

هماهنگی افکار دو فیلسوف

افلاطون و ارسطو

(۴)

سخن ما در شماره قبل مربوط به علوم سری و ریشه آن در ادیان فلسفی بود و بحث ما در آخر به معانی کلی وجودی و صفات پایان یافت. اینک دنباله و متمم همان گفتگوها مسأله پنج قدیم است. مسأله پنج قدیم به بحث قدم و حدوث عالم ارتباط دارد و این گفتگو از جمله مسائلی است که فارابی آنرا در آخر رساله خود آورده است اما چون ریشه بحث حدوث و قدم به اصل صفات بستگی دارد و متمم همان مسأله است به همین لحاظ پیشاپیش به مسأله پنج قدیم و بحث حدوث و قدم پرداخته می شود.

عنوان پنج قدیم اولین بار بوسیله محمد زکریا رازی شناخته شد هر چند که این گفتگو در میان اقوام مختلف قدمت تاریخی داشته و هر کدام از این پنج رکن وجودی در ضمن عقاید فلسفی قدیم پراکنده نامبرده شده است.

پنج اصل وجودی که محمد زکریا آنها را باهم مبادی پیدایش عالم و لازمه وجودان دانسته عبارتند از:

۱- آفریننده و پرورنده جهان.

۱- رجوع شود به ترجمه الجمع بین الرايين در مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی

۲- نفس کلی که جان جانداران از آن پدید می‌آید .

۳- ماده نخستین .

۴- جای .

۵- گاه یا زمان^۲ .

محمدزکریا می‌گوید این پنج چیز ناگزیر باید باهم باشند زیرا محسوس است که ترکیبات وجودی باید از ماده فراهم شود و ماده که اجسام از آن درست می‌شوند جای لازم دارد تغییر احوال وجودی نیز بدون گذشت زمان ممکن نیست ، وجود جانداران نیز حکایت از مبدای مستقل می‌کند که آن نفس کلی است ، وجود آفریننده نیز از آنجا ثابت می‌شود که جهان بانظم آفریده شده است و نظم آفرینش بدون دانش و خرد ممکن نیست علاوه بر آن خردمندان باید خرد خودشان را از او گرفته باشند^۳ .

منابع اصلی اعتقاد به پنج قدیم

در اینکه رازی از کجا این عقیده را بدست آورده و از چه فرقه‌ای متأثر گردیده دانشمندان تردید کرده‌اند .

بیرونی می‌گوید خود رازی اعتقاد به پنج قدیم را به یونانیان کهن نسبت داده است^۴ .

پل کراوس در ضمن نقل عقاید در این باب از کتاب منهاج السنّة النبویة تقی‌الدین احمد بن عبدالحلیم (چاپ مصر ۱۳۲۱ ج ۱ ص ۹۷) حکایت کرده که

۲- تحقیق ماللهند ص ۲۷۱ و الفصل ابن حرم اندلسی ص ۳۴ .

۳- تحقیق ماللهند ص ۲۷۱ و زادالمسافرین ص ۷۳ و ۱۰۲ .

۴- تحقیق ماللهند ص ۲۷۱ .

رازی این عقیده را از ذیمقراطیس گرفته است.^۵ شهرستانی این عقیده را به حرنانیان نسبت داده و گفته است به عقیده ایشان فلاسفه اعتقاد به باری و عقل و نفس و مکان و خلا را از عاذیمون گرفته اند.^۶

صاحب مواقف این عقیده را به حرنانیان مجوس نسبت داده و شارح کتاب مواقف از قول فخرالدین رازی حکایت کرده است که این عقیده در مذاهب فلسفی پوشیده مانده بود و زکریا رازی بدان گروید و کتابی در این باب نوشت و در جای دیگر نیز در ضمن بیان عقیده حرنانیان در باب آفرینش به پنج قدیم و به ذکر اصول عقاید ایشان اشارت کرده است.^۷

پل کراوس نام کتب بسیاری را برده است که همگی مبدا این عقاید را حرنانیان دانسته و گفته اند رازی از آنان آنرا گرفته است^۸ اما خود او می گوید پیش از رازی این عقیده به حرنانیان نسبت داده نشده بود و او آنرا بدیشان بسته است.^۹

عبارت بیرونی نیز شاید مؤید گفتار او باشد زیرا می گوید: « و بنی هو علی ذلك مذهب الذی تاصل عنه»^{۱۰} و ابن حزم اندلسی نیز می گوید: « وهو قول یؤثر عن محمد بن زکریا الرازی الطیب ولنا علیه کتاب مفرد فی

۵- رسائل فلسفی رازی، گردآورنده پل کراوس ص ۱۹۶ .

۶- ملل و نحل ج ۲ ص ۲۰۲ .

۷- شرح مواقف چاپ هند ص ۱۸۰ و ۵۳۶ .

۸- رسائل فلسفی رازی گردآورده پل کراوس ص ۱۸۷ و ۱۹۰ .

۹- همان کتاب ص ۱۹۲ .

۱۰- تحقیق ماللهند ص ۲۷۱ .

نقض کتابه فی ذلك وهو المعروف بالعلم الالهی»^{۱۱}. اما ناصر خسرو اعتقاد به پنج قدیم را از کتاب جلیل و کتاب اثیر تألیف ابی العباس ایرانشهری که قبل از رازی بوده است و بیرونی او را در کتاب تحقیق ماللهند به عنوان استاد یاد کرده حکایت نموده و می گوید: ایرانشهری قدمت زمان و مکان و ماده و نفس را به نحو حکیمانه و صحیح بیان نموده و زکریا رازی آنرا زشت گردانیده است^{۱۲} اما چنانکه در اول گفته شد باید بدان یادآور شد که همچنانکه از عبارت ناصر خسرو برمی آید و تتبع در مذاهب فلسفی نیز بدان گواهی می دهد، اعتقاد به پنج قدیم و جوهریت زمان و مکان در فلسفه های طبیعی یونانی و فلسفه های گوناگون روحی شرقی وجود داشته و در هر یک از این مذاهب قدمت وجود این پنج رکن وجودی را به طریق مخصوصی بیان کرده اند بنابراین از تطبیق و مقایسه مابین این افکار و اختلافاتی که مابین آنها موجود است و همچنین از بیان ناصر خسرو چنین برمی آید که ایرانشهری و محمد زکریا رازی هر کدام از این دو فیلسوف اعتقاد خودشان را از منبع مخصوصی گرفته اند که کاملاً بادیگری اختلاف و مفایرت داشته است.

اختلاف مابین عقاید در مسأله پنج قدیم

عمده تفاوتی که مابین عقاید دیرین در مورد این پنج رکن وجودی یافت می شده در دو چیز است:

۱- اختلاف اول این بود که در بعضی از مذاهب فلسفی هر کدام از این پنج چیز که نامبرده شد دارای استقلال وجودی بوده و به بی نیازی آنها

۱۱- الفصل فی الملل والاهواء والنحل ابن حزم ص ۲

۱۲- زاد المسافرین صفحات ۷۳ و ۹۸ و ۱۰۲ و ۱۱۰.

از یکدیگر گمان برده شده بود برخلاف فرقه‌های روحی دیگر که زمان و مکان و نفس و ماده را از امور وابسته به ذات علت‌العلل دانسته همه را به صفات او بازگشت داده بودند چنانکه ابن سینا و خواجه نصیر طوسی این عقیده را ذکر کرده‌اند^{۱۳}.

۲- اختلاف دیگر مابین طرفداران پنج قدیم این بود که بعضی از آنان ستارگان را نیز از مبادی وجود عالم شمرده وجود آنها را بلاآغاز دانستند و گروهی آنها را آفریده شده و بیرون از مبادی وجود قرار می‌دادند و ابن حزم به این اختلاف عقیده مابین طرفداران پنج قدیم تصریح کرده‌است^{۱۴}. از این تفاوت مبنائی بدانجا می‌رسیم که روش فلسفه ایرانشهری با زکریا رازی نیز تفاوت داشته و اعتقاد هر کدام از آنها از منبع خاصی سرچشمه گرفته‌است و خلاصه اختلاف مابین آنها این بود که رازی پنج قدیم را مستقل از یکدیگر می‌دانست و آنها را باهم مقدمات و مبادی وجود عالم و شرط پیدایش آن بیان می‌کرد برخلاف ایرانشهری که همه را وابسته به يك اصل می‌شمرد به همین ملاحظه بنابر نقل ناصر خسرو ایرانشهری ماده و زمان و مکان را به صفات الهی بازگشت می‌داد. اما محمد زکریا آنها را مستقل در یکدیگر بیان می‌نمود.

