

## بررسی و تطبیق بحث زمان در فلسفه سنت آوگوستین و صدرالمتألهین

احمد عابدی<sup>۱</sup>

مهدی منفرد<sup>۲</sup>

### چکیده

این مقاله به بحث تطبیقی زمان از دیدگاه سنت آوگوستین و صدرالمتألهین پرداخته است. آوگوستین زمان را یک واقعیت خارجی و عینی لحاظ نکرده، بلکه آن را یک امر ذهنی می‌داند که البته بی‌ارتباط با امور عینی نیست و در ارتباط با تغییر و حرکت، و حوادثی که در گذشته و آینده رخ می‌دهد، تفسیر می‌شود. صدرالمتألهین بر اساس مبانی حکمت متعالیه و خصوصاً دیدگاه خاص خود در حرکت جوهری و اصالت وجود و تقدّم وجود بر ماهیت، زمان را بُعد چهارم ماده دانسته، و آن را علامت و نحوه وجود سیال و نوشونده تلقی کرده است. به عبارت دیگر، وی زمان را عَرَض تحلیلی لحاظ کرده که عقل می‌تواند آن را از نحوه وجود اجسام و موجودات مادی انتزاع کند.

**کلیدواژه‌ها:** صدرالمتألهین، آوگوستین، زمان، حرکت، تغییر، عَرَض تحلیلی، حرکت جوهری، امتداد، ذهن، خاطر، انتظار.

۱. عضو هیأت علمی دانشگاه قم.

۲. دانشجوی دوره دکتری فلسفه از دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران.

## ۱. مقدمه

این مقدمه را در چند نکته یادآور می‌شویم:

۱. امروزه، علاوه بر مابعدالطبیعه، در دو حوزه دیگر نیز از زمان بحث می‌شود؛ یکی فیزیک و دیگری روانشناسی. مثلاً ژان پیاژه درباره زمان و اینکه چگونه مفهوم زمان در ما ایجاد می‌شود به تفصیل بحث کرده است. در فیزیک هم، خصوصاً پس از طرح مفهوم نسبیت از سوی آینشتاین، فیزیکدانانی هستند که در باب زمان اظهار نظر می‌کنند. در این مقاله، زمان بر اساس تفکر مابعدالطبیعی در حوزه فلسفه، و با توجه به اندیشه دو فیلسوفی بحث می‌شود که دیدگاه‌های آنها پیش از مباحث روانشناسی و فیزیک جدید بوده است. ضمن اینکه برخی معتقدند نظریه سنت آوگوستین درباره آفرینش و آغاز جهان، بنیادی‌تر از تفکرات فیزیکدانان جدید در این باره است:

استیون هاوکنگ<sup>۱</sup> درباره این پرسش بحث کرد که آیا خداوند می‌تواند جهان را زودتر از انفجار بزرگ آفریده باشد؟ او بر این پایه که پیش از انفجار بزرگ، چیزی نمی‌تواند وجود داشته باشد به این پرسش پاسخ منفی می‌دهد. اما آوگوستین در این باره تفکر بنیادی‌تر دارد؛ خداوند، پیش از نخستین لحظه آفرینش وجود نداشت، حال چه آن لحظه نخست را انفجار بزرگ بدانیم یا رخداد دیگری؛ زیرا اساساً خداوند فراتر از زمان است [و پیش درباره او معنا ندارد]. (پال هلم، ۱۳۸۳، ص ۱۲۹)

در حکمت متعالیه، زمان، بُعد چهارم وجود سیال و از علامات و مشخصات و ضروریات چنین وجودی است؛ همچنان‌که سه بُعد دیگر (طول و عرض و ارتفاع) هم برای وجودات مادی از مشخصات و ضروریات است. البته نباید اصطلاح فلسفی "بُعد چهارم" در فلسفه صدرالمتألهین را با اصطلاح فیزیکی آن در "نسبیت عام" آینشتاین، یکی تلقی کرد. نظریه آینشتاین درباره نسبیت با حرکت جوهری صدرالمتألهین تفاوت دارد. آینشتاین که فضا را زمانی می‌کند، نمی‌خواهد اثبات کند که بودن موجودات مادی، وجود تدریجی و سیال است. وی تنها نشان می‌دهد که اندازه‌گیری‌های هندسی و فیزیکی تابع سرعت اندازه‌گیری و شیء

1. S. Hawking.

مورد اندازه‌گیری هستند؛ از آنجایی که در مفهوم سرعت، مفهوم زمان نیز هست، لذا اندازه‌گیری‌های فیزیکی را نمی‌توان بدون زمان انجام داد. زمان برای آئینشتاین بدین صورت مطرح می‌شود و این متناظر با زمان فلسفی صدرالمتألهین نیست؛ همچنانکه زمان مورد نظر در روانشناسی هم به معنای زمان فلسفی تلقی نشده است. زمان در حکمت متعالیه یک امتداد واقعی وجود سیال است، خواه جسم مرئی یا نوری باشد و خواه نباشد؛ پس زمان در اینجا نحوه وجود سیال بوده و از موجودات جسمانی و مادی جدایی ندارد و عقل با تحلیل خودش آن را انتزاع می‌کند.

