

سیر تطور ایده "زمان" در فلسفه

لطف ا... نبوی *

"زمان چیست؟ تا کسی از من درباره زمان نپرسیده می دانم که چیست اما همینکه بخواهم توضیح دهم که چیست، نمی دانم. بارالها من در پیشگاه تو اعتراف می کنم که هنوز نمی دانم زمان چیست." (گفتاری از «سنت اگوستین» در کتاب "اعتراف" ^۱)

"تا کنون نتوانسته ام درباره ماهیت زمان واقعاً چیزی کشف کنم و غرض اصلی من از ایسن کتاب آن است که هر چه را می شود له یا علیه هر نظریه گفت، بیاورم بی آنکه در بیان مطالب قصد طرفداری از نظریه خاصی را داشته باشم." (گفتاری از "امام فخر رازی" در کتاب "مباحث المشرقیه" ^۲)

مسأله زمان از جمله مسائلی است که ذهن انسان اندیشمندان را همیشه به خود مشغول ساخته است. در نزد بسیاری از بزرگان دانش، مفهوم و ماهیت زمان امری پیچیده و غامض تلقی گردیده تا آنجا که برخی اندیشمندان خود را از درک آن عاجز دانسته اند. در تحلیل فلسفی ماهیت زمان، ناگزیر باید به تاریخ آن مراجعه کرد و این مسأله را در بستر زمان مورد تحلیل و ارزیابی قرار داد.

* مربی و عضو هیأت علمی گروه فلسفه و حکمت دانشگاه تربیت مدرس.

بحث پیرامون ماهیت زمان و بررسی تمامی اقوال رسیده در این باب و نقض و ابرام هر یک، محتاج فرصت بسیار زیادی است. آنچه در این مقاله مورد توجه بوده است آشنایی اجمالی و گذرا با مهمترین آرای متفکران و اندیشمندان بویژه فلاسفه و حکما در باب زمان است.

ایده "زمان" در فلسفه غرب

بحث را از فلاسفه پیش از سقراط آغاز می‌کنیم و در این راستا آرای یکی از مهمترین پیروان حلقه فیثاغورثیان یعنی "آرخوتاس" را مورد توجه قرار می‌دهیم.

آرخوتاس^۱ (۴۰۰ - ۳۵۰ ق.م.)

فلاسفه طبیعی پیش از سقراط به این نکته مهم دست یافتند که زمان با حرکت مرتبط است؛ به عبارت دیگر زمان مبتنی بر حرکت است. رأی روشنی که در این باب به دست ما رسیده رأی "آرخوتاس" اهل "تورنتام" (Tarentum)، شاگرد فیثاغورث ودوست نزدیک افلاطون است. رأی وی از آن نظر اهمیت دارد که تأثیر و نفوذ آن را در آرای ارسطو و تمامی حکمای مشائی متأخر بویژه حکمای اسلامی مشاهده می‌کنیم. وی می‌نویسد:

"زمان، عدد (number) یک حرکت معلوم (certain movement) است و عبارت است از فاصله (interval) متناسب با طبیعت عالم (nature of the universe)".^۲ در توضیح عبارت فوق باید گفت:

اولاً، واژه عدد در تعریف زمان به جنبه قابل شمارش بودن حرکت اشاره دارد؛ یعنی عدد در اینجا به معنی شمرده شده یا چیزی که در حرکت شمرده می‌شود، آمده است؛

1. Archytas

2. The natural philosophy of time (G.J. whitrow), p: 26, clarendon press, oxford (1984)

ثانیاً، فیثاغورثیان و از جمله آرخوناس معتقد به بازگشت و عودت ابدی (eternal recurrence) بوده اند و منظور از واژه فاصله که وی بدان اشاره دارد همان "سال بزرگ" (great year) است که بعد از طی آن پدیده های آسمانی (Celestial phenomena) خود را تجدید می کنند.^۱

پدیده های آسمانی در حقیقت همان صور فلکی اند که در تصور پیشینیان در فلک اعظم (فلک اطلس، فلک محیط) جای گرفته اند و مدت حرکت فلک اعظم به دور زمین همان سال بزرگ است.

افلاطون^۲ (۴۲۷ - ۳۴۷ ق.م.)

افلاطون رأی خود را در باب زمان در تنها رساله اش در جهانشناسی و طبیعیات، یعنی رساله "تیمائوس"^۳ بیان کرده است. وی می نویسد:

"وقتی پدر^۴ (father) کسی که عالم را ساخت (be gotten)، زندگی و جنبش عالم را مشاهده کرد ... تصمیم گرفت آن را تا آنجا که ممکن است شبیه الگو و نمونه اش یعنی وجود حئی (The nature of Living Being) بسازد. لکن از آنجا که وجود حئی، ابدی و سرمدی (eternal) است و ممکن نیست که [سرمدیت] به طور کامل به عالم مخلوقات اعطا شود، تصمیم گرفت تصویر متحرکی (moving image) از سرمدیت بسازد. آن هنگام که آسمانها را نظام می بخشید از سرمدیتی که همیشه واحد است (وجود حئی) تصویر مشابه جاودانه ای که از حیث عدد متحرک است، ساخت که ما آن را زمان می نامیم."^۵

1. The natural philosophy of time (G.J. whitrow) p:26

2. Plato

3. Timaeus

۴. "دمورژ" (Demiurge) که در متن انگلیسی father ترجمه شده، خدای خالق نیست بلکه نماینده عقل الهی است که در جهان عمل می کند و به عبارتی صانع (artificer) است نه خالق (Creator).

در این باره رجوع کنید به "تاریخ فلسفه" کاپلستون، ج ۱، ترجمه دکتر سید جلال الدین مجتوبی،

انتشارات سروش، ص ۲۸۴.

5. Timaeus and Critias (translated by Desmondlee) p: 51

پس زمان در نزد افلاطون عبارت از "تصویر (صورت) سرمدی متحرک به لحاظ عدد" است.

بنا به گفته افلاطون، صانع (دمیورژ) برای اینکه انسان، واحدی از زمان را در اختیار داشته باشد، خورشید درخشان را آفرید چرا که خورشید منشأ شب و روز است و توالی و تناوب شب و روز تصور زمان را در ذهن انسان ایجاد می کند.^۳

"عبدالرحمن بدوی" در کتاب «موسوعة الفلّسفة» توضیح می دهد که عبارت «متحرک به لحاظ عدد» در رساله «تیمائوس» به اجزای زمان اشاره دارد که همان روز و شب و ماه و سال است که با توجه به حرکت خورشید و دیگر ستارگان حاصل می گردد.^۴

ارسطو^۵ (۳۸۴ - ۳۲۲ ق.م.)

ارسطو در کتاب «فیزیک» (physic) در باب زمان می نویسد:

"زمان عبارت است از عدد حرکت بر طبق (به لحاظ) تقدّم و تأخر".^۶

ارسطو در این تعریف بوضوح از آرخوتاس تورنتامی تبعیت می کند و تحت تأثیر و نفوذ وی قرار دارد^۱، اگر چه در تعریف فوق بر تقدّم و تأخر اجزای حرکت نیز تأکیدی خاص دارد.