ناصر خسرو در مورد اینکه وجود مبادی از یکدیگر مستقل است و باری فقط در ترکیب و تحلیل ماده دخالت دارد و زمان و مکان افزار کار باری هستند عقیده محمد زکریا رازی را چنین بیان می‌کند که محمد زکریا می‌گفت: هیولی بلاآغاز وجود داشت اما ذرات ماده در خلأ پراکنده بود و ترکیب نداشت و بعد از گذشت زمانی بی‌کران قدرت صانع بر ماده چیره

۱۳- الاشارات والتنبیهات چاپ مؤسسه نصر تهران جلد دوم ص ۱۲۷ و ۱۲۸.

۱۴- الفصل ابن حزم اندلسی ص ۳.

گشت و آنرا فراهم آورد و ترکیب کرد و در آخر کار نیز بند ترکیب از میان برخاسته دوباره عالم از هم خواهد پاشید^{۱۵} و خلاصه آنکه عمر جهان سپری خواهد گشت اما مبادی وجود عالم که همان پنج چیز هستند همیشه پایدار خواهند ماند و باز ناصر خسرو عقیده ایرانشهری را در مورد پنج قدیم چنین بیان کرده است که او گفت: «ایزد تعالی همیشه صانع بوده و وقتی نبود که مراورا صنع نبود تا از حال بیصنعی به حال صنع آید و حالش بگشت»^{۱۶} و خلاصه تفصیلی که آورده این است که ایرانشهری وجود مکان و ماده را هر چند دیرینه و بلاآغاز می‌شمرد اما آنها را از لوازم فعالیت بلاآغاز ذات الهی گرفته و وابسته به وجود او دانسته است و از اینجا فهمیده می‌شود که فلسفه زکریا رازی از مذاهب مادی قدیم که خصوصیاتش ذکر می‌شود گرفته شده و عقیده ایرانشهری بر بعضی از عقاید موجود در فلسفه‌های روحی منطبق است. برای توضیح این مقصود و علاوه بر آن چون بحث اصلی ما چنانکه بدان اشارت رفت مربوط به اصل مسأله حدوث و قدم عالم است که فارابی آنرا بر طبق عقیده مشهور از جمله موارد اختلاف مابین افلاطون و ارسطو شمرد و خود فارابی در صدد رفع اختلاف از بین آنها برآمده است ناگزیر برای توضیح اصل قضیه به طبقه‌بندی آراء که برای اهل نظر در این باب روی داده است پرداخته می‌شود.

طبقه‌بندی آراء فلسفی در باب پیدایش جهان

وقتی درباره این قضیه که جهان جسمانی از کی بوده و چگونه پدید آمده است بادقت کافی به آراء متفکران می‌نگریم می‌یابیم که ایشان دو چیز را مورد

۱۵- زادالمسافرین ص ۷۶.

۱۶- زادالمسافرین ص ۱۰۲ و ۹۸.

نظر قرار داده‌اند: یکی آنکه گاهی به شرایط قبلی پیدایش اجسام بزرگ و کرات عالم توجه داشته گفتگو در این می‌کردند که آیا رکن اصلی یکی است یا چیزهای بسیاری هستند که جاویدانند بلاآغاز بوده‌اند و خواهند بود؟ بار دیگر می‌نگریم که از مبادی و شرایط قبلی چشم پوشیده به خود عالم توجه دارند که آیا این اجسام بزرگ بلاآغاز بوده‌اند و انجام نخواهند داشت یا آنکه دوران وجودی این جهان محدود است و عمر معینی دارد و پس از سپری شدن دوران وجودی جهان کنونی از همان ارکان و مبادی اولیه که پایدار هستند جهان‌هایی پی‌درپی می‌آیند و نابود می‌شوند؟ در اینجا ملاحظه می‌شود که معتقدان به پنج اصل دو گروه مختلف هستند گروهی از آنان همان پنج چیز را همیشگی می‌دانند و برای جهان پایان وجودی قائلند. اما گروه دیگری از ایشان هستند که علاوه بر پنج قدیم خود جهان را نیز بدون آغاز و انجام می‌شمارند و برای توضیح این مقصود و تمایز مابین عقایدی که در این باب از قدیم موجود بوده و اکنون نیز موجود است ناگزیریم از آنکه کلیات عقاید فلسفی را در این باب فهرست کنیم و بنابر آنچه ابن‌سینا در کتاب الإشارات والتنبیهاآت آورده و خواجه طوسی آنرا شرح کرده است و همچنین شهرستانی در کتاب ملل و نحل خود فهرست عقاید را آورده است^{۱۷} فهرست آراء و عقاید قدیم را در این باب باید رویهم‌رفته به نحو خلاصه چنین ذکر کرد:

۱- دهریان مادی مسلك و آنان کسانی هستند که غیر از آنچه محسوس است به چیز دیگری اعتقاد ندارند آنان رکن ثابت جهان را ماده و چیزهای وابسته به ماده می‌دانند و بعضی از ایشان به ارکان بسیاری برای

۱۷- رجوع شود به کتاب الإشارات والتنبیهاآت چاپ مؤسسه نصر تهران جلد سوم

ص ۱۲۷ و ۱۲۸ و کتاب ملل و نحل شهرستانی چاپ قاهره جلد دوم ص ۱۰۴ تا ۱۰۷.

پیدایش عالم اعتقاد دارند که جاودانی هستند اما برای خود جهانها آغاز و انجامی اعتقاد دارند خواه نصیر طوسی میگوید بسیاری از قدما هیولای مجرد از صورت را اصل قرار می دادند.

۲- گروه دیگر دهریان روحی مسلک هستند آنان بوجود چیزهای دیگری غیر از جسم محسوس اعتقاد دارند که روحانی هستند و مبادی وجود عالم را بسیار می دانند اما روح را اصل می شمارند و برای جهان نیز آغاز و انجامی قائلند.

۳- گروه سوم کسانی هستند که علاوه بر وجود علت العلل و مبادی دیگر وجودی، افلاک و کرات عالم را نیز از مبادی وجود اجسام کوچک شمرده کلیات عالم را نیز جاویدان و بدون آغاز و انجام گمان می برند. در فلسفه آنان جهان یکی بیش نیست، تجدید نمی شود و بود و نابود ندارد همین يك جهان بلاآغاز و انجام بوده و خواهد بود. حرنانیان و فلاسفه اسکندرانی همین عقیده را داشته اند که تفصیل اعتقادشان در این باب خواهد آمد و کلمه دهری در مورد آنان راست نیست آنچنانکه شهرستانی آنها را جدا از دهریان نام برده است.^{۱۸}

۴- اعتقاد دیگر از آن طرفداران دو اصل است که ابن سینا آنها را یاد کرده است. آنان کسانی هستند که فقط دو چیز را اصل و مبدا قرار می دهند یکی از آن دو که ریشه و اساس وجود جهان است ماده است که به عقیده ایشان دیرینه است دیگری آفریننده جهان است که از ترکیب کردن ماده، جهان را ساخته است طرفداران این عقیده دو اصلی نام دارند^{۱۹}.

و از گوشه و کنار گفتار ارسطو چنین برمی آید که او نیز ارکان وجودی

۱۸- ملل و نحل شهرستانی جلد دوم ص ۱۰۴.

۱۹- الاشارات والتنبیهات جلد سوم ص ۱۲۷.

را که جاویدانند دو چیز دانسته است یکی را علت فاعلی که سازنده جهان است و دیگری را علت قابلی که جهان از آن ساخته شده است نامیده به همین لحاظ صاحب کتاب مواقف می گوید ارسطو و پیروانش جوهر و ذات عالم را قدیم اما حالاتش را حادث دانسته اند^{۲۰} و همین قضیه بود که مورد اختلاف مابین افلاطون و ارسطو شمرده می شد اما فارابی در رساله الجمع بین الرايين ارسطورا مانند افلاطون يك اصلی قلم داده است.

۵- سرآمد همه عقاید از آن ملیون است آنان مانند طرفداران ادیان فلسفی اصل ثابت و مبدا وجود را یکی دانستند اما برخلاف پیروان ادیان فلسفی گفتند هیچ چیز لازمه وجود مبدا اصلی نیست بلکه اصل و فرع عالم و همه چیز باروشن بینی کامل و قصد و آهنگ آفریده شده است. جهان نیز آغاز و انجام وجودی دارد و بعد از آنکه عمر یکی از جهانها پایان یافت هیچ چیز حتی ارکان وجودی هم بر جای نمانده همه چیز جز یکی که اصل همه است همگی نیست گردیده و از نو وجود همه چیز آغاز می شود^{۲۱}.