۲. با توجه به عنوان این مقاله، ما در اینجا به اختصار، مرادمان را از فلسفه تطبیقی بیان می‌کنیم. به نظر می‌رسد تطبیق دو فلسفه به معنی انتخاب بعضی مسائل و مباحث مشترک میان فلاسفه، یا اندیشه آنها نیست. قرابت‌ها و مشابهت‌ها در آرای فلاسفه وجود دارد و پژوهش در آنها مفید است. اما فلسفه تطبیقی، تطبیق یک فلسفه در تمامیت آن بر فلسفه دیگر و حتی بر تاریخ فلسفه است. در واقع شرایط یک تحقیق تطبیقی در فلسفه این است که: اولاً، تطبیق باید میان دو فلسفه‌ای صورت گیرد که از حیث مبادی متفاوت باشند. ثانیاً، باید زبان هم‌زبانی با هر دو فلسفه را یافت تا بتوان به مبادی آنها رسید. و ثالثاً، پس از فهم مبانی آنها، مقصد آنها را دریافت. پس فلسفه تطبیقی به معنایی که بیان شد، تأمل در امکان‌های هم‌زبانی میان متفکران است. صورت‌های دیگر فلسفه تطبیقی، پژوهش‌هایی در تاریخ فلسفه است که به نام و عنوان نیاز ندارد. (داوری، ۱۳۸۳، ص ۲۱)

۳. مارکوس اورلیوس آوگوستین (۳۵۴ - ۴۳۰ م) یکی از تأثیرگذارترین اندیشمندان در فرهنگ غرب و از شکل‌دهندگان اصلی سنت مسیحی غربی (کاتولیک و پروتستان) است. وی با دقت و تأمل اقدام به گشودن گره‌ها و حل پرسش‌ها و مسائل فلسفی نمود، و در حوزه کلامی نیز به بسیاری از آموزه‌ها و تعالیم مسیحیت نظام بخشید و تبیین نسبتاً منسجم و خردپسندی را از آن ارائه می‌کرد. آوگوستین نه تنها در قرون وسطی مرجع مسائل کلامی فلسفی بود، بلکه آراء و اندیشه‌هایش در دوره اصلاح دینی نیز بسیار مؤثر بود. تأثیر او را در فلسفه‌های جدید به ویژه بر دکارت (Descartes)، مالبراناش (Malebranche)، و نیز در فلسفه‌های معاصر، بر هایدگر (Heidegger) و ویتگنشتاین (Wittgenstein) می‌توان مشاهده کرد. (ایلخانی، ۱۳۸۲، ص ۸۶)

آگوستین پس از آزمودن مکاتب متعدد فلسفی و دینی سرانجام با تلفیق نظام فلسفی نوافلاطونی و آموزه‌های دین مسیحی نظام فلسفی - کلامی خود را عرضه کرد و علم به نفس و خودآگاهی را سرآغاز تفکر خویش قرار داد و از این طریق به تبیین مسائل مربوط به هستی، حقیقت و عشق پرداخت. وی در تبیین و فهم موضوع‌های مهم فلسفی - کلامی مرتبط با خدا، انسان، سرمدیت، زمان، آزادی، شر، مشیت الهی، تاریخ، عدالت و خلقت تلاش وافر نمود. (Trape, 1977, p.350) وی در تاریخ فلسفه به نوافلاطون‌گرایی مشهور است؛ و این گرایش در آثارش کاملاً مشهود است.

۴. محمدبن ابراهیم شیرازی، مشهور به "ملاصدرا" یا "صدرالمتألهین" (۹۷۹ یا ۹۸۰ - ۱۰۵۰ ق) اندیشمند بزرگی است که در نظام فلسفی خود، فلسفه را با شریعت، عرفان را با استدلال، و حکمت قرآنی را با اندیشه و شعور بشری آشتی و پیوند داد. وی فلسفه را از بند نظام تفکر معروف به ارسطویی رهایی بخشید و حکمت اصیل و استواری را پایه‌گذاری کرد که مایه اصلی آن، فطرت انسانی، عرفان و حکمت اسلامی (برگرفته از قرآن و حدیث) است. میراث گرانبهای او را می‌توان یک نظام فلسفی اسلامی و حتی شیعی - ایرانی دانست. (خامنه‌ای، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۲۱) صدرالمتألهین در دوره‌ای که علوم عقلی دچار ضعف و رکود شده بود، با هماهنگ کردن میراث فلسفی یونانیان، که حکمای مشایی و اشراقی قبل از او تعبیری تازه از آن به دست داده بودند، با تعالیم اسلام در جنبه‌های ظاهری و باطنی‌اش، این علوم را احیاء کرد. او توانست به آراء عرفانی ابن عربی (۵۶۹ - ۶۳۸ ق) صبغه منطقی - فلسفی ببخشد. همچنین تهذیب نفس را شرط لازم و مکمل مطالعه حکمت قرار داد و فلسفه را به فضایل روحانی و عمل به شعایر که در دوران انحطاط تمدن باستان از میان رفته بود، آراسته گرداند و در تطبیق میان حکمت فرزانتگان یونان باستان و اسلام در تعبیر باطنی آن و مبانی باطنی قرآن توفیق یافت. می‌توان او را نماینده آخرین مرحله کوشش نسل‌ها حکیمان اسلامی دانست که به حق، جویبارهایی که قرن‌ها در حال نزدیک شدن به یکدیگر بودند، سرانجام در اندیشه او به هم پیوستند. (نصر، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۴۹۵) وی توانست به کمال حکمت، یعنی جمع میان حکمت ذوقی و حکمت بحثی برسد. (اعوانی، ۱۳۸۴، ش ۴۲، ص ۱۲) اصول حکمت متعالیه عبارت‌اند از: اصالت وجود، وحدت و تشکیک وجود، حرکت جوهری، اتحاد عاقل و معقول، جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس، اثبات معاد جسمانی، زمان و....

