

زمان و زمانی*

استاد سید محمد خامنه‌ای

برای بررسی موضوع اشیاء زمانی (زمانیات) باید از تعریف و بررسی خود زمان آغاز کرد. از تاریخ تفکر فلسفی و فرهنگهای بشری چنین برمی‌آید که شناخت زمان و تعریف آن سابقه طولانی داشته. مثلاً در ایران باستان قرن‌ها پیش از آنکه مباحث فلسفی در یونان مطرح شود به رب النوع زمان بنام «زروان» معتقد بودند و آنرا موجود نخستین و ابدی و ازلی و آفریدگار جهان می‌دانستند. بعدها این عقیده در فلسفه یونان نیز اثر گذاشت و از برخی عبارات افلاطون چنین فهمیده شده که وی زمان را ابدی و ازلی همچون خود خدا می‌دانسته، و یا بتفسیری دیگر، وی زمان را همعصر جهان (و آسمان) می‌داند که با جهان خلق شده و با فتنای جهان فانی خواهد شد.^۱

ارسطو پس از افلاطون با دید طبیعی و مکانیکی که به آفرینش داشت زمان را نتیجه حرکت دایره وار و مستمر اولین فلک (آسمان مادر)، دانست، حرکتی که بنظر او از بیرون بر او وارد شده و وجود آفریدگاری را ثابت می‌کرد. این نظریه را گویا پیش از او آرخوتاس ترنتی (Archytas حکیم فیثاغوری اهل ترنتیا، ۴۴۰ - ۳۶۰ ق.م) نیز داشته^۲ و بدون ذکر افلاک، زمان را معلول حرکت می‌دانسته است و می‌دانیم که افلاطون نیز جهان مثل را ثابت ولی جهان مادی را متغیر و متحرک و طبعاً دارای زمان می‌داند و شاید عقیده او درباره زمان، در واقع، ادامه عقاید

چکیده

موضوع زمان و زمانیات از مسائل مهم فلسفه در همه دورانها بوده است. ارسطو و افلاطون دو نظریه معروف خود را دادند. افلوپین آنرا ناشی از نفس کلی (اقتوم سوم) می‌دانست. در قرون وسطای مسیحی نیز آراء مختلفی داده شد.

فلاسفه مسلمان عوالم وجود را به دو دسته ثابت و مجرد (غیرمادی) و مادی (متغیر) تقسیم می‌کردند و میرداماد عالم دهر را برای موجودات ثابت و عالم خلق را برای موجودات مادی و متغیر پیشنهاد می‌کرد.

اما ملاصدرا با اثبات حرکت در جوهر و تغییر دمبدم ماده که ناشی از فیض دمبدم الهی است راه جدیدی را در پیش گرفت و اثبات کرد که زمان در واقع از یکطرف همان خط سیر حرکت جوهری ماده و از طرف دیگر تغییر کمی فیضهای الهی است.

کلیدواژگان

زمان؛	زمانی؛
فیض؛	حرکت جوهری؛
حرکت واسطه‌ای؛	حرکت قطعی؛
دهر؛	سرمد.

موضوع زمان و زمانیات همواره و در طول تاریخ از مسائل مهم فلسفه بوده و ذهن اندیشمندان را بخود مشغول نموده است. این مسئله در فلسفه اسلامی نیز یکی از مسائل مهم بشمار آمده و آراء مختلف درباره آن ابراز شده است.

۱. ابن مقاله بدعت کنگره فنونولوژی و امریکن فیلسوفیکال آسوشیشن (نیویورک ۲۷ دسامبر ۲۰۰۵) نوشته و ارائه شده است و از اینرو ادبیات متناسب با عرف غربی را دارد.

۲. تیماسوس - 38 B.

۳. سنبلی قیس (۵۰۰ م) در شرح مقولات ارسطو.

فیثاغوریان باشد.

رواقیون نیز اگرچه برای زمان، ذات قایل نبودند ولی به نظر می‌رسد که تعریف آنها از زمان بعنوان «هویتی که بین مبدأ جهان و پایان آن وجود پیدا می‌کند» در واقع همان تعریف فیثاغوریان را - که زمان را نتیجه تغییرات و حرکت در عالم می‌دانستند - دربردارد.