تفاوت مابین این عقیده با دو عقیده اول در این است که پیروان آن عقاید پیدایش جهان را بر خوردی و اتفاقی و یا از طریق جبر و علیت تفسیر می کردند اما ملیون نیستی و هستی جهانها را به صلاح اندیشی و حریت اراده آفریننده ربط می دهند.

اینک به توضیح هر يك از این عقاید با رعایت اختصار پرداخته می شود تا تفاوت مابین رای افلاطون و ارسطو که مورد نظر فارابی است نیز روشن گردد.

پنج رکن وجودی و پیدایش جهان در فلسفه های طبیعی قدیم

اعتقاد به قدمت وجود مبادی و سرمدیت وجود آنها مورد اتفاق مابین

۲۰- شرح مواقف ایجی چاپ هند ص ۵۳۵.

۲۱- شرح مواقف ایجی چاپ هند ص ۵۳۵.

همه فلاسفه بود و این قضیه یادآوری شد و نیز خواهد آمد که اساس فلسفه‌های طبیعی بران بود که از وجود نه‌چیزی کم می‌شود و نه‌چیزی بران افزوده می‌گردد و غیر از تغییر شکل هیچ واقعه‌ای در عالم روی نخواهد داد بنابراین اگر چیزی تازه بوجود آید باید از پیش در ضمن چیز دیگری زمینه وجودی داشته باشد تا از آن بوجود آید و گرنه از هیچ و از ناچیز، چیزی پدید نخواهد گردید و همچنین همه فلاسفه بران بودند که وقتی چیزی در نظر ما معدوم می‌شود هیچ نخواهد شد بلکه چیز ثابتی موجود است که فقط تغییر شکل می‌دهد و بصورت چیز دیگری خواهد درآمد. همین قانون مسلم بود که اعتقاد به جوهریت ثابت وجود و اصل بقاء ماده و نیستی ناپذیری آنرا در مذاهب مادی ثابت کرد، بنابراین رکن اصلی و اساسی وجود عالم در کلیه فلاسفه‌های طبیعی قدیم وجود ماده بود که فناپذیر و همیشگی محسوب می‌گردید و چیزهای دیگری نیز وابسته بوجود ماده بودند که فناپذیر گمان می‌رفتند به همین ملاحظه ارسطو می‌گوید همه فلاسفه اسطقسات را که عبارت از ارکان وجودی است مبادی می‌نامیدند و اضداد را (که به اصطلاح امروز انرژیها هستند) مبادی قرار می‌دادند همه‌شان معتقد بوجود قدما بودند و فقط اختلافشان در این بود که کدامیک از مبادی پیشتر و کدام از آنها بعدتر است یا آنکه گروهی از ایشان آنچه را ذهن بدان آشناتر بود وجودش را پیشتر می‌گرفتند و بعضی آنرا که حس^۳ بدان نزدیکتر بود اصل قرار می‌دادند، گروهی گرم و سرد، بعضی تر و خشک و پاره‌ای از ایشان تک و جفت یا چیرگی و دوستی را مبادی وجود قرار می‌دادند بنابراین همگی معتقد به دیرینه بودن مبادی بودند و اختلاف مابین ایشان بهمان دلیل بود که یادآوری شد^{۲۲}.

یکی دیگر از مبادی که به تفصیل خواهد آمد در نظر بیشتر فلاسفه وجود مکان بود که لازم حتمی برای وجود ماده محسوب می‌شد تا ظرف تحولات و پیداشدن تغییر وضع برای ماده باشد زیرا این قضیه نیز نزد فلاسفه از اصول مسلم بود که فراهم شدن و از هم ریختن پاره‌های جسم و حرکت ماده باید در فضا یعنی در گشادگی و جای خالی تحقق پیدا کند و بنابراین اصل مسلم، جوهریت و اصالت وجود فضای بدون ماده که قسمتی از آنرا ماده حیات و پر کرده و قسمتهای بسیاری از آن خالی است در فلسفه ذیمقراطیس از مسائل قطعی بود و فیثاغورس و افلاطون هر کدام از آنها به نحو خاصی بدان معتقد بودند و در جای خود خواهد آمد که پیش همگی وجود مکان امری مسلم بود اما در نحوه وجودش اختلاف داشتند و فقط بعضی از فلاسفه طبیعی مسلك از قبیل امپدکلس و انکساگوراس و افراد دیگری بودند که وجود جای خالی را انکار داشتند و حرکت را تغییر نسبت مابین اجزاء ماده تفسیر می‌کردند و ارسطو همین عقیده اخیر را انتخاب کرد و مکان را نسبت مابین مقطع جسمی که پیرامون جسم دیگر را گرفته است با مقطع جسمی که در میان واقع شده است تفسیر کرد و او نیز منکر وجود جای خالی گردید بنابراین در بیشتر فلسفه‌ها مکان از چیزهائی بود که جوهریت و استقلال و اصالت وجودی داشت.

زمان نیز نوع دیگری از ظرف برای تحولات تدریجی گمان می‌رفت که نسبت مابین وقایع بدان سنجیده می‌شد و مانند مکان جوهریت و اصالت وجودی داشت زیرا چنانکه در آغاز بحث معانی و صفات گذشت، در قدیم برای هر مفهوم ذهنی اصالت عینی و استقلال و جوهریت قائل بودند و یکی از معانی ذهنی زمان بود که برایش استقلال و عینیت و اصالتی قائل بودند و پافشاری ارسطو در این قضیه که جوهریت را می‌خواست از زمان بردارد همان جوهری که در مورد مکان همین سماجت را داشت دلیل بر این است که

اعتقاد به جوهریت زمان در میان فلاسفه قبل از او که بعدها دهریه نامیده شدند، رواج داشته و از این جهت ارسطو در صدد ابطال این عقیده برآمده است.

وجود نفس نیز پیش همه مذاهب فلسفی از امور مسلم بود زیرا وجود جانداران از آغاز از قضایای بسیار شگفت آمیز و حیرت انگیز بود و بر طبق اصل مسلمی که در مورد جوهریت صفات گذشت همه فلاسفه برای اینگونه خاصیت اعتقاد بوجود مبدا معینی داشتند و آنرا نفس کلی می خواندند و حتی پیروان مذاهب مادی خالص از قبیل ذیمقراطیس و جز او نفس را عبارت از ذرات معینی می دانستند که در هر جسمی مقدار بیشتری از آن فراهم گردید آثار حیاتی از آن ظاهر خواهد گشت بنابراین نفس نیز در کلیه مذاهب مادی یکی از ارکان قطعی جهان وجود محسوب می گردید.

وجود خدا نیز پیش همه فلاسفه یونان حتی آنها که مذهب مادی داشتند مسلم و حتمی بود چیزی که هست ماده تشکیل دهنده وجود خدایان را ذرات لطیفتری می دانستند و امتیازی که برای انکساگوراس بر سایر فلاسفه طبیعی حاصل شد این بود که گفت وجود عقل جهان که نظم دهنده وجود ماده است قابل آمیزش با ماده نیست و آنرا جدا از اجسام اعتقاد کرد و در باره اصل حیات نیز همین اعتقاد را داشت.

تا اینجا قدمت پنج رکن برای وجود عالم در همه فلسفه ها دانسته شد و اینک آمدیم به قضیه دیگری که پیدایش جهان از این پنج رکن است و این نیز اصل مسلمی بود که همگی برای جهان آغاز و انجامی قائل بودند زیرا در فلسفه امپدکلس تناوب دوره آبادی و دوران خرابی جهانهای پی در پی کاملاً مورد توجه بوده است و همچنین رونق یافتن اجزای ماده بوسیله عقل وجود بعد از سپری شدن دوران بی نظمی کامل در فلسفه انکساگوراس مطرح بوده است و به همین گونه پیش آمدن تحرك و برخورد کردن اجزاء ماده و

پیوستن آنها بیکدیگر در فلسفه ذیمقراطیس و پیدایش جهانی بعد از خراب شدن جهان پیش از آن، همه این مسائل قدمت ارکان وجود و آغاز و انجام وجود جهانی و سپری شدن دوران هستی و دوران نیستی جهان را برای مادر مذاهب فلسفی قدیم مجسم می‌کند.^{۲۳}

از اشاراتی که نسبت به عقاید فلاسفه طبیعی قدیم یونان نسبت به جاودانی بودن ارکان و مبادی وجود اجسام و بود و نابود شدن وجود عالم در نظر ایشان بیان شد و بادقت و توجه کردن نسبت به مطالبی که ناصر خسرو در مورد توضیح پنج قدیم از محمد زکریا آورده است به خوبی استفاده می‌شود که اثر فلسفه طبیعیان قدیم یونان از فلسفه‌های روحی که در فکر ایران شهری تأثیر داشته بیشتر نمایان است، بنابراین باید حق به کسانی داد که فلسفه رازی را دنباله افکار ذیمقراطیس و نظایر او شناخته‌اند. و اینک به تفسیر اجمالی پنج رکن وجودی در فلسفه‌های روحی پرداخته می‌شود.

