

زمان و هستی

از دیدگاه ملاصدرا

مهدي نجفي افرا، دانشيار دانشگاه آزاد اسلامي

چکیده

است. اینکه زمان را چگونه تعريف کنیم و وجود آن در جهان بیرون از ذهن را بپذیریم یا نه، یک بحث است، و اینکه جایگاه و نقش زمان در وجودشناسی یک فیلسوف چیست، بحث دیگری است. دیدگاه ملاصدرا با نگرش پیشینیان تفاوت بنیادی دارد. پیشینیان، یعنی فلاسفه مشاء و پدر معنوی آنها ارسطو، درباره زمان فقط در فیزیک بحث کرده اند. آنها زمان را محدود به موجودات مادی برخوردار از حرکت میدانند و آن را به مقدار حرکت فلک تعريف میکنند. بنابراین موجودات مادی که فاقد حرکتند، فاقد زمان خواهند بود، مگر آنکه بر اساس حرکتی که فلک اقصی دارد، بتوانیم زمان را به موجودات ساکن مادی هم نسبت دهیم. البته بر این مبنا نیز آنچه در حال گذار است و از زمان حقیقی برخوردار است، فلک اقصی است و موجودات ساکن جسمانی از حرکت بالعرض و در نتیجه از زمان بالعرض برخوردار خواهند بود. بر اساس دیدگاه گذشتگان، بحث زمان به محدوده خاصی تعلق دارد و پیوندی با کل هستی پیدا نکرده و قابل طرح در هستی‌شناسی و جهان‌شناسی و در نتیجه متافیزیک و فلسفه نیست. تعبیری که متکلمان از زمان داشتند هم چیزی ورای این دیدگاه ندارد. از نگاه آنها گرچه زمان توسعه

با وجود اینکه ملاصدرا، در بحث زمان، وامدار اندیشه‌های کلامی و فلسفی پیش از خود است، اما تلاش میکند میان هستی و زمان ارتباط تنگاتنگی برقرار نماید. او با ایجاد این ارتباط، بسیاری از نگرشهای پیشینیان را تصحیح و زمان را از حیطه ماهیات به حیطه هستی میکشاند؛ و آن را از عالم بیروح جسم به بعد وسیع هستی و در نهایت وارد در حوزه جان و خرد آدمی میکند، تا نه تغییر را در بیرون از خود، که آن را در تمام هستی و وجود خود دریافته و تجربه کنیم. در نگرش او به زمان افت و خیزها و قوت و ضعفهایی دیده میشود، که پرداختن به آنها از آنرو که بتواند افق راه آینده را در ما ترسیم نماید، حایز اهمیت است.

کلیدواژگان

| | |
|---|------------|
| زمان | حرکت جوهری |
| بدهت | هستی |
| ماهیت | کم |
| مقدمه | |
| وجود و تعريف زمان، از مباحث اصلی و مهم فلسفه است که از دیر باز ذهن فلاسفه را بخود مشغول داشته | |

■ بر اساس
دیدگاه گذشتگان،
بحث زمان به محدوده خاصی
تعلق دارد و پیوندی با کل هستی
پیدا نکرده و قابل طرح در
هستی‌شناسی و جهان‌شناسی
و در نتیجه متافیزیک
و فلسفه نیست.

درست است که ما در آثار فیلسوفان پیش از ملاصدرا و حتی متکلمان عدولی از طرح مباحث زمان و حرکت در مباحث طبیعیات میبینیم، اما در نوع نگاه به زمان، تحول خاصی مشاهده نمیشود. پس یکی از پرسشهایی که برای ما مطرح میشود آنست که آیا طرح بحث زمان در حوزه متافیزیک و فلسفه حایز اهمیت است؟ یا اینکه آیا تاثیرات این بحث در دیگر مباحث و در نهایت نوع نگرشی که در ما نسبت به هستی پدید می‌آورد، اهمیت دارد؟

وجود زمان

درباره اینکه آیا زمان در جهان خارج تحقق دارد یا نه، دیدگاههای متعددی وجود دارد که ابن‌سینا آنها را بعنوان زمینه بحث خود مطرح نموده و سپس در برابر این دیدگاه، به دفاع از اندیشه خود مبنی بر تحقق خارجی زمان پرداخته است. ملاصدرا نیز در کتاب اسفار^۲ درباره حقیقت زمان بحث کرده و در اثبات آن به دو دلیلی که در میان گذشتگان مطرح بوده، میپردازد.

۱. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، التعليقات، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹، ص ۱۷۱.
۲. ملاصدرا، الاسفار الاربعة، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ج ۳، ص ۱۲۵-۱۲۸.

پیدا کرده و ما سوی الله را در برمیگیرد و ماسوی الله همه زمانمند تلقی شده‌اند ولی چون وجود ماسوی الله از دیدگاه آنها منحصر در امور مادی و حوادث زمانی است، لذا باید بحث زمان را به عالم حوادث منحصر ساخته و از آن برای تعیین مغایرت میان خدا و مخلوقات بهره گرفت. البته متکلمان با این دیدگاه بحث زمان را از حوزه طبیعیات خارج ساخته و وارد بحثهای کلامی و خداشناسی کردند، از اینرو میتوان کار آنها را نوعی حرکت به جلو قلمداد کرد و شاید هم الهامبخش متفکران بعدی بوده‌اند.

ابن‌سینا هم در کتاب اشارات، بحث زمان را در حیطه مباحث طبیعی مطرح نمیکند، بلکه آن را در فلسفه اولی یعنی نمط پنجم کتاب اشارات مورد بحث قرار داده است؛ جایی که میخواهد مرز میان کلام و فلسفه را در امر نیازمند به غیر مشخص سازد. آنچه ابن‌سینا را به بحث از زمان سوق داده است این پرسش است که آیا محتاج به علت، واجب بالغیر است یا وجود مسبوق به عدم؛ از اینرو به بحث درباره حادث کشیده شده و وارد در بحث زمان میشود و تلاش میکند با تنبّهی فلسفی، وجود آن را روشن ساخته و باختصار درباره ماهیت زمان در این اثر بحث نماید. ابن‌سینا اشاره مختصری به پیوند وجود و زمان دارد، اما بسیار رقیق‌تر از آنست که بتوان وقعی به آن نهاد؛ «الزمان، ضعیف الوجود لکونه سیالا غیر ثابت»^۱. این مطلب درباره شیخ اشراق نیز صادق است اما چون در آثار شیخ اشراق مرز دقیقی میان طبیعیات و الهیات وجود ندارد، لذا در ضمن مباحث فلسفی، بمناسبت وارد در بحثهای طبیعی نیز شده است. از اینرو میتوان گفت در آثار شیخ اشراق هم جایگاه زمان دقیقاً طبیعیات معرفی نشده، اما توسعه مفهومی هم در آن دیده نمیشود.

■ فکر کردن به حقایق،
اندیشیدن به هیچ نیست،
یا بتعبیر هوسرل، هر آگاهی از
حیثیت التفاتی برخوردار است،
یعنی حکایتی از ورای خود
میکند. زمان هم از این
قاعده مستثنی
نیست.

سازم، و این معناداری فقط در ارتباط با مفهومی که من
درباره آن می‌اندیشم نیست، بلکه آن مفهوم در کنار
مفاهیم دیگری که در حوزه‌های مرتبط در ذهن و آگاهی
من وجود دارد، باید معنی و مفهوم پیدا کند.