*** بیشتر فلاسفه مسلمان نیز زمان را معلول حرکت شیء یا اشیائی می‌دانستند که جوهر آن ثابت است ولی حرکت وضعی یا مکانی دارد.**



افلوپتین^۳ نیز که برای أحد و عقل ثبات قایل بود ولی نفس کلی (یا اتموم سوم) را متغیر می‌دانست تا بر اثر تغییرات خود منشأ حدوث موجودات و حوادث جهان شود. گویی وی زمان را امتداد و استمرار زندگی نفس می‌دانسته است.

بیشتر فلاسفه مسلمان نیز زمان را معلول حرکت شیء یا اشیائی می‌دانستند که جوهر آن ثابت است ولی حرکت وضعی یا مکانی دارد و آنرا معمولاً با فلک نخستین منطبق می‌کردند و از اینجهت با ارسطو موافقت داشتند.

عده کمی از متکلمین مسلمان، زمان را امری موهوم شمردند. برخی از متکلمین و فلاسفه مسیحی دوران قرون وسطا به دو زمان معتقد بودند و زمان را به دو زمان مادی و زمان روحی تقسیم می‌کردند.

از فلاسفه دوران تجدد اروپا، نیوتون نیز به دو زمان مطلق (ریاضی) و زمان نسبی معتقد بود، و از گفته‌های دکارت چنین فهمیده‌اند که او زمان را حالتی از تفکر می‌دانسته و برخی گفته‌اند که او پیروی از ارسطو زمان را نتیجه حرکت می‌داند.

در میان فلاسفه دوران جدید نظریه کانت و هیدگر بیشتر معروف است. کانت آنرا واقعیتی ماقبل تجربه و متعلق به نهاد باطنی و ذهنی انسان و قالبی ذهنی می‌دانست که محسوسات (بنظر او خام) را نظم و ترتیب می‌دهد و قوام می‌بخشد. هایدگر زمان و وجود را پیوسته به یکدیگر و جدایی ناپذیر می‌داند که با نظریه مکتب اشراقی و عقیده ابوالبرکات فیلسوف اسلامی و برخی

دیگر از فلاسفه ایرانی بی‌شبهت نیست.

بطور کلی نظریه فلاسفه قدیم بر دو دسته کلی بنا شده است:

اول - فلاسفه‌ای که زمان را از حرکت عَرَضی و محسوس اشیاء به دست می‌آورند و زمان حقیقی را فقط لحظه «حال» یا «آن» می‌دانند.

دوم - فلاسفه‌ای که زمان را از حرکات و تغییرات خطی ناشی از ماهیت سیال و متغیر اشیاء انتزاع می‌کنند و امری ذهنی می‌دانند.

فلاسفه اسلامی حرکت را در رابطه با زمان بر دو دسته تقسیم نموده‌اند:

۱. حرکت متوسطیه^۴ که فقط نقطه زمان «حال» را زمان حقیقی می‌داند و خط مستمر و متصل لحظات و آنات زمان را انتزاعی و موجود در ذهن می‌داند.

۲. حرکت قطعی^۵ که زمان حقیقی را مجموعه نقاط و حالات و آنات حرکت شیء متحرک می‌داند که بصورت خط واحد ترسیم می‌شود و «آن» یا «حال» را انتزاعی و ذهنی می‌شمرد.

بیشتر فلاسفه اسلامی حرکت متوسطیه را ملاک حقیقت زمان دانسته‌اند ولی برخی - از جمله میرداماد و ملاصدرا - بالعکس، حرکت قطعی را ملاک زمان می‌دانند. تفاوت دو نظریه بالا در این تقسیم نیز ظاهر می‌شود: تقریباً همه کسانی که زمان را ناشی از حرکت ظاهری و عَرَضی اشیاء گرفته‌اند حرکت متوسطیه را حقیقی و حرکت قطعی را انتزاعی دانسته‌اند، و کسانی که زمان را از ماهیت سیال شیء متحرک استخراج نموده‌اند حرکت قطعی را حرکت عینی و حقیقی می‌شمردند.