## ۲. ماهیت و حقیقت زمان در فلسفه آوگوستین و صدرالمতألہین

برای فهم دقیق نظر آوگوستین و صدرالمتألہین درباره مسئله زمان، بررسی چند نکته ضروری است. با توجه به اینکه اندیشه آوگوستین در درجه اول، بر محور مسئله "رابطه نفس انسان با خدا" شکل گرفته، نمی‌توان انتظار داشت که وی مستقیماً، مسائل مربوط به جهان مادی را مورد بحث و بررسی قرار دهد؛ ولی به هر حال این موضوع با توجه به مسئله "خلقت و قدم عالم" برای فلاسفه‌ای چون او که تعهد کلامی و دینی داشته‌اند، مطرح بوده است. (مجتهدی، کریم، ۱۳۷۹، ص ۷۳) برای صدرالمتألہین نیز، بحث زمان در رابطه با "سیر و سلوکِ نفس انسان به سوی خدا" مطرح است. مسائل حکمت متعالیه از جمله بحث زمان با توجه به ارتباط خدا با عالم و مسئله خلقت، و حدوث و قدم عالم طرح شده است. بنابراین، علت تبیین چنین بحثی در فلسفه این دو متفکر، به نوعی یک چیز است. به نظر آوگوستین، مسئله زمان به صورت سهل ممتنع است. وی می‌گوید: «پس زمان چیست؟ هنگامی که کسی از من نپرسیده است، به خوبی می‌دانم که چیست. اما اگر کسی از من بپرسد و من در صدد توضیح آن برآیم مبہوت می‌مانم». (Augustine, 1973, 11, p.19)

این تلقی و بیان در کتاب *اعترافات* بارها آمده است: «ذهن من در حسرت حلّ این معمای بغرنج می‌سوزد. خدایا! ای پروردگار! ای پدر نیک! این مسئله بس آشنا و بس غریب است». (Ibid., 11, p.22)

هر دو بیان ذکر شده، حیرت آوگوستین را درباره ماهیت زمان نشان می‌دهد. چنین اعجابی که برای آوگوستین درباره حقیقت زمان رخ داده، برای فلاسفه اسلامی هم، به ویژه برای صدرالمتألہین درباره وجود و هستی اتفاق افتاده است. حقیقت وجود همانند زمان خود را به آسانی نمی‌نماید، و لذا حاج ملاهادی سبزواری گفته است:

مفہومہ من أعرف الأشياء و کھمہ فی غایة الخفاء

(سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۵۹)

علت آن روشن است؛ چون وجود از مفاهیم ماهوی نیست تا به تعریف و حدّ تام آن

دست پیدا کنیم. بحث زمان در حکمت متعالیه نیز از مفاهیم ماهوی نیست، بلکه حقیقت زمان شأنی از شئون وجود است. بنابراین، حقیقت وجود زمان که در واقع همان حقیقت وجود سیال است، دقیقاً چیزی است که نه ماهیت دارد و نه ماهیت است. پس باید به حضورش رفت و آن

را حضوراً درک کرد. (صدر، ۱۹۹۰، ج ۳، ص ۱۳۳)

بنابراین، آوگوستین و صدرالمতألہین معتقدند که زمان از مفاهیم ماهوی نیست، بلکه شأنی از شئون هستی است و از این روی تعریف حدی ندارد. اگرچه آوگوستین صریحاً چنین بیانی را ندارد، اما می‌توان از گفته‌های وی چنین استنباط کرد.

### ۳. بحث تطبیقی حقیقت و ماهیت زمان در اندیشه صدرالمتألہین و آوگوستین

چنان‌که قبلاً بیان شد، آوگوستین مبحث زمان را در ارتباط با مسئله خلقت مطرح کرده است. اگر خلقت نتیجه فعل خداوند است، پس مسئله ترجیح بلا مرجح را چگونه باید توجیه کرد؟ چرا خداوند، عالم را در آن زمان مقرر خلق کرد، نه زودتر و نه بعد از آن؟ چگونه خلقت به عنوان امری حادث و جدید از ذات لایتغیر ابدی، پدید آمده است؟ خلاصه آنکه، خلقت دلالت بر زمانندی می‌کند و این با سرمدیت خداوند منافات دارد.

به نظر آوگوستین، همه مشکلات و پارادوکس‌ها درباره مسئله خلقت، از تصویری ناشی می‌شود که ما در مورد زمان داریم. وی برای اینکه پاسخ روشنی در رد نظریه منکران خلقت ارائه کند، بحث زمان را در آخر دفتر یازدهم از کتاب *اعترافات* آورده است. آوگوستین با چنین عباراتی بحث زمان را آغاز نموده است:

«زمان چیست؟ چه کسی می‌تواند به آسانی آن را توضیح دهد؟ چون حتی نمی‌توان به سادگی فهمید که زمان چیست؛ چه رسد به آنکه واژه‌هایی برای توضیحش بیابیم. با این حال در مقام سخن چه چیزی آشناتر و شناخته شده‌تر از زمان است، قطعاً وقتی که آن را به کار می‌بریم و یا از دیگران می‌شنویم، می‌دانیم چه معنایی از آن اراده می‌شود. پس زمان چیست، اگر کسی از من نپرسد، نیک می‌دانم که چیست، اما اگر کسی از من بپرسد و من در مقام توضیح آن برایم [می‌مانم] و مبہوت می‌شوم. در عین حال با اطمینان می‌توانم بگویم که می‌دانم اگر چیزی سپری نمی‌شد، زمان گذشته‌ای نمی‌بود؛ اگر قرار نبود چیزی حادث شود، زمان آینده‌ای نمی‌بود و اگر چیزی نبود، زمان حال وجود نداشت.» (Augustine, 1973, 11, p.14)

انگیزه و علت تبیین دیدگاه آوگوستین درباره بحث زمان، علاوه بر شبهه‌ها و ایراداتی که درباره مسئله خلقت و خدا مطرح بوده، پارادوکسی است که مدعیان *موهوم بودن* زمان مطرح کرده‌اند. مهم‌ترین دلیلی که از عصر ارسطو علیه واقعیت زمان اقامه شد و بارها مدعیان *موهوم*

