

مجله علمی - پژوهشی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان
دوره دوم، شماره بیستم و بیست و یکم (ویژه نامه اصفهان)
بهار و تابستان ۱۳۷۹، صص ۵۰ - ۳۷

«زمان موهوم» از نظر حکیم متأله، آخوند ملا اسماعیل خواجهویی

دکتر مهدی دهباشی*

چکیده

بعضی از متکلمان اسلامی، از جمله اشاعره، واسطه و عامل ارتباط حق تعالی و عالم آفرینش را زمان موهوم دانسته‌اند. این عقیده از طرف حکمای اسلامی و محققانی از متکلمان، مانند خواجه نصیرالدین طوسی مورد نقد قرار گرفته است. از جمله ناقدان این نظریه معلّم ثالث، میرداماد است که با طرح حدوث دهری خود به ابطال زمان موهوم پرداخت. حکیم متأله، ملا اسماعیل خواجهویی به طرفداری از نظریه میرداماد، رساله‌ای ترتیب داد و در آن با دلایل متقن، نظرات آقاجمال خوانساری را که از مدافعان سرسخت نظریه زمان موهوم بود، رد کرد.

ما در این مقاله، علاوه بر اینکه نظرات حکیم متأله، ملا اسماعیل خواجهویی را مورد بررسی و تجزیه و تحلیل قرار داده‌ایم، به ریشه‌های این نگرش در افکار بعضی از حکمای یونان باستان مانند افلاطون و ارسطو به اجمال اشاره نموده‌ایم. به تصور ما متکلمان با تأثیر پذیرفتن از افکار این دو فیلسوف برای حلّ معضل

عامل ربط حادث به قدیم، به زمان موهوم متوسل شدند؛ در حالی که نه تنها آنها مشکل را حل نکردند، بلکه با طرح این نظریه مشکلات این بحث را دو چندان کردند. از جمله نتایج فاسد حاصل از این نظریه «حدوث قدیم» و «قدم حادث» می‌باشد که از بن، اساس توحید را متزلزل می‌سازد! از طرفی اگر زمان موهوم در خارج تحقق داشته باشد، جزء خود عالم خواهد بود و موهوم بودن آن معنا نخواهد داشت. حکما برای عامل ربط حادث به قدیم نظریه‌های فلسفی دیگری را مطرح ساخته‌اند. در این مقاله محور بحث، حدوث دهری میرداماد بوده و به‌طور ضمنی به نظریه ملاصدرا نیز اشاره شده است.

واژه‌های کلیدی

زمان موهوم، قدیم، حادث، سرمد، واجب، ممکن، عقل اول، ثابت، متغیر، حرکت متوسطه، حرکت دوریه فلکیه.

مقدمه

مسئله زمان موهوم که اکثر متکلمان قایل به آن‌اند، در مورد ربط حادث به قدیم مطرح شده و از فروع مسئله حدوث و قدم عالم است. چون متکلمان، ساحت قدس الهی را از هر گونه آثار حدوث منزّه دانستند، سعی کردند تا در بحث حدوث و قدم نیز به تصور خود به نظریه‌ای متوسل شوند تا در ورطه قدم عالم قرار نگیرند و ضمناً با اعتقاد به حدوث عالم از طریق زمان موهوم، خلأ میان قدیم و حادث، واجب و ممکن، خالق و مخلوق و علت و معلول را پر نمایند، زیرا بنا بر سنخیت میان علت و معلول، علت ثابت و علت متغیر؛ متغیر و علت قدیم، قدیم است. حکمای پیشین چون ارسطو حل این مشکل، یعنی ربط حادث به قدیم را فقط از طریق حرکت امکان‌پذیر دانستند و به همین جهت متکلمان را که در مقابل آنها به زمان موهوم متمسک شدند، سخت مورد انتقاد قرار دادند. انتقادات حکما در این موضوع به تدوین رسایل متعدد و متنوعی تحت عنوان ابطال زمان موهوم منجر گردید، که از جمله آن رسایل، رساله جامع حکیم متأله آخوند ملاً اسماعیل خواجویی به نام رساله در ابطال زمان موهوم^۱ است که ما در این مقاله ضمن معرفی آن، به تحلیل اجمالی نکات بدیع آن می‌پردازیم و موهوم بودن زمان موهوم را تبیین می‌نماییم.