با این مبنا، ما میتوانیم بگوئیم که بحث وجود و ماهیت
درباره زمان چندان قابل افتراق از هم نیستند، یعنی
بدرستی نمیتوان گفت که ماهیت تقدم منطقی دارد یا
وجود. البته بر اساس منطق سنتی میان مای شارحه و
مای حقیقه تمایز وجود داشته و مای شارحه را مقدم بر
هل بسیطه و مای حقیقه را مؤخر دانسته‌اند، اما واقعیت
امر اینست که مای شارحه حاوی هیچ معرفتی نیست.
تبدیل لفظ هیچ آگاهی را در اختیار ما قرار نمیدهد، بلکه
زمانی میتواند معرفتزا باشد که بتواند ما را به هويت شی
نزدیک نماید. بنابراین تقدم مای شارحه در واقع تقدم
لفظ است، نه معنا، و آنچه در فلسفه مورد بحث ماست
معانیند نه الفاظ. پیوند میان وجود و ماهیت در میان
فلاسفه اسلامی از جمله ملاصدرا مورد توجه بوده و
معتقدند که نمیتوان ماهیت را بدون وجود در نظر گرفت.
اگر سخن از تفاوت میان ماهیت و وجود است، بدین
معناست که میتوان ماهیت را بدون لحاظ وجود اعتبار
کرد. در واقع این عدم اعتبار وجود، در تصور ماهیت
است نه اعتبار عدم در ماهیت. اگر بر مبنای اصالت وجود

قبل از ورود به این بحث لازم میدانیم به این نکته
اشاره کنم که بحث از وجود زمان گاهی بعنوان تصدیق
بدیهی پذیرفته شده است. یعنی تحقق زمان فی
الجمله برای تمامی اذهان قابل پذیرش تلقی شده که
نمیتوان وجود آن را منکر شد. البته به این نکته نیز باز
خواهیم گشت که آیا این بداهت میتواند مبنایی داشته
باشد یا خیر.

نکته قابل توجه اینست که بحث درباره زمان و هر
موضوع دیگری قطعاً از دنیای اندیشه و جهان خارج
قابل افتراق نیست، یعنی این ما هستیم که درباره چیزی
می‌اندیشیم، و چیزی وجود دارد که اندیشیده می‌شود.
در واقع باید قدری در تحلیلها از مرز بندی ذهنی و عینی
یا ابژه و سوژه خود را بیرون آوریم و به مباحث، با نگاهی
تلفیقی — که شاید مراد برخی پدیدارشناسان مانند هوسرل
و هایدگر، با همه اختلافاتی که میان آنها وجود دارد،
همین بوده باشد — بنگریم. یعنی به این باور دست یابیم
که این دو حوزه قابل مرز بندی دقیق نبوده و نمیتوان
بصورت مجزا درباره هر یک سخن گفت. وقتی
می‌اندیشیم، در واقع با دنیای ذهن و جهان شناخت در
ارتباطیم، اما قطعاً آگاهی ما ناظر به چیزی است. بتعبیر
فلاسفه مسلمان، نفس الامری وجود دارد که میتوان
درباره آن سخن گفت. فکر کردن به حقایق، اندیشیدن
به هیچ نیست، یا بتعبیر هوسرل، هر آگاهی از حیثیت
التفاتی برخوردار است، یعنی حکایتی از ورای خود
میکند. برآستی ما وقتی از وجود چیزی سخن می‌گوییم
نمیتوانیم آن را بریده از خود (شناسنده) مورد توجه قرار
دهیم؛ چیزی که جدا از من است، مورد شناخت من هم
واقع نمیشود. پس وقتی سخن از وجود در میان می‌آوریم،
یعنی سخن از تحقق چیزی برای من در میان است.
زمان هم از این قاعده مستثنی نیست. وجود زمان یعنی
آنگونه که من میتوانم آن را در حوزه آگاهی خود معنادار

اسفار عین آنها را نقل میکند.

۱. برهان طبیعین

البته در توضیح این برهان میتوان گفت که حرکت را ظاهراً ما میشناسیم و دلیلی برای وجود آن لازم نداریم، بهمین دلیل هم فلاسفه تلاشی برای اثبات وجود حرکت از خود نشان نداده و بر منکران آن بشدت تاخته‌اند و دلیل آنها را مورد خدشه قرار داده‌اند، اما خود دلیل مستقلی را برای وجود حرکت نیاورده‌اند. البته درباره تحقق معانی مختلف حرکت یعنی حرکت توسطیه و قطعیه مباحث مستوفی ارائه نموده‌اند که خود شاهدی دیگری بر عدم تفکیک بحث ماهوی از بحث وجودی است. هنگامیکه درکی از ماهیت حرکت وجود نداشته باشد، سخن از نحوه وجود در میان نیست، و وقتی سخن از وجود در میان می‌آید، همیشه ناظر به وجود چیزی است که ماهیت را در آغوش میکشد.

بهر حال، این برهان میخواهد بیان کند که ما دو امتداد در حرکت داریم، یکی امتداد در مسافت و دیگری امتداد در زمان، و این دو یک امتداد نیستند. بنابراین چون اختلاف در زمان یک اختلاف واقعی است، میتوان نتیجه گرفت که زمان هم در جهان خارج تحقق دارد.

نکته جالب توجه اینجاست که شهید مطهری اعتراض میکند که از کجا معلوم که این کشش دوم زمان است؛ پاسخ را در اثر خود او ببینیم:

«از این دو امتداد آن موردی را که زمان نامیدیم،

امتداد و مقدار غیر قار است، یعنی یک امر

متصل غیر قار است و اجزاء آن با یکدیگر

اجتماع در وجود ندارند»^۳

۳. نک: ابن سینا، الشفاء - الطبيعيات، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۵ هـ. ق، ج ۱، ص ۱۵۴ - ۱۴۸.

۴. مطهری، مرتضی، حرکت و زمان در فلسفه اسلامی، ج ۲: تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۷۱، ص ۱۸۷.

بخواهیم قضاوت کنیم، باید ذهن و وجود ذهنی را هم بعنوان مرتبه‌یی از مراتب وجود بپذیریم، بنابراین ماهیت به حد مفاهیم در مقایسه با خارج تقلیل پیدا میکند، و اگر ماهیت را حد وجود بدانیم، خود ماهیت در پرتو وجود معنا و مفهوم پیدا میکند. میتوان چنین نتیجه‌یی را از بیان خود ملاصدرا هم گرفت، «فی اثبات حقیقة الزمان وانه بهویته الاتصالیة الکیمة مقدار الحركات». اولاً حقیقت در فلسفه‌های مرسوم پیشینیان بیشتر به معنای ماهیت (نه ماهیت به معنی الاعم یعنی ما به الشی هو هو بلکه ماهیت بالمعنی الاخص یعنی ما یقال فی جواب ما هو) است تا وجود؛ در حالی که با مبنای صدرایی میتوان پذیرفت که حقیقت به معنای وجود باشد تا ماهیت. ثانیاً ملاصدرا بلافاصله بعد از بیان حقیقت زمان، تعریف زمان را که یک بحث ماهوی است، مطرح میکند. در واقع شاید بتوان گفت یکی از ثمرات اصالت وجود ملاصدرا که تاکنون مورد غفلت یا کم توجهی باقی مانده، امتزاج و تلفیق بحثهای ماهوی و وجودی است. چنانکه هم آغوشی میان مباحث معرفتشناختی و وجودشناختی را مطرح و در نتیجه میان حکمت عملی و نظری پیوندی عمیق برقرار میسازد. افزایش معرفت یعنی اشتداد در هستی و اشتداد در هستی یعنی نیل به کمالات حکمت عملی. طرح وجود ذهنی در مباحث هستی‌شناسی و مباحث عقلی و عاقل و معقول میتواند از این نگارنده مورد توجه قرار گیرد.