بودن زمان بدان استناد کردند، این است که زمان از سه بخش گذشته، حال و آینده تشکیل شده است. اگر بتوان واقعی بودن این بخش‌ها را مورد تردید و شک قرار داد، نمی‌توان مدعی حقیقت و واقعیت زمان شد. از میان این سه بخش، گذشته و آینده، دارای نوعی امتداداند، زمان حال فاقد هرگونه امتداد است. از گذشته دور یا آینده نزدیک سخن گفتن، معقول و منطقی است. اما درباره زمان حال، دوری و نزدیکی، کوتاهی و بلندی معنا ندارد. به همین دلیل ارسطو آن را حدّ زمان می‌داند نه جزء آن. از طرف دیگر، از میان سه جزء زمان، تنها زمان حال است که به نوعی وجود دارد؛ گذشته و آینده بهره‌ای از وجود ندارند. گذشته سپری شده و دیگر وجود ندارد. آینده هنوز به وجود نیامده است، و **زمان حال** نیز بدون امتداد است. بنابراین، اجزاء تشکیل دهنده زمان یا وجود ندارند و یا فاقد هرگونه امتداداند. با وجود این، چگونه زمان متحقق است؟ زیرا آنچه از "**نیستی‌ها**" تشکیل شده، ممکن نیست موجود شود. (ارسطو، ۱۳۷۸، ۲۱۸ الف)

آوگوستین این پارادوکس را کاملاً تبیین می‌کند و ظاهر آن را می‌پذیرد (Augustine, 1973, 11, pp.20-28)، اما در صدد پاسخ به آن نیز هست. علاوه بر این، وی می‌خواهد به شبهات مسئله **خلقت** و مسائل مربوط به آن نیز پاسخ دهد. او با تکیه بر اصول و مبادی فلسفه خود، راه حل تازه و جالبی را برای حل این مسئله ارائه کرده است. وی با توجه به نظریه موهوم خواندن زمان، و نظریه واقعیت عینی داشتن زمان، راه میانه‌ای را بر می‌گزیند؛ و آن چیزی نیست جز اینکه **زمان را جنبه‌ای از نفس انسانی تلقی کند**؛ یعنی وی سعی می‌کند به نحوی، زمان را به عنوان واقعیت ذاتی نفی کند. (مجتهدی، ۱۳۷۹، ص ۷۴)

او می‌پذیرد که زمان نوعی امتداد است. اما امتداد گذشته، آینده یا حال نیست؛ چون گذشته وجود ندارد، آینده هنوز به وجود نیامده و زمان حال نیز هیچ‌گونه امتدادی ندارد. (Augustine, 1973, 11, pp.20-28). پس زمان، امتداد چه چیزی است؟ آوگوستین معتقد است زمان، جنبه‌ای از نفس انسانی و امتداد ذهن است، وی در این باره می‌گوید: به نظر می‌رسد که زمان چیزی جز امتداد نیست. اما امتداد چه چیزی نمی‌دانم. کم‌کم به این فکر می‌افتم که نکند امتداد خود ذهن باشد. (Ibid., 11, p.26)

اگر به نظر آوگوستین، **زمان**، جنبه‌ای از نفس انسانی است، پس وی انفسی بودن زمان را

معتقد است و منکر آفاتی بودن زمان است. از نظر وی *زمان* انبساط نفس در خاطره (memory) و انتظار (expectation) است. (Ibid., 11, p.28) اما *خاطره* و *انتظار* به چه معنایی لحاظ شده است؟ خاطره (یادآوری) از تعامل نفس انسان با حوادث گذشته شکل می‌گیرد. موجودیت انسان، مانند هر موجود طبیعی دیگری از یک "آن و لحظه" سپری شونده و رو به زوال تعین می‌یابد؛ این سیر و سیلان، هویت او را تشکیل می‌دهد. اما انسان، برخلاف موجودات دیگر، در جریان حوادثی که بر او می‌گذرد، تعامل ذهنی هم دارد. صور ادراکی گذرا در حافظه او به صورت خاطره ماندگار می‌شود. از این رو، *خاطره* به عنوان یکی از اجزاء و بخش‌های زمان، از تعامل میان ذهن و حوادث گذشته و انبساط ذهن بر این حوادث پدید می‌آید. بدین جهت است که فقط انسان دارای تاریخ است. این انسان است که همواره با گذشته و سابقه خود در ارتباط است؛ بدین جهت، سایر موجودات بی‌تاریخ‌اند. *انتظار* از تعامل ذهن انسان با حوادثی که در آینده اتفاق خواهد افتاد به وجود می‌آید. انسان همواره با بررسی و ارزیابی خود با استفاده از تجربیات گذشته، در انتظار آینده می‌نشیند.

گرچه آوگوستین بر درون‌گستر بودن و انفسی بودن زمان تأکید می‌کند و زمان را امتدادی در افق ذهن آدمی می‌داند، اما باید توجه داشت که وی، زمان را بی‌ارتباط با تغییر و حرکت نمی‌داند، و *زمان بدون تغییر و حرکت را ناممکن می‌داند*:

«در ذهن (mind) خودم است که زمان را اندازه می‌گیرم. نباید بگذارم که ذهنم بر عینی بودن (objective) زمان اصرار ورزد. نباید اجازه دهم که ذهنم به سبب مفاهیم و انطباعات (notions and impressions) گوناگونی که در آن سکنی گزیده‌اند مانع شود. در ذهن است که زمان را اندازه می‌گیرم؛ زیرا آنچه رخ می‌دهد تأثیری و انطباعی بر نفس به جا می‌گذارد و این تأثیر پس از نابود شدن منشأ اثر، همچنان باقی می‌ماند. من اثر (انطباع) شیء را اندازه می‌گیرم، که خود هنوز حاضر است، و نه خود آن شیء را که در حال گذر، اثری به جای می‌گذارد و سپس به گذشته می‌پیوندد. وقتی زمان را می‌سنجیم، همین اثر (انطباع) است که اندازه گرفته می‌شود. *زمان* یا همین است، و یا من اصلاً آن را اندازه نمی‌گیرم. (Ibid., 11, p.27)؛ ... زمان

در اثر تغییراتی پدید می‌آید که در نتیجه دگرگونی صور اشیاء در آن به وجود می‌آیند». (Ibid., )