جمهور متکلمان، زمان^۲ را مانند مکان، امری موهوم و مقدر در وهم می‌دانند و بر این نکته تأکید دارند که خواه عالم موجود باشد یا نباشد، مکان و زمان به تحقق وهمی متحقق‌اند و به این حدیث معروف استناد نموده‌اند که: «کان الله و لم یکن معه شیء» «خداوند موجود بود و چیزی با او نبود.» (۲ / ص ۵۶ و ۱۱ / ص ۳۰). متکلمان فاصله میان ذات حق و عالم را زمان متوهّم آگویند و آن را وعاء عالم و عالم را حادث به حدوث زمانی دانسته‌اند. بنابر نظر آنها، زمان امری اعتباری و موهوم^۴ است و وجود عینی ندارد، زیرا گذشته و آینده در حال معدوم‌اند و زمان حاضر نیز مستلزم اجزاء خواهد بود، زیرا با در نظر گرفتن «آن»^۵ که واحد زمان است، ماضی از مضارع متمایز می‌گردد، در حالی که «آن» خود امری ذهنی و تصویری است و وجود خارجی ندارد، در صورتی هم که «آن» وجود عینی داشته باشد، ظرف زمان تلقی می‌شود و به‌عنوان «کم» قابل قسمت خواهد بود. بنابر این، اجزای «آن» یا در ظرف گذشته و یا در ظرف آینده قرار می‌گیرند، و همان‌طور که گفته شد، اکنون هر دو معدوم‌اند و وجودی ندارند، پس زمان بدین ترتیب به کلی مردود، بی‌معنا و متوهّم خواهد بود.

از آنجا که متکلمان و حکما در موضوع بسیار مهم ربط حادث به قدیم، حساسیت زیادی از خود نشان داده‌اند، گنجینه‌های زیادی از رسایل در این بحث و به‌ویژه درباره اثبات و ابطال زمان موهوم، تدوین یافته است. میرداماد با طرح نظریه حدوث دهری، به ابطال زمان موهوم پرداخت که اساس و محور کتاب قیاسات او را تشکیل می‌دهد. میرداماد در این کتاب به سه نوع حادث اشاره کرده است: (۱۱ / ص ۳۵-۳۰ و ۱۱۲-۱۰۵).

۱- حادث زمانی؛

۲- حادث بعد از لیس مطلق (یعنی لیسیت ذاتی که آن را حادث ذاتی می‌نامند)؛

۳- حادث بعد از لیس بالفعل صریح، یعنی غیر مطلق که آن را حادث دهری می‌نامند.

میرداماد تصریح می‌کند که عدم زمانی در تحقق معنای حدوث اثری ندارد و واجب به هیچ‌وجه قبول عدم نمی‌کند. بنابراین میرداماد امر حادث را که مسبوق به عدم بالفعل صریح است و مسبوق به عدم زمانی نیست، حادث دهری می‌نامد. (۱۱ / ص ۷-۳).

ملا اسماعیل خواجهویی

آقاجمال خوانساری در تعلیقه خود بر حواشی خفزی در مسائل توحید شرح قوشچی بر کتاب تجرید الاعتقاد خواجه نصیرالدین طوسی، به ردّ نظریات میرداماد پرداخت که محور سخنان آقاجمال در آن حواشی، اثبات زمان موهوم است. ملا اسماعیل خواجهویی^۶ (م: ۱۱۷۳ هـ.)، از حکمای بنام مکتب اصفهان و شارح افکار ملاصدرا، با بررسی رساله میرداماد و اشکالاتی که آقاجمال خوانساری بر آن وارد ساخته بود، دریافت که نظریات آقاجمال صحیح به نظر نمی‌رسد. بر این اساس در رساله‌ای در ابطال زمان موهوم به ردّ دیدگاههای آقاجمال و تأیید نظریات میرداماد می‌پردازد. ما در این مقاله نگرشهای ملا اسماعیل را مورد بررسی و تجزیه و تحلیل قرار می‌دهیم. لازم به ذکر است که نظریه حدوث دهری میرداماد، مورد توجه حکما بوده و به همین جهت، ملا اسماعیل خواجهویی در برابر اشکالات آقاجمال بر این نظریه، درصدد برآمد تا دیدگاههای میرداماد را تأیید و شبهات و اشکالات آقاجمال را ردّ نماید. آقاجمال با ذکر عبارتی از قبسات، ایراداتی را بر آن وارد می‌سازد و سرانجام اظهار می‌دارد که حدوث جهان با این امور اثبات نمی‌شود و باید به آنچه از برخی اخبار مستفاد می‌گردد، پایبند باشیم.

در مقابل محمدبن محمد زمان کاشانی، زمان را موهوم و اعتباری دانست و مانند متکلمان آن را انتزاعی از بقا و همیشگی خداوند پنداشت و به طرفداری نظریات آقاجمال، سخنان وی را درست و استوار نشان داد.

ملا اسماعیل خواجهویی، در رساله خود می‌گوید: «حتی پدر آقاجمال، یعنی علامه محقق آقا حسین خوانساری اظهار داشته که اشعریان پنداشته‌اند از بدو پیدایش جهان، زمان موهومی بوده است، ولی محققان متکلم همچون خواجه نصیرالدین طوسی چنین زمان موهومی را نپذیرفتند» (۵/ ص ۲۶۸).