دلایل وجود زمان

ملاصدرا در اثبات وجود زمان، مانند سایرین دو دلیل ارائه میدهد و از این حیث تغییری در تفکر ملاصدرا دیده نمیشود. ابن سینا بحث خود را با مباحث منکران آغاز میکند، تا جایگاه بحث خود را کاملاً بتواند روشن و مشخص نماید^۴ و ملاصدرا نیز در کتاب

این معیت جز با معیت زمانی ممکن نیست، پس اثبات زمان با این معیت و اثبات معیت بعد از اثبات زمان است، از اینرو دور لازم می‌آید.

ثانیاً: مبنای دلیل بر وجود دو حرکتی است که یکی سریع و دیگری کند است. اثبات سرعت و کندی بعد از اثبات و تعقل زمان است، از اینرو باز هم مستلزم دور خواهد بود.

ثالثاً: شما در پاسخ کسانی که در اثبات بدایت زمان ماضی می‌گویند که زمان ماضی زیادت و نقصان برمیدارد، پس آغاز دارد، می‌گویید مجموع زمان در هیچ وقتی از اوقات موجود نیست و چیزی که موجود نباشد، حکم زیادت و نقصان درباره آن صدق نمی‌کند، پس در آنجا زیادی و نقصان را در بیان تناهی زمان انکار می‌کنید اما در اثبات وجود زمان زیادی و نقصان را در آن می‌پذیرید، و این تناقض آشکار است. البته فخر رازی تلاش می‌کند تا پاسخهایی برای اشکالات فراهم آورد. او درباره اشکالات اول و دوم می‌گوید: علم به اصل وجود زمان، علم اولی بدیهی است. منظور از ارائه برهان اثبات وجود نیست، بلکه منظور اثبات حقیقت خاص زمان است، یعنی اینکه زمان مقدار حرکت است، بنابراین در این برهان تحقیق ماهیت زمان مطرح است نه اثبات وجود آن.

درباره اشکال سوم هم می‌گوید که از موجود نبودن مجموع اجزاء زمان ماضی لازم نمی‌آید زیادی و نقصان نداشته باشد. میدانیم که حرکت از اول تا به انتهای مسافت بیشتر از اول تا نصف مسافت است، با اینکه مجموع اجزاء حرکت موجود نیست. حکم به زیادی و نقصان وابسته به موجود بودن آن نیست.^۲

۴. ابن سینا، الشفاء - الطبيعيات، ص ۱۵۹ - ۱۵۵.

۵. میرداماد، القبسات، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۴، ص ۲۱۱.

۶. نک: الرازی، فخرالدین، المباحث المشرقية، ۱۳۴۳ق، ج ۱،

ص ۶۵۴.

البته مطهری به معضل امتداد در مسافت هم توجه دارد و متذکر میشود که اگر حرکت قطعی را در خارج بپذیریم، میتوانیم امتداد و کششی برای آن در جهان خارج قائل باشیم، اما اگر حرکت قطعی را نپذیریم، قطعاً امتداد حرکت در مسافت هم با معضل جدی روبرو خواهد بود. در هر حال از عبارت مطهری در تبیین اینکه چرا امتداد دوم را زمان مینامیم، مشخص میشود که پیش از بحث درباره وجود زمان، ماهیت آن را در ذهن داریم و مقوله آن را مشخص ساخته‌ایم که میتوانیم درباره آن سخن بگوییم.

این برهان بصورت مفصل در سماع طبیعی در بخش الهیات از کتاب شفاء آمده است، اما این نکته در بخش الهیات از کتاب شفاء نیز شایان توجه است که بحث را با عنوان «تحقیق در ماهیت زمان و اثبات آن» ذکر کرده است؛ یعنی ابن سینا میخواهد ماهیت زمان را در پرتو این برهان روشن سازد، که چگونه میتواند آنرا تعریف نماید.^۵ این بدان معنی نیست که حکما منکر وجود حرکت در خارج باشند، بلکه چنانکه میرداماد متذکر میشود، همه حکما وجود زمان و بتبع آن حرکت قطعی در خارج را محقق میدانند.

«لا تحسبن احدامن رؤساء الفلاسفة و معلمیهم

و اتباعهم المحصلین مستنکراً لوجود الزمان

الممتد بهویته المتصلة من ازله الی ابدہ فی کبد

الخارج و حاق الاعیان فی متن و عاء وجوده الذی

هو الدهر و وجود الحركات القطعية المتصلة

جميعاً فی ظرف الاعیان فی و عاء وجودها و هو

الزمان الممتد المتصل الموجود فی الدهر.»^۶

فخر رازی سه اشکال اساسی بر این برهان وارد

کرده که توجه به آنها ضروری است.

اولاً: اثبات وجود زمان مبتنی بر وجود دو حرکت

است که با هم شروع میشوند و به پایان میرسند. تفسیر

■ حرکت از حیث

حرکت بودن یا متحرک از

حیث حرکت بر دیگری تقدم پیدا

نمیکند. بنابراین تقدم و تأخر را باید در

ماورای حرکت جستجو کرد که بمنزله

تعینی برای حرکت باشد و این

تعین همان زمان است.

باشد و از همین، وجود زمان را کشف کنیم. ملاصدرا در اینباره میگوید:

«کل حادث له قبيلة لا یجامع البعدیة لا کقبلیة الواحد علی الكثير و قبلیة الاب علی الابن او ذات الفاعل او العدم الی غیر ذلک مما یجوز فیہ الاجتماع بل القبلیة لا یجامع البعد...»^۸

هر حادثی از قبلیتی برخوردار است که با بعدیت جمع نمیشود، این قبلیت همانند قبلیت واحد بر کثیر و قبلیت پدر بر فرزند یا قبلیت فاعل یا عدم و مانند آن نیست که در آنها اجتماع قبل و بعد ممکن باشد، بلکه این قبلیت با بعدیت قابل جمع نیست، چیزی که از چنین تقدم و تاخری برخوردار باشد، هویت متجدد و متصرم دارد و منطبق بر حرکات در طول مسافت است، که از آن به زمان تعبیر میشود. مشابه همین بیان در کتاب اشارات شیخ نیز وجود دارد «الحادث بعد ما لم یکن فیہ لیس کقبلیة الواحد الی هی علی الاثنین الی قد یكون بها ما هو قبل و ما هو بعد معافی الحصول بل قبلیته قبل لا تثبت مع البعد»^۹

مبنای این برهان آنست که وجود حادث زمانی

۸. ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ص ۱۳۲.

۹. ابن سینا، الاشارات والتنبیها، ج ۳، تهران، نشر کتاب، ۳، ۱۴۰ ق، ص ۸۲.

در واقع فخر رازی هم معتقد است که این برهان اثبات وجود زمان نمیکند، بلکه وجود زمان را باید بطور بدیهی پذیرفت. با این برهان وجود خاص زمان را میخواهند اثبات کنند و وجود خاص زمان یعنی زمان بعنوان کم متصل غیر قار الذات، که همان ماهیت زمان است. البته پاسخهای دیگری هم به این اشکالات داده شده است که محل تامل اند.

در پاسخ ایراد سوم، اولاً این ایراد در اصل وجود زمان است و ربطی به برهان طبیعی ندارد. ثانیاً، درست است که زمان گذشته در حال وجود ندارد یا زمان آینده فعلاً موجود نیست، اما نمیتوان آنها را منکر شد؛ دیروز در همان حصه وجودی خود موجود بوده و فردا هم در ظرف خودش تحقق خواهد یافت. ولی با دقت بیشتر میتوان دریافت که این برهان مصادره به مطلوب است و در واقع اثبات وجود زمان نمیکند، چون دخالت و حضور حرکت در برهان یعنی دخالت و حضور زمان؛ لذا مبنا قرار دادن حرکت برای اثبات وجود زمان، یعنی مبنا قرار دادن خود زمان در اثبات خود. از طرفی کسی میتواند از این برهان دفاع کند که امتداد حرکت را در جنب امتداد زمان بپذیرد، یعنی قائل به حرکت قطعی باشد و اگر کسی حرکت قطعی را نفی کند، قطعاً نمیتواند امر متحقق در خارج را بر امر موهوم استوار سازد.

