذا محلها شیء غیر جسمانی و هو النفس» (رازی، ۱۴۱۱: ۲ / ۳۳۴، ۳۰۳-۳۰۵، ۳۲۶-۳۲۷ و ۳۷۴؛ همو، ۱۴۰۶: ۶۱؛ همو، ۱۳۷۶: فصل اول؛ همو، ۱۴۰۷: ۸۷). از آنجاکه انکار ویژگیهای ماده - مانند امتداد و زمان و تغییر و حرکت - در صورتهای حسی و خیالی خلاف وجدان است، پس نتیجه‌گرفتن تجرد خود نفس، بر تجرد صورتهای حسی و خیالی برتری دارد؛ البته اگر این دلیل لزوماً به تجرد گره خورده باشد.

۱۱. صدرالمآلهین گاه اشاره میکند که ثبات و تجرد مطلق ادراکهای حسی و خیالی از راه اتحاد مدرک و مدرک قابل اثبات است؛ به این صورت که، چون مثلاً حاس و محسوس با هم متحدند، پس اگر یکی مجرد/مادی باشد آنگاه دیگری نیز باید چنین باشد. بدین ترتیب، چون حس‌کننده/خیال‌کننده همان نفس مجرد ماست، پس محسوس/متخیل نیز باید مجرد باشد (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۱۸۹-۱۹۰ و ۲۱۳-۲۱۲).

متأسفانه در اینجا مجالی برای نقد این ادعا نیست.

۱۲. حسینی‌طهرانی بر این مقایسه بیشتر اصرار می‌ورزد. یعنی اگر مثلاً آتش‌سوزی ماه قبل را با آتش‌سوزی امروز مقایسه کنیم و بگوییم این شبیه

آن است، باید آتش‌سوزی سابق با مشخصات زمانی خود در ذهن ما محفوظ باشد تا آنها با هم قابل مقایسه باشند. پس قوه ذهنی ما چون مجرد است توانسته این دو را با هم جمع کرده و مقایسه کند، وگرنه اگر مادی بود، چنین توانایی‌یی نداشت (حسینی‌طهرانی، بی‌تا: ۲۷۲-۲۷۱؛ بسنجید با مصباح یزدی، ۱۳۹۰: ۲۶۴).

منابع

ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۹۵) فراز و فرود فکر فلسفی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

ابن‌سینا (۱۳۷۵) الاشارات و التنبیها، ج ۳، به‌مراه شرح خواجه نصیر و محاکمات، قم: نشر البلاغه.

----- (۱۴۰۴ق) الشفاء، الطبیعیات، السماع‌الطبیعی، تحقیق سعید زاید، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.

----- (۲۰۰۵م) رساله فی ما تقرر عنده من الحکومة، بیروت: دار بیلیون.

ابن‌یعیش، ابوالبقاء بن‌علی (۱۴۲۲ق) شرح المفصل للزمخشری، ج ۴، بیروت: دار الکتب العلمیة.

اسدی، مهدی (۱۴۰۰) «بررسی تاریخی اشکالهای بعد چهارم در جهان اسلام»، جستارهایی در فلسفه و کلام، شماره ۱۰۷، ص ۲۸-۱۱.

----- (۱۴۰۱الف) «ریشه‌یابی بعد چهارم نزد متکلمان مسلمان (ابواسحاق نظام، ابن‌راوندی، ابوسهل عبّاد و محقق طوسی)»، تاریخ فلسفه، دوره ۱۲، شماره ۴، ص ۵۸-۳۹.

----- (۱۴۰۱ب) «بررسی انتقادی تجرد حافظه در فلسفه صدرایی»، حکمت معاصر، دوره ۱۳، شماره ۲، ص ۳۳-۱.

----- (۱۴۰۱ج) «نقد قطب‌الدین رازی بر

بعد چهارم و تأثیر آن بر اندیشمندان مسلمان»،
اندیشه دینی، شماره ۸۵، ص ۳۲-۴.

بلخی، ابوالقاسم عبدالله (۱۴۳۹ق) کتاب المقالات و
معه عیون المسائل والجوابات، تصحیح حسین خانصر،
راجح کردی و عبدالحمید کردی، ترکیه: کورامر.

بهشتی، احمد (۱۳۷۹) صنع و ابداع (شرح نمط
پنج الاشارات و التنبیها)، تهران: دانشگاه تهران.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۳) ریح مختوم: شرح
حکمت متعالیه ج ۱۱، تنظیم و تدوین حمید پارسانیا،
قم: اسراء.

حسینی طهرانی، محمدحسین (بی تا) در تجرّد قوه
حافظه، نسخه دستنویس مؤلف؛

<http://www.maarefislam.net/yadashthayekhati/jongha/jong7/jong7.246.htm>

حلی، حسن بن یوسف (بی تا) شرح الاشارات،
نسخه خطی شماره ۱۸۴۸، کتابخانه و مرکز اسناد
مجلس شورای اسلامی.

خوانساری، حسین (۱۳۸۸) الحاشیه علی شروح
الإشارات، ج ۲، قم: بوستان کتاب.

رازی، فخرالدین (۱۳۷۶) فلسفه زیارت: ترجمه و
شرح رساله زیارة القبور، تحقیق احمد عابدی، قم: زائر.