پنج رکن وجودی و پیدایش عالم در فلسفه‌های روحی

همان پنج رکن وجودی که در فلسفه‌های مادی قدیم یونان نامبرده شدند در فلسفه‌های روحی نیز وجود داشته‌اند با تفاوتی که قبلاً ذکر شد و آن تفاوت این بود که در فلسفه‌های مادی ارکان نامبرده از یکدیگر استقلال داشتند و در فلسفه‌های روحی همگی وابسته بوجود علت‌العلل و صفات او شناخته شده بودند و خواهد آمد که در نظر پیروان فلسفه‌های روحی

۲۳- برای اطلاع کامل از این مسائل به کتاب علم‌الطبیعه ارسطو صفحات ۲۵ و ۲۶

و ۲۷ و ۲۰۶ و ۲۷۴ و کلیه صفحات دیگر آن مراجعه شود.

زمان عبارت بود از ماندگاری مطلق که به علت العلل و ابستگی داشت و مکان محوطه کار و فعالیت او بود، ماده نیز زمینه تأثیر او شمرده می شد همانطوری که ناصر خسرو از ایرانشهری حکایت کرده است که او همه این ارکان وجودی را به صفات ذات الهی بازگشت داده بود و در مورد توضیح هر یک از این ارکان و جودی مطالب ناصر خسرو به عین عبارت حکایت خواهد شد.

ارکان وجودی در فلسفه هند از جمله مذاهب روحی

تفصیل این مطلب گذشت که اولین صفت در فلسفه هند عقل بود و از آمیخته شدن خرد با سستی ماده نفس متولد گردید بنابراین دو رکن وجودی که یکی نفس و دیگری ماده است در اینجا نامبرده شده بود^{۲۴}. بیرونی در ضمن توضیح عقاید شمنیان از اصول عقاید ایشان قدم روزگار و استمرار تناسخ و جاویدانی بودن روح و وجود خلا بی کرانی را آورده است که فلك همیشه در آن فرو می افتد^{۲۵} و باز بیرونی دنباله این قضیه که پنج قدیم را از قول رازی حکایت کرده می گوید: گفتار هندیان در مورد ارکان وجودی که جاودانی و بدون آغاز هستند پراکنده و درهم است آنگاه بیرونی از هر کتابی چیزی آورده است و چیزهایی را که به عنوان مبادی بلا آغاز دانسته اند و بیرونی آنها را از کتب مختلف هندی آورده عبارتند از:

۱- تیرگی نیستی که باید آنرا باخلاً یا دوران نیستی جهان که گفته خواهد شد برابر نمود. بیرونی از گفتار دیگری آورده که از دور نیستی

۲۴- تحقیق مالهند ص ۳۱.

۲۵- آثار الباقیه ص ۲۰۶.

مدت تعبیر کرده و آن را آتم پورش یعنی شادمانی و آسودگی کلی خوانده‌اند^{۲۶} و در مطالب بعد از این خواهد آمد که آتم پورش دور نیستی یا شب براهم است که آفرینش تعطیل مانده و عناصر از بند ترکیب آزاد و آسوده خواهند ماند. در اینجا بیرونی می‌گزید آنچه در کتب فلسفی هند در باب آفرینش آورده‌اند از آن حکایت می‌کند که ماده بلا‌آغاز وجود داشته‌است و آفرینش عبارت از این‌است که صورتها و ترکیباتی بر روی ماده انجام شده‌است^{۲۷}. دکتر پینس از کتب هندی حکایت کرده که جوهر را پنج شمرده‌اند که عبارت از ماده و مدافعت و ممانعت و مکان و نفس هستند و بعضی زمان را نیز بدان افزوده‌اند^{۲۸}.

دوران هستی و پیدایش جهان در فلسفه هند

داستان پیدایش جهان از مبادی را چنین آورده‌اند که در نیمه اول روز آفرینش هنگامی که صورت به ماده می‌پیوست نخستین موجود جسمانی آب بود آب همه جا را انباشته بود پس از آن موجی از آب بر آمد و کف کرد و خانه‌ای از آن ساخته شد و براهم از آن بیرون آمد و از آنچه در جاهای مختلف در وصف براهم گفته‌اند و بیرونی از آنها حکایت کرده چنین بر می‌آید که مقصود از براهم واقعیت انسان است که با واقعیت علت‌العلل یکی است و مظهر حقیقی علت‌العلل و هدف اصلی از آفرینش و هم آنکه خود او مأمور آفرینش است و گفته‌اند که مقصود از آب صفت زندگانی است بیرونی می‌گوید داستان آب و خانه از اساطیر قدیم بابل است که در فلسفه

۲۶- تحقیق مالهند ص ۲۷۲ .

۲۷- تحقیق مالهند ص ۲۷۲ .

۲۸- مذهب الدرّه عند المسلمین ص ۱۰۱ .

هند نیز آمده است^{۲۹} مقصود از حکایت این مطالب یادآوری این قضیه بود که هندیان نیز ارکان وجودی را قدیم اما جهان را حادث دانسته‌اند.

پنج رکن وجودی در فلسفه قدیم ایران

اشاراتی که از کتب قدیم ایران در باب جوهریت زمان و مکان آورده‌اند در جای خود خواهد آمد اما گذشت که ابن حزم اندلسی از ظاهر گفتار مجوس چنین استفاده کرده بود که ایشان وجود پنج چیز را بلا آغاز می‌پنداشتند و ارکان وجودی در نظر ایشان عبارت بودند از: اورمن یا اورمزد، اهریمن، کام (گاه) یعنی زمان، جام (جای) یعنی مکان و آن عبارت از خلأ است. نوم یا هوم یعنی جوهر که عبارت از هیولی یا سرشت جهان است. اورمن انجام‌دهنده نیکیها و اهرمن بجا آورنده بدیها و نوم یا هوم چیزی است که نیک و بد در زمینه آن انجام می‌گردد^{۳۰} و پل کراوس همین پنج رکن اصلی را که بلا آغاز باهم بوده‌اند علاوه از کتاب الفصل ابن حزم از کتاب التنبیه والأشراف مسعودی نیز حکایت کرده که در آنجا نیز به مجوس نسبت داده شده است^{۳۱}.

در اینجا ملاحظه شد که بنا بر این حکایت در فلسفه قدیم ایران اهریمن را از جمله پنج رکن وجودی دانسته و آن را به جای نفس آورده‌اند. در کتاب شرح مواقف آمده که حرنازیان مجوس به پنج موجود دیرینه اعتقاد داشتند که دوتای آنها زنده و دانا و فعال هستند و آنها باری و نفس می‌باشند و نفس مبدا زندگی و جان بخش است و این پنج چیز موجودات

۲۹- تحقیق ماللهند ص ۱۸۱.

۳۰- الفصل ابن حزم ص ۲۴.

۳۱- رسائل فلسفی رازی گردآورده پل کراوس ص ۱۸۳ و ۱۸۴.

دیرینه و بلاآغاز هستند^{۳۲} بیرونی می‌گوید ایرانیان اشیاء قدیمه را از نوامیس خورشید پرستان و پیشینیان حرنانی گرفته‌اند^{۳۳} و توضیحی در باره اینکه همه جا زردشتیان و حرنانیان را باهم نامبرده و عقاید ایشان را یکی دانسته‌اند در آنجا که سخن از صابئیان می‌رفت گذشت و در مورد گفتگو از جوهریت زمان و در جای گفتگو از هر مس باز خواهد آمد که این اختلاط در عقیده کجاها حاصل گردیده است.

