

مشائی، اشراقی و صدرائی

دربارهٔ زمان

دکتر طوبا کرمانی

ستایش و نیایش می‌باشد. آنچه که مهم است؛ این است که در تعالیم اوستا، از زروان با صفت بیکرانه و جاودانه یاد نشده؛ یعنی، برای زروان و زمان آغاز و انجامی تصور نشده است و آنرا همیشه پایدار و قدیم و جاودانی خوانده‌اند.^۱

زیئیر (ZAEHNER) فیلسوف و مستشرق آلمانی در بخشی از کتاب زروان یک معمای زردشتی پس از بیان مطالبی می‌نویسد: زروان بی حد را صفاتی چون صفات خداست و چنین موجودی با چنین صفاتی قابل درک نیست؛ چرا که حد ندارد و به همه موجودات از رگ گردن هم نزدیکتر است در حالی که زروان محدود را شاید بتوان با عقل اول مشابه دانست. در این بیان، اهورامزدا از آگاهی و اندیشهٔ زروان به خود پیدا می‌شود که همان نور و سعادت است. اما از جنبهٔ مقید شدنش، اهریمن و شرور است.^۲

به بیان هانری گریبن بخش اندکی از تعالیم و عقاید مزدا که در دست است؛ نشان می‌دهد که فلسفهٔ وجود مزدا به ما دو جنبهٔ اساسی زمان را باز می‌گوید: زمان بی‌کرانه و

مقدمه در تاریخچه
وواژهٔ زمان

زمان در فلسفه و اعتقاد
ایرانیان باستانی سابقه‌ای
دیرینه دارد. در دائرة المعارف
مذهب به ویراستاری الیاده، از زبان نویسندهٔ مقاله
(GHERARDO, GNOL) تحت عنوان زروانیسم آمده
است:

به روشنی معلوم نیست که آیا زروانیسم، یک مذهب
باستانی قبل از اسلام، مستقل از زردشت است و یا یک
جریان از اندیشهٔ فلسفی و مذهبی است که در درون خود
زردشتیسم رشد کرده است. اگر چه به نظر می‌رسد که
دومی صحیح‌تر باشد، اما به هر حال نام مذهبی است که
از زبان پهلوی مشتق شده و نام این مذهب به نام یک خدا
یعنی زروان (ZURVAN) (یا ZAMAN) به معنای زمان
است.

از چند قطعهٔ باز مانده، روشن می‌شود که محور
اندیشه و تفکر زروانیست‌ها و مهمترین بازیگر
اسطوره‌شناسی آیین دینی آنها، زمان است. مطابق این
تفکر، زروان پدر جفتها یعنی اهورامزدا و اهریمن است. در
حالی که در زاد سپرم (فصل ۱ بند ۲۴)، زروان صراحتاً
آفریدهٔ اهورامزدا و در ردیف ایزدان دیگر و در خور

۱- مصطفوی، علی اصغر، سوشیانت، به شمارهٔ ثبت در کتابخانهٔ ملی ۱۷۰: ۶۱/۷/۲۸ تهران، ۱۳۶۱، ص ۷۲.

2. Zaehner, R.C. ZURVAN, AZOROASTRIAN DILEMMA. Chapter 3. pp (54. 79).

بدون اصل و ریشه - ZERVÁN-I AKANÁRAK - یا زمان ازللی ابدی و دیگر زمان محدود یا زمان بعد بلند - ZERVAN-I DERANYXVATAI - که زمان ازللی ابدی طرح و مدل اصلی از برای زمان محدودی است که در اندیشه زمان ازللی ابدی طراحی شده و موجب آن است که زمان ما نیز به عنوان یک بعد از وجود خاکی است. این زمان ازللی ابدی، تشکیل دهنده هر چیزی اعم از وجود فیزیکی یا فکری این جهان خاکی است که به عنوان رونوشت آن واقعیت علوی - MÉNÓK - است و با هم یک جفت می‌سازند که واقعیت علوی، وجود نفسانی این موجود و طرح اولیه و فرشته و ملکوت آن موجود است.^۳

در کتاب عرفانی مزدا چنین آمده است: روشن است که در طی زمان نامحدود، اهورمزد در بلنداها قرار داشت و با «خوبی» و «علم بی پایان و مطلق» خود را آراست و نور او را فرا گرفت. این نور جایگاه و منزل اهورمزد است که برخی آنرا نور نامحدود می‌نامند. این علم مطلق و این خوبی، جامه و زیور اهورمزد هستند که برخی آنرا دین و مذهب - DÉN - می‌خوانند و زمان جامه بی نهایت اهورمزد است و به بلندای اهورمزد که هنوز می‌زیند و همیشه خواهند زیست.^۴

در یک ترجمه کوچک فارسی که اخیراً در بمبئی چاپ شده بطور مؤکد به اهو ور - AHUVAR - نام زروان - ZERVAN - داده است.^۵ از آن رو یک توازن بین زمان ازللی ابدی، یعنی نمونه علوی و دین ازللی ابدی رخ می‌نماید و همین جایگزینی دین به جای نمونه علوی اهو ور، حاکی از این است که دین بروشنی همان بازگویی سخن ازللی ابدی است. اما در یک اسطوره یادداشت شده توسط EZNIK، زروان، زمان ازللی ابدی و یک شهریار با قدرت مطلق است او عقل - دانا - DAENA - WISDOM - است، او سرنوشت است و نور و درخشندگی.^۶

و ترو در کتاب خویش می‌نویسد: ایرانیانی که بر بایلیان غالب آمدند، شاخه‌ای از «نژاد آریایی» بودند، دارای مذهب بزرگی که به نام زردشتیسم شناخته می‌شود که این مذهب دارای یک تفسیر تئولوژی کامل از زمان بود و «زردشت» مردم را به عبادت خدایی خواند که آن را اهورمزدا - AHURA - MAZDAH - می‌نامید. یعنی خدای عاقل در حالی که در فرقه خاص زروان، «زمان» خدای برتر می‌شود و چنین اعتقادی مبتنی بر یک روایت پارسی است که «همه چیزها به جز زمان، مخلوق اند، او فقط خالق است و نامحدود که از پس و پیش است، همیشه بوده و همیشه خواهد بود...»^۷