(12, p.8, 11)



با توجه به این عبارت، آوگوستین علاوه بر تأکید بر جنبه انفسی زمان، انبساط ذهن را بی‌ارتباط با حرکت، تغییر و جریان حوادث بیرونی نمی‌داند. با وجود این، ظاهراً می‌توان گفت که اگر در عصر آوگوستین مبحث "معقولات ثانیه فلسفی" مطرح بود، وی زمان را از معقولات ثانیه فلسفی می‌دانست؛ زیرا معقولات ثانیه فلسفی، چیزی جز این نیست. اگر چنین استنباطی درست باشد، می‌توان گفت که وی با صدرالمتألهین در بحث "حقیقت و ماهیت زمان" تا حدود زیادی هم‌زبانی و همسخنی دارد، اما نحوه تبیین و تفسیرشان در این باره متفاوت است. و از طرفی باید توجه داشت که غایت و هدف طرح مسئله زمان در این دو اندیشمند دینی، تقریباً نزدیک به هم است.

برای بررسی و تبیین دقیق نظر صدرالمتألهین درباره **حقیقت و ماهیت زمان** و تطبیق آن با نظر آوگوستین، نخست بحث "معقولات ثانیه فلسفی" را در اینجا مطرح می‌کنیم. معقولات ثانیه فلسفی (مفاهیم فلسفی)، مفاهیمی هستند که گرچه مستقیماً از راه حواس به ذهن نیامده‌اند، اما در عین حال ظرف صدق آنها در خارج است. پس مفاهیم فلسفی بر اشیای خارجی صدق می‌کنند و صفات اشیای خارجی‌اند. انتزاع مفاهیم فلسفی با تحلیل عقل و مقایسه اشیاء با یکدیگر به دست می‌آید؛ مانند مفهوم علت و معلول، ضرورت و امکان و... از ویژگی‌های معقول ثانی فلسفی آن است که بدون مقایسه و تحلیل عقلی به دست نمی‌آید. هنگامی که بر موجودات حمل می‌شوند از انحای وجود آنها حکایت می‌کنند نه از شئون ماهویشان. معقولات ثانیه فلسفی، در خارج نه مصداق به نحو جوهر دارند که مستقل باشند، و نه مصداق به نحو عرض؛ بلکه به نحو وصف قائم به موضوعات در خارج موجود هستند. معقولات ثانیه فلسفی از امور عامه و از احکام موجود بماهو موجود محسوب می‌شوند؛ اینها معانی عامه‌ای هستند که بر همه اشیاء صدق می‌کنند؛ و به ازای مفاهیم فلسفی، تصورات جزئی وجود ندارد. بنابراین، معقولات ثانیه فلسفی، مفاهیمی هستند که اتصافشان در خارج، ولی عروضشان در ذهن است. ضرورت، امکان، علیت، معلولیت، وجود، قوه و فعل، وحدت، حرکت، زمان و... از جمله مفاهیم فلسفی و معقولات ثانیه فلسفی به شمار می‌آیند. (مطهری، ۱۳۶۶، ۶۰/۲-۱۲۳)

صدرالمتألهین درباره حقیقت و ماهیت زمان، دیدگاه فلاسفه قبل از خود را نقل کرده، و در رد و توجیه و تأویل آنها برآمده است. (صدرالمتألهین، ۱۹۹۰، ج ۳، ص ۱۴۱) وی پس از اثبات

حرکت جوهری و تبیین زمانمند بودن هستی موجودات مادی، تعریف نو و ابتکاری خویش را از زمان ارائه می‌دهد. ماهیت و حقیقت زمان در نظر صدرالمتألهین چیست؟ و چه نسبتی با نظر سنت آوگوستین درباره زمان دارد؟ صدرالمتألهین **زمان** را یک امتداد یا بُعد چهارمی از وجود مادی می‌داند و از نظر او زمانمندی اجسام، نشانه نوعی امتداد در هستی آنها است. به نظر وی اجسام، دارای دو امتداد هستند؛ یکی در بستر مکان و دیگری در بستر زمان. امتداد و کشش مکانی، دارای سه بُعد هندسی (طول، عرض، عمق) است. امتداد و کشش زمانی از تغییر و سیلان درونی کائنات مادی نشأت می‌گیرد. عبارت صدرالمتألهین در این باره چنین است:

«زمان، عبارت است از مقدار طبیعت متجدد به ذات از جهت تقدم و تأخر ذاتی، چنان که جسم تعلیمی، مقدار طبیعت از جهت قابلیت ابعاد ثلاثه است. پس طبیعت دو امتداد و دو مقدار (بُعد) دارد، یکی تدریجی - زمانی که انقسام وهمی به تقدم و تأخر زمانی را می‌پذیرد؛ دیگری مقدار دفعی - مکانی که قابلیت انقسام به تقدم و تأخر مکانی را دارد. نسبت مقدار به امتداد، مانند نسبت متعین به مبهم است. این دو در وجود، متحد و در اعتبار، متمایزند... هر کسی که اندکی در ماهیت زمان بیندیشد، در می‌یابد که [زمان] جز در عقل اعتباری ندارد، و عروضش نسبت به آنچه که عارض آن شده، عروضی به حسب وجود نیست؛ مانند عوارض خارجی اشیا از قبیل سیاهی، حرارت و مانند اینها [که عروضشان به حسب وجود است]؛ بلکه زمان بالذات از عوارض تحلیلی معروض خود است و مانند چنین عارضی، جز به نفس وجود معروضش وجودی در اعیان ندارد؛ زیرا عارضیت و معروضیتی جز به حسب اعتبار ذهنی بینشان نیست، آن چنان که وجودی جز این گونه در خارج ندارند. پس تجدد، انقضاء، حدوث و استمراری ندارد مگر بر حسب تجدد، انقضاء، حدوث و استمرار آنچه در ذهن به آن اضافه می‌شود». (همان، ص ۱۴۰ و ۱۴۱)

عبارت یادشده از مهم‌ترین و روشن‌گرتترین تصریحات صدرالمتألهین درباره **زمان** است.