* * *

زمان و زمانیات

هر چیز زمانی، هویتی است که دارای زمان باشد و این هویات زمانمند همان موجودات مادی و جسمانی هستند که حرکت در آنها مفروض است. بنابراین، هویات ثابت و حرکت ناپذیر یا بعبارتی دیگر موجودات غیر مادی (مجرد) زمانپذیر نیستند و به جهان بدون زمان تعلق دارند.

3. Plotinus.

4. instantaneous movement.

5. Continuity of movement.

وجود ابداعی و ناگهانی موجودات و اعیان از عدم مطلق به وجود غیر زمانی می‌گردد. از اینرو عالم (یا ظرف فرضی) سرمد ثابت مطلق است و فقط با ثوابت (یعنی دهر) رابطه ایجاد دارد.

*** در میان تمام آراء و نظراتی که درباره زمان و اشیاء زمانی داده شده رأی و نظر فلسفی ملاصدرا (۱۰۴۵/۹۷۹ هـ) بسیار منطقیتر و محکمتر است.**

میرداماد - پیروی از ابن سینا - در تشریح این سه گونه هستی می‌گوید اگر نسبت این سه عالم را با زمان بسنجیم سه وضع مختلف خواهیم یافت:

- ۱- هستی در عالم ماده که هستی «در» زمان است.
- ۲- هستی در عالم دهر، که هستی «با» زمان است، نه در آن، یعنی محیط بر زمان است.
- ۳- هستی در عالم سرمد، که هستی مطلق و ثابت و بدون رابطه با زمان و بدون هرگونه تغییر و تبدل است و آنجا رابطه بین ثابت و بیزمان با ثابت و بیزمان است. وی عقیده فیلسوف دیگر بنام ابوالبرکات (قرن ۵ هجری) را - که زمان را مقدر وجود می‌دانسته - به نظریه خودش تفسیر و تأویل می‌کند.

بنابر نظریه میرداماد، موجودات زمانی با وصف حرکت و تغییر فقط موجوداتی هستند که در وعاء (ظرف) زمان - یعنی همین جهان ظاهر ما - قرار دارند و خاصه اصلی آنها تغییر و حرکت یکسویه به سمت کمال است. اما همین عالم و حرکات آن به روی هم و بدون قید زمان، همچون نقطه واحد و پدیده‌ای ثابت و غیرمتحرک در عالم دهر قرار دارد و وجود خود را از آن می‌گیرد. مقصود میرداماد از واسطه قرار دادن دهر میان عالم ماده و خداوند حل مشکل ارتباط قدیم و ابدیت با حادث است.

بگفته افلاطون: «صانع می‌خواست جهان را زنده جاوید کند ولی چون نمی‌شد سرمدی باشد و انطباق قدیم و حادث (ثابت و متغیر) ممکن نبود از ابدیت، تصویر متحرکی ساخت (یعنی جهان ماده و زمانی را).

یکی از موضوعات مهم در فلسفه اسلامی، موضوع «جهان بیزمان» (در مقابل جهان فیزیکی و مادی) است. بنابراین، در فلسفه اسلامی موجودات بر دو دسته کلی تقسیم می‌شوند، موجودات زمانی یا متغیر و موجودات غیرزمانی یا ثابت.

مثلاً افلاطون را موجودات بیزمان و جهان آن مثل را جهان ثوابت و بدون زمان باید شمرد که کم و بیش در فلسفه اسلامی با توجیه و تفسیرهایی پذیرفته شده است. این موضوع در فلسفه جدید غربی جایگاهی ندارد. مثلاً هایدگر، طبق سنت دوران تجدد، زمان را از ویژگیهای وجود و موجود^۶ می‌داند و هستی را مطلقاً ملازم و مستلزم زمان می‌شمارد. اگرچه خود «هستی» بنظر وی یک شیء نیست و در نتیجه «زمانی» نمی‌باشد.

چون هایدگر حضور وجود را بدون زمان، غیر ممکن می‌شمارد طبعاً می‌توان نتیجه گرفت که هر چه را که زمانی نباشد موجود نمی‌داند و بنظر او جهان، منحصر به جهان للمادی است.

اما فلسفه اسلامی دست کم بدو جهان مادی و غیر مادی - یا زمانی و غیر زمانی - قایل است. و برخی چون میرداماد (فوت در ۱۰۴۱ هـ) به جهانهای سه گانه معتقدند زیرا جهان غیر مادی و غیر زمانی را دارای بخش حقیقی و مستقل بنام: «دهر» و سرمد فرض نمود.