تصور نگارنده این است که شاید متکلمان با استفاده از سخنان افلاطون و ارسطو چنین برداشتی کرده‌اند. افلاطون در کتاب تیمائوس (۱۱/ ص ۲۸ و ۹/ ص ۲۴۳)، بند ۳۸ آورده که زمان با آسمان هر دو با هم آفریده شدند تا با هم از میان بروند. خدا با هستی زنده همیشه پایدار است، ولی آسمان و زمان با هم از میان می‌روند. از سخنان افلاطون

برمی‌آید که وی زمان را نمونه‌ای از پایداری آفریننده می‌پندارد. شاید از همین جا باشد که متکلمان معتزلی و اشعری، زمان را موهوم پنداشته و ابوالبرکات بغدادی زمان را مقدار هستی دانسته است (۵/ ص ۱۵۳-۱۵۲ و ۶/ ص ۵۲-۵۱). ارسطو نیز در کتاب *سماع طبیعی* (۱۱/ ص ۲۹-۲۷ و ۸/ ج ۱، ص ۴۳۹-۴۳۸ و ۱۰/ ج ۳، ص ۱۳۴۳) گفته است: «زمان نزد افلاطون آفریده است» ولی خود او گفته است: «آفریننده جهان زنده را همانند خود، پایدار آفریده است. خدا اندیشید که پیکر جنبنده‌ای از ابدیت بیافریند و آسمان را از ابدیت پایدار سامان دهد. در وحدت، این پیکر همیشگی را که از روی شمار پیش می‌رود، بیافرید و همین است که آن را زمان می‌دانند».

ملا اسماعیل در رساله *ابطال زمان موهوم خود*، از قیاسات میر عباراتی را نقل می‌کند که مورد ایراد آقاجمال بوده است و از جمله آنها این عبارات می‌باشد: «ان القول بالزمان الموهوم علی ما ذکره المتکلمون من تکاذیب الوهم الظلمانی و تلاعبیه، و تصاویر القریحة السوداویة و تخائلیها. اما اولاً، فلما تعرفت انه لا یتوهم فی الذهر حد و حد، و تصرّم و تجدد و فوات و لحوق و امتداد و انقضاء، و تماد و سیلان، إذ ذلک من لوازم وجود الحركة و اتصال التغيّر و تدریج الحصول شيئاً فشيئاً؛ و اذا کان كذلك، فكيف يتصور في العدم الصّريح الساذج و اللیس الضّرف الباتّ تمایز حدود و تلاحق احوال و تغایر أحيان و اختلاف أوقات، حتّى یتوهم التّمدادی و السّیلان و التّهایة و اللّانهایة (۱۱/ ص ۳۲-۳۱)».

میرداماد در این فقره می‌گوید که اعتقاد متکلمان به زمان موهوم، از امور وهمی و غیر واقعی است. بنابر نظریه او، دهر محدود به هیچ حدی نیست و هیچ نوع تجدد و امتداد و سیلان در آن راه ندارد. البته باید گفت طرح این موارد مبتنی است بر وجود عدم در دهر؛ در حالی که همین موضوع مورد تنازع و اختلاف است. میرداماد به دنبال این مطالب اظهار می‌دارد که تجدد و امتداد و سیلان از لوازم وجود حرکت و تغیر است و اگر چنین باشد، چگونه در عدم صریح بسیط و لیس صرف، تمایز حدود و اختلاف حالات و اوقات وجود پیدا می‌کند که از قبل آنها امتداد و سیلان و نهایت و لانهایت پدید آید؟

متکلمان از طریق توهمات خود در مورد حدوث عالم در بدو خلقت، عدم موهومی را میان حق تعالی و عالم، به صورت ازلی و ممتد به سوی ابد تصور کرده‌اند و متوجه نبوده‌اند که میان گیتی و آفریننده آن نیستی است، نه اینکه چنانکه متکلمان و

برخی از حکما گفته‌اند که پیش از آفرینش جهان امتداد موهومی بوده است. با توجه به اعتقاد طرفداران زمان موهوم و بررسی این نظریه، نتایج فاسدی از آن استنباط می‌گردد که پس از ذکر تعاریفی از زمان، به پاره‌ای از آنها اشاره خواهیم کرد:

اکثر حکمای اسلامی به تبعیت از ارسطو، زمان را مقدار حرکت دانسته‌اند و تنها در متعلق حرکت در این تعریف اختلاف نظر دارند. بعضی از جمله مشائیان زمان را مقدار حرکت دوری و مستدیر فلک اقصی دانسته‌اند، چون حرکت مستقیم انقطاع‌پذیر است. بنابر این هر حادثی از حوادث یا اولین موجود حادث در عالم که وجودش مسبوق به عدم و مضمول به زمان است، محتاج به علتی است؛ و بنابر اصل بطلان تأخر معلول از علت تامه؛ اگر علت هر حادثی، حادث باشد و مانند معلول مضمول زمان باشد، بر اثر آن تسلسل در علل لازم می‌آید و در صورتی که اولین حادث، معلول علتی قدیم باشد ارتباط معلول با چنین علتی مستلزم قدم حادث و حدوث قدیم می‌گردد، زیرا اگر معلول حادث در وجود، مقارن با علت قدیم و توأم با او باشد، حادث قدیم گردد و اگر مبدأ قدیم مانند معلول حادث، مضمول زمان و مسبوق به عدم گردد، قدیم حادث گردد. در هر صورت لزوم مقارنه معلول به علت یا باید معلول حادث در رتبه علت قدیم قرار گیرد یا باید علت قدیم تنزل پیدا کند و او نیز مسبوق به عدم گردد. پس با حرکت دوریه فلکیه که واسطه ربط حادث به قدیم است، در هر حرکتی دو جنبه و دو حیث وجود دارد، یکی ثبات و دیگری جنبه تغییر و تبدیل. جنبه ثبات در افلاک، حرکت توسطیه و جنبه تغییر حرکت قطعیه می‌باشد. جنبه ثبات حرکت به اعتبار ثبات و دوامش متناسب به علت قدیم و صادر از اوست و جنبه متغیر آن، واسطه وجود حوادث و ارتباط آنها با قدیم است.

شیوه‌ای که بیان شد، طریقه اکثر مشائیان است که به هیئت بطلمیوسی معتقد بوده‌اند. ملاصدرا با نگرشی نو به مسأله، رفع اشکال ربط حادث به قدیم را از طریق حرکت جوهری بیان نموده، می‌گوید: «چون بنابر قاعده سنخیت علت و معلول، متغیر از ثابت پدید نمی‌آید، در حرکت جوهری دو جنبه است: جنبه ثبات و جنبه تغییر؛ جنبه ثبات صورت عقلی فلکی و جنبه تغییر، تجدّد ذاتی است. پس در حرکت جوهری، جنبه ثبات به حق تعالی و جنبه تغییر، سبب ربط حادث به قدیم می‌باشد.»

حکمای طبیعی اختلاف حرکات را مربوط به شروع و ختم و اختلاف در سرعت و بطن دانسته‌اند. در عالم هستی بنابر نظر عقل، یک حقیقتی است که هویت او بالذات مرکب از قبلیت و بعدیت است، پس باید در دار هستی، حقیقتی تدریجی الوجود باشد تا تقدم و تأخر هر چیزی را به آن نسبت دهیم. چون تقدم و تأخر در زمان ذاتی است، هر تقدم و تأخری در هر موجود زمانمند به زمان است، پس موجودات زمانمند متأخر از زمان، و زمان مؤخر از حق تعالی خواهد بود. به تعبیر ملاصدرا، زمان مقدار حرکت ذاتی جوهری است و آن معلول عقل اول و عقل اول، معلول مبدأ نخستین است. حرکت در حین عدم مقرون به قوه و یا امکان وجود است. حامل قوه ماده است و حدوث حرکت در ماده محتاج به علتی است که آن نیز مسبوق به عدم می‌باشد. برای طبیعت دو امتداد وجود دارد و دو مقدار؛ یکی مقدار تدریجی زمانی قابل قسمت به انقسام و همی به تقدم و تأخر زمانی و دیگر مقدار دفعی مکانی که قابل قسمت به تقدم و تأخر مکانی است. نسبت مقدار به امتداد، نسبت میان متعین به مبهم است که در وجود متحدند و در ذهن متفاوت. زمان مقدار طبیعت و ذات متجدد به تجدّد ذاتی است. زمان به معنای موجود سیال همانند حرکت توسط^۷ غیر قابل تقسیم می‌باشد و به ماضی و مستقبل و حال تجزیه نمی‌گردد.

میرداماد براساس نظریه حدوث دهری، زمان را به سرمدی، دهری و مادی تقسیم می‌کند و سرمد را وعاء کون ارفع و وعاء دهر و دهر را وعاء زمان و زمان را وعاء متغیرات تدریجی و دفعی می‌داند. پس همه زمانیات و حوادث زمانی به‌طور دفعی و به‌صورت کلی و مجمل در وعاء دهر موجود و حاضرند و در آن وعاء گذشته، حال و آینده نیست و اگر جز این باشد، لازم می‌آید که دهر متجدد و متغیر گردد و لازمه تغییر، امتداد و امتداد تغییر زمان است. در صورتی که امر ثابتی را به امر متغیری به معیت یا قبلیت نسبت دهیم، زمان از یک سو تحقق دارد و از سوی دیگر زمان لازم ندارد، و هرگاه امر ثابتی را به ثابتی به معیت نسبت دهیم، از هیچ سو زمان لازم ندارد. بنابراین، میرداماد نسبت ثابت به ثابت را سرمد و نسبت ثابت به متغیر را دهر و نسبت متغیر به متغیر را زمان تعریف می‌کند.^۸