چیزی که در اینجا یادآور می‌شود این است که ابن حزم اعتقاد به ازلیت مبادی پنجگانه و حدوث عالم را ذکر کرد و رازی را پیرو همین عقیده دانست^{۳۴} در جای دیگر گفت که ایرانیان ستارگان را سرپرستان عالم و وجودشان را بلاآغاز می‌دانند و بعد از آن این قضیه را تکذیب کرد و گفت ایرانیان فقط همان پنج رکن وجودی را بلاآغاز می‌دانند و در آخر ما بین زردشتیان با حرنانیان این تفاوت را گذاشت که حرنانیان علاوه بر پنج قدیم هفت ستاره و دوازده برج را نیز می‌پرستند و بزرگ می‌شمارند^{۳۵}.

خواجه نصیرالدین طوسی نیز مسأله اعتقاد به دیرینه بودن وجود افلاک و بی‌نیاز بودن آنها را از آفرینش در جمله عقاید آورده است اما حرنانیان را از جمله کسانی شمرده است که غیر از پنج رکن وجودی بقیه را حادث و معلول دانستند^{۳۶} از این تناقضهایی که در گفتار مشاهده شد

۲۲- شرح مواقف ایچی چاپ هند ص ۱۸۰.

۲۳- آثار الباقیه ص ۲۱۸.

۲۴- الفصل ص ۳۰.

۲۵- الفصل ص ۲۴.

۲۶- الاشارات والتنبيهات چاپ مؤسسه نصر تهران جلد سوم ص ۱۲۸.

و اینکه ایرانیان را با حرنانیان در کتاب الفهرست و غیر از آن یکجا نامبرده‌اند و از اینکه در شرح مواقف به عنوان حرنانیان مجوس ذکر کرده‌است چنین می‌توان حدس زد که نویسندگان صابئیان حرنانی را با آن دسته که ساکنان نواحی بابل و ایران بوده‌اند با هم خلط کرده‌اند زیرا در آغاز بحث که سخن از ماهیت ادیان فلسفی می‌رفت گفته شد که بیرونی صابئیان اصطلاحی را دو دسته کرد گروهی از ایشان ساکنان شهر حران بودند که پیش از برخورد با مأمون و تهدید شدن به قتل حنفاء لقب داشتند و گروه دیگر که بیرونی آنها را صابئیان اصلی حکایت کرد ساکنان آن نواحی از عراق که نزدیک به ایران است و ساکنان سرحدات ایران بودند که به نقل بیرونی عقاید زردشتی را با افکار بابلی درهم آمیختند، از اینجا چنین برمی‌آید که اعتقاد به ازلیت کواکب مربوط به حرنانیان است و صابئیان ساکن نواحی ایران این عقیده را نداشته‌اند و چون این دو دسته در نظر ایشان از جهت مشابهت قسمتی از عقاید خلط شده بود، این گروه را مجوسان حرانی خوانند و حال آنکه در مسأله ازلیت کواکب و چیزهای دیگر این دو گروه اختلاف عقیده داشتند. اینک به توضیح یکایک پنج رکن وجودی در عقاید قدیم پرداخته می‌شود:

۱- زمان

گفته شد: یکی از پنج رکن عالم وجود در نظر گروهی از صاحب نظران جوهر زمان بوده‌است و گذشت که مسأله جوهریت و استقلال وجودی زمان و مکان از عقاید مشترك مابین بسیاری از فلاسفه مادی مسلك و یاروحی مذهب بوده‌است.

چیزی که باید یادآور شد حقیقت مطلب است که آنچه را کی و کجا می‌گوئیم و در عربی از آن به (این) و (متی) تعبیر می‌شود و یکی قرب

و بعد مکانی و دیگری دوری و نزدیکی زمانی را می‌رساند عبارت از این است که اگر نسبت کنونی حادثه‌ای را با حادثه‌ها یا چیزهای دیگر ملاحظه کنیم مفهوم کجا از آن حاصل خواهد گردید و چنانچه تغییر یافتن نسبتها و تعاقب و تناوب نسبتها و حالتها را بنگریم مفهوم کی از آن به ذهن خواهد آمد مثلاً اگر کسی بگوید در خانه بودم مفهوم مکان از آن حاصل خواهد گشت و چنانچه گفته شود در خانه بودم و اکنون نیستم معنی زمان بذهن خواهد آمد یا آنکه اگر فاصله ثابت منطقه‌ای را با قرص خورشید تعیین کنند نقطه مکانی آن دست آمده‌است و اگر تغییر فاصله همان منطقه را با خورشید معلوم نمایند زمان کنونی آن منطقه شناخته شده‌است بنابراین زمان و مکان دو مفهوم هستند اما هر دو دارای یک ریشه‌اند و تفاوت مابین آنها به همین است که مفهوم مکان بودن چیزی را در نسبت معینی با چیز دیگر می‌رساند و مفهوم زمان تغییر حالت یا تغییر یافتن نسبتی را مجسم می‌کند به همین لحاظ ارسطو می‌گوید: زمان پیوستگی تغییرات وجودی و استمرار ظواهر است (مانند تغییر یافتن گرمی و سردی و روشنی و تاریکی فصلی و شبانه‌روزی) و قسمتی از آن که با حادثه معینی همراه است (کی) نام دارد.^{۳۷}

زمان وسیله‌ای است ذهنی برای سنجیدن تغییرات وجودی و برای اندازه‌گیری کارها و حرکتها مانند اندازه‌ها و عددها که وسیله‌های ذهنی برای سنجش مساحت‌های جسمانی هستند^{۳۸} و اگر ذهنی در عالم وجود نداشته باشد که چیزی را به سنجد زمان نیز از اصل وجود نخواهد

۳۷- علم الطبیعه بکوشش بدوی ص ۴۶۳ .

۳۸- همان کتاب ص ۴۴۸ .

داشت^{۳۹}.

بنابر این زمان و مکان غیر ازسنجیدن وقایع جزئی باحوادث و وقایع استمراری و کلی محسوس عالم چیز دیگری نیست و واقعیتی جز آن ندارد تا چه رسد به اینکه استقلال وجودی و جوهریت داشته باشد اما چنانکه گفته شد در زمان قدیم برای جای و گاه به واقعیت و استقلال وجودی معتقد بودند تا جایی که گروهی گاهها را در وقایع و حوادث وجودی مؤثر دانسته آنها را ثنا می گفتند و ستایش می کردند تا آنجا که بعضی آنها به مقام الوهیت رسانیدند و هنوز هم شاید کسانی باشند که بواسطه دقت نکردن در مسائل به جای جبر تسلسل حوادث کلمه جبر زمان را بکار می برند.

جوهریت زمان

ایجی می گوید فلاسفه کهن گفتند زمان جوهر بدون ماده است نابودی پذیر نیست و خودش حتمی و به خود پایدار است^{۴۰}. ابوریحان بیرونی می گوید بعضی از فلاسفه زمان را جوهری به خود پایدار دانسته اند^{۴۱}.

ابن حزم نیز می گوید معتقدان به جوهریت زمان و مکان زمان و مکان مطلق را غیر از آن چیزی می دانند که ما از آن تصور داریم و آنها را دو موجود جدا از موضوع و غیر از یکدیگر تصور می کنند^{۴۲}. اعتقاد به جوهریت و استقلال

۳۹- همان کتاب ص ۴۷۳.

۴۰- شرح مواقف ایجی چاپ هند ص ۲۶۴.

۴۱- تحقیق ماللهند ص ۲۷۲.

۴۲- الفصل ابن حزم ص ۲۵.

وجود زمان نزد فلاسفه کهن بر چند اصل استوار بود: یکی آنکه در آغاز بحث گفته شد که فلاسفه دیرین برای کلیه معانی و تصورات ذهنی عینیتی قائل بودند و می‌گفتند چیزی که نباشد از اصل قابل تصور نیست و در نظر آنان بطور کلی تصورات ذهنی از واقعتهای مستقل خارجی و عینی حکایت می‌کرد و علاوه بر آن چنین پنداشته می‌شد که هر چیزی واقعیتی داشته باشد باید دارای سابقه وجودی و بلاآغاز باشد زیرا چیزی از نیستی هست نمی‌گردد بنابراین تصور زمان در نظر آنان بر عینیت و استقلال وجود و دیرینه‌بودن آن دلالت داشت و امتیازی که برای زمان قائل شدند این بود که علاوه بر استقلال و جوهریتی که برایش معتقد بودند آنرا در وقوع حوادث نیز مؤثر می‌دانستند.