در چند بند به توضیح و تبیین دقیق این عبارت می‌پردازیم:

۱. تفکر صدرالمتألهین درباره **زمان**، بر این واقعیت مبتنی است که به عقیده وی **زمان**،

حقیقت وجود سیال، و وجود سیال رتبه‌ای از مراتب حقیقت عینیّه وجود است. این رأی هنگامی به درستی فهمیده می‌شود که ما به تمایز دقیق بین "موجود" یعنی آن چیزی که هست

و "وجود"، یعنی بودن و وجود داشتن به عنوان نکته‌ای مهم و اساسی در حکمت متعالیه توجه کنیم. صدرالمتهلین که اصل "تقدم وجود بر ماهیت" را پایه نظام مابعدالطبیعی خود قرار می‌دهد و بر اساس آن از بحث‌های **مفهومی** رایج در فلسفه‌های گذشته به بحث‌های **وجودی** منتقل می‌شود، همیشه بر لزوم تمایز بین دو معنا از وجود، یعنی "موجود" که معقول ثانی فلسفی است و حقیقت عینی و خارجی "وجود" که قابل درک با علم حضوری است، تأکید دارد. او با گذر از **موجود** به **وجود**، به جای تفاوت فائل شدن میان شیء متحرک و شیء نامتحرک که بر هر دو، **موجود** اطلاق می‌شود، تمایز بین مراتب تشکیکی حقیقت وجود را مطرح می‌کند. به نظر صدرالمتهلین، **حقیقت وجود**، دارای دو مرتبه است، یکی مرتبه وجود ثابت و دیگری مرتبه وجود سیال که **زمان**، حقیقت وجود سیال و لازم جدایی‌ناپذیر آن است. به عقیده وی، مراتب تشکیکی حقیقت وجود، چیزی جز تجلیات و ظهور حقیقت وجود نیست، تمام عالم از مراتب عالی تا اشیاء مادی در حکمت متعالیه، یکی است.

به نظر صدرالمتهلین **وجود**، حقیقت یگانه‌ای است که دارای مراتب و شئون مختلف و متنوع بر حسب شدت و ضعف، کمال و نقص، تقدم و تأخر و غیره است؛ از این رو، **زمان** به هویت اتصالیه‌اش، شأن واحدی از شئون علت اولی و مرتبه ضعیفه‌ای از مراتب نازل وجود است. صدرالمتهلین در این باره می‌گوید:

«زمان به هویت اتصالیه‌اش که عبارت از جهات تجدید و نو شدن و انقضاء و محل حوادث و دگرگونی‌ها است، شأن واحدی از شئون علت اولی و مرتبه ضعیفه‌ای از مراتب نزول وجود است. بنابراین [زمان] اضعف ممکنات در وجود و احسن معلومات در رتبه است.» (همان، ج ۱، ص ۳۸۱ و ۳۸۲)

با توجه به این نظریه، **زمان** ظهور و تجلی وجود است. صدرالمتهلین در بیان این نظریه، اساس این عالم و ریشه موجودات را **وجود** می‌داند و منشأ و سرچشمه آن را در **وجود** جستجو می‌کند.

۲. به نظر صدرالمتهلین، **زمان** از جمله مفاهیم غیرماهوی است، لذا در زمره ماهیات نیست. از نظر وی **زمان** از معقولات ثانیه فلسفی است و در مفاهیم فلسفی نباید به دنبال

ماهیت آن گشت، تنها تحلیل عقلی لازم است. بنابراین، صدرالمتألهین، **ماهیت یا حد تام** زمان را ارائه نمی‌کند؛ زیرا آن شأن مفاهیم ماهوی است، و **زمان** مفهومی ماهوی نیست. در واقع، **زمان** هویت سیال و وجود متصرّم و متجدّدی (نوشونده‌ای) است که ذهن قادر است اعتبار عقلی موسوم به **زمان** را از آن انتزاع کند. با وجود این، حرکت و به تبع آن **زمان** تحت مقوله نبوده و مفهومی ماهوی به شمار نمی‌رود؛ بلکه **زمان** وجود سیال و تحلیل عقلی است که ذهن می‌تواند بین آنها تمایز قائل شود. از طرفی، هم حرکت و هم زمان در این دیدگاه به خود جواهر مادی منسوب می‌شوند و حرکت فقط به عنوان واسطه در ثبوت زمان برای اجسام لحاظ می‌گردد و لاغیر. این همان معنای بُعد چهارم موسوم به **زمان** برای جواهر مادی و جسمانی است. و چهار بُعدی بودن موجودات مادی و به بیان دیگر، دو امتدادی بودنشان با **حرکت جوهری** معنا می‌یابد. و روشن است که جواهر جسمانی نه فقط در بستر مکان‌اند، در بستر زمان نیز هستند و نه فقط مکان‌مندند، بلکه زمانمند هم هستند. (همان، ج ۳، ص ۱۸۰)

به نظر صدرالمتألهین **زمان**، یک اعتبار عقلی - فلسفی است نه مفهوم حسی ماهوی؛ و بحث درباره آن یک بحث صد در صد فلسفی و متافیزیکی است؛ نه بحثی در قلمرو علوم طبیعی و ادراکات تجربی؛ زیرا وی معتقد است مفهوم **زمان** از راه تجرید و تعمیم ادراکات حسی به دست نیامده، بلکه مانند سایر مقولات متافیزیکی از تحلیل عقل نسبت به مدرکات حضوری حاصل شده است.