عدد (number) در تعریف ارسطو و قبل از وی در تعریف آرخوتاس به جنبه قابل شمارش بودن حرکت اشاره دارد؛ یعنی زمان چیزی است که در حرکت به لحاظ تقدّم و تأخر شمرده می شود. طبعاً اشیائی که در حال حرکتند، زمانی هستند و اشیای غیر

۱. کاپلستون؛ تاریخ فلسفه؛ ج ۱، ص ۲۸۹.

۲. الدكتور عبدالرحمن بدوی؛ موسوعة الفلّسفة؛ المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بیروت (1984).

Aristotle

۴. عین عبارت ارسطو در کتاب فیزیک (دلنا) چنین است:

"Time is the number of motion according to priori and posteriori" physica, translated under the editorship of W.D.ROSS, Vol 2, delta, p: 218 clarendon press, London (1966)

5. The natural philosophy of time (G.J.Withrow) p: 26

متحرک، غیر زمانی اند. ارسطو در اینجا سؤال مهمی را مطرح می‌کند، اگر چه به تفصیل آن را مورد بحث قرار نمی‌دهد و آن سؤال این است که اگر زمان آن چیزی است که در حرکت شمرده می‌شود آیا اگر ذهنی نباشد که شمارش کند زمانی خواهد بود یا خیر؟^۱

پاسخ ارسطو این است که زمان به معنای اخص کلمه وجود نخواهد داشت لکن موضوع زمان (Substratum) موجود خواهد بود.^۲ در دیدگاه ارسطو چون نفوس آدمیان و حیوانات ازلی و بینهایتند، همیشه ذهن شمارنده و در نتیجه زمان وجود دارد، اما شمردن ایجاد اجزا نیست بلکه تصدیق اجزا قبلاً موجود است؛ بنابراین همانگونه که ارسطو می‌گوید اگر ذهن شمرنده ای هم نباشد موضوع زمان باقی است؛ به عبارت دیگر ارسطو زمان را متمایز و مستقل از قبل و بعد یا تقدم و تأخر حرکت نمی‌داند و در نتیجه برای زمان واقعیتهای و رای ذهن قائل است.^۳

ارسطو در آخر بحث زمان این سؤال را مطرح می‌سازد که آیا زمان عدد و شمارش هر نوع حرکتی است یا خیر؟ در دیدگاه وی از آنجا که زمان امری متصل، واحد و یکنواخت است، محمل آن یعنی حرکت نیز باید متصل، واحد و یکنواخت باشد. در نظر ارسطو حرکت دوار و دایره‌ای، طبیعی، متصل و یکنواخت است؛ از این رو، وی حرکت طبیعی دوار خارجی را همان حرکت فلک یا حرکت افلاک آسمانی می‌داند (The circular motion of the heavens).^۴

پس در نهایت تعریف ارسطو از زمان به صورت زیر خواهد بود:

زمان، امری است که در حرکت فلک به لحاظ تقدم و تأخر (قبل و بعد) شمرده

می‌شود.

۱. ارسطو؛ طبیعیات؛ ترجمه دکتر مهدی فرشاد؛ ص ۱۷۰.

۲. همان، ص ۱۷۱.

۳. تاریخ فلسفه؛ کاپلستون، ج ۱، ص ۳۶۹.

۴. طبیعیات؛ ارسطو؛ ترجمه دکتر مهدی فرشاد، ص ۱۷۲.

افلوپتین (فلوطین)^۱ (۲۰۳ - ۲۷۰ م.)

دیدگاه نو افلاطونیان و از جمله افلوپتین در باب زمان از دیدگاه افلاطون متأثر است. آنان بین دو نوع از زمان فرق می‌نهادند: ۱. «زمان طبیعی»؛ ۲. «زمان حقیقی». «افلوپتین» در اثر معروف خود «تاسوعات»^۲ می‌نویسد:

«زمان طبیعی همان است که ارسطو در تعریف زمان اخذ کرده است و زمان اصیل حقیقی همان حیات نفس کلیه است. این زمان دوم از کلیت حاضر و معیت دائم و بی‌نهایت حاضر بالفعل [که در عقل است] حکایت می‌کند. ... پس این نحو از وجود (نفس کلیه) حکایت می‌کند از آن موجودی که در مرتبه بالاتر است (احد و عقل). بنابراین ما باید از بحث کردن از زمان، خارج از نفس کلیه اجتناب کنیم همانگونه که بر ما واجب است از بحث در باب سرمدیت خارج از موجود اکمل اجتناب ورزیم».^۳

در توضیح دیدگاه افلوپتین باید گفت وی بصراحت تعریف ارسطویی زمان را منکر می‌شود؛ چرا که:

اولاً: زمان را مستقل از حرکت طبیعی اشیا می‌داند؛

ثانیاً: معتقد است زمان توسط حرکت طبیعی ظاهر می‌گردد نه اینکه توسط

حرکت ایجاد شود.^۴

برای توضیح بیشتر در این باب باید به فلسفه افلوپتین مراجعه کرد. افلوپتین در فلسفه خود به سه اکتوم (Hypostases) قائل است: احد (one)؛ عقل (nous) و نفس (soul).

احد مبدع عقل و عقل موجد نفس است. طبیعت نیز مراحل زیرین و پایین نفس کلی محسوب می‌شود. عقل پیکر، مرآت و مظهر احد، و نفس نیز مرآت و مظهر عقل محسوب می‌گردد. ابدیت و سرمدیت در عقل است. حیات عقلانی در سکون ابدی است و همه چیز در برابر دیده عقل حضور، فعلیت و معیت دارد.^۵ اما این فعلیت و

1. Plotin

2. Enneads

3. The Enneads, plotin, 3, 7, 10, translated by S.Mackenna (1957)

4. Cosmology, physics and philosophy (B.Gal-or) p: 442.

۵. رجوع کنید به پورجوادی، نصرالله؛ «درآمدی بر فلسفه افلوپتین»؛ انجمن فلسفه و حکمت،

حضور در نفس کلی نیست؛ به عبارت دیگر متعلقات شناسایی نفس معیت ندارند. نفس محکوم به شدن (صیوروت) است و حیات این نفس کلی همان انبساط (extention) و توالی و تدرج (succession) آن است و این همان زمان حقیقی است. این زمان حقیقی - که حیات نفس کلی است - در عالم طبیعت توسط حرکت ظاهر می‌شود که همان زمان طبیعی مجازی ارسطویی است.

سنت اگوستین^۱ (۳۸۵ - ۴۳۰ م.)