به‌طور کلی دیدگاه متکلمان درباره زمان و همچنین مکان، این است که آن دو

امری موهوم و مقدر در وهم می‌باشند، خواه عالم موجود باشد یا نباشد. پس زمان و مکان متحقق‌اند به تحقق وهمی. فاصله میان ذات حق و عالم را زمان متوهم گویند و آن را وعاء عالم و عالم را حادث به حدوث زمانی می‌دانند. لازم به ذکر است که زمان موهوم از نظر متکلمان در خارج وجود ندارد، ولی منشأ انتزاع دارد و منشأ انتزاع آن قبل از وجود جهان عبارت است از بقا و استمرار واجب متعال. زمان متوهم نه دارای وجود است و نه منشأ انتزاع دارد. زمان از نظر جمهور، وجودش بدیهی، ولی ماهیتش مجهول است، یعنی «معلوم إلیتیه مجهول الماهیه» می‌باشد. حکما عموماً زمان را امری موجود در خارج و از مقوله کم از نوع کم متصل غیرقارذات دانسته‌اند، که بر این اساس قائم به موضوع می‌باشد. قیام غیرقارّ به موضوع قارّ محال می‌باشد، پس باید قائم به موضوع به واسطه عرض و هیأتی غیرقارّ باشد و هیأت غیرقارّ حرکت خواهد بود.

ملاً اسماعیل خواجویی، با توجه به دلایل متکلمان و حکما، نظر میرداماد را پذیرفته و علیه ایرادات آقاجمال خوانساری دلایلی را ذکر می‌کند. آقاجمال امتداد و انقضا و امثال این معانی را فرع وجود حرکت نمی‌داند. او می‌گوید چرا جایز نباشد که ما از استمرار وجود واجب، امر ممتدی را بر سبیل تجدد و تقضی تصور و انتزاع کنیم؟ او معتقد است که ظاهر امر چنین است و استبعادی ندارد، زیرا ما حرکت قطعیه^۹ را از حرکت توسطیه انتزاع می‌کنیم و زمان را از آن سیال (۴ / ص ۲۴۰). آقا جمال زمان را مقدار حرکت نمی‌داند، بلکه به تبعیت از ابوالبرکات بغدادی زمان را مقدار امتداد وجود (۶/ج ۵، ص ۵۱) دانسته است نه مقدار حرکت، زیرا حرکت پنج جزء دارد: مبدأ، انتها، مسافت، محرک، متحرک؛ و زمان هیچ‌یک از این اجزاء را ندارد.

ملاً اسماعیل می‌گوید: از آنجا که ماهیت زمان جز انقضاء و تجدد نیست، نمی‌تواند از وجود ثابت و ازلی و ابدی حق تعالی انتزاع شود، زیرا بین امر متغیر و ثابت نسبتی نیست. زمان قبل از وجود ماده تحقق ندارد، پس چگونه می‌شود که از ذات خداوند ثابت انتزاع شود؟ غیر ممکن است که متغیر از ثابت انتزاع گردد، زیرا فرض وجود هیچ‌یک مستلزم وجود دیگری نیست.

و اما حرکت توسطیه گرچه امر قارّ و مستمری است از مبدأ مسافت تا منتهای آن، ولی از نظر ذات، قارّ است و به حسب عارض غیر قارّ، و آقاجمال خوانساری فقط به

یکی از دو جهت آن یعنی جهت ذاتی توجه کرده و از دیگر جهت که عارضی است، غافل مانده است. خلاصه زمان غیر قارّ است و نمی‌تواند مقدار قارّ تلقی گردد و گرنه شیء بدون مقدار تحقق پیدا می‌کند، در حالی که زمان مقدار غیر قارّ است. هر امر غیر قارّی حرکت است و زمان مقدار حرکت است. هر گاه ثابت شد که زمان مقدار حرکت است، هر جا که حرکت نباشد زمان هم نخواهد بود.

بنابراین ثابت گردید که اقصاف به امتداد و انقضاء، فرع وجود حرکت است و در این صورت زمان نمی‌تواند از استمرار وجود انتزاع گردد، زیرا حقیقت وجود امری است بسیط. به عبارتی دیگر اگر زمان موهوم در نفس الامر تحقق داشته باشد و واجب بالذات نباشد، جزء اجزای عالم می‌گردد و اگر آن جوهر قائم به ذات نباشد، نیاز به محلّی پیدا می‌کند تا بدان قائم باشد و جز حرکت، محلّی برای آن نیست. حرکت نیز لزوماً دارای حامل است و حامل آن جز جسم نمی‌باشد. در صورتی که برای زمان تحقق وجود نداشته باشد، به هیچ‌وجه نمی‌تواند بدون تحقق مسمّی، اسمی داشته باشد. پس چرا آن را زمان می‌خوانند؟ در نتیجه زمان عبارت خواهد بود از کم متصل الذات (۴ / ص ۲۴۳) غیر قارّ. بنابر این بطلان قول آقاجمال ظاهر می‌گردد، زیرا وجود بحث بسیط حق تعالی غیر ممکن است منشأ انتزاع زمان باشد، چون مقدار و امتداد، فقط در مورد ماهیتی اطلاق می‌گردد که دارای اجزاء باشد و حال آنکه حق تعالی که وجود محض و صرف الوجود است جزئی ندارد. از طرفی کسانی که قایل به تحقق زمان هستند در راه صواب‌اند، زیرا ما در خارج ماضی و مستقبل داریم و کسی که ایراد بر این مدّعا می‌گیرد، با عقل سلیم خود در نزاع است، بلکه همان‌طور که قبلاً بیان شد، اختلاف در ماهیت زمان است نه در وجود آن.