اما به اجمال سخنی داشته باشیم از اولین اظهار نظر در

خصوص زمان در یونان قدیم به این که دو شاعر یونانی همروس و هزیودوس گفته‌اند: سیوررت و زمان ذات هر چیز است، که این فکر در حدود ۵۰۰ سال قبل از میلاد از زبان هراکلیتوس چنین بازگو گشته است که: اگر چه همه اشیا فردی و جزئی، موضوع تغیر و زوال و فساد واقع می‌شوند، اما خود جهان به صورت ازللی ابدی متجلی است. اما به هر حال این جهان متغیر و متقابل هرگز آشفته و غیر منتظم نیست بلکه، سراسر و کل جهان توسط یک «اصل نظم» یا تعادل تقابلها اداره می‌شود. این اصل بر عقیده‌ای بنیان نهاده شده و توسط دیگر متفکرین این دوره نیز پذیرفته شده به این که «اندیشه و مفهوم زمان به عنوان یک قاضی و حاکم است بطوری که در تنها قطعه باقی مانده مستسب به آناسیمندرس (۵۴۷ - ۶۱۰ - ANAXIMANDER) چنین آمده است: همه چیزهایی که مخلوق اند باید هلاک شوند و بر طبق حکم و فرمان زمان - TIME - برای بی عدالتیشان کفاره بپردازند و اصلاح شوند.^۸

در این مقوله، اگر چه سخن بسیار است اما مطالب فوق به منظور ادعایی است که از جانب نگارنده تقویت خواهد شد، اما بطور کلی عقاید و مذاهبی را که پیشینیان درباره زمان وضع کرده‌اند در نهایت، می‌توان به سه مذهب اصولی بازگردانید:

الف: مذهب و عقیده طبیعی که ارسطو نماینده آن است. وی زمان را به گونه‌ای تحلیل کرده است که این تحلیل می‌تواند صورت عالی زمان در نزد اوائل یا یونان باشد.

ب: مذهب تقلیدی یا انتقادی یا نظریه مربوط به شناخت که کانت آنرا به وجود آورد و کسانی که متأثر از او بودند تا پایان قرن گذشته برگرد این مذهب جمع می‌شدند.

3. Corbin, Henry. Cyclical Time and small Gnosis. London 1983, pp. 1-24.

4. "QUESTIONS," I, PP. 206-7; For a Somewhat Different translation see messina, ZAMASPIK, p. 85, n. 3; cf Text II, The ZÁTSPARAM, Ch. I, In Zaehner, theof "ZURVANICA" pp. 576-77;

5. Cf in E.B.N. DHABHAR, THE PERSIAN RIVAYATS OF HORMOZYAR FRAMARZ. BOMBAY, 1932. p. 438.

6. CORBIN, HENRY. Cyclical Time and Ismaili Gnosis. p: 23.

7. WHITROW, G. J. TIME IN HISTORY. Oxford, 1989. pp. (33-36).

۸- منبع پیشین، صفحه ۳۷.

□ اما گذری به سیستم فکری فلوپتین که مؤسس و بزرگترین نماینده «فلسفه نوافلاطونی» و آخرین فیلسوف بزرگ یونانی است به جهاتی از آن جمله قرابت فکری فلاسفه اسلامی از قبیل مرحوم آخوند ملاصدرا با افکار وی، ضروری به نظر می‌رسد.

ج: مذهب حیوی که برگسون آنرا شرح کرده و این مذهب داخل در میدان تنگ فلسفه است. البته در فیزیک نیز دو مذهب وجود دارد، یکی مذهب مطلق که نیوتن نماینده آن است و دیگری مذهب نسبی که اینشتین نماینده آن می‌باشد.^۹

اما گذری به سیستم فکری فلوپتین که مؤسس و بزرگترین نماینده «فلسفه نوافلاطونی» و آخرین فیلسوف بزرگ یونانی است به جهاتی از آن جمله قرابت فکری فلاسفه اسلامی از قبیل مرحوم آخوند ملاصدرا با افکار وی، ضروری به نظر می‌رسد. اوست که فلسفه افلاطونی (اشراق) و ارسطویی (مشاء) و حکمت رواقی را در هم آمیخته؛ چرا که اساساً معتقد بوده که آنها با هم اختلاف اصولی ندارند. که البته به گفته یاسپرس، فلوپتین چنان والایی به میانی آن سه مکتب داده است که در اصل چنان نبوده‌اند. فلسفه او که متکی بر عقل انسانی است با استدلال و نوعی سیرو سلوک عرفانی همراه است. فلوپتین به صراحت به سه اقسام واحد، عقل یا روح (SPIRIT یا NOUS) و نفس (SOUL) و پنج نشئه قائل است: واحد، روح یا عقل، نص، طبیعت و ماده، که هستی در بردارنده سه واسطه روح و نفس و طبیعت است... اما نفس در حلول و ورود به طبیعت که مکانی و زمانی است، فضایی و زمانی تلقی می‌گردد در حالی که وجود حقیقی اش فوق طبیعت است و لازمان و غیر فانی.

فلوپتین - چون افلاطون - تأکید فراوان دارد بر این که زمان صورت متحرک ازلیت = ابدیت = سرمدیت است و سرمدیت یعنی، زندگی و حیات در حال عینیت و تغییرناپذیری و بی‌نهایتی و زمان یعنی، فعالیت و حیات و زندگی نفس، پس موجودی است واقعی و در همه جا هست. بیان افلاطون بسیار روشن است که: زمانی که به عالم تکوین و حادث تعلق دارد، یک تصویر متحرک از ازلیت است ازلیتی که ساکن و ثابت است و متعلق به عالم والا یعنی، عالم عقلانی، در حالی که زمان در این عالم بر

طبق عدد و شماره است و متحرک. فلوپتین به دفاع از نظر افلاطون و اظهار رأی خویش می‌گوید که، زمان هرگز حرکت ستارگان نیست؛ بلکه ستارگان خلق شده‌اند تا پیشرفت و گذر زمان را نشان دهند. به بیان روشتر زمان از طریق حرکت و گردش آسمان نشان داده می‌شود اما گردش آسمان، زمان را تولید نمی‌کند بلکه آن را نشان می‌دهد.^{۱۰}

اما ظاهراً اولین نشانه از زمان به عنوان واجب‌الوجود از سخنان پروکلیوس (PROCLUS) بر می‌آید که (در ۴۴۰ بعد از میلاد) در تفسیری از تیمائوس افلاطون نوشته است. وی بر خلاف نظر فلوپتین که زمان را کاملاً وابسته به نفس می‌داند معتقد است، اموری هستند بی‌نفس اما مشارک با زمان و زمانمند. او به شخصیت دو وجهی زمان مفارق اشاره می‌کند که هم در سکون است و هم در حرکت، هم عقلانی است و هم مکنون، هم غیر قابل تقسیم است و هم تقسیم شدنی و برای رفع چنین تناقضی در ذات زمان، نفس را مثال می‌زند که وضعیت واسطه‌ای دارد اگر چه نفس را متعلق به اقلومی پایین‌تر از زمان می‌داند.