۲. برهان الهیون

در این برهان از تقدم و تاخر و انواع آن استفاده شده است که از مباحث فلسفی است، یعنی بحث مربوط به مسئله تقدم و تأخر یا سبق و لحوق و حدوث و قدم است که از معقولات ثانیه فلسفی و عوارض ذاتی وجود بماهو وجودست. در این برهان میخواهیم به قبلیتی برسیم که اجتماع قبل و بعد در آن ناممکن

■ براهین اثبات زمان
بجای اینکه اثبات وجود
زمان کنند، به اثبات ماهیت زمان
میپردازند. بهمین سبب در این
براهین، بخودی خود بحث
ماهوی مطرح
میشود.

متحقق است، از اینرو، خود این عدم نمیتواند ملاک تقدم باشد.

۳- این قبلیت نمیتواند قبلیت ذات فاعل بر فعل یا حادث باشد، چون فاعل میتواند هم بر فعل خود تقدم داشته باشد، و هم با آن معیت داشته باشد، و هم مؤخر از آن باشد، یعنی میتواند فاعل باشد ولی فعل آن نباشد (البته بشرط اینکه فاعل تام الفاعلیه نباشد)، در حالیکه تقدم در حادث، هرگز نمیتواند با تاخر یا بعد از آن تحقق پیدا کند.

پس این قبلیت و بعدیت امر اضافی است و در این قبلیت و بعدیتهایی که با یکدیگر جمع نمیشوند، باید به حقیقتی برسیم که قبلیت و بعدیت غیر مجامع در آن ذاتی باشد، یعنی قبلیت و بعدیتی که حقیقتش عین تصرم و عین حدوث دائم و انقضاء باشد که آنرا زمان مینامیم.

حرکت از حیث حرکت بودن یا متحرک از حیث حرکت بر دیگری تقدم پیدا نمیکند. بنابراین تقدم و تأخر را باید در ماورای حرکت جستجو کرد که بمنزله تعیینی برای حرکت باشد و این تعیین همان زمان است. مانند جسم طبیعی که بدون تعیین و مقدار است و جسم تعلیمی تعیین و مقدار آنست؛ زمان که مقدار حرکت است با حرکت همان تفاوتی را دارد که هر تعیینی با شیء مبهم دارد. بنابراین، اموری که بدنبال هم حادث میشوند و نسبت بهم تقدم و تأخری دارند؛ تقدم و تاخر آنها حاکی از یک تقدم و تاخر ذاتی است و تقدم و تاخر بالذات که غیر قار است، زمان تلقی میشود.

مفهوم و ماهیت زمان

گفتیم که براهین بجای اینکه اثبات وجود زمان کنند، به اثبات ماهیت زمان میپردازند. بهمین سبب در این

مسبق به عدم است، و مراد از حادث نمیتواند حدوث ذاتی باشد، چون از حدوث ذاتی هرگز به زمان نمیتوان رسید، بلکه فقط از آن میتوان به امکان ذاتی دست یافت. پس مراد از حادث چیزی است که وجودش مسبوق به عدم در زمان است، اما اگر حادث را بطور مطلق در نظر گرفته و تعریف کنیم، مثلاً بگوئیم چیزی که وجودش مسبوق به عدم است، یعنی وجود حادث، تاخری نسبت به عدم سابق دارد، حال سخن در اینست که آن تقدم که حادث در آن تحقق نداشته، چگونه تقدمی است، آن امر سابق بر حادث چیست، در پاسخ، میتوان حالات زیر را در نظر گرفت:

۱- این تقدم نمیتواند همانند تقدم یک بر دو یا تقدم پدر بر فرزند باشد، چون در هر دو آنها، امر مقدم میتواند با امر موخر تحقق پیدا کند، یعنی اجتماع مقدم و مؤخر با هم در این موارد جایز است، در حالیکه سبق حادث با وجود لاحق او قابل جمع نیست.

۲- این تقدم خود عدم بر وجود حادث هم نمیتواند باشد، چون عدم ممکن است متأخر از وجود نیز باشد، چنانکه گوئیم هر ممکن الوجودی با دو عدم همراه است، عدم سابق و عدم لاحق. لذا این تقدم، نمیتواند موخر بر بعدیتی شود که حادث در آن

براهین، بخودی خود بحث ماهوی مطرح میشود. اما دریافت ماهیت زمان از نظر فخر رازی بسیار مشکل است یا حداقل او در برابر آن اظهار عجز نموده است، چنانکه میگوید: «واعلم انی الی الان ما وصلت الی حقیقة الحق فی الزمان»^{۱۰} اما باید توجه داشت که انتظار او از ماهیت زمان چیست و طالب چه چیزی بوده که نتوانسته آنرا بدست آورد. فلاسفه چنین اظهار عجزی در برابر ماهیت زمان نداشته اند گرچه آنرا دشوار معرفی کرده اند، شاید این دشواری، نتیجه حقیقت خود زمان است که هیچگاه با سیلان دائمی خود نمیخواهد نقاب از چهره برافکند، مگر برای کسانی که بتوانند او را با همین سیلان مشاهده نمایند. ابن سینا در بیان برهان طبیعیون چنین نتیجه میگیرد:

«اذا كان ذلك كذلك وجد في هذا الامكان
زیاده و نقصان و يتعینان. و اذا كان ذلك كذلك
كان هذا الامكان ذا مقدار يطابق الحركة ... و
كل ما طابق الحركات فهو متصل و متقضى
الاتصال متجددة ...»^{۱۱}

چنانکه از عبارت شیخ الرئیس مشخص است زمان مقدار حرکت و منطبق بر آنست، لذا از اتصال و تقضی و از طرف دیگر، سیلان برخوردار است. این مقدار قطعاً متحقق در ماده است، چون اجزاء آن یکی پس از دیگری تحقق پیدا میکنند، یعنی حادث است و هر حادثی در ماده تحقق دارد. هر چیزی که در ماده تحقق داشته باشد، یا مقدار ماده است یا مقدار هیئت ماده. این مقدار، نمیتواند مقدار خود ماده باشد، چون بایستی با ازدیاد آن مقدار، ماده هم افزونی پیدا کند. یعنی هر چه متحرک سریعتر باشد، باید ماده آن بیشتر شود، باید در حالی که چنین نیست، پس باید نتیجه گرفت که این مقدار هیئت و عرض است، اما آن هیئت یا قار است یا

غیر قار الذات. اگر مقدار سیال عارض امر قاری مثل جسم (بنا بتعبیر کسانی که حرکت جوهری را باور ندارند) باشد، در اینصورت باید با تمام اجزاء خود در موضوع تحقق یابد، حال آنکه زمان از سیلان برخوردار بوده و امکان تحقق یکباره همه اجزاء آن ممکن نیست. پس میتوان نتیجه گرفت که این باید عارض هیئت غیر قار باشد که همان حرکت است.