----- (۱۳۸۴) شرح الاشارات و التنبیها، ج ۲،
تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

----- (۱۴۰۶ق) أساس التقديس في علم الكلام،
قاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية.

----- (۱۴۰۷ق) المطالب العالية في علم
الكلام، ج ۷، بیروت: دار الكتاب العربی.

----- (۱۴۱۱ق) المباحث المشرقية في علم
الالهيات و الطبيعيات، قم: بیدار.

سماکی استرآبادی، فخرالدین محمد (بی تا)
حاشیه شرح التجريد، نسخه خطی شماره ۲۵۶۲،

کتابخانه حائری قم.

سهروردی، شهاب الدین (۱۳۸۰) مجموعه مصنفات
شیخ اشراق، ج ۲، تصحیح و مقدمه هانری کربن، تهران:
پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

شهرزوری، شمس الدین (۱۳۷۲) شرح حکمة
الاشراق، مقدمه و تحقیق حسین ضیائی تربتی،
تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

شیرازی، قطب الدین (۱۳۸۳) شرح حکمة
الاشراق، به اهتمام عبدالله نورانی و مهدی محقق،
تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۲) اصول فلسفه و
روش رئالیسم، به همراه پاورقیهای شهید مطهری، ج ۱،
تهران: صدرا.

----- (۱۳۸۶) نهاية الحكمة، ج ۴، تصحیح و
تعليق غلامرضا فیاضی، قم: مؤسسه آموزشی و
پژوهشی امام خمینی.

----- (۱۴۳۰ق) نهاية الحكمة، ج ۲، تصحیح و
تعليق عباس علی زارعی سبزواری، قم: مؤسسه نشر
اسلامی.

طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن (۱۴۱۵ق)
مجمع البيان في تفسير القرآن، ج ۳، بیروت: مؤسسه
الاعلمی للمطبوعات.

طوسی، نصیرالدین (۱۳۷۵) شرح الاشارات و
التنبیها، قم: نشر البلاغه.

عشاقی الاصفهانی، حسین (۱۴۱۴ق) وعایة
الحکمة فی شرح نهاية الحكمة، ناشر مؤلف.

علم الهدی، علی بن حسین (۱۴۳۱ق) تفسیر
الشریف المرتضی المسمى بنفائس التأویل، ج ۲،
تصحیح مجتبی احمد موسوی، بیروت: مؤسسه
الأعلمی للمطبوعات.

تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (ب) (۱۳۸۳) الحکمة المتعالیة فی الأسفار
الأربعة، ج ۳، تصحیح و تحقیق مقصود محمدی،
تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (ج) (۱۳۸۳) الحکمة المتعالیة فی الأسفار
الأربعة، ج ۴، تصحیح و تحقیق مقصود محمدی،
تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (د) (۱۳۸۳) الحکمة المتعالیة فی الأسفار
الأربعة، ج ۸، تصحیح و تحقیق علی اکبر رشاد،
تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۸۹) المسائل القدسیة، تصحیح
منوچهر صدوقی سها، در مجموعه رسائل فلسفی،
ج ۴، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۹۲) شرح حکمة الاشراف قطب الدین
شیرازی، به انضمام تعلیقات صدرالمآلهین، ج ۴، تصحیح
و تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران: بنیاد حکمت
اسلامی صدرا.

میرداماد، محمدباقر استرآبادی (۱۳۸۱) مصنفات
میرداماد، ج ۱، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران: انجمن
آثار و مفاخر فرهنگی.

هروی، محمدشریف (۱۳۶۳) انواریه (ترجمه و
شرح حکمة الاشراف سهورودی)، تصحیح حسین
ضیایی، بکوشش آستیم، تهران: امیر کبیر.

Broad, C. D. (1927). *Scientific Thought*.
London: Kegan Paul.

----- (م) (۱۹۹۸) آمالی المرتضی (غور الفوائد و
درر القلائد)، ج ۲، تصحیح محمد ابوالفضل ابراهیم،
قاهره: دار الفكر العربی.

فیاضی، غلامرضا (۱۳۶۲) درس بدياة الحکمة
جلسه ۸۴؛
<https://www.eshia.ir/feqh/archive/text/fayazi/bedayeh/62/084/>

کراجکی طرابلسی، ابوالفتح محمد بن علی
(۱۴۱۰ق) کنز الفوائد، ج ۱، تحقیق عبدالله نعمه، قم:
دار الذخائر.

گلنبوی، اسماعیل (۱۳۱۷ق) حاشیة علی شرح
العضدیة للدوانی، مطبعة عامرة.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۰) آموزش فلسفه
ج ۲، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

ملاصدرا (۱۳۸۱) الحکمة المتعالیة فی الأسفار
الأربعة، ج ۲، تصحیح و تحقیق مقصود محمدی،
تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (الف) (۱۳۸۲) شرح و تعلیقه صدرالمآلهین
بر الهیات شفاء، تصحیح و تحقیق نجفقلی حبیبی،
تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (ب) (۱۳۸۲) المبدأ و المعاد، تصحیح و
تحقیق محمد ذبیحی و جعفر شاه نظری، تهران:
بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (الف) (۱۳۸۳) الحکمة المتعالیة فی الأسفار
الأربعة، ج ۱، تصحیح و تحقیق غلامرضا اعوانی،