عالم دهر، عالمی است که سرشار از وجود و همراه با ثبات می‌باشد و در آن از حرکت و تغییر - و در نتیجه از زمان - خبری نیست و عالم مثل افلاطونی را به یاد ما می‌آورد. این جهان با ایجاد و خلق ناگهانی خداوند موجود شده (که در فلسفه اسلامی اینگونه ایجاد را «ابداع» می‌نامند).

سرمد عالمی فرضی و مخصوص خداست^۷ که نه فقط در آن حرکت و زمان معنی ندارد که حتی رابطه‌ای مستقیم بین آن جهان و بین جهان مادی و زمانی نیست و ایجاد و اداره عالم مادی بوسیله عالم دهر انجام می‌شود. میرداماد از این سه جهان بسه «وعاء» (یعنی ظرف) تعبیر می‌کند و بنظر او جهان ماده و زمانی بوسیله جهان دهر احاطه شده و وجود خود را - بصورت تدریجی یعنی با زمان - از دهر می‌گیرد و دهر در عین ثبات و عدم تغییر خود، منشأ تغییر و حرکت تکاملی موجودات مادی می‌شود و از طرف دیگر خود جهان دهری بوسیله جهان بالاتر خود - یعنی سرمد - احاطه شده و جهان سرمد منشأ

6. Dasein.

۷. فلاسفه دیگر اسلامی سرمد را بمعنای عامتری بکار می‌برند و مخصوص و منحصر به خدا نمی‌دانند.

پس زمان و جهان با هم خلق شده‌اند و هر دو با هم نابود خواهند شد.^۸

در میان تمام آراء و نظراتی که درباره زمان و اشیاء زمانی داده شده رأی و نظر فلسفی ملاصدرا (۱۰۴۵/۹۷۹هـ) بسیار منطقیتر و محکمتر است. وی نخست نظریه مشایی ارسطو - ابن سینا را - که معتقد بودند جوهر اشیاء ثابت است و حرکت فقط در چهار مقوله از مقولات دهگانه ارسطویی وجود پیدا می‌کند - بشدت رد کرد و ثابت نمود که حرکت اصالتاً در خود طبیعت و جهان مادی ما همچون یک ویژگی ذاتی، جاری است و حرکات کمی و کیفی و ... بسبب همان حرکت در جوهر آنهاست و نیز حرکت آنها مستند به ذات و نهاد خود آنهاست نه از بیرون، و حرکت صفتی ذاتی است مانند رطوبت برای آب. بنابراین هر جسم، بلحاظ جوهر و ذات خود حالت سیلان و تجدد و تغییر تکاملی دمبدم دارد که با هستی او آمیخته است و اگر حرکت را از ماده بگیرند نابود خواهد شد.^۹

*** همه جهان طبیعت در نظریه حرکت جوهری بر روی یک خط مستقیم یکسویه به سوی نقطه‌ای نهایی می‌رود و لحظه بلحظه حادثه‌ای را می‌آفریند که مجموعه آنرا «تاریخ» می‌نامیم.**

بنظر ملاصدرا چون وجود همه موجودات مادی، سیال است و در نقطه ثابتی نمی‌ایستد طبعاً در حرکت خود از نقاطی می‌گذرد و خط حرکت را به مقدم و مؤخر و مبدأ و منتها تقسیم می‌کند پس زمان - که مجموعه همان نقاط خط سیر و حرکت طبیعت اجسام است - ناشی از حرکت جوهر آن اشیاء می‌باشد و زمان چیزی جز مقدار حرکت جوهری نیست^{۱۰} که ما آن را به «آن» و «لحظه» و «حال» تقسیم می‌کنیم و آنرا حقیقی می‌پنداریم.

زمان امری انتزاعی از حرکت است ولی از حرکتی که در جوهر طبیعت هست، نه چیزی دیگر.