دیدگاه سنت اگوستین در باب زمان در فلسفه مغرب زمین از اهمیت بسزایی برخوردار است. «برتراندراسل» نظر وی را هم از فلسفه یونان و هم از دیدگاه کانت برتر می‌شمارد.^۲ آرای وی پیرامون زمان در کتاب معروفش «اعترافات» آمده است. اگوستین بحث خود را با این سؤال آغاز می‌کند که «زمان چیست؟» و در ابتدا به تناقضی (Contradiction) اشاره می‌کند که در بحث از وجود زمان پیش می‌آید. وی می‌گوید نه گذشته اکنون موجود است و نه آینده؛ آنچه که وجود دارد، حال است و حال تنها یک لحظه است. از طرف دیگر می‌دانیم آینده و گذشته در واقع وجود دارند و از همینجاست که تناقض مورد نظر حاصل می‌شود. تنها راهی که اگوستین برای رفع تناقض مزبور می‌یابد این است که گذشته و آینده را می‌باید به مثابه حال در نظر آورد. وی در کتاب «اعترافات» می‌نویسد:

"گذشته را باید با خاطره (memory) و آینده را باید با انتظار (expectation) انطباق داد و خاطره و انتظار دو امر کنونی هستند."^۳

وی در ادامه می‌نویسد، سه نوع زمان حال وجود دارد:

"حالی از چیزهای گذشته، حالی از چیزهای حاضر و حالی از چیزهای آینده. حال چیزهای گذشته خاطره است، حال چیزهای حاضر بینایی (sight) است و حال

1. Augustin

۲. برتراندراسل؛ تاریخ فلسفه غرب؛ ترجمه نجف دریابندری؛ نشر پرواز (۱۳۶۵)؛ ج ۱، ص

۵۰۱.

۳. همان، ج ۱، ص ۵۰۰.

چیزهای آینده انتظار است".^۱

در دیدگاه اگوستین زمان امری ذهنی قلمداد می شود؛ یعنی زمان در ذهن بشری است که به یاد می آورد، می بیند و انتظار می کشد. از اینجا اگوستین نتیجه می گیرد که بدون یک موجود مخلوق، زمان نمی تواند وجود داشته باشد. اگوستین این سؤال را که خدا جهان را کی خلق کرده است بی معنی می داند، دلیل او این است که زمان جزء جهان است و بیرون از جهان چون زمان نیست، کی هم نیست.^۲ خدا قدیم است نه در زمان بلکه قدیم است چون مستقل از زمان و در لازمانی است. اگوستین متذکر می شود که با نظریه خودش در باب زمان نمی تواند بحقیقت تمامی مشکلات را حل کند. وی می نویسد:

"روح من آرزومند دانستن این معمای بسیار غامض است".^۳

لایب نیتس^۴ (۱۶۴۶ - ۱۷۱۶)

لایب نیتس همیشه به عنوان منتقد زمان و مکان نیوتونی قلمداد گردیده است؛ از این رو برای فهم آرای وی در باب زمان باید به اختصار به مفهوم «زمان نیوتونی» اشاره شود.

اسحاق نیوتون همانند افلاطون و نوافلاطونیان معتقد بود زمان موجودی است که مستقل از حوادث و اشیای خارجی جریان دارد.

وی در کتاب مشهور خود «اصول ریاضی فلسفه طبیعی» می نویسد:

"زمان مطلق، حقیقی و ریاضی، به خودی خود و بالطبع بدون نسبت با هیچ چیز جریان دارد که نام دیگر آن دهر است".^۵

۱. همان، ص ۵۰۰.

۲. همان، ص ۵۰۰.

۳. همان، ص ۵۰۰.

4. Leibniz

۵. عین عبارت نیوتون چنین است:

"Absolute, true and mathematical time, of itself, and from its own nature, flows equably

در دیدگاه نیوتون، زمان دارای جریانی ازلی و ابدی است و همچون رودی بی آغاز و انجام مستقل از حوادث جهان در بستر خود جاری است، چه مخلوقات باشند و چه نباشند. اشیا و حوادث نیز تنها همنشین ساکت زمانند و اگر تقدم و تأخیری در حوادث مشاهده می شود، ناشی از مقارنت و همراهی اشیا و حوادث با اجزای زمان است.

«لایب نیتس» در نامه هایی که بین وی و «ساموئل کلارک» (clark) یکی از شاگردان ممتاز نیوتون، ردوبدل می گردد با مفهوم نیوتونی زمان بشدت مخالف می ورزد. وی در نامه سوم خود به ساموئل کلارک می نویسد:

"همانطور که زمان نظام توالیها یا تعاقبها (successoins) است، مکان نیز نظام همبودیها یا تقارنهای (coexistence) است. مکان ... نیز مانند زمان صرفاً نسبی است".^۱

ملاحظه می شود که لایب نیتس زمان را امری ذهنی و موهومی قلمداد نمی کند. وی همچنین زمان را مستقل از اشیا و حوادث خارجی (رأی افلاطون و نیوتون) نیز نمی داند. زمان در دید وی منبعت از توالیها و ترتب های اشیا خارجی است. نتیجه آنکه در نظر لایب نیتس فضا و زمان به خودی خود وجود ندارند بلکه فقط نسبت به اشیا موجودند؛ از این رو، وی را پیشرو نظریه نسبیت (relativity) می دانند.

امانوئل کانت^۲ (م ۱۸۰۴ - ۱۷۲۴)

در مناقشه میان پیروان نیوتون و لایب نیتس در باب زمان، کانت دست کم از سال ۱۷۶۸ (۴۴ سالگی) یعنی از زمانی که مقاله «مبنای نهایی تفاوت جهت در فضا» را

without relation to anything external, and by another name is called duration."

(Principia, Isaac Newton, Vol 1, p: 6, edit: Cajori, university of California press (1962).

همچنین مراجعه کنید به «مبای مابعد الطبیعی علوم نوین» نوشته ادوین آرتوربرت؛ ترجمه دکتر عبدالکریم سروش؛ شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۹، ص ۲۴۲ - ۲۴۳.

1. The natural philosophy of time, G.J. Whitrow, p: 38.

2. I.Kant

نوشته است، جانب نیوتونیها را می گیرد.^۱ لکن وی در کتاب «نقد عقل محض»^۲ که در سال ۱۷۸۱ (۱۳ سال بعد) نوشته است، از زمان تصویر دیگری ارائه می کند. وی در این کتاب زمان و همچنین مکان را «صور پیشین حساسیت» می داند و می نویسد: "زمان یک مفهوم تجربی نیست؛ زیرا اگر تصور زمان چون تصویری آزاد از تجربه در کار نمی بود، نه همزمانی را در می یافتیم و نه تعاقب را... زمان تصور لازمی است که در بنیاد همه نگرشهای ما قرار دارد. در اندیشیدن به نموده‌ها ممکن نیست بتوانیم زمان را به کنار بگذاریم و آنها را بیرون و جدای از زمان تصور کنیم، ولی کاملاً ممکن است که زمان را خالی از هرگونه نمودی به تصور در آوریم؛ از این رو زمان آزاد از تجربه است و فقط در زمان است که نموده‌ها واقعیت می یابند."^۳

وی همچنین در کتاب «تمهیدات»^۴ در این باره می نویسد:

"من... ابتدا ثابت می کنم که ما می توانیم مکان (و همینطور زمان که بار کلی بدان هیچ توجهی نداشته است) و همه تعینات آن را مقدم بر تجربه بشناسیم؛ زیرا مکان و همچنین زمان قبل از هر ادراک یا تجربه ای به عنوان صورت محض حساسیت ما در ما حضور دارد و همان است که همه شهودهای حساسیت و بالنتیجه همه پدیدارها را ممکن می سازد... نزد ما مکان و زمان (همراه با مفاهیم محض فاهمه) مقدم بر تجربه، قانون خود را بر هر تجربه ممکنه اعمال می کنند."^۵