همچنین آقاجمال خوانساری به تبع طرفداران زمان موهوم، برای زمان اسم عدم محض و لیس بسیط را برگزید و آن را (یعنی عدم را) وعاء عدم عالم قرار داد. چگونه می‌شود ما در عدم محض و لیس صرف، حدود و احوال مختلف و متفاوت را لحاظ کنیم؟ زیرا همان‌طور که میرداماد و تمام حکما گفته‌اند: «إذ لا اختلاف فی العدم (۴ / ص ۲۴۹ و ۱۱ / ص ۳۱)». بنابراین اگر عدم عالم در زمان موجود بوده باشد، پس از این زمان متمایز نیست و فقط می‌تواند به صورت بالعرض متمایز باشد؛ و از این امر، قدیم دیگری جز

واجب‌الوجود لازم می‌آید که بنابر نظر خود او، چنین قدیمی وجود ندارد. از طرف دیگر اگر زمان در آن وعاء امر موجود و دارای اجزاء مختلفی باشد، پس چرا آن را زمان موهوم نامیده‌اند، نه زمان موجود؟ بین خدا و جهان بُعد مقداری نیست، زیرا اگر آن موجود باشد جزء عالم است وگرنه نشانی از حقیقت ندارد، و هیچ‌یک نسبت به دیگری از حیث زمان، قبلیت و بعدیت و معیت ندارد، زیرا زمان از حق تعالی و شروع خلقت منتفی و عالم حادث غیر زمانی خواهد بود. خداوند متعال در زمان و مکان نیست، بلکه محیط بر آن دو می‌باشد. چگونه انسان عاقل می‌گوید تمام عالم مسبوق به عدم زمانی و زمان عدمش نیز جزئی از اجزاء آن می‌باشد؟ اعتقاد به حدوث عالم، نیازی به فرض زمان موهوم ندارد و همان‌طور که محقق نامی، آقاسین خوانساری گفته است قول زمان موهوم نادرست است و بزرگان متکلمان چون خواجه طوسی آنرا پذیرفته‌اند: «إِنَّ الزَّمانَ الموهومَ الَّذِي أثبتَهُ الاشاعرةُ قبل وجودِ العالمِ غير صحيح عندالمحصلين من المتكلمين ومنهم المحقق الطوسي - رحمة الله عليه - كما يظهر من تصحیح كلامهم (۴ / ص ۲۶۸)».

اینکه آقاجمال می‌گوید: «حدوث دهری هم زمان مشهور نیست و آن هم عدم است». سخت در اشتباه است، زیرا مقصود میرداماد از دهر، امر موهومی و ذهنی نیست؛ بلکه امر وجودی است متنها همانند زمان متجدد بالذات نیست. از طرفی اعتقاد به زمان موهوم، منجر به هر فرض موجود قدیمی علاوه بر واجب‌الوجود می‌گردد که این بر خلاف دین و مذهب و شرایع و مخالف با روایات مأثوره است. البته باید گفت که برای اشاعره که معتقد به قدمای ثمانیه هستند، تفاوت نمی‌کند که قدیم دیگری نیز بر این تعداد افزوده شود! با قبول حدوث دهری، تقدم واجب‌الوجود بر عالم تقدم ذاتی می‌گردد، نه زمانی؛ یعنی عالم حادث به حدوث ذاتی و خداوند قدیم ذاتی خواهد بود. میرداماد بر اساس حدوث دهری، جنبه ثبات را به سرمد و جنبه تغییر را به زمان نسبت می‌دهد.

ملاً اسماعیل می‌گوید: گرچه دلایل عقلی بر ردّ زمان موهوم کافی به نظر می‌رسد، ولی از آنجا که مستشکل، به روایاتی چند نیز متوسل شده است، هیچ‌یک از این روایات، زمان موهوم را تأیید نمی‌کنند، بلکه همه این روایات دالّ بر تقدم ذاتی