وی بر خلاف میرداماد که وجود جهان متغیر را به جهان دهر و موجودات ثابت دهری نسبت می‌داد، سیلان طبیعت و در نتیجه زمان را معلول امری مستقیم از «فیض

الهی» می‌داند که با نوع آفرینش موجودات رابطه دارد. در فلسفه اسلامی آفرینش را محدود به چند صورت می‌دانند. معروفترین آنها دو قسم یعنی آفرینش ناگهانی و ایجاد از عدم خالص است که به آن «ابداع» می‌گویند و دیگر، آفرینش تدریجی از چیز دیگر و بدنبال عدم زمانی است و به آن «خلق» نام می‌دهند. هر دوگونه آفرینش ناشی از تجلی الهی است ولی آفرینش موجودات غیرمادی، نتیجه یک تجلی تام است، حال آنکه در موجودات مادی نتیجه تجلیات مکرر و مداوم یا فیض مستمر و متوالی.

بعبارتی دیگر داستان خلقت را اینگونه می‌توان بیان کرد که موجودات ممکن‌الوجود بر دوگونه آفریده شده‌اند: اول - موجوداتی که وجود لایق و مناسب ماهیت خود را «یکجا» به دست آورده‌اند و چیزی بالقوه در آنها نیست، یعنی منتظر کمالی بیشتر نمی‌باشند و باصلاح فعلیت دارند، و یکباره پا به حیات و جایگاه حقیقی و دایم خود در جهان و هستی گذاشته‌اند. این دسته را مشائین عقول و نفوس مجرد می‌نامیدند و زمانپذیر نمی‌باشند.

دوم - موجوداتی که رسیدن آنها به جایگاه حقیقی و اصلیشان در جهان هستی مستلزم طی راهی دور و دراز و با پشت سرگذشتن مراحل است که هر مرحله از کمال وجودی آن برای رسیدن به کمال بالقوه‌ای دیگر است و در هر گام و در هر مرحله ذره‌ای بر وجود و کمال آنها افزوده می‌شود تا به نقطه پایان و کمال نهایی خود برسند و در آستانه «جایگاه حقیقی خود در جهان» مستقر گردند.

طی هر مرحله را - که موجود مادی ناقص را به «موجود کامل و بالفعل»، و ماهیت معلق و موقت را به ماهیت حقیقی و نهایی تبدیل می‌کند - می‌توان یک «حادثه» نامید. این سیر تکاملی موجودات مادی همان تغییر و تجدد دمبدم و دایمی است که در طبع و طبیعت «ماده» هست و در موجودات غیرمادی یافت نمی‌شود. زمان را - که محصول این تجدید حیات و طبیعت و

۸. نوایس افلاطون.

۹. اسفار، ج ۳؛ رساله حکمت متعالیه ملاصدرا، سید محمد خامنه‌ای.

۱۰. زمان امری انتزاعی و ذهنی است ولی چون آنرا با مقدار و عدد بسنجیم و خود مقدار امر خارجی است، زمان هم بصورت امر عینی بنظر خواهد آمد.

حرکت جوهری اشیاء می باشد - می توان همان شمارش فیضهای دمبدم الهی دانست و تجدید حیات و حرکت جوهر اجسام را: «تپشهای وجود» تشبیه و تعبیر نمود، وجودی که از علم و اراده خداوند و وجود مطلق نامتناهی او تراوش می کند. ملاصدرا باین طریق و با ربط دادن موجودات سیال زمانزای مادی به فیض الهی، نظریه دهر را نادیده گرفت.

نکته مهم و حساسی که در اینجا هست آنستکه طبق نظر ملاصدرا، حرکت جوهری ماده (و عبارت عرفانی آن، ورود و تجلی دمبدم فیض) بهیچوجه انفصالی نیست تا گفته شود که «موضوع» حرکت (یا فیض) در هر لحظه عوض می شود و متحرک و شیء اول (یا الف) غیر از متحرک دوم (ب) است، بلکه در تمام نقاط حرکت جوهری و دوام فیض فقط یک شیء و یک متحرک است که در یک خط متصل سیر می کند و از اینروست که می توانیم پدیده ای ذهنی و عقلی بنام «زمان» را از آن استخراج کنیم.