اما داماسکیوس (DAMASCIUS) که از جمله فلاسفه نوافلاطونی اخیر از خطه یونان است به صراحت بین دو زمان تمایز قائل است: زمانی که دارای وجود ثابت و قاز است و زمانی که به جز در حالت سیلان دائم یافت نمی‌شود. او معتقد است عقل انسان در واقع نه زمان اصیل یا جوهری را که به کاملترین شکل در نفس کلی است، می‌تواند درک کند و نه زمان مستمراً متغیر را، بلکه عقل نوعی از زمان را که ترکیبی از این دو است، درک می‌نماید.

اما سیپلیکوس (SIPLICUS) دو معنای کاملاً متفاوت از بقا را قائل است. یکی از آن معانی در ارتباط و متناسب با موجود ازلی و واقعی و همبود است و معنای دوم در ارتباط با سیلان است به اعتبار ذات سیلانیش و چنین معنا از بقا، شامل آن چیزهایی است که به اعتبار ذاتشان همیشه در یک عدد متغیر حادث می‌شوند. وی پس از توضیحی به عنوان یکی از بزرگترین شارحان ارسطو می‌افزاید: افلاطون و ارسطو مقدار وجود یا به بیانی بقای وجود را به دو قسمت کرده‌اند: ازلیت و زمان و روشن است که چنان زمان وحدت یافته و واحد است که به عنوان خدا در تشریفات مذهبی، مقدس شمرده شده است و قطعاً آن

۹- بدوی، عبدالرحمن، الزمان الوجودی، بیروت، ۱۹۷۳، ص ۴۸.
10. PLOTINUS, ENNEADS. Translated by Stephen Mackenna. p. 237.

زمان، زمانی نیست که فیزیکدانها با آن سروکار دارند بلکه ظاهراً فیزیکدانها با زمان غیر مفارق و مشارک مأنوس اند.^{۱۱}

اما تاتیان (TATIAN) می‌نویسد: چرا زمان را تقسیم می‌کنید؟ گفتن این که بخشی از زمان، گذشته و بخشی حال است و بخشی در آینده، تقسیم نیست. تقسیم می‌کنید تا این که بدانید چگونه می‌توان آینده را از گذشته عبور داد. بله شما ناخودآگاه می‌گذرید در حالی که فقط سرمدیت - ازلیت و ابدیت - ثابت و پایدار هست و خواهد بود تا آنگاه که خالق آن بخواهد و اراده کند.^{۱۲}

برای مسیحیان بر خلاف نظر قدما که زمان را ذاتاً در حرکت می‌دانستند آن هم حرکت مستدیر - لحظه‌ای خاص در زمان یعنی لحظه حلول روح الهی در حضرت مسیح علیه السلام - تجسد (INCARNATION) لحظه‌ای برتر است، لحظه‌ای که نامتناهی در متناهی ظهور و تجلی می‌کند.

اما در نظر آگوستین زمان فقط در نفس یافت می‌شود و ابعاد ثلاثه زمان در واقع همان سه لحظه و حالت برای نفس است، آگاهی همان حال است و انتظار همان آینده است و یادآوری همان گذشته و آگاهی مستمر (DUREE) و نقطه اتصال و پیوند بین انتظار و یادآوری.^{۱۳}

اسحاق نیوتن انگلیسی نیز به صراحت به دو زمان مطلق و واقعی و نسبی و عرفی قائل است که زمان مطلق بدون هیچ وابستگی به عاملی در جریان است چه موجودات آن را درک کنند و یا خیر چنین زمانی نامحدود است و ازلاً و ابداً یکنواخت در گذر است. نیوتن در واقع زمان را رهگذر علم خداوند به اشیاء پنداشته است.

بارو (BARROW) نیز می‌پرسد که آیا آنجا که هیچ نیست، زمان جاری است؟ پاسخ می‌گوید که: زمان هم چون فضا پیش از این عالم و با این عالم و شاید برای این عالم وجود دارد، چرا که پیش از وجود این عالم پاره‌ای از موجودات می‌توانستند برخوردار از وجود باشند، همچون خدا و ملائک و نیز هم اکنون برای این عالم، ممکن است اشیائی وجود و بقا داشته باشند. علی‌هذا زمان خود موجودی واقعی نیست بلکه ظرفی یا استعدادی برای بقاست. و طبیعت مطلق زمان به هیچ وجه دال بر حرکت نیست. اشیاء چه ساکن باشند و چه متحرک چه خواب باشیم و چه بیدار، زمان با کشش یکنواخت خود جاری است. زمان همچون مکان قبل و بعد و مقارن با ظهور و افول اشیاء وجود دارد و معلوم به علم عالمی اعلی و اکمل است.

پس از بیان مقدمه و نقطه نظرهای اجمالی بالا، ذکر

این نکته ضروری است که تفاوتی هست بین نظریه فیزیک قدیم و تئوری نسبیت اینشتین در نگرش به زمان به این که در عقیده جدید، دو معنا از زمان و مکان به صورت دو ظرف، منتفی است بلکه عالم عبارت است از یک سلسله حوادثی که به اسلوب مخصوصی منتشر می‌شوند و مکان یعنی فاصله‌هایی که در نتیجه انتشار حوادث پیدا می‌شود و زمان یعنی فاصله‌هایی که در نتیجه استمرار و تعاقب حوادث موجود می‌گردد و چون انتشار و استمرار، دو صفت حوادث اند و زمان و مکان دو کمیت‌اند که از این دو کمیت انتشار و استمرار انتزاع می‌شوند پس زمان و مکان ملازم یکدیگرند و البته چون تمام حوادث دائماً در حرکت هستند، لهذا فاصله‌های زمانی و مکانی آنها هم همیشه در تغییر است و هر اندازه از فاصله زمانی کم شود بر فاصله مکانی افزوده می‌گردد و به عکس یعنی اگر چه فاصله‌های مکانی و فاصله‌های زمانی ثابت و مطلق نیستند اما «زمان - مکان» حقیقت ثابت عالم بوده و مطلق ثابت است یعنی جایگاه عالم ثابت و مطلق است. اما سخن از نظریات برگسون که شدیداً به دو گونه زمان کمی و کیفی معتقد است، خود مقال مجزا می‌طلبید.