همانگونه که ملاحظه می شود کانت زمان را صورتی ماتقدم از تجربه تلقی می کند که تمامی واقعیات تجربی (پدیدارها) را در بر می گیرد. وی بین حس خارجی که اشیای خارج را درک می کند و حس درونی یا باطنی که حالات درونی را ادراک می کند، فرق می گذارد و مکان را صورت جمیع جلوه های حواس ظاهر یا

۱. اشتفان کورنر؛ فلسفه کانت؛ ترجمه عزت الله فولادوند، انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۷، ص ۱۵۹

2. Critique of pure reason

3. Critique of pure reason, translated by I.M.D. Meikeljohn, p: XVII, London (1881).

Prolegomena

۵. امانوئل کانت؛ تمهیدات؛ ترجمه دکتر غلامعلی حداد عادل، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۷،

خارج می داند؛ یعنی مکان، شرط ذهنی احساس است و شهود خارجی فقط در تحت آن ممکن است، لکن زمان، صورت احساس باطن یا داخلی یعنی شهود درونی و حالات مربوط به آن تلقی می شود.^۱

"اشتفان کورنر"^۲ در کتاب مشهورش «فلسفه کانت» این سؤال را مطرح می سازد که آیا این استنتاج صحیح است که از پیشینی و ماتقدم بودن یک معنا، ذهنی بودن آن را نتیجه بگیریم؟ وی در جواب می گوید: از نظر منطقی ممکن است آنچه ما در چهارچوب صورت زمان و مکان ادراک می کنیم، مستقل از ادراک ما نیز به همین صورت، نظم و ترتیب یافته باشد؛ مثل اینکه فردی شیء سرخی را با عینک سرخ ببیند بفرض هم که عینک را بر دارد باز شیء به همان رنگ به نظر می آید.^۳

حال سؤال مهمی که در اینجا طرح می گردد این است که آیا بنابر تحلیل کانت دایر بر ماتقدم بودن زمان، زمان از دید وی واقعیت دارد یا خیر؟ پاسخ به این سؤال بسته به این است که در فلسفه کانت از الفاظ واقعی و غیر واقعی چه معنایی اراده شود. در دیدگاه کانت حدوث پدیدارها (نمودها) یعنی اعیانی که در شهود تجربی عرضه می شوند، زمانی است؛ یعنی واقعیت تجربی در مکان و زمان است؛ اگر منظور از واقعی بودن زمان این باشد که واقعیت تجربی متصف به زمان می گردد، درست است؛ چرا که ما فقط پدیدارها و نمودها را تجربه می کنیم و هیچ متعلق حسی نمی توان یافت که زمانی نباشد؛ بنابراین در نظر کانت زمان از لحاظ تجربی واقعی است؛ یعنی آنچه در تجربه عرضه می شود در زمان واقع است.^۴ البته باید توجه داشت چون در دیدگاه کانت، زمان و مکان صور پیشین حساسیتند، حدود اطلاق آنها منحصر به چیزهایی است که بر ما ظاهر و عرضه می شوند (فنون ها) و نباید زمان و مکان را به اشیاء فی نفسه (نومن ها) اطلاق کرد. درست است که گفته شود همه جلوه ها و

۱. فردریک کاپلستون؛ کانت؛ ترجمه دکتر منوچهر بزرگمهر، ص ۷۷، مؤسسه انتشارات علمی

دانشگاه صنعتی شریف، ۱۳۶۰.

S. Korner

۳. اشتفان کورنر؛ فلسفه کانت؛ ترجمه عزت الله فولادوند، ص ۱۶۴ - ۱۶۵.

۴. کانت؛ فردریک کاپلستون؛ ص ۷۹.

ظهورها در زمان است لکن درست نیست که بگوییم همه اشیا یا همه واقعیات در زمانند؛ اگر واقعیاتی باشند که نتوانند بر احساس ما تأثیر بگذارند، نمی توانند واقع در زمان باشند؛ از این رو می توان نتیجه گرفت از دیدگاه کانت زمان و مکان از لحاظ تجربی، واقعی و از لحاظ تعالی (استعلایی) مثالی هستند؛ یعنی عرصه پدیدارها یگانه عرصه اعتبار آنهاست.^۱

هانری برگسون^۲ (۱۸۵۹ - ۱۹۴۱)

برگسون فیلسوف بزرگ فرانسوی، بر خلاف بسیاری از فلاسفه پیشین، زمان و مکان را عمیقاً غیر متشابه می داند. در نظر وی مکان و فضا خصیصه ماده خارجی است، لکن زمان خصیصه ذاتی زندگی یا روح انسانی است. به تعبیر خود برگسون "هرجا چیزی زندگی می کند در جایی دفتری باز است که زمان در آن ثبت می شود".^۳ این زمان ذاتی زندگی در فلسفه برگسون به اصطلاح «دیرند» (duree یا duration) نامیده می شود.^۴

درک معنای واقعی «دیرند» که جایگاه ویژه ای در فلسفه برگسون دارد، بسیار مشکل است تا جایی که «برتراند راسل» به صعوبت و دشواری درک آن اذعان نموده است.^۵ در نظر برگسون دریافت ما از اشیایی که با آنها روبرو هستیم سطحی و خارجی است اما دریافت خویشتن خویش، ذاتی، واقعی و عمیق است، از این رو، در تجربه خود آگاهانه است که انسان با واقعیت تماس مستقیم دارد. وی معتقد است نفس انسان بدون انقطاع تغییر حالت می دهد و این تغییر حالات دارای تداخل و نفوذ متقابل و توالی بدون تمایز است؛ از این رو، وی نتیجه می گیرد که هستی خود

۱. همان، ص ۸۰.

2. H. Bregson

۳. برتراند راسل؛ تاریخ فلسفه غرب؛ ترجمه نجف دریابندری، ج ۲، ص ۱۰۸۶.

۴. واژه «دیرند» در ترجمه لغت (duree) از دکتر فرید است. دیگر مترجمین متون فلسفی واژه های دوام، مدت، استمرار و پیاپی آمدن را نیز به کار برده اند.

۵. تاریخ فلسفه غرب، ج ۲، ص ۱۰۸۶.

آگاهانه به معنای زندگی در زمان است.