تفاوت مابین اعتقاد به جوهریت زمان با عقیده به ذهنی‌بودن آن این است که اگر زمان را اصل دانسته برایش استقلال وجودی قائل شویم وقایع عینی از گذشت زمان تبعیت خواهد کرد و حال آنکه بنا بر ذهنی بودن آن تصور گذشت زمان از تعاقب حوادث و تغییرات ظواهر وجودی در ذهن خواهد گذشت نه آنکه حوادث از گذشت زمان پدید آید و عیناً این تفاوت را صدرالدین شیرازی در فصل زمان از کتاب اسفار به تفصیل بیان کرده است.

محمد زکریا رازی نیز به جوهریت زمان از اینجا اعتقاد داشت که تغییرات ظاهر و گذشت احوال محسوس ماده را از لوازم زمان و پیرو آن گفته بود و حال آنکه اگر زمان را نسبتهای ذهنی دانسته باشیم باید گفته شود که زمان از لوازم تغییر احوال ماده است و از آن پیروی می‌کند. به همین ملاحظه بیرونی از بعض صاحب‌نظران حکایت می‌کند که گفتند حرکت عاد زمان است یعنی حرکت زمان را بوجود آورده و آنرا از میان

می‌برد و از رازی حکایت کرده‌است که او دهر و زمان را یکی دانسته است^{۴۳} و از آنچه بیرونی از صاحب‌نظران آورده‌است چنین فهمیده می‌شود که برطبق نظر ایشان حرکت اصل است و زمان فرع بران .

دور سپهر و گردش روزگار

پورداود می‌گوید: دریخ و دبر و درنگ، دراجه، دراز همگی در اوستا به معنی درازی و بلندی زمانی آمده‌است و شواهدی بسیار از قطعات اوستا بر درستی این گفتار آورده است^{۴۴} و در همین صفحات نزدیک خواهد آمد که مآثر در زبان کهنه هندی باماده و مدت که در زبان عربی از مدّ به معنی کشش یافتن اشتقاق یافته همگی از یک مفهوم مشترک سرچشمه می‌گیرند و همگی دنباله‌بودن و پیوستگی یک امر لاحق را به امر سابق می‌رسانند .

در برهان قاطع آمده که زمان را دور نیز می‌گویند و بازگشتن به کار معینی را نیز دور تعبیر می‌کنند مانند دوباره خواندن درسهای گذشته که دور گفته می‌شود. از مجموع این مطالب چنین نتیجه حاصل می‌شود که می‌توان گفت زمان را از اینجهت درازی و هم دور گفتند که اگر حادثه‌ای بارها روی دهد ممکن است پایان نداشته باشد همچنانکه گردیدن بر روی دایره که بارها یک مسافت معین پیموده می‌شود پایان ندارد زیرا از همان نقطه که جسم متحرک در گذشته‌است بارها بسویش بازگشت خواهد کرد بدین سبب دایره مسیری است که هیچگاه پایان نخواهد داشت زمان نیز روی دادن حوادث متشابه در ظاهر مکرر است و فصلها حوادث و وقایع

۴۳- تحقیق ماللهند ص ۲۷۲ .

۴۴- خرده اوستا ترجمه و تألیف پورداود ص ۹۱ .

مکرری هستند که می آیند و می گذرند و چون این وقایع همانند هستند از این جهت همین وقایع مکرر دایره تصور می شوند و تصور زمان که از این رویدادهای پی در پی بذهن می آید نیز دور وهم دهر نامیده شده است زیرا پیوستگی ذهنی است که از وقایع مکرر تبعیت نموده و پایان ندارد. به همین ملاحظه ارسطو می گوید: چون تغییرات پیوسته به هم یکنواخت و بدون گسیختگی بنظر می آید همان را مقیاس سنجش حوادث جزئی باید قرار داد از این جهت به گمان می رسد که زمان از حرکت کُره حاصل گردیده است و علاوه بر آن مردم عادت کرده اند که همه چیز را به دایره مانند کنند و بود و نابود شدن چیزها را نیز به شکل دایره ها در ذهن آورند به همین سبب گذشت وقایع وجودی دورها تصور می شود و زمان نیز دایره های از دوایر وجودی به ذهن می آید اما تصور دایره های زمانی جز یک شباهت ذهنی چیز دیگری نیست.^{۴۵}

و از آنچه ارسطو در این عبارت گفت که حاصل شدن زمان از حرکت کُره یک امر خیالی و گمانی ذهنی است، چنین نتیجه حاصل گردید که دور سپهر و حرکت گردون که رسم کننده زمان گفته شده است تشبیهی موهوم است که از عاداتهای ذهنی و تخیلات عرفی حاصل گردیده است. حقیقت امر همین بود که ارسطو زمان را دایره های تخیلی ذکر کرد اما دیگران زمانه را دایره حقیقی می پنداشتند که باگردشی که دارد وقایعی را نیز بارها باخودش پیش می آورد.

دور زمان از نظر طبیعیان

« دهریان مادی مسلک »

فلاسفه طبیعی قدیم یونان، زمانه را با تغییرات درونی ماده ربط

می‌دادند و می‌گفتند بارهای بی‌کران چیزهائی از ماده بعمل می‌آید و دوباره از هم ریخته به صورت پراکندگی اول باز می‌گردد جهانها بارهای بی‌شمار پی‌درپی از ماده فراهم می‌آیند و دوباره به‌نیستی بار اول باز می‌گردند می‌گفتند روزگار دایره‌ای است که آغاز و انجام ندارد به‌همین ملاحظه مسلمانان آنان را دهری نامیدند.^{۴۶}

دهریه گروهی بودند که روزگار را بلاآغاز و واجب‌الوجود پنداشتند و گفتند روزگار سرنوشت انسان را معین کرده به‌حاله‌ها می‌گرداند آنان خالق روزگار و آفرینش طبیعت را انکار دارند.^{۴۷}

دهریان روحی مذهب

گفته شد که دهریان طبیعی و مادی مسلک زمان را به‌تحولات ماده ربط می‌دادند اما پیروان ادیان فلسفی که مبدأ تغییرات را روح می‌پنداشتند دهر را تغییرات درونی روح بیان می‌کردند و در عبارات از آن می‌دانستند که بارهای بی‌کران روح به‌بدنها فرود می‌آید و کورها و دورها را تشکیل می‌دهد و ابن حزم نیز در کتاب خود به‌ابطال عقاید ایشان پرداخته است.^{۴۸} بیرونی می‌گوید گروهی از هندویان گفته‌اند یگانه انجام‌دهنده کارهای عالم زمانه است و وجود جهان وابسته به وجود زمان است. زمان مانند ریسمانی است که وقایع به آن بسته شده است ریسمان کشیده می‌شود و وقایع جهانی را باسستی و کشش خود پیش می‌برد.^{۴۹}

۴۶- تاریخ الفلسفة اليونانية تألیف یوسف کرم ص ۱۵۰ .

۴۷- الفصل فی الملل والاهواء والنحل ابن حزم جلد اول صفحه ۹ و فرهنگ فارسی

دکتر معین ص ۵۴۷ و زیرنویس برهان قاطع از دکتر معین .

۴۸- ملل و نحل شهرستانی ج ۲ ص ۲۲۸ و الفصل ابن حزم ج ۱ ص ۲۴۰ .

۴۹- تحقیق ماللهند ص ۲۲ و ۲۳ .

جور زمانه و نابود کردن چیزها

از آنجا که گذشتن جوهر زمان سبب پیش آمدن وقایع گمان می‌رفت نیستی و نابودی و کهنه شدن چیزها نیز به گردش زمانه نسبت داده می‌شد آن چنانکه هر کسی هر چیزی را از دست می‌دهد از جور زمانه می‌نالند و این گمان از آنجا حاصل گردید که « در نظر بیخردان چنین می‌نمود که روزگار نیروی نیست‌کننده‌ای است^{۵۰}. لیکن ارسطو که زمان را مقیاسی ذهنی بیان نمود تأثیر آن را در وقایع وجودی نیز از عادات ذهنی دانست. ارسطو گفت عادت ذهنی ما بر این است که بگوئیم زمانه همه چیز را کهنه و فرسوده می‌کند، همه چیز را به فراموشی می‌برد، اما در حقیقت هیچیک از اینها کار زمانه نیست زمانه استمرار وقایعی بیش نیست اما حرکات متشابه و پیوسته که در ماده روی می‌دهد موجب نابود شدن چیزها می‌شود و چون از گذشتن وقایع و تناوب ظواهر وجودی تصور زمان حاصل می‌گردد ما گمان می‌بریم از زمانه چیزی است که در گذراست و چیزها را نیست می‌کند^{۵۱}.

دوران بود شدن و دور نابودی جهان در فلسفه هند

از فلسفه هند چنین برمی‌آید که مبادی و ارکان ساختمان جهان در نظر آنان نیز ثابت و دائم بود اما برای وجود خود عالم آغاز و انجامی قائلند بنابراین زمان را دوبخش می‌کردند یکی دوران هستی و آبادی جهان و دیگری دوران نیستی و نابودی آن و مجموع آن را شب و روز عالم می‌گفتند.

۵۰- دایرة المعارف اسلامی کلمه « دهر » ص ۲۹۱ .

۵۱- علم الطبیعه بکوشش بدوی ص ۴۵۰ و ۴۶۶ .

ابوریحان می‌گوید: هندویان مدت را دوبخش کردند:

- ۱- گاه حرکت که زمان با آن اندازه‌گیری می‌شود.
 - ۲- گاه سکون که فکر آنرا باگاه حرکت می‌سنجد و برابر می‌کند^{۵۲}.
- دوران هستی سالیان جهان نامدارد که از آفرینش تا انهدام است مأمور آفرینش براهم است که علت‌العلل جهان را برایش آفریده‌است و براهم برای ساختن جهان و فعالیت خود دست‌افزارها درست کرد که ستارگان و محرکات علوی باشند و بعد از آنکه روز به‌پایان رسید شب آغاز می‌شود که براهم دست از کار می‌کشد و آسمانها از حرکت می‌مانند و هیچ تحولی روی نمی‌دهد و عناصر از تغییرات وجودی آسوده می‌مانند و برای شروع کردن به کار در دور بعد آماده می‌شوند.
- براهم می‌میرد یعنی به خواب می‌رود و آن شب براهم است و بعد از مرگ او مرکبات از هم می‌ریزند و پورش که به معنی نفس یا مرداست و عناصر که بر یکدیگر برآمده بودند آسوده می‌مانند^{۵۳}.
- عوام ایشان برای پایان یافتن دور و علت نیست شدن جهان افسانه‌ها آورده‌اند که بیرونی آنها را به تفصیل حکایت کرده‌است^{۵۴}.

دوران هستی و دوران نیستی در یونان

دوران نیستی و هستی در فلسفه یونان نیز وجود داشته است و امیدکلس قوه مهر را عامل هستی و قوه کین و نفرت را عامل نیستی بیان می‌کرد که بطور تناوب هر کدام از آنها حکومت می‌کنند دوران حکومت مهر جهان آباد است و بعد از سپری شدن دوران مهر نوبت به قوه نفرت

۵۲- تحقیق ماللهند ص ۲۷۳.

۵۳- ماللهند ص ۲۷۴.

۵۴- ماللهند ص ۲۷۵.

می‌رسد و خرابی و نیستی آغاز می‌گردد تا هنگامی که باز نوبت به قوه مهر برسد. اما در فلسفه ایران این دو قوه باهم کار می‌کنند تا سرانجام پیروزی مطلق نصیب نیروی مهر خواهد گردید که عامل اهورامزداست.

دوران هستی و دوران نبستی در عقاید حرنانیان

گفته شد که دهریان روحی مسلک زمان را با تحولات روح ارتباط می‌دادند دور هستی و نیستی را نیز به فعالیت روح و تناسخ باز می‌گردانیدند و می‌گفتند که در بخشهای مسکون زمین هر سی و شش هزار و چهار صد و بیست و پنج سال یکبار از هر نوع جاندار و همچنین از نوع انسان جفتی نر و ماده بوجود می‌آید و بعد از گذشتن این مدت دور به پایان می‌رسد همه می‌میرند و بعد دوباره دور آغاز می‌شود و در قرآن کریم به همین اعتقاد اشاره شده است که عرب می‌گفتند روزگار ما را می‌میراند نه چیز دیگر^{۵۵}.

بنابراین ایشان در تقسیم دور سخنی از نبستی کلیات جهان نیاوردند و گفته خواهد شد که از ظاهر عبارتها چنین برمی‌آید که آنان وجود عالم را بدون آغاز و انجام گفته‌اند برخلاف فرق دیگر فلاسفه که برای وجود عالم آغاز و انجامی اعتقاد داشتند.

در کتاب الفصل ابن حزم عقیده کسانی را که به ازلیت ستارگان اعتقاد داشتند آورده و به ابطال عقاید ایشان پرداخته است^{۵۶} و خواهد آمد که این عقیده در میان فلاسفه اسکندرانی و حرانی رایج بوده است.

۵۵- ملل و نحل شهرستانی ج ۲ ص ۲۲۷.

۵۶- الفصل ابن حزم ج اول ص ۱۶.

تعریفات و توضیحات گوناگون از زمانه و دهر

گذشت که زمان در فلسفه ارسطو يك واقعیت ذهنی بود و معلوم شد که از پیوستگی تغییرات ظواهر جسمانی و مشاهده تناوب کیفیات محسوس از قبیل سردی و گرمی تاریکی و روشنائی فصلی و شبانه‌روزی و آثار آنها در طبیعت مفهوم زمان در ذهن ساخته شده‌است و حرکات و فعالیت‌های مخصوص بدان اندازه‌گیری و سنجیده می‌شود.

اما در فلسفه‌های قدیم بر طبق اصولی که در مورد صفات بیان شد مدت و زمان مانند سایر مفاهیم صفات عینی محسوب می‌شدند و گذشت که صفتها در فلسفه‌های قدیم جوهریت و استقلال وجودی داشتند و مجزا از یکدیگر بودند به‌همان سبب صفاتی که از متکلمان اسلامی هر چند بقا را عرض می‌دانستند لکن آن را صفت مستقلی می‌شمردند که وجودش جدا از وجود موضوع است و هنگامی که عارض بر هر چیزی شود سبب ماندگاری آن خواهد گردید و از آنجا که صفاتی که از زمان قدیم مبانی مشترك داشتند مدت را صفتی مساوی بابقا، یا استمرار وجود می‌دانستند که ماندگاری موضوع وابسته به این صفت است.

بنابراین هر کدام از مدت و دهر و زمان کلی صفت ماندگاری خود علت العلل یا تسلسل صفت عامی او بود و یا آنکه به تسلسل و نظم عملش بازگشت داده می‌شد و در نظر آنان مدت و دهر و زمان جزئی، به ماندگاری اشیاء معین یا تسلسل احوال آنها باز می‌گردید و در مورد گفتگو از وجود ماده که یکی از پنج قدیم است خواهد آمد که آنچه را بیرونی از فلسفه هند حکایت کرده که آنرا پنج ماطر می‌گفتند: ماطر همان است که در زبانهای خارجی مَطر گفته میشود که جوهر یا ماده است و در عربی از آن ماده تعبیر گردید که از مصدر مدّ به معنی کشیده‌شدن و کشش

برداشتن اشتقاق یافته و مدت نیز از همان مدّ است که دنباله داشتن و در پی آمدن چیزی را می‌رساند. بنابراین کَمْتِر که جوهر و ماده است و ماطر که بیرونی از فلسفه هند به معنی ماده آورده است و ماده که ارسطو در کتاب علم الطبیعه از آن مادر تعبیر کرده و در عربی به کلمه امّ ترجمه شده است و ماده و مدت و دیر و دور که قبلاً گفته شد و دیوریشن در لغات خارجی همگی الفاظی هستند که از يك مفهوم اصلی حکایت میکنند که همان بقاء و استمرار و در پی آمدن چیزی بعد از چیز دیگر و پیداشدن چیزهائی گوناگون از يك ریشه و اصل ثابت یا ماندگاری و پیوستگی وجود اصل ثابتی را حکایت می‌کنند و از اینجا فهمیده می‌شود که مفاهیم ازلیت و ابدیت و سرمدیت و زمان و مدت همگی کشش و درازی و پیوستگی چیزی را می‌رسانند که از ملاحظه اقسام استمرار و پیوستگی وجود خود موضوع یا احوال و آثار آن تصور می‌گردد و اینک نمونه‌هائی از تعریفات که برای هر يك از این مفاهیم آورده‌اند یادآور می‌شود.