البته مطالب فوق نه همه سخن در این خصوص است و نه سخن همه حکما و فلاسفه ایران و یونان باستان و قرون وسطی بلکه گزینشی است از برخی حکما در آن برهه زمانی جهت اظهار این سخن که آنها تصریحاً و یا تلویحاً به دو گونه زمان معتقد بوده‌اند تا این که در این باره سخن فلاسفه و حکمای اسلامی را بازگو کنیم.

قبل از پرداختن به پیچ و تابهای براهین و جرح و نقدها لازم می‌دانم گذری کوتاه اما جامع به اندیشه سینایی و صدرایی داشته باشم. این لزوم از آنجا ناشی می‌شود که اولاً می‌توان ارتباط و انتقال اندیشه ارسطویی را بخصوص در مفهوم زمان، در اندیشه ابن سینا جست و بدین ترتیب انسجام و ارتباط منطقی بین مطالب عنوان شده پیدا کرد ثانیاً عمده براهین در انکار و اثبات زمان به نقل از این حکیم بزرگ؛ یعنی ابن سیناست که دوام بالنسبه زیادی هم در شرق اسلامی داشته و سهم و دین بزرگی نیز بر گردن

11. SAMBURSKY, S. THE CONCEPT OF TIME IN LATE NEOPLATONISM, PP (95-99).

۱۲- همان منبع.

۱۳- بدوی، عبدالرحمن، الموسوعة الفلسفة، جلد ۱، ص ۲۵۱.

□ در مقابل و یا در کنار اندیشه مشائی، بحث و ابداعات در خصوص زمان، مدیون فکر بلند و خلاقیت‌های ویژه حکیم متعالی ملاصدرا است.

معرفت شناسی است، چرا که در نظر وی، موضوعات و مواد ریاضی در اشیای مادی موجودند که البته آنها نیز مبتنی بر اندیشه ریاضی‌دان و مستقل از عالم مادی‌اند. تئوری وی از مقدار و عدد مرتبط با انتولوژی اوست و اعداد و مقادیر از طریق اندیشه ریاضی‌دان و تصور او از مقادیر، درست به عنوان یک موجود پا به عرصه وجود می‌نهند و زمان از طریق اندیشه و تصور عالم علم مابعدالطبیعه از آن تصاویر، موجود می‌گردد. در طبیعیات ابن‌سینا از شیوه‌های حرکت تحلیلی هندسی استاتیک یونانی جداگشته، اساس طبیعیات ریاضی به سبک جدیدی را بنا می‌نهد. در طبیعیات ابن‌سینایی، تفاوتها و اختلافات کیفی ارسطویی تقلیل یافته و بیشتر به تفاوت‌های کمی نزدیک می‌شود.

به هر حال ابن‌سینا در فن سماع طبیعی در باب طبیعت و حرکت و زمان به این که طبیعت در ذات خود ثابت است و امکان حرکت در جوهر مردود می‌باشد و حرکات، اموری عرضی و بیرون از ذات جهان مادی‌اند، به شیوه ارسطویی ره پیموده است و انواع حرکت را شش قسم دانسته و امکان حرکت در جوهر را مردود دانسته است و زمان را مقدار فلک اقصی شمرده است. یعنی از آن جهت که حرکت عرضی است، اما غیر قارّ، پس آنرا معروض و موضوعی است که همان جسم عنصری فلک اقصی است. بدین ترتیب این که عروض عرض حرکت بر موضوع و معروض خود همچون عروض اعراضی مثل سفیدی و سیاهی است و یا حرکت از مقوله اعراض نسبی است، خود جای بحث پیدا می‌کند چرا که در صورت اول، مبتلابه اشکالات وارده بر حرکت توسطیه خواهد بود و در صورت دوم، دچار این مشکل خواهیم بود که با اشکال در وجود خارجی اعراض نسبی و توهم در آن، وجود حرکت و بطریق اولی زمان که مقدار چنین نسبتی است و ادنی از حرکت، بیشتر مورد مخاطره قرار گرفته و قوت سخن منکرین زمان بیشتر هویدا می‌گردد. اگر چه خواهیم گفت که در واقع می‌توان ریشه همه اثباتها و انکارها را تحلیل نموده سخن هر دو گروه را به هم نزدیک کرد بدین صورت که در واقع هر دو گروه در کنه قضیه، گونه‌ای از وجود را برای زمان می‌پذیرند اگر چه در وجود بالفعل اعم از نقطه‌ای و یا خطی و یا ثابت و غیر ثابت در خارج با هم متفق نیستند.

همه پویندگان راه حکمت و علم دارد. در مقابل و یا در کنار اندیشه مشائی، بحث و ابداعات در خصوص زمان، مدیون فکر بلند و خلاقیت‌های ویژه حکیم متعالی ملاصدرا است و به نظر نگارنده حکمت مشائی در شرق اسلامی با ترجمه آثار ارسطو توسط مترجمین سریانی زبان، از یونانی به سریانی و آنگاه به عربی، آغاز شد. ابن‌ندیم در فهرست خود می‌گوید که: مقاله اول از مجموعه گفتارهای ارسطو در باب سماع طبیعی (فیزیک) - بنا به تفسیر اسکندر افرویدی) را ابو روح حنایی ترجمه کرده و یحیی ابن عدی آن ترجمه را اصلاح نموده است. ابن‌ندیم می‌افزاید تفسیر افرویدی برگفتار چهارم که مبحث مربوط به زمان را شامل می‌شده توسط قسط بن لوقا و شاید دمشقی ترجمه شده است.^{۱۴} و بدین ترتیب حکمای شرق اسلامی با آثار ارسطو آشنایی یافتند. از میان حکمای اسلامی، کندی، فارابی، ابن‌رشد و ابن‌سینا، نامشان بیشتر با حکمت مشائی قرین است.

اما در ذهن نابغه‌ای چون بوعلی سینا (۳۷۰-۴۲۸ هجری) فیلسوف ایرانی، آرای پیشینیان از جمله ارسطو، تلفیق می‌یابند و در اندیشه پرتوان این مرد بزرگ ترکیب و تأسیس نو پیدا می‌کنند. ابن‌سینا نیز همچون فارابی (و بر خلاف ابن‌رشد) بخصوص در غیر طبیعیات، نه صرفاً یک شارح، که یک فیلسوف مشائی است و فلسفه وی بسی پربارتر از حکمت تحلیلی ارسطوئیان است.