برگسون در کتاب معروفش «زمان و اختیار» (Time and free will) در این باره

می‌نویسد:

"دیرند محض عبارت است از آن شکلی که حالات آگاهانه‌ی ما به خود می‌گیرند. به هنگامی که نفس ما خود را می‌گذارد تا زندگی کند، هنگامی که نفس از جدا ساختن حالات حاضر خود از حالات سابقش خودداری می‌کند، مدت گذشته و حال را به شکل یک کل پیوسته در می‌آورد که در آن تداخل متقابل و توالی بدون تمایز برقرار است".^۱

وی در فرازهای دیگری از همین کتاب می‌نویسد:

"خود احساس، موجودی است که زنده است، متحول است، لذا پیوسته تغییر می‌کند ... احساس ما حیات دارد، زیرا «دیرندی» که در آن متحول است دیرندی است که لحظات آن در هم نفوذ می‌کنند".^۲

"زمان بدانسان که وجدان اندیشناک، آن را درک می‌کند، محیطی است که در آن حالات وجدان ما مشخصاً در پی یکدیگر می‌آیند، به گونه‌ای که بتوانند شمرده شوند".^۳

نکته قابل توجه دیگر آن است که برگسون بین «زمان فیزیکی» (طبیعی) و «زمان حیاتی» (دیرند = *duree*) فرق می‌نهد. در نظر وی، زمان حیاتی، کیفی، غیر متجانس و دارای نفوذ متبادل است، در صورتی که زمان فیزیکی و طبیعی، کمی، متجانس و بدون نفوذ است و این زمان بسختی از مکان تشخیص داده می‌شود. زمان فیزیکی که با مکان عجین شده است، در دیدگاه برگسون زمان حقیقی نیست. وی در این باره می‌نویسد:

"تجربه روزانه باید اختلاف میان دیرند چونی (دیرند کیفی) را که دریافته بی واسطه وجدان است، دیرندی که احتمالاً حیوان درک می‌کند، با زمان گویی مادی شده (دیرند

۱. همان، ص ۱۰۸۶ - ۱۰۸۷.

۲. برگسون، هانری؛ پژوهش در نهاد زمان و اثبات اختیار؛ ترجمه علی قلی بیانی، شرکت سهامی

انتشار، ۱۳۶۸، ص ۱۲۲.

۳. همان، ص ۸۷.

کمی)، زمانی که به سبب گسترشی در فضا کمیت شده است، به ما بیاموزد.^۱

مک تاگارت^۲

«مک تاگارت» فیلسوف انگلیسی و استاد دانشگاه کمبریج، در کتاب معروف خود «طبیعت و ماهیت موجود» (The nature of existence) که در سال ۱۹۲۷ منتشر شد برهانی را در غیر واقعی بودن زمان ارائه کرد، که به دلیل تأثیری که در اندیشمندان بعد از خود داشته بسیار حایز اهمیت است. وی در کتاب مزبور می نویسد:

"من معتقدم که هیچیک از موجودات نمی توانند زمانی (temporal) باشند؛ در نتیجه زمان غیر واقعی (unreal) است."^۳

وی برای بیان عقیده خود، حالات و موقعیات (Positions) زمانی را در دو مجموعه مجزا و متفاوت به نام سری A و سری B تصور می کند و می نویسد:

"من سری A را به دنباله ای از موقعیات (Positions) اطلاق می کنم که از گذشته دور (far past) تا گذشته نزدیک (near past) و زمان حال (present) جریان پیدا می کند و از زمان حال تا آینده نزدیک (near future) تا آینده دور (far future) و با بالعکس. موقعیاتی را که جریان می یابد از زودتر (earlier) تا دیرتر (later) یا بعکس، سری B می نامم."^۴

بنابراین از نظر «مک تاگارت» دو سری از موقعیات زمانی زیر را می توان تصور کرد:

A (آینده، حال، گذشته) = سری A

B (دیرتر از، زودتر از) = سری B

حوادث (events) می توانند به این سری از اوصاف و موقعیات زمانی متصف شوند؛

۱. همان، ص ۱۱۷.

2. J.M.E.Mc-Taggart

The nature of existence, (J.M.E.Mc-Taggart), Vol 2, p:9, edit: C.D.Broad, Cambridge university press (1968).

4. The nature of existence, Vol 2, p. 10

یعنی هر حادثه ای می تواند هم متصف به صفات سری A و هم متصف به صفات سری B باشد.

از دیدگاه وی موقعیتهای زمانی سری B، دایمی، همیشگی و بدون تغییرند (Permanent)؛ برای مثال اگر عبارت «حادثه P زودتر از حادثه Q واقع شده است» صادق باشد، این عبارت همیشه صادق است و دچار تغییر نمی گردد. مثلاً این عبارت که «جنگ هاستینگ قبل از جنگ واترلو بوده است» همیشه صادق است. اما در مقابل سری A از صفت تغییر برخوردار است؛ مثلاً حادثه ای که دارای موقعیت حال (Present) است، این صفت برای او همیشگی نیست و پس از اندکی، گذشته خواهد بود. از آنجا که زمان متضمن تغییر است این تغییر را تنها بر اساس سری A می توان توجیه کرد؛ به عبارت دیگر زمان را باید در سری A جست. وی در این باره می نویسد:

"بنابراین اگر هرگونه تغییر (change) موجود است باید فقط در سری A جستجو شود اگر سری A واقعیت نداشته باشد، تغییر نیز واقعیت ندارد. سری B خود به تنهایی برای تشکیل زمان کافی نیست؛ چرا که زمان متضمن تغییر است."^۱

وی ادامه می دهد که هر حادثه ای (event) می تواند به تمامی اوصاف سری A متصف شود؛ هم گذشته باشد، هم حال و آینده. مثلاً مرگ ملکه «آن» (Anne) نسبت به معاصرانش حال و برای «ویلیام سوم» و برای ما گذشته است، همانطور که این حادثه برای برخی آینده بوده است. اما گذشته، حال و آینده خصایصی غیر قابل سازگارند پس چگونه می توانند در حادثه ای واحد مثل مرگ ملکه «آن» جمع شوند؛ به عبارت دیگر حادثه مرگ ملکه «آن» خصوصیات را که با هم ناسازگارند با هم ترکیب کرده است.

«مک تاگارت» استدلال می کند، چون ناسازگاری و تناقض مزبور قابل حل نیست، سری A و بالتبع تغییر و در نتیجه زمان غیر واقعی است. وی می نویسد:

"واقعی بودن سری A منجر به تناقض می شود، پس باید انکار شود و چون ما مشاهده می کنیم که تغییر و زمان محتاج سری A است، پس واقعی بودن تغییر و زمان

باید نفی شود.^۱

در پاسخ برهان مک تاگارت دایر بر غیر واقعی و موهوم بودن زمان، دکتر «سرود»^۲ در کتاب «بررسی فلسفه مک تاگارت» (An examination of Mc-Taggart's philosophy) که در سال ۱۹۳۸ منتشر شده به طور خلاصه چنین می گوید که حادثه آینده را نمی توان با صفت حادثه مشخص نمود. پیش از مرگ بلکه «آن» حادثه مرگ او اصلاً وجود ندارد و تنها به صورت «امکانی تحقق نیافته در متن واقعیت» وجود دارد. پس آینده به عنوان یک واقعیت و فعلیت موجود نیست، بلکه امکان آن وجود دارد؛ از این رو تناقض وقتی حاصل می شود که صفات ناسازگار بالفعل، در حادثه ای واحد حاصل شود. بنابراین وصف حادثه ای به عنوان گذشته، حال، آینده اشکال منطقی ندارد و منجر به تناقض نمی شود.^۳ به عبارت دیگر وحدت قوه و فعل که در علم منطق یکی از وحدتهای تناقض است در این مورد حاصل نشده است.