پیش از حکمت متعالیه، **زمان** از معقولات اولی و مفاهیم ماهوی به شمار می‌آمد، ولی بر اساس مبانی حکمت متعالیه، **زمان** در خارج، وجود مستقل ندارد؛ بلکه از نحوه وجود سیال و نوشونده (امور زمانمند) انتزاع می‌شود. با توجه به نظر صدرالمتألهین در مسئله اصالت وجود، نمی‌توان **زمان** و **حرکت** را که از نحوه وجود سیال انتزاع می‌شوند، به عنوان عرض خارجی برای وجود متحرک دانست.

وی به طور کلی، کمیات و مقادیر را اعراض تحلیلی می‌داند، نه عوارض خارجی. اعراض تحلیلی، اعراضی است که در عروض آنها بر جسم، نیاز به ضمّ ضمیمه نیست. اعتبار عقلی در اینجا، اعتباری نفس‌الأمری است و روشن است که همه معقولات ثانیه فلسفی نیز به

این معنا اعتباری‌اند. بدون شک، مراد وی از اعتباری، وهمی و تخیلی نیست؛ بلکه اعتبار عقلی مراد است و این همان است که در مورد عروض زمان بر حرکت توسط او، نام **عَرَض** **تحلیلی** به خود گرفته است، و در مورد زمان و حرکت نسبت به وجود سیال نیز از آن به معقول ثانی فلسفی، تعبیر می‌شود. (همان، ص ۱۴۰ و ۱۴۱)

این عقیده صدرالمতألهین درباره زمان، علاوه بر اینکه ماهیت **زمان** است؛ یعنی این دو اندیشمند الهی، علاوه بر اینکه **زمان** را موجود می‌دانند، اما معتقدند که **زمان**، امری ذهنی و عقلی است. آوگوستین مانند صدرالمتألهین، **زمان** را نوعی امتداد دانست و آن را امتداد ذهن تلقی کرد. صدرالمتألهین نیز برای طبیعت جوهری، دو امتداد قائل شده، **امتداد مکانی** که خود دارای سه بُعد است (طول و عرض و عمق)؛ و **امتداد زمانی** که بُعد چهارم جوهر است؛ و این امتداد که بُعد چهارم جوهر است جز در ذهن تحقق ندارد.

بنابراین، صدرالمتألهین می‌گوید: **زمان**، مقدار حرکت جوهری است. منظور از جوهر، همان جوهر جسمانی است که دارای ابعاد سه‌گانه است. به بیان دیگر، همین جوهر جسمانی دارای ابعاد سه‌گانه، از جنبه‌ای که به طور دائم در حال تبدیل از قوه به فعل است یک امتداد دیگری دارد که اگر آن بُعد را مبهم اعتبار کنیم اسمش را **حرکت** می‌گذاریم، و اگر متعین اعتبار کنیم اسمش را **زمان** می‌نامیم. (مطهری، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۰۴) نسبت حرکت جوهری با زمان، مانند نسبت جسم طبیعی با جسم تعلیمی (هندسی) است، و جسم تعلیمی (هندسی) تعین جسم طبیعی است و از این رو این دو در عین و خارج یک چیزند.

به بیان دیگر صدرالمتألهین معتقد است، **زمان** جز همان امتداد و کشش جوهری وجود اشیاء، چیز دیگری نیست؛ یعنی هر جوهری از جمله جسم خود ما، همان‌طوری که دارای طول و عرض و عمق است، دارای یک کشش زمانی هم هست که از ابتدا به وجود آمده و تا به امروز هم، آن کشش را داراست. این **کشش**، نحوه وجود جوهر ما و عین جوهر ماست، وقتی این وجود جوهری را متعین و دارای مقدار اعتبار کنیم، یک بُعد آن **زمان** است و بُعد دیگر آن **مکان**. (همان، ج ۳، ص ۱۰۴)

آوگوستین نیز به نوعی به چنین زمانی معتقد است. وی زمان را **جنبه‌ای از نفس انسانی**

تلقی می‌کرد و آن را انبساط نفس درخاطره و انتظار می‌دانست. (Augustine, 1973, 12, 8 & 17)

خاطره (یادآوری) از تعامل نفس انسان با حوادث گذشته شکل می‌گیرد؛ **انتظار** از تعامل ذهن انسان با حوادثی که در آینده اتفاق خواهد افتاد به وجود می‌آید. می‌توان گفت که این تعامل ذهنی، مطابق **عرض تحلیلی** صدرالمتألهین است:

«بل الزمان من العوارض التحلیلیة كما هو معروضه بالذات و مثل هذا العارض لا وجود له فيالأعيان إلا بنفس وجود معروضه؛ إذ لا عارضیه ولا معروضیه بينهما إلا بحسب الاعتبار الذهني، و كما لا وجود له فيالخارج إلا كذلك، فلا تجدد لوجوده ولا انقضاء ولا حدوث ولا استمرار إلا بحسب تجدد ما أضيف إليه فيالذهن و انقضائه و حدوثه و استمراره». (صدرالمتألهین، ۱۹۹۰، ج ۳، ص ۱۴۱)؛ بلکه زمان، بالذات از عوارض تحلیلی معروض خود است و مانند چنین عارضی، جز به نفس وجود معروضش وجودی در اعیان ندارد؛ زیرا عارضیت و معروضیتی جز به حسب اعتبار ذهنی بینشان نیست، آن چنان که وجودی جز اینگونه در خارج ندارند. پس تجدد، انقضاء، حدوث و استمراری ندارد مگر بر حسب تجدد، انقضاء، حدوث و استمرار آن چه در ذهن به آن اضافه می‌شود».