حق‌اند. برای نمونه در اصول کافی در باب صفات ذات، روایت صحیحی از محمد بن مسلم از ابی جعفر علیه‌السلام آورده که گفته است: شنیدم از آن حضرت که فرمود: «کان الله و لا شیء غیره (۹ / ص ۱۲۲)» و در یکی از خطب نهج‌البلاغه آمده است که: «و اِنَّه یعود سبحانه بعد فناء الدنیا وحده لاشیء معه کماکان قبل ابتدائها کذلک یکون بعد فنائها بلاوقت و لامکان و لأحین و لا زمان عدمت عنه عند ذلک الآجال و الاوقات و زالت السنون و الساعات فلا شیء الا الله الواحد القهار (۷ / ص ۷۴۲)». و سخن امام محمد باقر (ع) در پاسخ به زرارة بن اعین که گفت «أکان الله و لا شیء؟» فرمود: «بلی، کان (۹ / ص ۱۲۲) و لا شیء» و همچنین سخن حضرت امام رضا (ع) تأییدی است بر این نظریه یعنی تقدم ذاتی حق تعالی بر ماسوا: «إِنَّ الله تبارک و تعالی قدیم و القدم صفته الّتی دلّت العاقل علی اِنَّه لا شیء قبله و لا شیء معه فی دیمومیّته (۴ / ص ۱۴۵)».

نتیجه

در ربط حادث به قدیم، نیازی به نظریه زمان موهوم نیست، زیرا این نظریه نتایج فاسدی را به دنبال دارد که از جمله آنها این است که اگر زمان موهوم در نفس الامر محقق باشد و واجب نباشد، در نتیجه از اجزاء خود عالم می‌گردد؛ یعنی فرع بر وجود عالم است و جوهر و قائم بالذات نیست و تابع امر دیگری است، و در صورتی که زمان موهوم تحققی در عالم خارج نداشته باشد، اسم بدون مسمی خواهد بود. از دیگر نتایج فاسد این نظریه، انتزاع مقدار از ساحت قدس ربوبی است که منزّه از هر نوع نشانه حدوث است که حاصل این نظریه، حادث شدن قدیم یعنی واجب‌الوجود و قدیم شدن حادث یعنی زمان خواهد بود. قبول حدوث دهری منافاتی با شرع ندارد، بلکه وجود بحت و بسیط حق را از هر شایبه‌ای که آثار حدوث در آن باشد منزّه می‌دارد، و در نتیجه اگر بقای خداوند سرمدی، منشأ انتزاع امتداد غیر قارّ گردد، لازمه این سخن هرج و مرج در جهان و انسداد باب ایمان خواهد بود.

پی‌نوشت

۱- این رساله موسوم به *ابطال الزمان الموهوم* در رد بر محقق خوانساری است. ملا اسماعیل در این رساله ایرادات محقق خوانساری، آقاجمال، را رد نموده و از نظریه حدود دهری میرداماد طرفداری کرده است. سخنان ملا اسماعیل در این ردیه بسیار مستدل و مدلل می‌باشد. اصل رساله در جلد چهارم منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، تألیف سید جلال‌الدین آشتیانی، سلسله انتشارات انجمن فلسفه، چاپخانه دانشگاه مشهد، ۱۳۵۷ ه. ش در صفحات ۲۳۹-۲۹۱ آمده است.

۲- زمان از نظر متکلمان عبارت است از متجدد معلومی که متجدد دیگری که موهوم و نامشخص است، با آن سنجیده می‌شود؛ برای مثال کسی می‌گوید: «من به هنگام طلوع آفتاب نزد تو می‌آیم». طلوع آفتاب معلوم متجدد است، ولی آمدن آن شخص معلوم نیست. با تقارن این امر موهوم با آن امر معلوم، ابهام رفع می‌گردد. حکما زمان را به عنوان «کم غیرقارّ الذّاتی» که اجزاء آن ثابت نیست، تعریف کرده‌اند و مقصود آنها از ثابت اجزاء نبودن زمان، این نیست که اجزاء زمان موجود نیست، بلکه مراد آنها این است که تمام اجزاء آن در یک آن با هم جمع نمی‌شوند. جمهور حکما به پیروی از ارسطو، زمان را مقدار حرکت فلک الافلاک، و متکلمان آن را مقدار موهوم تعریف کرده‌اند. ر. ک: موسوعة مصطلحات جامع العلوم، الملقب بدستورالعلماء، تألیف الاحمد نگری، تحقیق: د. علی دحروج، مکتبه لبنان ناشرون، ۱۹۹۷، صص ۴۶۵-۴۶۳؛ تعریفات، ص ۷۷؛ الشفاء، ج ۱، صص ۱۰۵-۷۸-۴۸؛ الاسفار، ج ۱، صص ۲۴۹-۱۴۱-۷۲؛ کتاب القیسات، ص ۷۴؛ شرح آملی بر شرح منظومه، ص ۱۵۲. الزمان کان مقدار الحركة القطعیة و لكن المشهور مقدار التجدد الوضعی الفلکی و فی التحقيق مقدار التجدد الطبیعیة الفلکیة بناءً علی الحركة الجوهریة، شرح منظومه سبزواری، ص ۲۵۲.

۳- زمان متوهم، نه وجود خارجی دارد نه منشأ انتزاع.

۴- زمان موهوم وجود خارجی ندارد، ولی منشأ انتزاع دارد.