در طبیعیات قرابت اندیشه ارسطو و ابن‌سینا بیشتر است و فلسفه طبیعی ابن‌سینا را در کتاب «دانشنامه علائی» و بخش سماع طبیعی از شفا و برخی آثار دیگر وی به تفصیل می‌توان جستجو کرد.^{۱۵}

در آثار ابن‌سینا، می‌توان دقیقاً دو بخش مشخص را ملاحظه نمود، تفسیر سینایی از تعریف ارسطو در خصوص زمان، و نیز تئوری خاص سینایی از زمان که بخش اخیر را می‌توان به صورت چهار فصل: وجود شناسی، معرفت شناسی، حرکت و سکون تحلیل نمود. برخورد ابن‌سینا و نگرش وی از زمان منحصر به یک زمینه واحد نیست، بلکه شامل زمینه‌هایی همچون ریاضیات، منطق، طبیعیات، مابعدالطبیعه و

۱۴- ابن‌ندیم، محمد بن اسحاق، الفهرست، ترجمه محمد رضا تجدد، ص ۴۵۸-۴۵۷.

۱۵- ابن‌سینا، ابوعلی، فن سماع طبیعی شفا، ترجمه محمد علی فروغی، بخش زمان، ص ۲۷۹-۲۳۷.

البته چنین تشنت و عدم قول ثابتی در اقوال همه فلاسفه و متکلمین و عرفا که در خصوص زمان اعم از فلاسفه یونان باستان و غیره می‌تواند حکایت از عدم اتقان در موضع سخن داشته باشد و یا به قول کسانی حکایت از بدهت وجود زمان کند و این همه اختلاف نه در وجود آن بلکه در نحوه بودن و به عبارت بهتر ماهیت آن است.

اما در تقابل با روشهای تحلیلی ارسطویی و یا در کنار آن، دو مشرب اشراقی و صدرایی قابل ذکر است که مشرب اولی اگر چه جهان‌شناسی خود را توسط ربانی بزرگوار شیخ شهاب‌الدین سهروردی بر حکمت ذوقی و شهودی بنا نهاده و نه فلسفه تحلیلی و استدلالی، اما در خصوص زمان همان شیوه مشائی را پی گرفته است.

به هر حال در بحث مربوط به حرکت، حکمت مشائی در شوق اسلامی با نظریات مخالف و متقابل مواجه شد و صدرالدین شیرازی (ملاصدرا) اندیشمند سده یازدهم هجری، با این نظر فیلسوفان مشائی که حرکت در جوهر ناممکن است، به مخالفت پرداخت و در قالب سیستم جامع جهان بینی خویش (که آنرا حکمت متعالیه نامید) نظریه حرکت جوهری را مطرح ساخت و در باب زمان و فضا و مکان، ایراداتی به نظریات ارسطوئیان وارد کرد و اساس آن تعاریف را مورد تردید و سؤال قرار داد.^{۱۶} وی تقریباً تمام ویژگیهای یاد شده در خصوص زمان در مشرب مشائی را مورد نقادی و تصحیح و تکمیل قرار داد که این تصحیح و تنقیح، به واقع مفروضات جدیدی به بحث زمان عرضه کرد به گونه‌ای که ایرادات متعددی که مشرب مشائی یارای سخنگویی به آنها را نداشت، پاسخ مناسب پیدا کردند.

سخنان نو در دیدگاه حکمت متعالیه:

حرکت در منظر حکمت متعالیه، حرکت در جوهری مقوله جوهر نه فقط ممکن است که حرکت اصلی و بنیانی از آن اوست و دیگر حرکات عرضی، به تبع آن حرکت، صورت می‌گیرد و زمانی که در پدیده‌های زمانمند مدخلیت دارد همان زمان حرکت جوهری است و قطع حرکت جوهری به منزله قطع زمان است (و بدین ترتیب لابد حرکت وضعی فلک هم نوعی حرکت عرضی به شمار می‌آید). حرکت و زمان نیز اگر چه عرضی هستند اما غیر قازند که از اعراض حقیقیه خارجی نبوده بلکه از عوارض تحلیلیه وجود هستند و نه فقط وجود مغاز قابل اشاره در خارج ندارند بلکه به حسب عقل و تحلیل در ذهن است که حلول مقدار

درک و دریافت می‌گردد، به بیان دیگر حلول مقدار بر شیء، حلول خارجی نمی‌باشد.

«اعلم ان المسافة بما هي مسافة والحركة والزمان كلها موجود بوجود واحد وليس عروض بعضها لبعض عروضاً خارجياً، بل العقل بالتحليل يفرق بينها ويحكم على كل منها بحكم يخصصه»^{۱۷}

زمان به صورت در حکمت صدرایی، زمان به عنوان بعد چهارم بعد چهارم وجود ممکنات، مادی و از ضروریات چنین وجودی است همچنان که سه بعد طول و عرض و ارتفاع برای مادیات از ضروریات است.

طبق نظریه حکمت صدرائی مبتنی بر حرکت جوهری، زمان از مشخصات است (که البته چه تعبیر به مشخص کنیم و چه تعبیر به لوازم تشخیص، فرق اساسی ندارد) این سخن بدین معناست که رابطه هر شیء با زمان خودش، یک رابطه اتفاقی نیست بلکه به نوعی با اصل و هویت آن شیء بستگی دارد، یعنی اگر زمان شیء مادی را از شیء بگیریم گویی که خود شیء را از او گرفته‌ایم یا یکی از لوازم لاینفک او را که قابل انفکاک از آن نیست البته مسئله مشخص بودن زمان را در ارتباط با زمان مشترک خوانده‌اند که به آن اشاره خواهیم کرد.

تعدد زمان به نتیجه دیگر حرکت جوهری آن است
تعدد حرکات که به تعداد حرکات عالم زمان داریم و زمان، مقدار فقط یک حرکت خاص نیست و معنی واقع شدن اشیاء در زمان، همین است که در درون حرکت خویش قرار گرفته است. در حالی که مطابق نظر قدماء، فقط یک حرکت از حرکات عالم است که مقدار آن حرکت را زمان می‌نامیم و آن حرکت دوری فلک اطلس است و مقدار حرکات افلاک دیگر و نیز مقدار حرکات موجودات زمینی، زمان محسوب نمی‌شود و معنی زمانی بودن و این که ما در زمان واقع هستیم، این است که در درون زمانی هستیم که آن زمان از حرکت دوری فلک انتزاع می‌شود، پس زمان یک چیز بیشتر نیست. اما چنانکه اشاره شد در مکتب صدرایی، به عدد حرکات، زمان وجود دارد.