ایده "زمان" در فلسفه اسلامی

با ترجمه آثار فلسفی یونان به زبان عربی در قرون اولیه هجری، میراث فلسفی یونانیان به عالم اسلامی راه یافت و در معرض نقد و ارزیابی متفکران مسلمان قرار گرفت. فلاسفه و حکمای مسلمان غالباً رأی ارسطو را پیرامون مفهوم و ماهیت زمان پذیرفته اند، اگر چه در این مسأله دقتها و نکته سنجیهای بیشتری نیز داشته اند. تعریف مشهور ارسطو از زمان که قبلاً بدان اشاره شد چنین بود:

1. Ibid, P:22

برای آشنایی با آرای مک تاگارت مراجعه کنید به:

The natural philosophy of time, G.J. Whitrow, p: 345 - 346.

و در منابع و مأخذ فارسی نیز شرح مختصری از آرای مک تاگارت را می توان در کتاب «احیاء فکر دینی در اسلام»، محمد اقبال لاهوری، ترجمه احمد آرام، ص ۷۱-۷۲ ملاحظه کرد.

2. Broad

3. The nature of existence Vol 2, p: 346-347.

"زمان عبارت است از عدد حرکت بر طبق تقدم و تأخر".

در ذیل، برخی از عبارات فلاسفه بزرگ اسلامی را پیرامون زمان، به منظور مقایسه با رأی ارسطو ذکر می‌کنیم:

کندی: «اگر حرکت باشد، زمان هست و اگر حرکت نباشد، زمان نیست».^۱
 «جرم بر حرکت پیشی ندارد پس جرم بر مدتی که حرکت آن را می‌شمارد پیشی ندارد. بنابراین جرم و حرکت هیچیک در انیت مقدم بر دیگری نیست».^۲

فارابی: «چیزی تابع و عارض بر حرکت فلک است که زمان نامیده می‌شود».^۳
 ابن سینا: «زمان عدد حرکت در متقدم و متأخر است».^۴
 «کمیتی است که تغییر را اندازه می‌گیرد و آن زمان است و آن کمیت حرکت است نه از جهت مسافت بلکه از جهت تقدم و تأخری که غیر قابل جمعند».^۵

ملاصدرا: «زمان شمرنده حرکت است از این حیث که زمان عدد حرکت است؛ از این رو مقدار حرکت با زمان تعیین می‌گردد».^۶
 فلاسفه و حکمای اسلامی در عین حال که تعریف ارسطو را در باب زمان پذیرفته‌اند، نکات و دقایق ذیل را نیز اعمال کرده‌اند:
 ۱- در تعریف ارسطو به جای واژه عدد لفظ «کم» را به کار برده‌اند تا به عرضی بودن و غیر جوهری بودن زمان تأکید کنند.

۱. الکندی، ابویوسف یعقوب اسحاق؛ الرسالة فی وحدانیه الله و تناهی جرم العالم؛ مجموعه رسائل کندی، مطبعة الاعتماد، مصر، ص ۲۰۴.

۲. نامه کندی به المعتصم بالله در فلسفه اولی؛ ترجمه احمد آرام، انتشارات سروش، تهران: ۱۳۶۰، ص ۷۷.

۳. ابونصر فارابی؛ رسالة «الدعوى القلیبیه»، چاپ حیدرآباد، هند، ص ۷.

۴. ابن سینا؛ عیون الحکمة، تصحیح عبدالرحمن بدوی، قاهره، ۱۹۵۴، ص ۲۷.

۵. ابن سینا؛ الاشارات و التنبیها، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ هـ، ج ۳، الهیات، ص ۹۴.

۶. صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)؛ الاسفار، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ج ۴، فصل ۳۹، ص ۱۷۹.

بنابر نقل «ناصر خسرو» در کتاب «زاد المسافرین»، زکریای رازی و ایرانشهری به جوهریت زمان قائل بوده اند.^۱

۲- حکمای اسلامی واژه کم رانیز به قید «اتصال» مقید ساختنند تا از زمان به عنوان کم منفصل نیز احتراز کرده باشند. بنابر نقل «جرجانی» در کتاب «شرح المواقف»، متکلمین متصله بودن زمان را انکار کرده اند.^۲

۳. کم متصل را نیز به «غیر قارالذات» مقید کرده اند تا از کم متصل قارالذات (خط، سطح و حجم) متمایز شود.

۴. با تأمل بیشتر، فلاسفه اسلامی حرکت را نیز به قید «قطعی» مقید کرده اند تا از حرکت «توسطیه» احتراز شود.

با ملاحظه نکات مزبور تعریف «زمان» از دید فلاسفه اسلامی چنین خواهد بود:
"زمان کمیت متصل غیر قار حرکت قطعی است".

وارد شدن قید قطعی در تعریف زمان در مرحله اول به تشکیکات امام فخر رازی در مسأله حرکت بر می گردد. جوابگویی بهمنیار به ایرادات امام فخر و در نهایت نکته سنجیهای میرداماد و نقد نظر بهمنیار توسط وی، زمینه را برای پذیرش حرکت قطعی در خارج از ذهن فراهم می سازد که آن نیز به نوبه خود به پیدایش حرکت جوهری و بعد چهارم بودن زمان در فلسفه صدر المتالیهین (ملاصدرا) منجر می شود.

ایراد امام فخر رازی در مسأله حرکت

یکی از مهمترین وجوه تشخیص حرکت که تمامی فلاسفه بر آن متفقند، تدریجی الحدوث بودن و به عبارت دیگر وحدت اتصالی حرکت است. برای نمونه می توان به عبارات زیر از «ابن سینا» و «ملاصدرا» استناد کرد:

«ابن سینا» می گوید: "ان الحركة تبدل حال قاره فی الجسم یسیراً یسیراً"^۳. و

۱. ناصر خسرو قبادیانی؛ زاد المسافرین؛ به تصحیح ع. قویم، چاپ تهران، ص ۷۸.

۲. میر سید شریف جرجانی، شرح المواقف؛ ص ۲۱۰-۲۱۲.

۳. ابن سینا؛ النجاة؛ انتشارات مرتضوی، تهران؛ ۱۳۶۴، ص ۱۰۵.

«ملاصدرا» می گوید: "الحركة هي موافاة حدود بالقوه على الاتصال".^۱

تشکیک و ایراد مشهور امام فخر رازی در کتاب «مباحث المشرقیه» در نفی تدریجی الحدوث بودن و به عبارت دیگر در انکار اتصالی بودن حرکت است که خلاصه ای از آن را در زیر می آوریم:

۱. شیء متحرک یا شینی که حرکت به آن نسبت داده می شود، از دو حال خارج نیست: یا هیچ تغییری در وی پدید نیامده و چیزی در او حادث نمی گردد و یا در اثر حرکت تغییری در وی حاصل شده و چیزی که قبلاً در او نبوده، حادث گشته است. در حالت اول شیء ثابت و ساکن خواهد بود و این خلاف فرض و باطل است. پس نتیجه می گیریم که در اثر حرکت، وجودی که در شیء نبوده، حادث شده است.

۲. چیزی که در شیء حاصل شده و حادث گشته است، باید ابتدایی داشته باشد؛ نتیجه آنکه برای هر وجود حادثی، ابتدایی است.

۳. این ابتدای وجود یا منقسم است یا غیر منقسم. اگر ابتدای وجود منقسم باشد و خود جزء داشته باشد و به عبارتی اول، وسط و آخری برای وی تصور شود، ابتدای اول ابتدای واقعی نیست و ابتدای وجود، ابتدای واقعی خواهد بود. سؤال خود را تکرار می کنیم. اگر خود ابتدا ابتدا داشته باشد و منقسم باشد همان نتیجه فوق حاصل می شود و هکذا این سیر ادامه دارد و ما به تسلسل می رسیم. نتیجه آنکه ابتدای وجود مفروض، باید غیر منقسم باشد.

۴. این شیء دارای ابتدای وجود، آیا در ابتدای وجود، موجود است یا معدوم؟ معدوم که نمی تواند باشد چرا که لازم می آید در ابتدای وجود خود، یعنی در همان حال که موجود است، معدوم باشد. در نتیجه شیء در ابتدای وجود خود، موجود است.

۵. شینی که در ابتدای وجود خود موجود است، آیا چیزی از وجود او خارج از ابتدای وجود باقی است یا خیر؟ اگر چیزی از وجود او باقی نباشد پس در همان ابتدای وجود تمامی حاصل است و این به معنای وجود دفعی است (وَجِدَ دَفْعَةً) در این صورت حرکت تدریجی الحدوث منتفی می شود.

۶. در صورت دوم اگر چیزی از وجود شیء خارج از ابتدای وجود، باقی باشد

آن جزئی که باقی مانده یا عین جزء موجود است و یا غیر آن خواهد بود. اگر جزء باقی عین جزء موجود باشد لازم می آید که موجود در یک آن، با معدوم در همان آن یکی باشد، چرا که در لحظه ای که جزء اول حادث است، جزء باقی معدوم است و چگونه ممکن است شیء موجود در این آن با شیء معدوم در همین آن یکی باشد. این اجتماع نقیضین و محال است.

۷. در نتیجه لازم می آید جزء باقی غیر از جزء موجود باشد؛ یعنی اینها دو چیزند نه یک چیز. دو موجودند نه یک موجود؛ یعنی چیزی که در آن ابتدای وجود دفعتاً حادث شده، با چیز دیگری که در آن بعد دفعتاً حاصل شده کاملاً مغایر است؛ پس ما یک شیء واحد که تغییراتش تدریجی بوده و به عبارت دقیقتر بتدریج حادث شده باشد، نداریم. امام فخر رازی در انتها نتیجه می گیرد که حرکت به عنوان موجود تدریجی الحصول در خارج موجود نیست؛ یعنی حرکت به معنای خروج تدریجی و سیراً سیراً در خارج تحقق ندارد.^۱

بهمنیار و اشکال امام فخر رازی

«بهمنیار» شاگرد ابن سینا اشکال و ایراد امام فخر رازی را بر حرکت تدریجی الحصول مطرح کرده و ضمن پذیرش اشکال مزبور متذکر می شود که اشکال فوق تنها نافی و ناقض حرکت قطعی در خارج است، لکن نفی کننده حرکت توسطیه در خارج نیست. برای توضیح دیدگاه بهمنیار باید در آغاز تصویری روشن از حرکت قطعی و توسطیه ارائه شود.

حرکت قطعی و توسطیه

تقسیم حرکت به «قطعی» و «توسطیه» را بوضوح می توان از عبارات «ابن سینا» در کتاب «شفا» استخراج کرد. اینکه این تقسیم بندی در آرای حکمای قبل از ابن سینا

۱. امام فخر رازی؛ مباحث المشرقیه؛ مکتبه بیدار، قم، ۱۴۱۱ ه.ق، ج اول، ص ۵۴۹ - ۵۵۰.

همچنین مراجعه کنید به: اسفار، چاپ بیروت، ج ۴، ص ۲۶ - ۲۷ و نیز کتاب «حرکت و زمان»

مرتضی مطهری؛ انتشارات حکمت، ۱۳۶۶، ص ۲۵ - ۲۷.

هم وجود دارد یا خیر، چندان روشن نیست؛ اگر چه برخی این تقسیم بندی را به ارسطو نسبت داده اند.^۱

«ابن سینا» در کتاب «شفا» می نویسد.

"مفهوم حرکت اسمی برای دو معناست (اسم^۲ لمعنین). وجود بالفعل یکی از این دو معنا در خارج جایز نیست و وجود دیگری در خارج جایز است. اگر مراد از حرکت امر متصل معقول بین مبدأ و منتهی باشد، چنین امری در متحرک حصول خارجی ندارد... و آنگونه که (این امر متصل) در ذهن موجود است، در خارج نیست؛ چرا که طرفین متحرک (مبدأ و منتهی) در وجود معیت ندارند (اذالطرفان لا يحصل فیهما المتحرک فی الوجود معاً) و حالت بین مبدأ و منتهی نیز وجود قائمی در خارج ندارد. اما آن معنای موجود بالفعلی که نام حرکت، حقیقتاً شایسته اوست حالت متوسطی است (فهی حالته المتوسطة) که در طرف اول مسافت نیست و به غایت نیز نرسیده است."^۲

با توجه به عبارات فوق بوضوح در می یابیم که حرکت به معنای واحدی مقسم برای حرکت قطعی و متوسطی نیست؛ به عبارت دیگر این دو حرکت مقسم واحدی ندارند و اطلاق حرکت بر هر دو به اشتراک اسم است نه اشتراک معنی (اسم لمعنین).

۱. حرکت متوسطی (حرکت بمعنی التوسط): حرکت مکانی جسمی را از نقطه A به نقطه B در نظر می گیریم سؤال این است که آیا در همان «آن» اول (لحظة اول) در جسم مزبور صفتی (صفت حرکت) حاصل گردیده است و این حالت و صفت بسیط تا نقطه B در شیء، وجود و استمرار دارد؟ به عبارت دیگر، آیا صفت حرکت در «آن» حادث شده و در «زمان» بقا دارد؟

این نوع حرکت که به اصطلاح «دفعی الحدوث و زمانی البقا» است همان «حرکت متوسطی» یا «حرکت بمعنی التوسط» است؛ همانند نقطه ای که واقعیت خود را در همان لحظه اول به دست می آورد لکن در زمان سیر می کند، به نحوی که از

۱. ملکشاهی، حسن؛ حرکت و استیفای اقسام آن؛ انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۴، ص ۱۸۰.

۲. الشفاء؛ الطبيعيات، ج ۱، المقالة الثانية، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، ۱۴۰۵

مجموع این نقاط متوالی، خط انترزاغ می شود. در این تصویر، خط استمرار همان نقطه حادث در اول است (دفعی الحدوث، مستمر البقا). با مختصری تأمل و دقت در می یابیم که در حرکت توسطیه، مدت حرکت، مدت بقای حرکت است نه مدت حدوث و ایجاد حرکت.