بر این اساس همه حکماء نتیجه میگیرند که زمان مقدار حرکت است. در این جهت میان فلاسفه اختلافی نیست، یعنی همه آنها ماهیت زمان را مقدار حرکت یا کم متصل غیر قار الذات دانسته اند؛ «فحصل لنا العلم بانّ فی الوجود کوناً مقداریاً فیه امکان وقوع الحركات المختلفة او المتفقة غیر مقدار الاجسام و نهایاتها لانه غیر قار و هذه قارة فهو مقدار لا مر غیر القار و هو الحركة»^{۱۲}

همین معنی در عبارات شیخ اشراق هم وجود دارد. «ان الزمان هو مقدار الحركة اذا جمع فی العقل متقدمها و متأخرها و ضبط بالحركة اليومية، فانها اظهر الحركات ... و تعرف أنه مقدار الحركة لما ترى من التفاوت و عدم الثبات.»^{۱۳}

از برهان دوم یعنی برهان الهیون هم همین نتیجه را گرفته اند.

«فیه تجدد قبلیات و بعدیات و تصرم و تقدمات و تاخرات فلا بد من هویة متجددة متصرمة بالذات علی نعت الاتصال بمحاذات الحركات من المسافة الممتنة الانقسام الی ما لا ینقسم اصلاً... فهو لقبوله الانقسام و الزیادة

۱۰. الرازی، المباحث المشرقیة، ج ۱، ص ۶۴۷.

۱۱. ابن سینا، النجاة، دارالافاق الجدیدة، ۱۴۰۵ ق، ص ۱۵۳.

۱۲. ملاصدرا، الاسفار الاربعة، ج ۳، ص ۱۲۵.

۱۳. سهروردی، شهاب الدین، مجموعه مصنفات - حکمة الاشراق، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲، ص ۱۷۹.

■ از نظر ملاصدرا مقدار حرکت امری است که دارای حرکت ذاتی است یعنی ما میتوانیم آن را مقدار جسم هم بدانیم، چون جوهر جسمانی بر اساس تفکر صدرا از تحول ذاتی برخوردار است لذا امر قاری نیست که زمان نتواند عارض آن گردد.

و النقصان کم، ولکونه متصلاً فهو كمية متصلة غير قارة... وبالجملة اما مقدار حرکت او ذی حرکت ذاتیه»^{۱۴}

پس هر دو برهان نتیجه میدهند که زمان مقدار حرکت است. البته ملاصدرا بر اساس مبانی خود به چیز دیگری هم اشاره میکند مبنی بر اینکه مقدار حرکت امری است که دارای حرکت ذاتی است - یعنی بر اساس تفکر ملاصدرا ما میتوانیم آن را مقدار جسم هم بدانیم، چون جوهر جسمانی بر اساس تفکر صدرا از تحول ذاتی برخوردار است - لذا امر قاری نیست که زمان نتواند عارض آن گردد. ملاصدرا همه این اوصافی که برای زمان عنوان میکند و بتعبیری تلاش میکند تا آن را اثبات نمایند، مسائل جانبی دیگری را مطرح میکند تا تصور زمان دقیقتر شود، مثلاً اگر زمان مقدار است، مقدار، قابل انقسام به اجزاء است، آیا زمان از اجزاء بالفعل برخوردار است یا این انقسام فقط انقسام بالقوه است، اگر این انقسام بالفعل باشد، باید زمان از اجزاء بالفعل تشکیل شود، و تحقق جزء لایتجزی محال است. از طرفی اگر جزء بالقوه داشته باشد، مراد از آن چیست؟ فلاسفه که بطلان جزء لایتجزی را در بحث جسم اثبات میکنند، درباره هیچ چیز دیگری جزء لایتجزی را نمیپذیرند. لذا «آن» بمعنی جزء لاینقسم از نظر فلاسفه

مطرود و مردود است، اما برای زمان اجزاء فرضی یا بالقوه قائلند، و این جزء بالقوه را «آن» مفروض مینامند. این معنای «آن» کاملاً اعتباری است، یعنی ابتدا و انتهای است که برای زمان فرض میشود البته از «آن» دیگری سخن بمیان میاورند که به آن «آن سیال» میگویند، که با سیلان خود امتداد زمان و در نتیجه حرکت منطبق بر زمان را که حرکت قطعیه باشد ترسیم میکند.

«آن سیال» همانند نقطه است که با سیلان و حرکت آن مسافت و خط تحقق پیدا میکند. در مقام تشبیه، این نقطه سیال همانند نوک مداد است که از لغزش آن بر صفحه کاغذ، خطی را پدید می آورد. درباره زمان نیز میتوان از چنین امر نقطه ماندی سخن گفت، امری که با سیلان خود زمان و امتداد زمانی را پدید می آورد.

حکمای بعد از ابن سینا نیز به «آن سیال» عنایت داشته و برخی وجود آنرا در خارج محقق و مسلم شمرده اند. چنانکه میرداماد بیان میکند، همانطوری که میزان و مقدار حرکت توسطیه است و حرکت توسطیه بر آن منطبق است و دیگری زمان ممتد متصل که مقدار حرکت قطعیه است و حرکت قطعیه در آن تحقق پیدا کرده و بر آن منطبق است.^{۱۵}

از نظر حکما، «آن» سیال غیر از آنی است که طرف زمان و فصل مشترک ماضی و مستقبل است و «آن» سیال در «آن» مفروض تحقق پیدا نمیکند. چنانکه گفتیم، وجود «آن» مفروض، فرع بر وجود زمان است، اطراف و نهایت غیر قابل انقسامی است که در زمان فرض می شوند. باعتباری فاصل و باعتباری واصل زمان است، فاصل بین ماضی و مستقبل و حد مشترک میان آندو. اما بر اساس مفهوم دیگر که همین «آن» سیال باشد، وجود زمان فرع بر آن است. همانگونه که از سیلان

۱۴. ملاصدرا، الاسفار الازیعة، ج ۳، ص ۱۲۶.

۱۵. میرداماد، القبسات، ص ۲۰۶.

حرکت توسطیه، حرکت قطعی حاصل می‌شود، از سیلان این «آن» سیال نیز زمان ممتد متصل تحقق پیدا میکند. «الآن له معنیان، احدهما ما یتفرع علی الزمان و هو اطرافه و نهایاته الغیر المنقسمة المفروضة فیه، و هو فاصل للزمان باعتبار و واصل له باعتبار و واصل له باعتبار آخر... و المعنی الثانی ما یتفرع علیه الزمان و هو الذی یفعل الزمان المتصل بسیلانه و یقال له الآن السیال...»^{۱۶}

«آن» سیال را اغلب به نقطه تشبیه میکنند. همانطوری که نقطه را میتوان به دو صورت توهم کرد، یکی نقطه‌یی که بعنوان جزء خط لحاظ میشود و وجودش به خط وابسته نیست و دیگری نقطه‌یی که از سیلان آن خط درست میشود و وجود خط به آن وابسته است. همینطور «آن» را هم میتوان به دو قسم توهم نمود که یکی جزء مفروض زمان باشد و دیگری راسم و فاعل زمان که همان آن سیال است.