حرکت فلک اطلس
به عنوان معیاس
فرق میان حرکت فلک با دیگر حرکات این است که، آن

۱۶- مصلح، جواد، فلسفه عالی یا حکمت متعالیه صدرالمثلهین، تلخیص و ترجمه کتاب اسفار، جلد اول، ص ۱۶۱-۱۳۱.

۱۷- ملاصدرای شیرازی، محمد بن ابراهیم، اسفار اربعه، جلد ۴، ص ۳۳ و جلد ۳، ص ۱۸۰.

حرکت، مقیاس واقع و اعتبار می‌شود و نه آنکه زمان فقط متعلق به آن باشد، همانطوری که برای هر مقدار دیگری از مقادیر یک کمیت ثابتی را به عنوان مقیاس اعتبار می‌کنیم؛ مثلاً جهت سنجش حرارت بدن حرکت انبساطی جیوه را... و حرکت فلک نیز چون حالت یکنواخت و غیر متغیر دارد نه تغییر مکان می‌دهد و نه رشد و نمو پیدا می‌کند و نه سرعت و بطور دارد می‌تواند مقیاس واقع شود (البته اکنون تئوری افلاک مورد اشکال جدی است).

زمان مشترک گروهی معتقدند به این که حرکتی که مثلاً در هفتصد سال پیش واقع شده با حرکتی که در امروز واقع می‌شود، موضوع و علت و حتی مقوله هر دو حرکت با هم اختلاف دارند اما ما آنها را با هم مقایسه می‌کنیم. اما این عمل صرف یک مقایسه است از این رو که حرکت ثالثی مثلاً حرکت فلک را مبداء مقایسه قرار داده و می‌گوییم حرکت هفتصد سال قبل بر حرکت امروز تقدم دارد، چنین بیانی مسامحه‌ای بیش نیست، بلکه در واقع حرکت هفتصد سال قبل را با مقداری از حرکت فلک که در هفتصد سال قبل بوده است تطبیق کرده و برابر نموده‌ایم و نیز حرکت امروز را با مقداری از حرکت فلک که امروز واقع شده است، تطبیق کرده‌ایم و چون خود حرکت فلک، حرکت واحد و دائمی است لذا میان مراتبش تقدم و تأخر است در حالی که بین حرکت امروز با حرکت هفتصد سال قبل، تقدم و تأخری نیست؛ پس چیز واحدی چون فلک، مقیاس واقع شده است که مقدار آن، همان زمان مشترک عام است.

چنانچه اشاره شد زمان مشترک با توجه به مخدوش بودن حرکت فلک اطلس، مورد اشکال خواهد بود، مضافاً به این که مشخص بودن زمان به عنوان بعد چهارم مورد تردید واقع می‌گردد در حالی که زمان داخل در هویت اشیاء است.

رابطه زمان در حکمت صدرائی (همچنانکه با جسم طبیعی ابن‌سینا نیز در خصوص ابعاد ثلاثه (جسم تعلیمی) مفصل عنوان کرده است رابطه زمان با جسم، رابطه جسم تعلیمی با جسم طبیعی است و ابن‌سینا قرابت و اصلاً وحدت وجود خارجی حرکت و مسافت (مقوله) و زمان را به صراحت بیان کرده است) زمان نیز چون سه بعد دیگر، تحلیلی خواننده شده و دقیقاً بین جسم طبیعی که جوهر است و بین جسم تعلیمی که از انواع کم متصل و عرض است امتیاز قائل گشته است، چراکه تمام انقسامهای گوناگون که

در جسم رخ می‌دهد، مولود جسم تعلیمی است که مقدار جسم طبیعی می‌باشد و این عرض است که مصحح انقسام آن جوهر می‌گردد، پس در حقیقت همان کم است که پدیده تجزی را به بار می‌آورد و پذیرش تقسیم را فراراه جسم طبیعی که جوهر است، قرار می‌دهد.^{۱۸} اما به هر حال نکته اساسی آن است که شیء مادی و حرکت جوهری‌اش و مقدار چنین حرکتی در خارج به وجود واحد موجودند و به تحلیل تأملی ذهن، جدای از هم لحاظ می‌شوند و آنچه که حقیقتاً معقول اول و دارای وجود خارجی است شیء مادی است که حرکت و زمان به صورت امری تحلیلی از این وجود ذاتی الحركة و دائم الحركة انتزاع می‌گردند و بدین ترتیب عروض زمان، همچون عروض گرما بر وجود خارجی آتش نیست که از قبیل عروض وجود بر ماهیت و عروض فصل بر جنس است.^{۱۹}

نشانه‌های از نتایج مشخص بودن زمان این است که زمان هرگز نمی‌توان - و بروشنی نمی‌توان - آثار و علائم زمان را به جای زمان نشانند آنچنانکه گروهی چنین کرده‌اند و آنگاه دو موضعگیری مختلف اتخاذ کرده‌اند. میرسیدشرف جرجانی در شرح مواقف می‌نویسد: کسانی که زمان را انکار کرده‌اند، کسانی هستند که نشانه‌های اوقات را، اوقات پنداشته‌اند و از آن رو، توقیت در نزد ایشان می‌تواند متعاکس شود^{۲۰} و گروهی نیز وجود زمان را بدیهی شمرده‌اند به جهت محسوس بودن نشانه‌های زمان، چون قطب‌الدین رازی که می‌گوید: «همه مردم جزم بوجود زمان دارند از آن رو که آن را به ساعتها و روزها... تقسیم می‌کنند» اما واقعیت آن است که ما با هیچیک از حواس خود زمان را درک نمی‌کنیم و رؤیت طلوع و غروب خورشید، هرگز به معنای رؤیت زمان نیست و نیز عقربه ساعت و هر وسیله دیگر که همه، ابزار اندازه‌گیری‌اند، اگر چه مردم، همه حرکات را با زمان عمومی، یعنی مقدار حرکت شبانه روز که از طلوع و غروب خورشید حاصل می‌شود، اندازه‌گیری می‌کنند.

۱۸- واعظ جوادی، حدوت و قدم، ص ۸۳-۴۲.