۵- «آن» فصل مشترک میان ماضی و مستقبل را گویند؛ مثل نقطه در مقایسه با خط. دستورالعلماء، ص ۴۶۵. «آن» دارای دو معنا است: (۱) به یک معنا متفرع بر زمان است و عبارت است از اطراف و حدّ نهایی زمان که غیر قابل تقسیم، ولی مفروض در زمان است. (۲) به وجهی زمان متفرّع بر «آن» است و زمان متصل در سیلان خود بدان متکی است و این نوع را «آن سیال» گویند. اصول المعارف، ص ۱۱۸؛ حکما «آن» را پایان بخش ماضی و ابتدای مستقبل گویند که حد فاصل آن دو می‌باشد: کشاف اصطلاحات الفنون، ص ۹۸.

- ۶- ملا اسماعیل بن محمد حسین بن محمد رضا بن علاء‌الدین محمد مازندرانی اصفهانی معروف به ملا اسماعیل خواجه‌بوی، حکیم متأله، جامع محقق متکلم زاهد عابد مستجاب‌الدعوة از مفاخر علمی و دینی، در قرن دوازدهم می‌زیست و به سال ۱۱۷۳ ه. ق فوت کرد. وی متجاوز از ۱۵۰ مجلد کتاب و رساله نوشته است که همراه با تحقیقاتی متین می‌باشد. بسیاری از بزرگان علم و حکمت در قرن دوازدهم از شاگردان بی‌واسطه یا با واسطه او بوده‌اند. ر. ک: *منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران*، جلد ۴، صص ۲۳۷-۲۳۵.
- ۷- حرکت متوسطه عبارت است از قرار گرفتن جسم میان مبدأ و منتها؛ به گونه‌ای که هر حدی از آن در «آنی» فرض می‌شود، به گونه‌ای که حالت و وضع آن جسم در آن مقام غیر از حالت و وضعی است که جسم در «آن» دیگر قرار دارد. *دستورالعلماء*، ص ۳۵۹.
- ۸- زمان عارض بر متغیرات می‌گردد نه بر امور ثابت، بنابر این حکما از جمله میرداماد نسبت متغیر را به متغیر «زمان» و نسبت ثابت به متغیر را «دهر»، و نسبت ثابت به ثابت را «سرمد» گفته‌اند؛ ر. ک: *شرح المواقف*، ص ۲۱۸؛ *الأسفار*، ج ۴، ص ۱۴۷؛ *القیسات*، ص ۱۰۹؛ مجموعه رسایل سبزواری، ص ۵۲۰.
- ۹- حرکت قطعی، امر ممتد متصل واحدی است که از ابتدای مسافت تا پایان آن استمرار دارد و این امر مستمر متصل واحد تنها در مقام تصوّر، متصور است. *دستورالعلماء*، ص ۳۵۹.

منابع

- ۱- آشتیانی، سید جلال‌الدین. *منتخباتی از آثار حکمای الهی*، ج ۴، «رسالة ابطال الزمان الموهوم» نوشته ملا اسماعیل خواجه‌بوی، سلسله انتشاراتی انجمن فلسفه، چاپخانه دانشگاه مشهد، ۱۳۵۷.
- ۲- آملی، سید حیدر. *جامع الاسرار و منبع الانوار*، انستیتو ایران و فرانسه، ۱۳۴۷.
- ۳- خواجه‌بوی، ملا اسماعیل. *ابطال الزمان الموهوم*، ج ۱، بی‌تا، ؟، بی‌نا؟، ۱۳۷۷.
- ۴- خواجه‌بوی، ملا اسماعیل. *عیون اخبار الرضا*، (رساله ابطال الزمان الموهوم)، ج ۱، بی‌تا، ۱۳۷۷.
- ۵- دهباشی، مهدی. *شرح المصطلحات الفلسفیه*، اعداد قسم الفلسفه فی مجمع البحوث الاسلامیه، مؤسسه الطبع و النشر فی الآستانة الرضویة المقدسه، مشهد، ۱۴۰۷ ه. ق.

- ۶- رازی، الامام فخرالدین. *المطالب العالیه*، ج ۵، دارالکتاب العربی، بیروت، ۱۴۰۷ هـ.ق.
- ۷- فیض الاسلام (ترجمه)، *نهج البلاغه*، چاپ آفتاب، تهران، ۱۳۲۶.
- ۸- کاپلستون، فردریک. *تاریخ فلسفه*، ج ۱، قسمت اول، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبیوی، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۲.
- ۹- الکلینی الرازی، محمد بن یعقوب بن اسحاق. *اصول کافی*، الجزء الاول، کتاب التوحید، انتشارات علمیه اسلامیة، بی‌تا.
- ۱۰- گمپرتس، تئودور. *متفکران یونانی*، ترجمه محمد حسن لطفی، خوارزمی، تهران، ۱۳۷۵.
- ۱۱- میرداماد، محمد بن محمد یدعی باقرالدواماد الحسینی. *قیسات*، به اهتمام دکتر مهدی محقق، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۷.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی