
بررسی مسأله‌ی «زمان» از نظر حکیمان مسلمان

دکتر حامد ناجی اصفهانی^۱

هوشنگ زارع^۲

تاریخ دریافت: ۹۱/۵/۲

تاریخ تصویب: ۹۱/۵/۲۲

چکیده

«زمان» در فلسفه و کلام اسلامی یکی از بحث‌های جنجالی و پر دامنه است که علیرغم تحقیقات متعدد، هنوز، حق مطلب ادا نشده است. این مقاله در نظر دارد با نگرشی جدید و با بررسی ارتباط این مسأله با مسأله‌ی «تقدم و تأخر» دیدگاه حکیمان مسلمان را در این باب ارزیابی و مقایسه نماید..

کلید واژه‌ها: حکیمان مسلمان، زمان، حرکت، تقدم، تأخر.

۱- عضو هیات علمی دانشگاه اصفهان.

۲- دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، علوم و تحقیقات اصفهان.



مقدمه

زمان در فلسفه و کلام اسلامی یکی از بحث‌های جنجالی و پر دامنه است و علیرغم تحقیقات متعدد، به دلیل اهمیت موضوع و ارتباطی که با الهیات دینی پیدا می‌کند، بررسی و کنکاش بیشتری می‌طلبد. این مقاله در نظر دارد با نگرشی جدید، دیدگاه حکیمان اسلامی را در این باب ارزیابی و بررسی نماید.

مسئله‌ی زمان ارتباط وثیقی با مسائل «حرکت»، «حدوث و قدم» و «تقدم و تأخر» دارد که با بررسی این ارتباط از نظر حکمای اسلامی، دیدگاه آنان نیز در مورد این مساله هویدا می‌شود.

ابتدا به اجمال، دیدگاه آنان در مورد ارتباط «زمان» با مسائل «حرکت» و «حدوث و قدم» بیان می‌شود آنگاه به تفصیل آرائشان را در باب ارتباط «زمان» با «تقدم و تأخر» بررسی می‌کنیم.

۱- «زمان» و «حرکت»

نقطه مشترک حکمای اسلامی در مورد حرکت و زمان اینست که زمان، امری حادث بوده و قبلیت و بعدیت آن با هم جمع نمی‌شود و همانند قبلیت یک بر دو یا قبلیت پدر بر پسر نیست. بلکه یک شیء متصرم و متجدد الذات است که از قبلیات و بعدیت گذران و کاملاً متصل با یکدیگر تشکیل شده است. موضوع امکان حرکت، در جسم و جسمانیات بوده و تشخص آنها به زمان و حرکت است. اتصال زمان و حرکت همانند اتصال جسم تعلیمی با جسم طبیعی در تعین و ابهام است. اختلاف نظر آنها به حوزه معرفتی و دستگاه فکری و نحوه نگرش آنان به عالم عنصری بر می‌گردد. در اینصورت حکمای مشاء قائل به اعتباری بودن زمان می‌شوند چرا که زمان مقدار حرکت است و فاعل شناسا آنرا از حرکت انتزاع می‌کند. سهروردی هم زمان را اعتباری می‌داند اما این اعتبار را از قاعده



«هر چیزی که از فرض و قوعش تسلسل لازم آید، اعتباری است.» استخراج می‌کند. ولی صدرا قائل به زمان اعتباری و زمان حقیقی است؛ زمان اعتباری از حرکت جوهری اجسام که عین سیلان و تجددند، انتزاع می‌شود و زمان حقیقی، بعد چهارم اجسام است و تجدد و انقضای اجسام، مبدا انتزاع آن می‌باشد.

۲- «زمان» و «حدوث و قدم»

متکلمان، از دین، حدوث زمانی را فهمیده و با توجه به وظیفه شان که دفاع از دین است قائل به حادث زمانی ماسواء الله شده‌اند. زیرا از نظر آنان حادث، یعنی آنچه که نقطه‌ی شروع داشته باشد و از میان موجودات، تنها خداوند این صفت را نداشته و قدیم است. اما فلاسفه با تفاوت گذاشتن بین اقسام حدوث و قدم، به گونه‌ای راه پیمودند که هم از تکفیر خلاصی یابند و هم متناسب با دستگاه فکری خود سخن گفته باشند. در این میان، ابن سینا با رد حدوث زمانی و پذیرش حدوث ذاتی در ملاک نیازمندی معلول به علت، از تکفیر غزالی در امان نماند و میرداماد هم با خارج کردن بحث حدوث و قدم از الهیات دینی، حدوث و قدم دهری و سرمدی را مطرح نمودند و صدرا با بیان اینکه زمان حقیقی یکی از ابعاد جسم بوده که به جعل بسیط با جسم معلول موجود می‌شود و حدوث، وصف ما تأخر وجود است و در اصالت وجود، معلول عین ربط به علت است و اضافه‌ی اشراقیه حاکم است نه اضافه‌ی مقولی و ملاک افتقار، امکان فقری است؛ مشکل را حل و پیوند دین و فلسفه را استوار می‌سازد.

۳- «زمان» و «تقدم و تأخر»

۳-۱- حکمای مشاء:

از نظر ابن سینا، تقدم و تأخر به تشکیک دارای وجوه ذیل است: ۱- بالمکان ۲-



بازمان ۳- بالشرف ۴- بالطبع ۵- بالعلیه (ابن سینا، الاشارات و التنبیها، ص ۱۱۰) که می‌توان برای برخی از آنها، قائل به اشتراک نقلی و مسامحه شد (ابن سینا، الهیات الشفاء، ص ۱۶۷).

عده‌ای از این سخن شیخ تعجب کرده و گفته‌اند: چرا ایشان برای اقسام تقدّم و تأخّر، هم تشکیک و هم اشتراک نقلی و تجوز را مطرح نموده‌اند؟ زیرا اینها معتقدند به دلیل اینکه اشتراک لفظی با تقدّم علی و بالطبع نقض می‌شود؛ اقسام تقدّم و تأخّر، نمی‌تواند، مشترک لفظی باشد و همه اقسام به اشتراک معنوی و به تواطو (تشکیک) می‌باشند و این سخن شیخ به ظاهر متناقض است.

برای توضیح این مطالب شیخ و دفع شبهه فوق می‌گوییم: شیخ خودش به خوبی متوجه این مساله بوده و می‌خواسته است میان تقدّمهای عرفی و فلسفی تفکیک قائل شود. ایشان تقدّمهای بازمان و بالرتبه و بالشرف را جزء تقدّمهای عرفی و تقدّمهای بالطبع و بالعلی را تقدّم فلسفی به حساب می‌آورد. ایشان همانند ارسطو عمل کرده و در جهان خارج تفکر کرده و سپس از گزاره‌های زبانی و حسی، مفهوم فلسفی می‌سازند؛ نه اینکه ابتدا تفکر کرده و بعد بخواهند برای آن مصداق بیابند. در اینجا هم اینگونه عمل کرده و در زبان عرف تامل کرده و به جهان خارج نگاه کرده تا ببیند که مردم چه چیزی را متقدّم و چه چیزی را متأخّر می‌دانند. او می‌گوید حق مطلب اینست که عموم مردم تقدّم و تأخّر را در مکان و زمان می‌فهمند؛ زیرا اشیاء در مکان به ترتیب، چیده شده و وقتی آن‌را نسبت به مبدا محدودی می‌سنجند آن‌را که به آن مبدا نزدیکتر است، متقدّم و شیء دورتر را متأخّر می‌گویند و در مورد زمان هم به همین شکل عمل می‌کنند و یک «آن» مفروض را مبدا قرار داده و با مقایسه‌ی اشیاء با آن مبدا، متقدّم و متأخّر زمانی را تشخیص می‌دهند. تقدّم و تأخّر بالشرف هم به نوعی موخّر و به دست آمده از تقدّم مکانی و زمانی است. به عنوان مثال می‌توان گفت در صناعت، استاد بر شاگرد تقدّم بالشرف دارد اما عرف، برای



آن مبدا سنجش زمانی و مکانی (تقدّم و تأخّر) درست می‌کند. آنها می‌گویند: استاد سنش بیشتر است؛ پس تقدّم زمانی دارد. استاد بالای مجلس می‌نشیند؛ پس تقدّم مکانی دارد. فلاسفه هم، با بهره‌گیری از این روش عرف، یعنی «سنجش دو موجود با یک مبدا محدود» پی به اقسام تقدّم و تأخّر، برده‌اند؛ یعنی آنه هم، همانند عرف ابتدا تقدّم مکانی و زمانی را فهمیده و با درست کردن یک حد جامع و یک مبدا سنجش، و سنجیدن هر چیزی با آن، سایر تقدّم و تأخّر‌ها را ساخته‌اند. آنها، تقدّم و تأخّر مکانی و زمانی را به تقدّم و تأخّر رتبی - که در مرتبه‌ی بالاتری است - تبدیل کرده و بعد از آن، تقدّم بالطبع - که حائز رتبه‌ی بالاتری است و با عقل فهمیده می‌شود - را درست کرده و بعد از تقدّم طبعی، تقدّم غیر طبعی را مطرح کرده‌اند. (ابن سینا، الهیات الشفاء، ص ۱۶۹-۱۶۷). پس زبان فلسفی، اینگونه از زبان عرفی بهره‌برداری کرده و با توجه به وجود، تقدّم علی را ساخته است که نه مکانی است و نه زمانی بلکه عبور از عرف و یک پله بالاتر است. در پیشگاه عقل محض و از نظر فلاسفه، تقدّم علی، اولی از سایر اقسام تقدّم و تأخّر است؛ در حالی که عرف، تقدّم مکانی و زمانی را برتر از اقسام دیگر می‌داند.

بنابراین در این مورد تناقضی میان سخنهاى ابن سینا نیست بلکه ایشان، بعد از مقایسه و سنجش اقسام تقدّم و تأخّر‌ها، شکاف عمیق بین تقدّم‌های علی و طبعی با سایر اقسام را ملاحظه کرده و می‌گوید: گویی تقدّم‌های بالزمان، بالمکان و بالشرف، بالمسامحه و اشتراک نقلی و بالمجاز از اقسام تقدّم و تأخّر هستند. از اینرو باید بین عرف و فلسفه تفاوت قائل شد؛ عرف به زمان و مکان بر می‌گردد و فلسفه به اصل وجود. مبدا سنجش دو نوع است و با دو زبان سخن می‌گویند. در زبان عرفی به حسب اعتبار معتبر است که کدام زمان یا مکان یا فضیلت را و با چه شرایطی مبدا سنجش قرار می‌دهد اما در زبان فلسفی، ربطی به اعتبار معتبر ندارد؛ در وجود، همیشه علت، مقدم بر معلول است. (صدرالمتألهین، الاسفار، ج ۳، ص ۲۴۶-۲۴۵)



شاگرد شیخ در **التحصیل**، سخن وی را با اضافاتی اینگونه بیان می‌کند که نشان می‌دهد سخن ارا به خوبی فهمیده است. اومی گوید: تقدّم یا حقیقی است یا غیر حقیقی و تقدّم حقیقی یا بالطبع است یا بالعلیه و زمان یک امر موهوم است. تقدّم حقیقی به ذات بر می‌گردد و تقدّم غیر حقیقی به وهم و فرض. (بهمنیار، ص ۴۶۸) از سخن بهمنیار بر می‌آید که زمان از اقسام تقدّم غیر حقیقی، عرفی و به اعتبار معتبر است. مرحوم آخوند، این سخن بهمنیار را اینگونه شرح می‌دهد: زمان یک امر متصل واحدی است که وحدت شخصی دارد و من فاعل شناسا و من معتبر، از این محور واحد شخصی، تقدّم و تأخّر را اعتبار می‌کنم؛ پس تقدّم و تأخّر زمانی به اعتبار معتبر بوده و منظور بهمنیار از موهوم بودن زمان، همین اعتباری بودن است. این سخن ملاصدرا، اگر چه بر اساس مبنا و نظام فلسفی خودش درست است؛ اما اعتباری و موهوم بودن زمان از نظر بهمنیار را توضیح نمی‌دهد؛ زیرا بهمنیار، همانند ابن سینا زمان را مقدار حرکت و ساخته ذهن می‌داند. از اینرو موهوم بودن زمان از نظر وی و مطابق با دستگاه فکری خود او یعنی مقداری که ذهن از حرکت، انتزاع و اعتبار می‌کند.

۳-۲- شیخ اشراق:

از نظر شیخ اشراق، زمان یک امر اعتباری است؛ اما این اعتباری بودن در فهم وی با نظر حکمای مشاء متفاوت است. وی معتقد است تقدّم زمانیات به زمان است اما تقدّم اجزاء زمان بر یکدیگر به ذات زمان است و اگر زمانی ذاتا بر زمان دیگری مقدم باشد باید آن زمان نیز بر زمان دیگری مقدم باشد و به همین ترتیب تسلسل لازم می‌آید و هر چیزی که از فرض و قوعش، تسلسل لازم آید اعتباری است. پس زمان امری اعتباری است و تقدّم یک زمان بر زمان دیگری بالمجاز است.

ایشان پنج قسم تقدّم و تأخّر را همانند حکمای قبل از خود بیان می‌کند. (سهروردی،



ص ۱۲۱-۱۲۰) اما برخلاف آنها همه را قابل ارجاع به تقدّم بالطبع دانسته و عملاً فقط به یک نوع تقدّم و تأخّر قائل می‌شود. او بدون ذکر نام، تقسیم بندی مذکور بهمینار درباره‌ی زمان را آورده و همه اقسام تقدّم را به این امر موهوم (زمان) که تقدّم غیر حقیقی است بر گردانده و سپس این امر غیر حقیقی را به یک امر حقیقی یعنی تقدّم طبعی بر می‌گرداند؛ در این صورت، دیگر تقدّم غیر حقیقی و حقیقی نخواهیم داشت و اصل تقسیم، زیر سوال می‌رود.

در فهم ارسطویی دو تقدّم وجود دارد تقدّم بالذات مانند تقدّم علت بر معلول و تقدّم بالطبع مانند تقدّم جزء العله (هر یک از علل چهار گانه) بر معلول؛ اما از نظر شیخ اشراق حتی تقدّم علت بر معلول هم مانند سایر اقسام تقدّم و تأخّر به بالطبع بر می‌گردد. علت فاعلی بر معلول مقدم است و این یعنی تقدّم جزء العله بر معلول و این تقدّم بالطبع است و تقدّم علت صوری یا مادی بر معلول اینگونه است. در تقدّم بالزمان هم مانند تقدّم دیروز بر امروز همین حالت، حاکم است و دیروز برای امروز جزء العله است یعنی تقدّم بالطبع و در تقدّم زمانیات مانند تقدّم ابن سینا بر ملاصدرا که به خودی خود مقدم نیست بلکه این تقدّم به زمان بر می‌گردد و زمان هم که به بالطبع بر می‌گشت پس تقدّم بالطبع، بالعرض عارض بر زمانیات می‌شود و زمانیات به نوعی بالمجاز تقدّم و تأخّر دارند. این سخن بر خلاف نظر قدما است که می‌گفتند تقدّم و تأخّر زمانیات مانند تقدّم ابن سینا بر ملاصدرا ما به الانتزاع در جهان خارج دارد و از اعتباریات محض نیست زیرا نمی‌توان جای آنها را عوض کرد و گفت ملاصدرا بر ابن سینا مقدم است.

ایشان، باز گرداندن سایر اقسام تقدّم و تأخّر به بالطبع را اینگونه بیان می‌دارند؛ در تقدّم بالرتبه مکانی مانند حرکت از شیراز به تهران، ابتدا و زودتر به اصفهان می‌رسیم پس این هم به زمان و به بالطبع بر می‌گردد. در تقدّم بالرتبه غیر مکانی مانند تقدّم انسان بر جوهر یا بالعکس، در سلسله‌ی انواع و اجناس به فاعل شناسا بر می‌گردد؛ یعنی فاعل شناسا ابتدا



کدام یک را مبدا قرار می‌دهد پس به بالزمان بازگشت و آنهم به بالطبع. در تقدّم بالشرف، ملاک فاعل شناسا است که وقتی عالم بودن کسی را تشخیص داد زودتر در مقابلش بر می‌خیزد و الا ما که حاق شرف را نمی‌دانیم؛ پس تقدّم بالشرف به بالزمان بر می‌گردد و بالزمان هم که به بالطبع برگردانده می‌شود. وی در اینجا به نوعی پوزیتیویستی عمل کرده که ذات، قابل دسترسی و شناخت نیست و تنها عوارض از طریق حس شناخته می‌شوند. (سهروردی، ص ۳۰۵ و صدرالمتهین، الاسفار، ج ۳، ص ۲۶۲-۲۶۱)

صدرا چهار اشکال بر این مطلب وارد می‌نماید: ۱- تقدّم و تأخّر زمانی به تقدّم و تأخّر بالطبع بر نمی‌گردد زیرا تقدّم بالطبع می‌تواند همزمانی وجودی داشته باشد اما در تقدّم بالزمان این همزمانی امکان ندارد. ۲- تقدّم زمانی منحصر در تقدّم زمانیات بر یکدیگر است. در تقدّم و تأخّر سه امر وجود دارد که یکی از آنها مبدا سنجش است مانند تقدّم امام بر ماموم نسبت به محراب یا تقدّم علی بر حسن در صورت عالم بودن اما در تقدّم زمانی، مبدا سنجش نداریم؛ اگرچه در تقدّم زمانیات ملاک سنجش، زمان است. اما حاجی سبزواری در اینجا بیانی دارد که با سایر شارحین صدرا متفاوت است. وی معتقد است در تقدّم بالزمان هم مبدا سنجش داریم و آن متی است و تنها در تقدّم علی و بالطبع مبدا سنجش نداریم. از فضایی که بر فکر او حاکم است مشخص می‌شود که به اعتقاد وی ما یک زمانی داریم که از حرکت فلک اطلس استخراج می‌شود و اگر این زمان را با زمان دیگری مقایسه کنیم مثلاً بگوییم ملاصدرا نسبت به ابن سینا موخر است و وقتی پرسیم چرا؟ گفته می‌شود زیرا ما آنها را با یک مبدا سنجش یا وجه سومی به نام متی سنجیدیم. همانگونه که در تقدّم رتبی مکانی، مبدا سنجش، مکانی بود در اینجا هم مبدا سنجش زمانی است و در اینصورت سخن شیخ اشراق باطل می‌شود زیرا در اینصورت تقدّم زمانی مبدا سنجش دارد در حالیکه تقدّم بالطبع مبدا سنجش ندارد و بالضروره جزءالعله بر معلول مقدم است و چرایی معنا ندارد. ۳- تقدّم علت ناقصه بر



معلول (بالطبع) تقدّم وجودی است نه اعتباری؛ وقتی علت ناقصه شیء را احداث کرد ضرورت برداشته می‌شود اما نسبت ضرورت همواره میان علت و معلول در تقدّم علیّ وجود دارد. ۴- در بازگرداندن تقدّم باشرف به بالطبع برای موضوع شرف، اعتباری قائل نیست. (صدرالمتالهین، الاسفار، ج ۳، ص ۲۶۷-۲۶۴)

علامه طباطبایی در دفاع از اشکالاتی که بر تعریف ابن سینا در مورد تعریف تقدّم و تأخّر ارائه داده به دفاع از شیخ اشراق پرداخته که می‌توان تقدّم و تأخّر بالزمان را به تقدّم و تأخّر بالطبع برگرداند.

ابن سینا در تعریف تقدّم و تأخّرمی گوید: «... و هو ان یکون للمتقدّم من حیث هو متقدّم شیء لیس للمتأخّر و یکون لا شیء للمتأخّر الا و هو موجود للمتقدّم» (ابن سینا، الهیات الشفاء، ص ۱۶۷ و صدرالمتالهین، الاسفار، ص ۲۵۸) یعنی متقدّم از آنجهت که متقدّم است چیزی را دارد که متأخّر ندارد و چیزی نیست که متأخّر داشته باشد اما متقدّم نداشته باشد. مستشکلین گفته‌اند این تعریف دو ماده نقض دارد؛ یکی را که شیخ اشراق بیان کرده و آنرا به این صورت با زمان نقض می‌کند که؛ آیا زمان متأخّر، واقعا نمی‌تواند چیزی داشته باشد که متقدّم نداشته باشد. مثلا زمان ملاحظه‌دار که متأخّر از زمان ابن سینا است، چیزی اضافه بر زمان ابن سینا ندارد ولی زمان ابن سینا همه چیزهای زمان ملاحظه‌دار را دارد؛ در حالیکه اینگونه نیست و اصلا زمان دوم، زمانی معنا دارد که چیزهایی داشته باشد که زمان اول نداشته باشد. وقتی همه چیز در زمان اول وجود دارد چگونه زمان دوم را اخذ کرده‌اید؟

علامه طباطبایی در رفع این اشکال، پاسخ داده‌اند که ارتباط موجود متقدّم زمانی بر متأخّر زمانی، به قوه و فعل است. یعنی در مرتبه متقدّم، قوه‌ی مرحله متأخّر هست؛ تا دیروز نباشد امروز هم نیست و ما در سلسله زمانی نمی‌توانیم فرض کنیم که از میان پریروز، دیروز و امروز، بگوییم دیروز را حذف کنیم. پس در تمام سلسله زمانی، هر قوه



متقدمی را که فرض کنیم به دنبال آن قوه متأخر هست و با این سخن تعریف ابن سینا حتی در مورد تقدم زمانی هم درست است. (علامه طباطبائی، نهایه الحکمه، ص ۲۸۵-۲۸۰) در اینجا علامه سخن قابل تاملی می‌گویند که با این بحث قوه و فعل، می‌توان به ادعای شیخ اشراق در باز گرداندن تقدم بالزمان به بالطبع نزدیک شد و گفت امر مقدم که بالقوه است جزء العله بوده و بر متأخر که معلول است تقدم بالطبع دارد. پس تقدم بالزمان به بالطبع بر می‌گردد؛ اما این سخن علامه، با دستگاه فکری او سازگار نیست؛ زیرا او در کتابهای مختلف خویش و با توجه به اصالت وجود، ملاک تقدم و تأخر را وجود می‌داند و وجود یعنی فعلیت؛ در حالیکه اینجا ملاک تقدم و تأخر زمانی را قوه قرار داده‌اند که در مقابل فعلیت قرار دارد. اگرچه اصل سخن ایشان درست است؛ اما در مقام دفاع از شیخ اشراق، این نظرشان با مبنایشان سازگار نیست.

نقض دوم به امور امکانی بر می‌گردد زیرا بر اساس دستگاه فکری ابن سینا در سلسله موجودات، ابتدا خداوند، بعد عالم عقول و سپس عالم ماده قرار دارد و بر اساس این تعریف باید خصوصیات عالم ماده مانند قوه، تغییر، زمان و... در عوالم قبل یعنی خدا و عقل باشد در حالیکه اینگونه نیست. صدرا پاسخ اشکال دوم را از طریق حیثیت نفادی داده و می‌گوید؛ احکام و صفاتی که بر عالم ماده و شیء معدوم بار می‌شود، حیثیت نفادی وجود است؛ ثبوت عدم در شیء است نه صفات وجود در شیء. یعنی این صفات ناشی از حد شیء است و شما صفاتی را از حد عدمی شیء اتخاذ می‌کنید، سپس احکامی را بر آن بار می‌کنید. از اینرو مثلاً می‌توان گفت هرچه در معلول هست در علت هم وجود دارد؛ اما نکته اینست که در معلول چیزی نیست؛ چیزهایی که در معلول هست، در واقع چیزی نیست و ما با آن معامله هستی می‌کنیم و صفاتی از آن اخذ کرده و بر آن حمل می‌کنیم. با این سخن، تعریف ابن سینا سر جای خود باقی می‌ماند.

سهروردی با مقوله زمان به تعریف دوم تقدم و تأخر هم، اشکال می‌کند. این تعریف



عبارت است: «الذی یوجد للمتقدّم الامر الذی به المتقدّم اولی من المتأخّر» (سهروردی، ص ۲۶۰) شیء متقدّم دارای امری است که به واسطه‌ی آن از متأخّر اولی و برتر است. مثلاً در تقدّم بالعلیه، علت، متقدّم بر معلول است و در «وجود» از معلول (متأخّر) اولی است. تفاوت این تعریف با تعریف قبلی در اینست که تقدّم علی و بالطبع در تعریف قبلی مبدا سنجش نداشتند، اما در این تعریف مبدا سنجش وجود دارد و ما با سه امر مواجهیم: «علت»، «معلول» و «وجود». به این تعریف دو اشکال شده است: ۱- اولی بودن مقدّم، نسبت به مؤخّر، با توجه به اصالت وجود است یا با توجه به اصالت ماهیت؟ اگر بگویید با توجه به اصالت وجود است، حرف درستی نیست؛ زیرا در اصالت وجود سه امر نداریم؛ اما با توجه به اصالت ماهیت درست است. پس برای پذیرش این تعریف به پیش فرض آن یعنی اصالت وجود یا ماهیت باید توجه شود. با توجه به مبنای اصالت ماهیت و نظر شیخ اشراق باز هم این تعریف با زمان نقض می‌شود و این سوال پیش می‌آید که آیا در زمان متقدّم هم، چیزی است که اولی از زمان متأخّر است؟ و این اولویت از کجا می‌آید و اتفاقاً ما در زمان متأخّر چیزی بیشتر از زمان متقدّم می‌فهمیم؛ پس اولویت متقدّم، در اینجا مفهومی ندارد. اگرچه اشکال اولی قویتر است اما این اشکال هم بر اساس مبنا اشکال بدی نیست و بنابراین همان تعریف اول ابن سینا محکمتر از این تعریف دومی است که صدرا نقل کرده است.

۳-۳- صدرالمتألهین:

ملاصدرا، ضمن بررسی اقسام پنجگانه‌ی تقدّم و تأخّر، بیان می‌دارد که اینها، بر اساس اصالت ماهیت بوده و الا بر اساس اصالت وجود، تنها، دو نوع تقدّم و تأخّر داریم؛ «بالحق» و «بالحقیقه». (صدرالمتألهین، الاسفار، ج ۳، ص ۲۵۷-۲۵۵)

طور کلی، ملاصدرا، قائل به دو نوع زمان می‌شود که یکی اعتباری و دیگری حقیقی



است. زمان اعتباری، از نظر وی، از حرکت جوهری فلک اطلس انتزاع شده و زمان حقیقی ما بازاء خارجی و مبدا انتزاع داشته و بعد چهارم جسم است. اکنون به تحلیل دیدگاه وی درباره‌ی هر دو زمان و ارتباطشان با تقدّم و تأخّر می‌پردازیم:

الف) زمان اعتباری

از نظر ملاصدرا، زمان امری اعتباری است که مقدار حرکت بوده و از آن، انتزاع می‌شود. زمان و حرکت با یک وجود موجودند که این وجود به اعتبار مبهم بودن، حرکت و به اعتبار متعین بودن، زمان نام دارد. وی زمان را از حرکت جوهری فلک اطلس و اجسام انتزاع می‌کند نه از حرکت عرضی آنان، آنگونه که مشاء بدان قائلند و اعتباری بودن آن‌را به سبک شیخ اشراق هم رد می‌کند. صدرا برای رد برهان سهروردی در اعتباری بودن زمان می‌گوید: باید بین گزاره‌های زیر به لحاظ منطقی فرق گذاشت؛

الف: این تابلو شیء است.

ب: این تابلو خوب است.

ج: این تابلو سبز است.

در این سه قضیه، سه مفهوم اعتباری بر تابلو حمل شده است و نباید میان این مفاهیم اعتباری، خلط کرد. در گزاره اول شیئیت از حاق تابلو، انتزاع شده و به صرف تشخیص فاعل شناسا و به حسب معتبر نیست؛ زیرا تابلو، مابازاء خارجی دارد اما در انتزاع شیئیت از تابلو تمام نقش بر عهده‌ی فاعل شناسا است. اما در گزاره دوم تشخیص خوب بودن، صرفاً به معتبر و فاعل شناسا بر می‌گردد و مابازاء ندارد و در گزاره سوم، تابلو و سبز بودن در جهان خارج مابازاء داشته و فاعل شناسا تمام نقش را ندارد.

حال سوال اینست که آیا در گزاره اول، بنا به قاعده فرعیت و قاعده مشهور شیخ اشراق، باید تابلو قبل از این شیئیت، شیئیت دیگری داشته باشد و قبل از آن شیئیت



دیگری تا تسلسل لازم آید و اعتباری شود یا اینکه این قضیه از هلیات بسیطه است و قاعده فرعیه در مورد آن جاری نمی‌شود بر خلاف گزاره سوم؟ در قضیه اول شیئیت از مفاهیم اعتباری است اما اعتباری که با حقیقت عجین شده است. یعنی در حقیقت خارجی قابل رویت است. شیخ اشراق در مورد اعتباری بودن وجود و زمان میان این سه گزاره تفاوتی قائل نیست. زیرا منظور او از اعتباری بودن این دو مقوله، از نوع اول است. اما برهانی که ارائه می‌دهد از نوع سوم بوده و گونه اول و سوم در نزد او، با هم خلط شده‌اند. پس زمان اعتباری که از حرکت انتزاع می‌شود از نوع گزاره اول است ولی زمان حقیقی که بعد چهارم جسم است و مبدا انتزاع دارد از نوع گزاره سوم است.

ب) زمان اعتباری و تقدّم و تأخّر

صدرا همانند پیشینیان، زمان را کم متصل غیر قار دانسته که امری ذاتا متجدد و سیال و دارای تجدد و انقضاء بوده که بالفعل، قابلیت انقسام را ندارد؛ از اینرو تقدّم و تأخّر حقیقی هم ندارد ولی از آن جهت که به اعتبار ذهن و در وهم و فرض تقسیم می‌شود؛ ذاتا دارای تقدّم و تأخّر می‌گردد. برای توضیح بیشتر نظر او می‌توان گفت: ۱- قابل قسمت بودن، ذاتی زمان است. ۲- زمان، بالفعل قابلیت انقسام را نداشته و تنها در وهم و فرض منقسم می‌شود. ۳- اجزاء این تقسیم فرضی «آن» نامیده شده و امری عدمی است زیرا تقسیم زمان در وهم صورت می‌گیرد نه در خارج. ۴- در این تقسیم فرضی، بدلیل اینکه زمان، غیر قار است، اجزاء فرضی آن نمی‌تواند با هم، جمع شود یعنی تا جزئی از آن زائل نشود جزء دیگری محقق نمی‌شود. ۵- ذهن، جزء سابق را مقدّم و جزء لاحق را موخّر می‌نامد. بدینگونه است که گفته می‌شود؛ تقدّم و تأخّر اجزاء زمان، ذاتی است؛ بدین معنا که پویایی و بی‌قرار بودن وجود زمان، اقتضای آن را دارد که بر فرض انقسامش، به جزئی منقسم گردد که فعلیت وجود جزء دیگر، متوقف بر زوال و نابودی جزء سابق، باشد و



آن جزئی که دیگری متوقف بر زوالش است متقدّم و جزء دیگر، متأخّر باشد. به عبارت دیگر زمان را به جعل بسیط، جعل کرده‌اند و تقدّم و تأخّر زمان، با خود زمان جعل شده نه اینکه اول، زمان جعل شده و بدنبال آن تقدّم یا تأخّر یک جزء بر جزء دیگر، جعل شده باشد. (طباطبایی، نه‌ایه الحکمه، ص ۲۵۹ و مطهری، ص ۱۸۹)

ج) زمان حقیقی

نظر خاص و بی سابقه‌ی صدرا در این باب، اینست که «زمان» یک امر حقیقی است که منشا انتزاع و مابزاء داشته و در زمره‌ی معقولات ثانیه‌ی فلسفی قرار می‌گیرد. ایشان از طریق نظریه‌ی «مبدأ سنجش، در خود شیء است.» این مساله را اثبات کرده و بیان می‌دارد، زمان بعد چهارم اشیاء مادی است. اجسام دارای چهار بعد طول، عرض، عمق و زمان است. منشا اعتبار این زمان، حرکت جوهری اشیاء است. (دهباشی، ص ۶۴-۶۲ و مطهری، ج ۳، ص ۱۱۶-۱۱۴)

د) زمان حقیقی و تقدّم و تأخّر

زمان، یک امر واحد شخصی متجدد و منقضی است که عین حرکت و عین اجسام متجدد است و جنبه حقیقی و واقعی دارد و صرفاً به اعتبار فاعل شناسا نیست و به عبارتی به حوزه وجود شناسی بر می‌گردد نه معرفت شناسی. در این نوع از زمان نیز تقسیم به اجزاء و تقدّم و تأخّر، به حسب معتبر و در فرض و وهم صورت می‌گیرد. (صدرالمتألهین، الاسفار، ج ۳، ص ۱۳۹ و عبودیت، ج ۱، ص ۲۶۸-۲۶۴) این نظر وی در پاسخ او به اشکالی که بر تقدّم و تأخّر مطرح کرده‌اند به خوبی روشن می‌شود. گفته شده: تقدّم و تأخّر بنا بر مشهور، دو امر متضایف است یعنی فهم متقدّم در گرو فهم متأخّر و فهم متأخّر در گرو فهم متقدّم است و در تضایف یا باید هر دو بالقوه باشد یا بالفعل.



در حالیکه در بحث تقدّم و تأخّر زمانی یکی بالقوه است و دیگری بالفعل. صدرا می‌گوید: زمان از نظر ما یک امر متصل واحد است و اجزای زمانی به حسب معتبر است. آنچه در زمان اتفاق می‌افتد، یک امر حقیقی بوده که در عالم خارج است و اما معتبر هر کدام از اجزاء زمانی را اعتبار کند، بالقوه یا بالفعل بودن آنها را نیز اعتبار و لحاظ می‌کند. وقتی می‌گوییم، «دیروز، امروز»، جفت آنها از نظر من معتبر، بالفعل است نه در عالم خارج. آنچه در خارج است امر واحد اتصالی است و من از آن امر واحد اتصالی، دو جزء «دیروز و امروز» را در می‌آورم که هر دو برای من معتبر بالفعل می‌باشد یا «فردا و پس فردا» که از این امر واحد اتصالی لحاظ می‌شود؛ از نظر معتبر، جفت آن بالقوه است نه در عالم خارج. پس هر کاری که کنید تضایف و قوه و فعل بودن آن درست می‌شود و معتبر، جفت «دیروز و امروز» را از یک امر واحد بصورت بالفعل اعتبار می‌کند نه اینکه یکی بالقوه و دیگری بالفعل باشد. از اینجا است که مشخص می‌شود صدرا به دو زمان که یکی حقیقی و دیگری اعتباری است ملزم می‌شود.

ملا صدرا بر اساس این مبنا است که در صدد توضیح موهوم و اعتباری بودن زمان از نظر بهمینار، بر آمده است که بیان شد؛ مشاء به این مبنا معتقد نیست و بر اساس همین مبنا است که، اشکالی بر بهمینار، وارد کرده و گفته است: چون زمان دارای مبدا انتزاع است و مبدا انتزاع آن هم حقیقی است؛ نمی‌تواند موهوم باشد. همانطور که بیان شد بهمینار به این مبدا انتزاع حقیقی، عقیده ندارد که با توجه به مبنایش این اشکال بر او وارد باشد.

نتیجه گیری

حکمای مشاء، با تفکیک میان اقسام تقدّم و تأخّر، تقدّم و تأخّر زمانی را، غیر حقیقی و عرفی محسوب کرده‌اند. زمان مقدار حرکت و امری موهوم و اعتباری است و این موهوم بودن یعنی مقداری که ذهن از حرکت، انتزاع و اعتبار می‌کند. به تبع آن، تقدّم و



تأخر زمانی هم ساخته‌ی ذهن و به اعتبار فاعل شناسا است که با در نظر گرفتن یک مبدا سنجش، جزء سابق و لاحق را می‌سازد.

شیخ اشراق، ضمن بیان غیر حقیقی بودن زمان، همه‌ی اقسام تقدّم و تأخر، را قابل ارجاع به این امر غیر حقیقی دانسته و خود زمان را هم به تقدّم و تأخر طبعی بر می‌گرداند. وی معتقد است تقدّم زمانیات به زمان است اما تقدّم اجزاء زمان بر یکدیگر به ذات زمان است و اگر زمانی ذاتا بر زمان دیگری مقدّم باشد باید آن زمان نیز بر زمان دیگری مقدّم باشد و به همین ترتیب تسلسل لازم می‌آید و هر چیزی که از فرض و قوعش، تسلسل لازم آید اعتباری است. پس زمان امری اعتباری است و تقدّم یک زمان بر زمان دیگری بالمجاز است.

ملاصدرا، به طور کلی قائل به دو نوع زمان می‌شود که یکی اعتباری و دیگری حقیقی است. زمان اعتباری از حرکت جوهری فلک اطلس انتزاع می‌شود و زمان حقیقی مابازاء خارجی و مبدا انتزاع داشته و بعد چهارم جسم است. او همانند پیشینیان، زمان اعتباری را کم متصل غیر فار دانسته که امری ذاتا متجدد و سیال و دارای تجدد و انقضاء بوده که بالفعل، قابلیت انقسام را ندارد؛ از اینرو تقدّم و تأخر حقیقی هم ندارد ولی از آن جهت که به اعتبار ذهن و در وهم و فرض تقسیم می‌شود؛ ذاتا دارای تقدّم و تأخر می‌گردد. زمان حقیقی در نظر او، یک امر واحد شخصی متجدد و منقضی است که عین حرکت و عین اجسام متجدد است و جنبه حقیقی و واقعی دارد و صرفا به اعتبار فاعل شناسا نیست و به عبارتی به حوزه وجود شناسی بر می‌گردد نه معرفت شناسی. در این نوع از زمان نیز تقسیم به اجزاء و تقدّم و تأخر، به حسب معتبر و در فرض و وهم صورت می‌گیرد.



منابع

- ابن سینا، الاشارات و التنبیها، نشر البلاغه، قم، ۱۳۷۵.
- _____، الالهیات من کتاب الشفاء، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۷.
- بهمنیار، ابن مرزبان، التحصیل، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۷.
- دهباشی مهدی، پژوهشی تطبیقی در هستی‌شناسی و شناخت‌شناسی ملاصدرا و وایتهد، نشر علم، تهران، ۱۳۸۶.
- سهروردی، شیخ شهید شهاب‌الدین یحیی، حکمه الاشراق، ترجمه و شرح سید جعفر سجادی، دانشگاه تهران، ۱۳۷۷.
- شیرازی، صدرالدین محمد، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۳ و ۴، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۹۸۱.
- ---، الشواهد الربویه فی مناهج السلوکیه، مع حواشی الحکیم المحقق الحاج ملا هادی سبزواری، تعلیق و تصحیح و تقدیم السید جلال‌الدین الآشتیانی، مرکز الجامعی للنشر، مشهد، ۱۳۶۰.
- ---، الحاشیه علی الشفاء، انتشارات بیدار، قم، بی تا.
- طباطبایی، محمد حسین، نهایه الحکمه، موسسه النشر الاسلامی، تحقیق و تعلیق الشیخ عباس علی الزارعی السبزواری، قم، ۱۴۲۰ ه. ق.
- ---، بدایه الحکمه، ترجمه و شرح علی شیروانی، دار العلم، قم، ۱۳۷۷.
- عبودیت، عبدالرسول، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، سمت، تهران، ۱۳۸۸.
- مطهری مرتضی، حرکت و زمان، ج ۳، حکمت، تهران، ۱۳۷۵.