ابوالبرکات بغدادی به وجود چنین آئی اذعان و اعتراف نموده و میگوید:

«آنچه از زمان متحقق است، امر سیال است مانند نوک سوزنی که نقاط را پشت سر هم بوجود می‌آورد اما خود در هیچ نقطه‌یی استقرار نداد و دائماً در حال حرکت و دگرگونی است.»^{۱۷}

ملاصدرا نیز در مبحث «آن»، به وجود این آن سیال معتقد شده و در تبیین وجود آن معتقد است ماسه مفهوم داریم: یکی مسافت، دیگری حرکت، و سوم زمان. اینها در خارج منطبق بر یکدیگر بلکه عین یکدیگرند. ما میتوانیم در مسافت چیزی همانند نقطه را فرض کنیم که با سیلان خود مسافت را پدید می‌آورد. همچنانکه نقطه با سیلان خود خط را پدید می‌آورد و در حرکت امر وجودی توسطی است که با سیلانش حرکت قطعی را پدید می‌آورد، باید در زمان هم چیز سیالی باشد که با

سیلان آن زمان پدید آید که به آن «آن سیال» گویند.^{۱۸} او در تعلیقه‌ای که بر کتاب شفاء در بخش الهیات نگاشته، این حقیقت که از سیلان نقطه خط فراهم شود را منکر میشود و میگوید:

«فالذی یقال من انّ النقطة متقدمة علی الخط و الخط متقدم علی السطح و السطح علی الجسم بانها تفعل بحرکتها الخط و الخط یفعل بحرکتها عرضا السطح و السطح یفعل بحرکتها عمقا الجسم فکلام لا تحصیل فیه بل مجرد التخیل و التمثیل.»^{۱۹}

مشابه این بیان را در جلد چهارم کتاب اسفار نیز وجود دارد و در نهایت بیان میکند که: «و ستعلم انه مجرد تمثیل لا تحقیق فیه.»^{۲۰}

ابن سینا نیز به وجود آن سیال با تردید مینگرد، لذا آن سیال هم از دیدگاه وی تنها وجود وهمی میتواند داشته باشد و نه وجود واقعی؛ «فقد دللنا علی نحو وجود الان بالفعل ان کان له وجود بالفعل و علی نحو وجوده بالقوه.»^{۲۱}

علامه طباطبایی نیز با صراحت آن سیال را وهمی و مجاز خوانده و وجود خارجی آن را منکر گشته است.^{۲۲} وی تشبیه «آن سیال» به واحدی که از تکرار آن عدد حاصل میشود و نقطه‌یی را که از سیلان آن خط به وجود می‌آید ناروا دانسته و معتقد است واحد

۱۶. فیض کاشانی، ملامحسن، اصول المعارف، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۲، ص ۱۱۸.

۱۷. بغدادی، ابوالبرکات، المعبر، دایرة المعارف العثمانیة، ۱۳۵۸ ق، ج ۲، ص ۷۷.

۱۸. ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۳، ص ۱۷۷.

۱۹. همو، تعلیقة علی الشفاء، چاپ سنگی، ص ۱۰۶.

۲۰. همو، الاسفار الاربعه، ج ۴، ص ۲۳.

۲۱. ابن سینا، الطبیعات، ج ۱، ص ۱۶۵.

۲۲. الطباطبایی، السید محمد حسین، نهایة الحکمة، قم، نشر اسلامی، ۱۴۱۴ ق، ص ۲۱۶-۲۱۵.

عدد نیست و نقطه نیز امر عدمی است و ترکیب خط از نقاط نیز امری وهمی است. اینها سخنانی است که درباره «آن» در میان فلاسفه وجود دارد، که شاید گرچه از برخی از جهات ما را به حقیقت زمان نزدیک میکنند، اما از جهاتی هم از درک واقعیت آن دور میسازند، خصوصاً اگر همه این «آن»ها امور وهمی و فرضی باشند، چگونه میتوانند ما را به درک حقیقت زمان که امر واقعی و عینی است، برسانند.

در کنار این ماهیتیابی زمان، یا تلاشی که برای تعریف زمان صورت میگیرد، نکته جالبی که میتوان درباره زمان گفت، ادعای بداهت آنست، که تقریباً همه متفکران بر آن صحنه گذاشته‌اند. چنانکه خود ملاصدرا نیز در این امر صراحت دارد.^{۲۳} این بداهت را کسانی مانند ابوالبرکات بغدادی بهمان بداهت عرفی تعبیر کرده‌اند.^{۲۴}

تصور و شناخت ماهیت و مفهوم زمان، در عرف عوام از امور روشن و بدیهی است، اما از حیث تعریف عقلی - منطقی از جمله امور غامض و پنهان است. برآستی این بداهت چه معنایی میتواند داشته باشد؟ آیا درک عوام از زمان که درک روشنی است، قابل اعتماد و اتکاء است؟ آیا اینکه مردم گمان میکنند که چیزی را میشناسند، میتواند دلیل بر بداهت آن باشد. درکی که عوام از زمان دارند، در واقع نه درک درباره خود زمان بلکه درباره برخی مظاهر اعتباری آنست. آنها طلوع و غروب خورشید، گذشت ساعت و روز و ماه و سال را میشناسند، که در واقع هیچکدام زمان نیستند، بلکه اعتبارات زمان برای ایجاد سهولت در زندگیند. بنابراین، این درک را نمیتوان حمل بر بداهت زمان کرد.

ما برای تصور زمان مجبور به استمداد از مفاهیم مختلف و متعدد هستیم، اما اگر به نگاه

پدیدارشناختی بازگردیم، میتوانیم از همین دریافت عمومی و همگانی پلی بسوی دریافت حقیقت زمان بزنیم. درست است که عوام فقط باعتباراتی از زمان توجه دارند، یا در بستر آگاهی خود نمیتوانند تعریف منسجمی برای زمان فراهم کنند، اما همه مردم، آثار زمان را با گوشت و پوست خود در زندگی لمس میکنند، یعنی تجربه‌ی نزدیک و تنگاتنگ با زمان دارند و اثر آن را در مسیر زندگی بر روی خود با تمام قوا حس میکنند. این حس، بمعنای دریافت امر بیرون از ما نیست، چرا که بحث ما، بحث از آگاهی است، یعنی بحث از حضوری که زمان در آگاهی ما دارد. بتعبیری حضور اعیان در حوزه آگاهی به معنای کناره‌گیری آنها از خود مستقل خویش است.

در این معنی بداهت بیش از آنکه در معنای علم حصولی تلقی شود، به حوزه علم حضوری پا میگذارد، یعنی بداهت نه بمعنای تصور روشن، که بمعنای تجربه و همزیستی روشن با حقایق از جمله حقیقت زمان است.

بداهت به معنی حضور، در اندیشه ملاصدرا نیز قابل طرح و پیگیری است، بدین معنی که از نگاه ملاصدرا وجود خارجی هیچگاه به ذهن انتقال پیدا نمیکند. بنابراین درک ما از وجود در حد درک مفهومی بسیار سطحی عامیانه است، اما حقیقت وجود تنها با حضور و مکاشفه قابل شکار است. وقتی زمان را از اعراض تحلیلی وجود محسوب کنیم، همانگونه که درک از وجود در حد مفهوم، بداهت پیدا میکند، درک زمان نیز بدیهی میشود، و همانگونه که برای درک عمیق وجود، باید با آن درگیر گشته و به تجربه مستقیم آن نائل شد، زمان نیز نیازمند این تجربه

۲۳. ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۳، ص ۱۵۳.

۲۴. بغدادی، المعبر، ج ۲، ص ۶۹.

مستقیم است. در اینجا هم از حیث مفهوم و هم از حیث شهود، میتوان سخن از بداهت و ارتباط بلاواسطه بمیان آورد. از طرفی، وقتی خود انسان هم متعلق به عالم زمانمند است از این زمانمندی بهره‌مند خواهد بود، لذا شهود انسان از خود، یعنی شهود زمانمندی، شهود سیلان انسان در بستر زمان خواهد بود که میتواند راه را برای درک تاریخی از انسان بروی ما بگشاید و درک همه ابعاد وجودی او که خود را در بستر زمان و تاریخ مکشوف ساخته است، فراهم آورد.

ملاصدرا قدری عمیقتر از گذشتگان به مسئله زمان نگاه میکند، اما نگاهی که ما به فلسفه او داریم، چندان تفاوتی میان او با دیگران باقی نمیگذارد. درست است که او از فضای ذهنی عامیانه قدری فراتر رفته و زمان را غیر از ساعت و دقیقه، که چیزی جز آنات متتالی نیستند میبیند، اما وقتی به تحلیل فلسفه او مینشینیم او را فیلسوفی می‌یابیم که در نقش تماشاگر به جهان بیرون از خود نشسته و درباره آن قضاوت و داوری میکند.