تعبیرات گوناگون از کلمه دهر

افلاطون دهر را وحدت صورت گرفته که ماندگاری جهان خرد است و همیشه یکنواخت و بدون تغییر است و آغاز و انجام ندارد.^{۵۷}
ابوریحان بیرونی از محمد زکریا رازی حکایت کرده است که او نیز دهر را ماندگاری جوهر ثابت و بی‌کرانه‌ای گفته است که آغاز و انجام ندارد.^{۸۵}

افضل‌الدین کاشانی نیز دهر را ماندگاری جوهر و صفت خود

۵۷- مذهب الدرّة عند المسلمین ص ۵۲.

۵۸- تحقیق مالهند ص ۲۷۲.

موضوع گرفته و آنرا شامل ماندگاری خود هویت مطلقه و نیز ماندگاری جوهر جسم و ماده هر دو قرار داده است.^{۵۹}

ابوحیان توحیدی دهر را دو قسم کرده است:
(یکی) دهر مطلق که ماندگاری وجود چیزی است که آغاز ندارد و آن ذات خالق است و روحانیان دیگری که از ماده دور هستند. (دیگری) دهر مضاف است و آن ماندگاری جوهرهای دیگری است که آغاز و انجام دارند.^{۶۰}

در دایرةالمعارف اسلامی آمده که مردم نادان دهر را به جای علم الهی قرار داده‌اند که مؤمنان بدان اعتقاد دارند به همین ملاحظه از پیغمبر رسیده است که فرمود روزگار را دشنام ندهید زیرا روزگار همان خداوند است.^{۶۱}

ناصر خسرو از ایرانشهری حکایت می‌کند که او نیز جوهر زمان و دهر و مدت را دلیل علم خدا قرار داده است.^{۶۲}

ژویشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

مدت

بنا به نقل ابوریحان بیرونی، محمد زکریا مدت را کلی‌تر از دهر گرفته زیرا آن را به معنی ماندگاری جوهر دانسته است که شامل هرگونه موضوعی می‌شود چه ماندگاری آن موضوع محدود یا نامحدود باشد.^{۶۳}

۵۹- رساله عرضنامه از مصنفات بابا افضل چاپ دانشگاه تهران جلد اول ص ۱۶۶/۲۲.

۶۰- مقابسات ابوحیان توحیدی چاپ مصر ص ۲۷۸.

۶۱- دایرةالمعارف اسلامی کلمه دهر ص ۲۹۱.

۶۲- زادالمسافرین ص ۱۱۰.

۶۳- تحقیق ماللهند ص ۲۷۲.

زمان

افلاطون زمان را صورت روزگار دانسته و افلوپین زمان را پیوستگی زندگانی جهان جسمانی گرفته که در پی آمدن وقایع گوناگون است^{۶۴}. بیرونی نیز از رازی حکایت کرده که او گفت زمان تغییر یافتن احوال ماده است که برای اندازه‌گیری حوادث و نسبت مابین وقایع به کار می‌رود^{۶۵}. از کتاب اعلام النبوه ابوحاتم رازی آورده‌اند که گفت محمد زکریا مدت و دهر و زمان مطلق و نامحدود را یکی دانسته و هر سه را جوهری بدون درنگ تفسیر کرده‌است که ابد و سرمد نیز نامیده می‌شود و زمان محدود را حاصل از حرکت ستارگان دانسته‌است^{۶۶} و اینهم دلیلی بر آن است که رازی برای وجود جهان و ستارگان دوران محدودی قائل بوده‌است.

افضل‌الدین کاشانی نیز زمان را صفتی مربوط به تغییر احوال جسم

و ماده قرار داده‌است^{۶۷}. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی خلاصه مطالبی که از متون مختلف حکایت شد این بود که در ریشه‌های ادیان فلسفی دهر همگانی ماندگاری موضوع اصیل عالم و صفت علت‌العلل بوده‌است و تفاوت مابین دهر و زمان به این گذاشته می‌شد که دهر گذشت یکنواخت بود و زمان گذشتنی است که شدت و ضعف و نوسانی در آن باشد و به اجسام اختصاص دارد.

۶۴- مذهب الدرّه عندالمسلمین ص ۵۲.

۶۵- تحقیق ماللهند ص ۲۷۲.

۶۶- مذهب الدرّه عندالمسلمین ص ۵۲.

۶۷- رساله عرضنامه از مصنفان بابا افضل چاپ دانشگاه تهران جلد اول ص ۱۶۶/۲۲.

زمان صفت خدایی در ایران

پورداود می‌گوید: زروان به معنی زمان است و در چند جای اوستا در ردیف ایزدان دیگر شمرده شده و از آن فرشته زمانه بیکرانه اراده گردیده است و در کتاب پازند مینوخرد و در رساله فارسی علمای اسلام زروان یا زمان به معنی درنگ خدای آمده است^{۶۸}.

آقای دکتر معین بر مطالب فوق افزوده است که در کتاب زاداسپرم زروان صراحة آفریده اهورامزدا محسوب شده اما بعدها پروردگار مستقلی شناخته شده و پرستش گردیده است^{۶۹}.

زمانه خدایی در ایران

در دوره‌های اخیر کار روزگار آن قدر بالا گرفت که آفریننده خدا دانسته شد و زروانیان یکی از فرق مذهبی در ایران بودند و در این تردید است که آیا این فرقه در عهد هخامنشیان وجود داشته‌اند یا در دوره ساسانیان پیدا شده‌اند در هر صورت در تاریخ ایران باستان از نویسنده ارمنی حکایت شده است که به عقیده این فرقه هرمز و اهریمن که دو مبداء خیر و شر هستند دو فرزند زروان اکرن که به معنی وقت لایتناهی یا قدر است شناخته شده‌اند و چنین عقیده داشتند که زروان مدت هزار سال قربانی می‌کرد تا پسری نصیبش گردد و بعد از آن در عمل قربانی خود شك کرد آنرا بی‌ثمر دانست. هنگامی که این فکر برایش پیدا شد نطفه هرمز و اهریمن باهم در شکم مادرشان بسته شد هرمز نتیجه قربانیها

۶۸- مقدمه خرده اوستا نوشته پورداود ص ۹۱ و فرهنگ پهلوی دکتر بهرام فره‌وشی

ص ۵۱۲ و ۵۱۹.

۶۹- فرهنگ فارسی دکتر معین ص ۶۵۰.

بود که مصدر کارهای خوب گردید و اهریمن نتیجه همان شك و فکر بد بود که انجام دهنده کار بد شد و این داستان را با تفصیل بیشتری آورده است.^{۷۰} دکتر معین می گوید: پیروان دین زروانی زروان اکرانه را خدای بزرگ و خالق اهورامزدا و اهریمن دانند و او نیز همان ارسطوره را آورده است.^{۷۱}

پورداود نسخه خطی رساله‌ای را بنظر آورده که حکایت از مناظره يك نفر از دانشمندان اسلامی با شخصی زروانی مذهب می کند و این رساله در ششصد بعد از یزدجرد نوشته شده است. پورداود از این رساله حکایت کرده که همه چیز بعقیده ایشان آفریده شده است غیر از زمان که آفریده شده نیست و خود زمان آفریدگار اصلی است و کناره و بالا و بن ندارد همیشه بوده است و خواهد بود. اما آفرینش نکرده بود تا آنکه آب و آتش را آفرید و آنها را به هم رسانید و بعد از آن اورمزد را آفرید آنگاه اورمزد هم آفریدگار و هم خداوند گردید و اورمزد هرچه کرد بیاری زمان کرد و نیکیها را زمان بدو داد و درنگ را زمان برای خدا پدید آورد.^{۷۲}

ابوالبرکات بغدادی می گوید: معتقدان به زمان خدائی زمانه را واقعیتی بدون تغیر و موجودی ثابت دانستند و گفتند چیزها نسبت به آن درگذشت هستند و چنین پنداشته می شود که زمان درگذراست.^{۷۳}

۷۰- تاریخ ایران باستان چاپ جیبی ج ۶ ص ۱۵۲۳ و ۱۵۲۴ .

۷۱- فرهنگ فارسی دکتر معین ص ۶۵۰ .

۷۲- مقدمه پورداود برخرده اوستا جزوی از نامه مینوی اوستا ص ۹۵ و ۹۶ .

۷۳- کتابالمعتبر هبت الله بن ملکا جلد دوم چاپ حیدرآباد دکن ص ۷۶ و ۷۷ .