پس به نظر صدرالمتألهین **زمان**، **عرض تحلیلی** است به جهت عروضش که در خارج وجود دارد و این با عقیده آوگوستین که گفت **خاطره** از تعامل نفس با حوادث گذشته، و **انتظار** از تعامل ذهن با حوادثی که در آینده اتفاق خواهد افتاد به وجود می‌آید، ظاهراً منطبق است؛ زیرا **زمان** در بستر حوادث و وجود سیال و نوشونده‌ای که معروض زمان‌اند، تلقی می‌گردد. این تلقی از زمان (عرض تحلیلی) در ذهن تحقق دارد و این همان چیزی است که آوگوستین نیز آن را ذهنی می‌پنداشت. آوگوستین می‌گفت: در ذهن خودم است که زمان را اندازه می‌گیرم. (Augustine, 1973, 11, p.28) و صدرالمتألهین هم می‌گفت: **لا عارضیه ولا معروضیه إلا بحسب الاعتبار الذهني**. (صدرالمتألهین، ۱۹۹۰، ج ۳، ص ۱۴۱)

#### فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. \_\_\_\_\_، ۱۳۷۶، هستی از نظر فلسفه و عرفان، قم، انتشارات دفتر تبلیغات

- اسلامی، چاپ سوم.
۳. آشتیانی، سید جلال‌الدین، ۱۳۷۸، *شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا*، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ سوم.
۴. ابن‌سینا، ۱۳۷۵، *اشارات و تنبیهات*، قم، النشر البلاغة.
۵. ابن‌سینا، ۱۳۷۵، *طبیعیات شفا*، قم، منشورات مکتبه آیه‌الله المرعشی، ج. ۱.
۶. ارسطو، *سماع طبیعی*، ۱۳۷۸، محمدحسن لطفی، تهران، طرح نو، چاپ اول.
۷. اعوانی، غلامرضا، "چرا ملاصدرا را صدرالمتألهین نامیده‌اند" *خردنامه صدرا*، ۱۳۸۴، تهران، ش ۴۲.
۸. ایلخانی، محمد، *تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس*، ۱۳۸۲، تهران، سمت، چاپ اول.
۹. خامنه‌ای، سید محمد، ۱۳۷۴، "نگاهی به زندگی، شخصیت و مکتب صدرالمتألهین"، *خردنامه صدرا*، تهران، ش ۱.
۱۰. هلم، پال "خداوند و تاریخچه زمان"، ۱۳۸۳، فرشاد فرشته صنیعی، نامه علم و دین، شماره ۲۵-۲۸.
۱۱. داوری، رضا، ۱۳۸۳، *فلسفه تطبیقی*، تهران، انتشارات ساقی، چاپ اول.
۱۲. سبزواری، حاج ملاهادی، ۱۴۱۳، *شرح منظومه*، تهران، نشر ناب، چاپ اول، ج ۲.
۱۳. سهروردی، شیخ شهاب‌الدین، ۱۳۸۰، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ سوم، ج ۲.
۱۴. صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم شیرازی، ۱۹۹۰، *الحکمة المتعالیه (اسفار)*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۱۵. \_\_\_\_\_، ۱۳۷۸، *رسالة فی الحدوث*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، چاپ اول.
۱۶. \_\_\_\_\_، ۱۳۶۳، *المشاعر*، تهران، کتابخانه طهوری، چاپ دوم.
۱۷. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۲، *الشواهد الربوبیه*، قم، بوستان کتاب، چاپ سوم.
۱۸. کرین، هانری، ۱۳۶۹، *فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی*، جواد طباطبایی، تهران، انتشارات

توس، چاپ اول.

۱۹. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۴، *مجموعه مقالات هانری کربن، جمع‌آوری و تدوین محمدامین شاهجویی، تهران، انتشارات حقیقت، چاپ اول.*
۲۰. مجتهدی، کریم، ۱۳۷۹، *فلسفه در قرون وسطی، تهران، انتشارات امیرکبیر، چاپ دوم.*
۲۱. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۹، *حرکت و زمان، تهران، انتشارات حکمت، چاپ پنجم.*
۲۲. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۵، *حرکت و زمان، تهران، انتشارات حکمت، ج ۳.*
۲۳. مطهری، مرتضی، ۱۳۶۶، *شرح مبسوط منظومه، تهران، انتشارات حکمت.*
۲۴. نصر، حسین، ۱۳۶۵، *"صدرالدین شیرازی" در: تاریخ فلسفه در اسلام، میان محمدشریف، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول، ج ۲.*
۲۵. وال، ژان، *مابعدالطبیعه، ۱۳۷۰، یحیی مهدوی، تهران، انتشارات خوارزمی، چاپ اول.*
26. Augustin, St., 1973, *The Confessions*, tr. by R. S. pine - Coffin, london: Penguin-Books.
27. \_\_\_\_\_, 1993, *The City of God*, tr. by the Rev. Marcus DODS, D.D. of Clasgow, in: *A selected library of the Nicene and post-Nicene Fathers of the christian church*, vol. 2, pp. 1 – 511.
28. \_\_\_\_\_, *On the Trinity*, tr. by Rev. Arthur West Haddan, B.D., in *A selected library of the Nicene and post-Nicene Fathers of the christian church*, vol. 3, pp. 17-228.
29. Gilson, Etienne, 1995, *History of christian philosophy in the Middle Ages*, New York: Random House.
30. Kirk, G. S., Raven, J. E. and Scfield, M., 1990., *The Presocratic Philosophers: A Critical History with a Selection of Texts*, Cambridge.
31. Knuuttila, Simo, 2002, "Time and creation in Augustine", in: *The Cambridge Companion to Augustine*, pp.103 - 115, ed. by Eleonore stump and Norman Kretzmann, Cambridge University Press.
32. O'daly, 1999, Gerard, "Augustine", in: *Routledge History of philosophy*, vol. 2, ch.12, pp. 388-428.
33. Sorabji, Richard, 1986, *Time, Creation and the Continuum: Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*, cornell University Press, Ithaca and New York.
34. Trape, Agostino, 1977, "Sant Augustine", in: *Patrology*, vol. 4, ch.6, pp. 342-462, tr. by Rev. placid solar, D. S. B., ed. by Angelo Di Berardino, christian classics, Allen, Texas.
35. Turetzky, Philip, 1998, *Time*, Routledge, London and New York.