با این بیان، بسیاری از مشکلات فلسفی زمان در تصویر سنتی آن حل میشوند و زمان حقیقتی خواهد بود که از نحوه وجود جواهر انتزاع میشود و از سنخ ماهیات نخواهد شد، از آن حیث که تقدم و تأخر زمان ذاتی آنست تقدم و تأخر در میان جواهر جسمانی نیز ذاتی آنها خواهد بود و از اینرو، پرسش از اینکه چرا فلان شیء در فلان زمان آفریده شد نه در زمان دیگر بی‌معنا خواهد بود. همچنین تشخیص هر موجودی به وجود است و زمان از سنخ وجود است، تشخیص هر موجودی به زمان خاص آن خواهد بود که بدون آن زمان، وجودی نخواهد داشت. وقتی ترتیب اشیاء بر یکدیگر ذاتی باشد، جا به جایی متقدم و متأخر معنا نخواهد داشت، همانطور که رابطه میان اعداد

قابل جابجایی نیست. اقتضای هویت سیال و جوهری هر فرد است که در همان زمان و با همان زمان تحقق پیدا کند و جابجایی در زمان محال و ممتنع است و ناشی از پندارهای نادرست درباره زمان است.

علامه طباطبایی با فهم دقیق این معنی است که به این نتیجه میرسد که هر موجودی زمان ویژه خود را دارد. زمان فقط مقدار حرکت فلک، آنهم فلک اقصی نیست، که ما بر کشتی فلک سوار باشیم، تا هر موقع که از ما ناراضی شد ما را به بیرون پرتاب نماید.^{۲۵} بر این اساس هر شخصی هویت زمانی یا زمانمند پیدا میکند. در واقع زمانی که بیرون از اشخاص بود به درون آنها راه پیدا میکند و شخص و زمان ارتباطی تنگاتنگ دارند. با این سخن، امور دیگری نیز در افکار او ظاهر میشوند، نخست، ارتباط میان هستی و زمان است، یعنی زمان بجای اینکه در زمره ماهیات و مقولات باشد و در تفکر صدرایی امور اعتباری تلقی شود، با وجود، هم آغوش میشود و از تقسیمات وجود به ما هو موجود میرسد.

ملاصدرا اعتقاد پیدا کرد که زمان از عوارض تحلیلی وجود مادی است و تنها در عالم ذهن است که میتوان از عارض و معروض و صفت و موصوف سخن بمیان آورد، و دیگری هماغوشی حرکت و زمان است، یعنی در حقیقت ما با دو چیز روبرو نیستیم که یکی صفت و عارض بر دیگری باشد. هستی یک حقیقت است که وقتی خود را در چهره سیال به ما عرضه میکند، ما مفاهیم خود را از آن انتزاع و بر آن حمل میکنیم.^{۲۶}

زمان مقدار حرکت جوهری اشیا است و هر حرکتی

۲۵. الطباطبایی، تعلیقه علی الاسفار الاربعة، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۵ ق، ج ۳، ص ۱۱۵، پاورقی.
۲۶. ملاصدرا، الاسفار الاربعة، ج ۳، ص ۱۵۳.

■ زمان مقدار حرکت جوهری اشیا است و هر حرکتی زمان ویژه خود را دارد. بنابراین آنچه که بطور حقیقی و بالذات در حال سیلان و تجدد است، جوهر است و از همین ذات جوهری است که حرکت و زمان انتزاع میشود.

ورود تفصیلی به این بحث از حوصله این مقاله خارج است، اما باید بدانیم که حکما همانگونه که سخن از سیلان و تغییر بمیان می آورند و در آن تقدم و تاخر را مورد تأکید و توجه قرار میدهند، در همان تغییر، ثبات را جستجو میکنند و در تقدم و تأخر، معیت را میجویند، لذا سخن از صورت ثابت تغییر میزنند و اینکه امر متغیر در تغییر از ثبات برخوردار است، تا هستی را از پارگی و گسستگی رهایی ببخشند و عالم جسم را در ارتباط با عالم و رای جسم یا مجردات قرار دهد. زمان هم مانند حرکت از دو چهره و جنبه برخوردار است یک جنبه آن وحدت و اتصال وجودی است که جهت ثبات آن نیز محسوب میشود و جنبه دیگر آن انقضاء و تصرف و تجدد و کثرت وجودی که عین عدم قرار و بیثباتی است. بهمین نحو فاعل زمان هم باید از این دو جهت و جنبه برخوردار باشد.

«فاعِل الزمان لا بدوان یكون له جهتان جهة وحدة عقلية وجهة كثرة تغيرية. فبجهة وحدته يفعل الزمان وبجهة كثرته يفعل عنه ويتغير به ماهی الا النفس.»^{۲۹}

ملاصدرا بحث معیت میان مراتب عالم را نیز مطرح میکنند تا هستی بصورت یک حقیقت همگون و

زمان ویژه خود را دارد. بنابراین آنچه که بطور حقیقی و بالذات در حال سیلان و تجدد است، جوهر است و از همین ذات جوهری است که حرکت و زمان انتزاع میشود. از اینرو، زمان و حرکت در ذات و گوهر اشیا است که لحاظ جسم همانگونه که بدون ابعاد سه گانه طول و عرض و انتفاع ممکن نیست، بدون زمان نیز ممکن نخواهد بود. بهمین دلیل است که صدرا از دو امتداد و بعد برای جسم یاد میکند یکی امتداد مکانی که همان ابعاد ثلاثه باشد و دیگری زمان. در واقع از نگاه او عروض زمان بر حرکت از سنخ عروض وجودی نیست که بتوان استقلالی از موضوع برای آن قائل شد، بلکه از قبیل عروض ماهوی میدانند که میان عارض معروض فقط در دنیای اندیشه دوگانگی وجود دارند در عالم واقع، چراکه در عالم واقع زمان، حرکت و وجود یک حقیقت بیش نیستند.^{۳۰}

اما ملاصدرا همچنان سخنان خود را دقیقتر میکند و گویا میخواهد به ما بفهماند که زمان را فقط در مرتبه جهان جسم نباید دید؛ همانطور که در نگاه ظاهری، انسان، جسم تلقی می شود اما چون نگاه کنیم باطن و روحی دارد که معنای عمیقتری به انسان میدهد و حتی جسم او در پرتو آن، معنیداری میشود؛ «فالحركة بمنزلة شخص روحه الطبيعة كما ان الزمان بمنزلة شخص روحه الدهر».^{۳۱} حقیقت حرکت، را باید در طبیعت دید و یافت، چنانکه حقیقت زمان را باید در دهر فهمید و دریافت.