۱۹- ملاصدرای شیرازی، محمد بن ابراهیم، اسفار اربعه، جلد چهارم، ص ۳۶-۳۳.

۲۰- جرجانی، میرسیدشرف علی بن محمد، شرح مواقف، تصحیح سید محمد بدرالدین نعمانی، جلد ۵، ص ۱۱۴.

ثبات و ناگفته نماند که ملاصدرا برای چنین وجودی
تجدد که اضعف وجودات است و وجودی مشابه
با عدم دارد به این که وجود هر جزء آن مستلزم
عدم جزء دیگر است و هستیش عین بیقراری و سیلان
است، دو جهت ثبات و تجدد قائل شده است یعنی، از
جهتی امری است ثابت و دائمی و از یک جهت دیگر،
امرئ است متجدد و متصرف. وجه نظر اول همان وجه
حرکت توسطی است اما به اعتبار دوم، زمان باقی نیست
و فرض بقای در زمان ناممکن است، چراکه حدوثش عین
زوال و بقایش نیز عین فناست.

جهت حقیقی اما سؤال آن است که کدام اعتبار از
زمان برای زمان، واقعی است و کدامیک
انتزاعی؟ قطعاً آن دسته از حکما که در
خارج، به وجود حرکت قطعی، قائل اند، حرکت توسطی
را اعتباری شمرده اند بدین بیان که ثبات را برای زمان
اعتباری خوانده و تجدد و تصرف را برایش حقیقی
شمرده اند اما گروه دوم، جنبه ثبات را حقیقی و جهت
تصرف و تجدد را که همان حدوث و فناست، اعتباری
می نامند. چنانچه پیش از این گفتیم که ابن سینا در مورد
حرکت توسطی گفته است، آنچه که در واقع سزاوار نام
حرکت است و واقعیت خارجی دارد، حرکت توسطی
است و صفت «کون المبدئ و المنتهی» همیشه برای
متحرک ثابت و پابرجاست، اگر چه حدود توسط، تغییر
می کند و بالاخره وی حرکت توسطی را در حقیقت،
مصدق تعریف «کمال اول» می داند.

ملاصدرا معتقد است که می توان برای هر دو جهت،
واقعیت قائل شد؛ یعنی زمان در آن واحد، هم باقی است
و هم فانی، اما با توجه به هویت زمان، بقای او عین فنا
است.

وحدت و ملاصدرا برای چنین وجودی، دو اعتبار
کثرت دیگر نیز قائل شده است، اعتبار وحدت و
کثرت. یعنی زمان از آن جهت که یک
متصل واحد است، وحدتی در آن منظور است و از آن
جهت که هویت اتصالی دارد، قابلیت انقسام بالقوه به
اجزاء دارد و به این ترتیب اعتبار کثرت و تجزی در آن
جایز است.

فاعل و قابل ایشان با توجه به این که گاه به مشرب
زمان قوم، مشی می کنند به مطلبی متذکر
می شوند که مرتبط به فلک اقصی

می شود و آن این که ملاصدرا پس از این که جهت وحدت
و ثبات را در رابطه با فاعل زمان دانسته و جهت کثرت و
تجدد آنرا در رابطه با قابل زمان، معرفی می کند، نتیجه
می گیرد که فاعل زمان (زمان عام) نمی تواند امری
جسمانی باشد بلکه متبرء الذات از هر گونه کثرتی است.
اما قابل زمان (زمان عام) جسم است اما جسمی که اتم
اجسام باشد، جسمی که خواص اجسام عنصری را نداشته
باشد؛ یعنی حرکتش، حرکت مستدیره باشد و نه حرکت
مستقیم، جسمی که در آن نمو راه نداشته باشد و حرکت
مکانی در آن میسر نباشد و نیز متخلخل و متکاتف
نباشد.^{۲۱}

البته روشن است که در حرکت جوهری، چنین مبنائی
به عنوان اتم اجسام منظور نیست. اما جای این سؤال را
باقی خواهد گذاشت که دانستیم زمان از مقوله عرضی
است و همه حرکات عرضی به تبع حرکت جوهری
حاصل می شوند، پس رابطه حرکت جوهری و زمان
خاص با حرکت فلک اقصی و زمان عام، چه وضعیتی در
دیدگاه ملاصدرا پیدا می کند، آیا صرفاً رابطه معیار و
مقیاس است...؟

تابع و و بالاخره در این که حرکت و زمان، هر دو
متبوع در معنی تجدد و حدوث و سیلان وجود،
متحد و مشترک اند، اختلافی نیست، ولی
تفاوت آرای آنجاست که آیا هر دو در وجود اصیل اند و در
معنی و صفت حدوث و سیلان مزبور مستقل اند و یا
یکی اصل و دیگری تابع است؟

ظاهراً از حکما کسی قائل به اصالت و استقلال هر دو
در وجود نشده است بلکه عقیده جمهور بر آن است که
اصالت و استقلال، نشان زمان است و حرکت در وجود
تابع است. اما شیخ شهاب الدین سهروردی حرکت را
اصیل و زمان را تابع آن می داند. ملاصدرا اگر چه بطور
صریح نظر خویش را در این باب بیان نکرده است ولی از
سخنان وی در خصوص حرکت و زمان و تأیید مذهب
ارسطو در بیان هویت زمان، کاملاً معلوم می شود که
عقیده شیخ اشراق را بر عقیده جمهور ترجیح می دهد.^{۲۲}

سخن نگارنده اما در این مقطع کلام به نظر نگارنده
حاصل سخن گذشته از زبان مشاء و
اشراق و حکمت متعالیه چنین خواهد بود که زمان،
وجودی از قبیل جواهر و یا اعراض بالضمیمه ندارد بلکه

۲۱- مطهری، مرتضی، حرکت و زمان، جلد ۲، ص ۲۱۱-۲۰۸.

۲۲- مصلح، جواد، فلسفه عالی یا حکمت صدرالمتألهین، ص ۱۵۷.