بدین قرار همه جهان طبیعت در نظریه حرکت جوهری بر روی یک خط مستقیم یکسویه به سوی نقطه ای نهایی می رود و لحظه بلحظه حادثه ای را می آفریند که مجموعه آنرا «تاریخ» می نامیم و نام خط مستمر حرکت طبیعت را «زمان» می گذاریم؛ و از دید دیگر، همه جهان تجلی مستمر آفریدگار (یا همان وجود مطلق) است و زمان چیزی جز تعبیر ریاضی و کمی فیض الهی نیست.^{۱۱}

ملاصدرا نظریه حرکت جوهری طبیعت، و رابطه آن با ماوراء طبیعت را با دلایل محکم فلسفی در کتاب مشهور خود «اسفار»^{۱۲} (ج ۳) آورده و تمام جوانب آن را به بحث گذاشته است.

با بازگشت به تاریخ نظریه زمان و حرکت در فلسفه می توان شباهتهایی میان این نظریه با فلسفه ایران باستان و گفتار هراکلیتوس و افلوطین و اگوستین - که هر سه آنها بگونه ای تحت تأثیر فلسفه اشراق ایرانی بوده اند - یافت. نظریه افلوطین - که زمان را نتیجه حرکات آفرینشی نفس کلی می دانست - بگونه ای قابل تطبیق با نظریه فیض و حرکت جوهری ملاصدراست زیرا حرکات نفس مانند حرکات فلک مشایی و از مقوله کمیت نیست بلکه از مقوله «فعل» و عبارت از آفرینش تدریجی جوهر اشیاء و حوادث و سوق دادن ماهیات مادی بسوی کمال نهایی

آنهاست، که خود مستلزم حرکت و عدم ثبات و استمرار و پیوسته بودن حرکت جوهری است زیرا اگر نفس کلی همه اشیاء مادی را از روز اول خلقت آنها بصورت کامل و بالفعل و بدون قوه می آفرید، طبعاً همه از ثبات برخوردار بودند، نیازی به حرکت و در نتیجه زمان نداشتند و چیزی بنام تاریخ در میان نمی آمد.

بنظر ما نظریه افلوطین ادامه نظریه هراکلیتوس و استمراری بودن جهان است که ارسطو آنرا مسخ نموده بدینا ساخت. استمراری بودن جهان ماده با نظریه فیض مستمر سازگاری کامل دارد. گفته اگوستین (۳۵۴ - ۴۳۰ م) (در اعترافات) و عقیده اش درباره ارتباط زمان با نفس را می توان برگرفته از افلوطین (۲۰۳ - ۲۷۰ م) دانست. در اروپای قرون وسطا گرچه عمق مسئله را از دست داده بودند ولی گویا با الهام از این نظریه، زمان را به زمان مادی و زمان روحی (یا نفسی) تقسیم می کردند. زمان روحی زمانی ازلی و ثابت اما زمان مادی، متغیر بود و این با نظریه فیض شباهت دارد. آنها میان ایندو زمان، رابطی را فرض می کردند که عقلاً بتواند میان زمان حادث و زمان ازلی (و یا میان حدوث و قدم) واسطه باشد و نام آن را Aevum می گذاشتند.

* * *

نظریه حرکت جوهری ملاصدرا باضافه رابطه آن با فیض یا ماوراء طبیعت، نه فقط جلوه خاص فلسفی و علمی به مسئله زمان و اشیاء زمانی (یعنی حوادث جهان) می دهد بلکه حقیقت تاریخ و مسئله سازوکار تاریخ و تغییرات طبیعی و اجتماعی را نیز روشن می سازد و نحوه وجود موجودات طبیعی - که بنابر نظریه حرکت جوهری ملاصدرا مجموعه منظمی از حوادث پی در پی هستند - و ارتباط آنها را با تاریخ یا سیر تکاملی روح و عقل (که هگل از اثبات آن عاجز ماند و نتوانست به آن شکل منطقی بدهد) بشکل فلسفی اثبات می کند.

* * *

۱۱. ریاضیات و عدد وجه اثباتی و تعریفی حقایق طبیعت یا فیزیک می باشد و ممکن است مقصود کسانی که به فیثاغورس نسبت داده اند که عدد را منشأ عالم دانسته همین رابطه باشد.
۱۲. ملاصدرا، اسفار اربعه، چاپ بنیاد حکمت اسلامی، صدر، تهران.