۲۷. همو، مجموعه رسائل فلسفی، تحقیق حامد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت، ۱۳۷۵، ص ۱۶۸.
 ۲۸. همان، ص ۳۲۵.
 ۲۹. همو، الشواهد الربوبية،

یکپارچه در نظر جلوه کند از نگاه حکما معیت بر سه قسم است: معیت متغیر با متغیر (زمان)، معیت متغیر با ثابت (دهر) و معیت ثابت با ثابت. دهر محیط بر زمان و سرمد محیط بر هر دو آنهاست. بنابراین معیت خداوند با اشیاء معیت دهری و سرمدی است نه زمانی. در واقع، بر اساس این نگاه، هستی، ظاهری دارد و باطنی؛ ظاهر آن زمان و سیلان است، اما باطن و حقیقت آن دهر و سرمد. البته ملاصدرا عبارتی دارد که معیت و تقدم و تأخر را در زمان عین یکدیگر محسوب میکند که نشان از گسترش نگاه وجودی او در رابطه با زمان است. او میگوید:

إضافة التقدم و التأخر فی اجزاء الزمان و حل الاشکال الذی لم یتیسر لاحد حلّه، من حیث ان المتضائین یجب ان یكونا معا فی درجة الوجود و العقل جمیعا، بأن معیة اجزاء الزمان هی عین التقدم و التأخر الزمانیین بینهما.^{۳۰}

در اینجا، سخن ملاصدرا ناظر به حل مشکلی در رابطه با زمان است، مبنی بر اینکه اگر تقدم و تأخر نسبت اضافی با یکدیگر دارند، چون در ارتباط با هم تصور و تحقق پیدا میکنند، باید طرفین نسبت هم تحقق داشته باشند، یعنی متقدم متأخر باید با هم تحقق پیدا کنند تا تقدم و تأخر تحقق پیدا کند. اگر ظرف تحقق متقدم و متأخر ذهن باشد، تقدم و تأخر هم در ذهن خواهد بود لذا برهان دوم اثبات وجود خارجی زمان مخدوش میشود، اما اگر متقدم و متأخر با هم در ظرف خارج موجود شوند ادعای اینکه تقدم و تأخر زمانی در خارج با هم تحقق پیدا نمیکنند، مخدوش گشته و تفاوتی میان تقدم و تأخر زمانی با دیگر اقسام تقدم و تأخر باقی نمیماند.

ملاصدرا معتقد است معیت اجزاء در ذهن و خارج، عین تقدم و تأخر آنهاست، و این را از

معضلاتی میدانند که فقط با اتکاء به تفکر فلسفی او قابل حل است؛ یعنی تنها با نگاه وجودی به زمان میتوان این مشکل را حل نمود. وقتی مراتب وجود را لحاظ کنیم تقدم و تأخر معنی پیدا میکند ولی وقتی وجود را بصورت حقیقت واحد در نظر بگیریم، معیت بلکه وحدت است نه دوگانگی.

البته از نگاه دیگر هم میتوان درباره این دیدگاه سخن گفت مبنی بر اینکه در هستی هیچ انعدامی نیست بلکه اشتداد و تعالی وجود است، لذا در سیلان وجودی که قوه و فعل بهم آمیخته‌اند، از منظری مراتب یک وجود و از منظری دیگر بر هم مقدم و مؤخرند. در واقع میتوان گفت هر مرتبه هستی فقدان مرتبه قبلی نیست، بلکه افقی بالاتر است که کمالات مراتب قبلی را با خود به همراه دارد. از اینرو، باید گفت که میتوان گذشته را نه امر از دست رفته، بلکه در درون حال جستجو کرده و آن را یافت. گذشته، چیزی نیست که از بین رفته باشد، چنانکه آینده ناپدید و ناپیدا نیست، بلکه اینها همه در درون هم و حاضر برای انسانی است که وجود خود را در تمام حیات خود گسترده می‌یابد. بتعبیر دیگر، باید گفت که ملاصدرا تلاش میکند تا زمان را در دایره تمام هستی به ما عرضه نماید، نه اینکه آن را محدود به افقی خاص نماید. او ارتباطی تنگاتنگ میان هستی و زمان ایجاد میکند که بدون درک آن، درک دهر و سرمد برای آدمی میسر و ممکن نمیشود.

نتیجه

از اندیشه ملاصدرا در حوزه زمان، که از دیدگاههای منحصر بفرد او محسوب میشود، میتوان به نتایج زیر دست یافت:

۳۰. همان،

اولاً، زمان از اعراض و اقسام هستی و وجود است و در نتیجه در جستجوی از هستی میتوان حقیقت آن را یافت و تجربه کرد.

ثانیاً، زمان فاقد ماهیت است، همانگونه که خود وجود ماهیت ندارد، و همانطور که حرکت از ماهیت برخوردار نیست، در نتیجه کم قلمداد کردن آن ناروا و جفای به زمانی است که تمام هویت عالم و افراد را در برگرفته است، لذا قابل حمل و استناد به دیگر مقولات است.

ثالثاً، زمان را باید نمود و ظهوری از حقیقتی دید که در ورای آن پنهان است، و تنها برای کسانی که بتوانند تجربه و شهودی از آن بدست آورند، قابل درک و کشف است، زمان روحی دارد که در ورای آن نهفته است و نباید آن را در ظواهر سطحی و عامیانه خلاصه نمود.

رابعاً، درست است که زمان از طریق براهین قابل اثبات نیست ولی درک آن بدیهی است، یعنی تمام احکام وجود را میتوان به زمان هم تسری و تعمیم داد. اگر مفهوم وجود بدیهی است و حقیقت آن برای عقل نظری در نهایت خفا و پنهانی است که تنها راه درک حقیقت وجود ارتباط بلاواسطه یا تجربه فردی از آنست، مفهوم زمان هم امر بدیهی و حقیقت آن از شکار ذهن مفهوم ساز خارج است و تنها باید آن را در بستر حیات فردی با تمام وجود یافت و نشان داغی آن را نه بر پیشانی که بر تمام هستی خود دید و تجربه کرد.

خامساً، دیدگاه ملاصدرا در مقایسه با متکلمان هم تفاوت‌های بنیادی دارد. در برابر نگاه برخی متکلمان که زمان حقیقت ندارد یا فقط حقیقت ذهنی و وهمی است، ملاصدرا از واقعی بودن زمان سخن میگوید. از سوی دیگر، متکلمانی که زمان را موجود لحاظ

میکنند و آنرا ظرفی میدانند که حوادث در آن تحقق می‌یابند، در واقع موجودات را در زمان قرار میدهند، یعنی برای زمان حقیقتی مستقل از آنها قائل می‌شوند که حوادث در آن، درحال آمد و شد هستند. اما از نگاه صدرا حداقل در سطح عالم طبیعت، پیوند میان زمان و هستی ناگسستگی است؛ اصلاً دو چیز نیست، یک چیز است که بدو صورت لحاظ میشود یا دو نام پیدا میکند.

اما به نظر میرسد که علیرغم تلاشهای ملاصدرا در گسترش و توسعه زمان و تعمیق درک آن، هنوز نشانه‌هایی از خلأ در اندیشه ما نسبت به زمان و تمام مسائل فلسفی دیده میشود. هنوز زمان بعنوان حال، گذشته و آینده چندان برای ما شایسته توجه نیست و فقط از سلسله اجزاء بالقوه که با انعدام یک جزء، جزء دیگر تحقق پیدا میکند یاد میکنیم، در حالی که میتوان با نگاه به گذشته، تاریخمندی انسان و با تأمل در آینده، پای مرگ را بمیان کشید و با تحلیل حال، معنی حضور را که گذشته و آینده را با خود دارد، درک کرد و فهمید. ما هنوز حقایق را از چشم دو وجهی درون و برون ملاحظه میکنیم؛ هنوز آنها را بعنوان حقایقی بیرون از خود که تماشاگرانه باید به تحلیل آنها نشست، مینگریم؛ و هنوز نقش خود و ارتباط خود را با این مفاهیم درک نکرده و تلاشی هم برای آن انجام نمیدهیم، هنوز فلسفه در دنیای ما امری منفک از ماست که ما شاهدانه به آن مینگریم و چونان بازیگر وارد در صحنه هستی و درگیر با آن نمیشویم. در واقع، ملاصدرا اگر چه نسبت به گذشتگان گامهای بلندی برداشته است، اما راهی را بروی ما گشوده که باید توان پیمودن آن را پیدا کرد و خود را وارد در عرصه‌هایی نمود که اقتضای زمان او نبوده است.