آنچه اولاً و بالذات موجود است شی‌ای است که دائماً و هر لحظه لبس و خلع و یا لبس بعد از لبس می‌شود (به بیان حرکت جوهری) و یا شی‌ای است متحرک (به بیان متعارف) از چنین موجودی ثانیاً و بالعرض، صفت و حالتی در ذهن و به وسیله ذهن، انتزاع می‌شود که «زمانش» نامیده‌اند. اما چنین وجودی در خارج در زمره و از سنخ موجوداتی چون امکان، وجوب، حدوث، قدم، وحدت، کثرت می‌باشد که به وجود موضوعشان در خارج موجودند و در واقع معنای عدمی هستند که حظی از وجود برده‌اند و چون اشیاء خارجی به آنها متصف می‌شوند در خارج وجودی از حد اعدام مضافه دارند.^{۲۳} مثلاً در تحلیل معنای حدوث به چگونگی عدم موجود و یا مسبوقیتش به عدم (اعم از عدم خویش یا به غیر)، می‌رسیم که صرف انتزاع ذهن است. و زمان در زمره چنین موجوداتی است که اگر فاعلیت و نقش ذهن را نادیده بگیریم، چنین حظ و بهره‌ای از وجود نیز حاصل نخواهد شد و به عقیده نگارنده این همان معنایی است که ارسطو در رابطه با نفس و زمان عنوان کرده است. نظر برخی از شراح ارسطو اعم از ابن‌رشد و کاپلستون و بدوی و اسکندر افرویدی، یحیی بن عدی هم چنین است. «به وجود نفس انسانی است که زمان موجودیت می‌یابد»^{۲۴} بدین ترتیب سخن ارسطو ماده خامی است که ملاصدرا آن را به نیکی و اتقان تحت عنوان عوارض تحلیلیه وجود پرورده است و نیز ابن‌سینا در مواضع مختلف، برای حرکت قطعی در ذهن که جز به تحلیل ذهن ممکن نیست، چنین وجودی قائل است و در واقع لب کلام همه بزرگان و جان کلام همه حکمای اسلامی و حتی منکرین وجود زمان، به بیان بهتر مشترک کلام همه آنها، همان ارتباط مستقیم نفس و زمان است و چنانکه گفتیم همه آن آراء در کلام ملاصدرا و حرکت جوهریه و عوارض تحلیلیه‌اش، به نیکوترین وجهی تجلی می‌یابد و بسیاری از مجادلات مثبتین و منکرین زمان، شکل حقیقی خویش را از دست می‌دهد و با این نگرش و با این زاویه دید به وجود زمان، تأویل ملاصدرا از سخن منکرین نیز کاملاً موجه می‌نماید چرا که عموم آنها چنین وجود تحلیلی را از برای زمان انکار نمی‌کردند. ملاصدرا در جلد سوم اسفار اربعه، صفحات ۱۴۸-۱۴۶ بعد از نقل اقوال مختلف، همه آراء را به نظریه خود در مورد زمان و حرکت جوهری نزدیک می‌سازد. وی می‌نویسد:

شاید کسانی از قدما که بطور مطلق، وجود زمان را نفی می‌کردند، منظورشان این بوده که زمان وجودی

مستقل از امری که به نفسه متجدد است (حرکت جوهر) ندارد. و نیز کسانی که وجود عینی زمان را نفی می‌کنند نه وجود ذهنی آن را، شاید منظورشان این باشد که زمان از عوارض تحلیلیه است که فقط در ذهن، انفکاک آنها تصور می‌شود و نه از عوارض وجودیه - که زیادت و انفکاکشان از معروض در وجود است - و کسی که زمان را خود فلک اقصی قرار داده شاید مرادش طبیعت متجدد فلکیه باشد (حرکت جوهری) یعنی، منظورش از فلک، ذات و جوهر آن است، پس با ما هم عقیده است چرا که زمان مقدار تجدد طبیعت جوهری است و کسی که معتقد است، به این که زمان جوهر مفارق از ماده است شاید منظورش از زمان، حقیقت عقلیه مفارقی باشد که صورت طبیعت مادی است؛ (یعنی منظورش روح زمان و به عبارتی سرمد یا دهر بوده است) و کسی که گفته است زمان واجب‌الوجود است حکایت به حدیثی و منظوری شریفتر از آنچه که به ذهن می‌رسد، داشته است که:

«لا تسبوا الدهر فان الدهر هو الله تعالی». □

۲۳- طباطبایی، محمد حسین، نهاية الحکمه، ص ۴۳.

۲۴- البته جای این سؤال باقی است که آیا وجود زمان بستگی به ذهن آدمی دارد و یا درک از گذشت زمان بستگی به ذهن دارد؟ ظاهراً ارسطو خود این سؤال را مطرح کرده است هر چند به تفصیل به آن نپرداخته است و لکن بنا به عقیده او در این فرض، زمان به مفهوم اخص کلمه - که مدرک انسان باشد - وجود نخواهد داشت هر چند موضوع زمان موجود خواهد بود. در این رابطه در مورد نظر ارسطو، پروفسور راس می‌نویسد (کاپلستون در کتاب تاریخ فلسفه یونان و روم ترجمه دکتر سید جلال‌الدین مجتبی) این وضع با بیان کلی ارسطو درباره متصل سازگار است، در متصل هیچ اجزای بالفعلی وجود ندارد بلکه فقط اجزای بالقوه وجود دارد، آنها وقتی به هستی بالفعل درمی‌آیند که حادثه‌ای متصل را در هم بشکنند. همین طور در مورد زمان یا مدت: آنات درون مدت توسط ذهنی که آنات را درون آن مدت تشخیص می‌دهد به هستی بالفعل درمی‌آیند. این مشکل که آیا وقتی هنوز هیچ ذهنی در هستی نبوده است زمان می‌توانست وجود داشته باشد در نظر اول برای ارسطو مشکلی نیست زیرا وی فکر می‌کرد که حیوانات و آدمیان همیشه موجود بوده‌اند. اما مشکل مهمتر این است که شمردن، ایجاد اجزای نیست بلکه تصدیق کمیت اجزائی است که از قبل موجود است... با تفسیری که وی ادامه می‌دهد، شمارش زمان به این شکل، حل می‌شود که با شمارش، اجزای بالقوه زمان، بالفعل می‌گردند و لکن آن اجزای به این معنی بالقوه نیستند که هستی واقعی جدا از ذهن ندارند. همانطور که ملاصدرا به آن اشاره دارد که زمان و حرکت و شیء متحرک متجدد به وجود واحد موجود در خارج‌اند و ذهن قادر است، تحلیلاً معانی را انتزاع و تشخیص دهد و مثال روشن ملاصدرا که نسبت زمان و حرکت و شیء را به وجود و ماهیت می‌داند، گویای این حقیقت است که اگر چه چیزی مستقل به نام ماهیت، موجود در خارج نیست اما نحوه و حد وجود ممکنات، به تحلیل و تأمل شدید ذهنی ماهیتی را انتزاع می‌نماید.