حرکت توسطیه با چنین اوصافی - همانگونه که عبارات ابن سینا نیز بدان اشاره دارد - در خارج موجود است و به تعبیر «قطب الدین شیرازی» در کتاب «درة التاج»:

«این توسط مستمر کی مجتمع نمی شود متقدم او با متأخر او، او را وقوعی است در نفس امر، اگر چه کلیت متصله او را حصول نباشد الا در عقل»^۱.

۲. حرکت قطعیه (حرکت بمعنی القطع): اگر تصور کنیم که شیء در همان آن اول حادث نشود بلکه بتدریج حادث و متحقق گردد (تدریجی الحدوث)، همانند خطی که بتدریج رسم می شود، این خط در یک آن حاصل نمی شود، بلکه حدوث آن تدریجی است. حال اگر تمامی حدود و اجزای این حرکت تدریجی الحدوث به حالت اجتماع، پیوسته، متصل و ممتد لحاظ شود، این همان معنایی است که ابن سینا از حرکت قطعیه اراده کرده است. در حرکت قطعیه بر خلاف حرکت توسطیه مدت حرکت، مدت حدوث و ایجاد شیء است نه مدت بقا و استمرار آن. حرکت قطعیه با اوصافی که ابن سینا برای آن ذکر می کند - یعنی موجودی تدریجی الحدوث و مستمر البقا که همه اجزای آن مجتمع بالفعل باشند - در خارج نمی تواند تحقق داشته باشد؛ چرا که شیء متحرک اگر به انتها نرسیده باشد حرکت برای وی حاصل نیست و اگر به انتها برسد، متوقف می گردد و حرکت از وی منقطع می شود. عین عبارت ابن سینا در این زمینه - که قبلاً ترجمه آن گذشت - چنین است:

«و لا یکون لها فی الوجود حصول قائمٌ کما فی الذهن اذ الطرفان لا یحصل فیهما المتحرک فی الوجود معاً و لا الحالة التي بینهما لها وجود قائم»^۲.

«قطب الدین شیرازی» نیز در کتاب «درة التاج» در این باره می نویسد:

۱. شیرازی، قطب الدین؛ درة التاج؛ فن دوم، مقاله هفتم، انتشارات حکمت، ۱۳۶۵، ص ۵۷۹.

۲. الشفاء؛ الطبیعیات، ج ۱، ص ۸۴.

"این حرکت را حصولی در اعیان نیست چه متحرک مادام کی به منتهی نرسیده باشد، حرکت را بتمام نیابند و چون به منتهی رسید حرکت منقطع شد".^۱
 پس در دید این سینا و بسیاری از فلاسفه بعد از وی، حرکت قطعیۀ حرکت تدریجی الحصولی است که در زمان بقا و استمرار دارد (تدریجی الحدوث، زمانی البقا). منظور از «زمانی البقا» در تعریف حرکت قطعیۀ اشاره به این است که مجموعه اجزا و حدود این حرکت به نحو قار و بالفعل موجود گردد. بدیهی است چنین حرکتی فقط در ظرف ذهن می تواند تحقق داشته باشد، نه خارج.

«بهمنیار» نیز به تبع «ابن سینا» حرکت قطعیۀ را واقعی و خارجی نمی داند و تنها برای حرکت متوسطیۀ، وجود بالفعل خارجی قائل است؛ از این رو، بهمنیار ضمن پذیرش اشکال امام فخر رازی در نفی حرکت تدریجی الحدوث متذکر می شود که اشکال فخر رازی تنها وجود حرکت قطعیۀ را که موجودی تدریجی الحدوث است، نفی می کند، اما تشکیک و ایراد وی نافی وجود حرکت متوسطیۀ (دفعی الحدوث) در خارج نیست؛ به عبارت دیگر بنا به رأی بهمنیار آنچه واقعی و خارجی است حرکت متوسطیۀ است که خود راسم و ایجاد کننده حرکت قطعیۀ در ذهن می گردد.

میرداماد و شبهۀ امام فخر رازی

«میرداماد» فیلسوف بزرگ دوره صفویه و استاد «ملاصدرا» با تأمل و دقت در شبهۀ امام فخر رازی از یک طرف و جواب بهمنیار از طرف دیگر، دریچه ای نو برای مسائل فلسفی می گشاید که تأثیری انکار ناپذیر در ایجاد و تشکیل حکمت متعالیۀ «صدرالمتألهین» داشته است. تا زمان «میرداماد» رأی اغلب حکما و فلاسفه در برخورد با ایرادهای امام فخر رازی دایر بر غیر واقعی بودن موجود تدریجی الحدوث به طور کلی و نفی حرکت قطعیۀ به نحو خاص، همان جواب بهمنیار است، اما میرداماد ضمن نقد سخن بهمنیار از طریق دیگری نیز به دفع شبهۀ امام فخر رازی می پردازد.

«ملاصدرا» شاگرد میرداماد در کتاب «اسفار» بر این نکته تأکید می ورزد و

می نویسد:

"بهمنیار شبههٔ امام فخر را مطرح نموده و آن را ابطال می نماید؛ به این طریق که وجود خارجی، حرکت به معنای قطع را نفی می نماید (تنفی وجود الحركة بمعنی القطع) و بر وجود حرکت توسطیه در خارج تأکید می کند... تمامی حکمای متأخر بزعم اینکه تنها قول حکیمانۀ این قول است، همین طریق را پیموده اند مگر مولی، سید و استاد ما - دام ظلّه العالی".^۱

میرداماد ابتدا پاسخ بهمنیار را مخدوش می کند، با این بیان که، اگر شبههٔ فخر رازی درست باشد هرگونه حرکت تدریجی الحصولی چه در عین و چه در ذهن منتفی می شود. بنابراین کسانی که حرکت قطعیه را تصویر ذهنی حرکت توسطیه می دانند و برای حرکت قطعیه وجود ذهنی قائلند نیز نمی توانند از دام این شبهه و اشکال رها شوند؛ چرا که اشکال امام فخر عمومیت دارد و وجود ذهنی حرکت قطعیه را نیز نفی می کند.^۲

میرداماد برای دفع شبههٔ امام فخر رازی به بررسی خود شبهه و دفع و نفی آن از اساس می پردازد. وی بحث خود را روی مفهوم «آن» و «ابتدا» متمرکز می کند. میرداماد معتقد است امام فخر رازی در بیان شبههٔ خود بین دو معنای «ابتدا» خلط کرده و در نتیجه دچار مغالطه شده است.

الف) معنای اول ابتدا (آن): گاهی منظور از ابتدای وجود آن وجود شیء است، یعنی آنی که شیء بتمام و بکمال در آن وجود یافته است (بود شده است). در این صورت شیء، دفعی الوجود و دفعی الحدوث بوده و چون ظرف وجود او یعنی «آن» بسیط بوده و دارای اجزاء نیست، خود این شیء دفعی الوجود نیز بسیط است و در او قبل و بعدی تصور نمی شود. همانند وقتی که سنگی به زمین سقوط می کند. برخورد سنگ به زمین آنی و دفعی است و به همین دلیل حالتی بسیط و غیر منقسم است.

وصول سنگ و زمین در مثال فوق اگر چه دفعی الحدوث است اما زمانی البقا

۱. اسفار؛ ج ۴، ص ۲۷.

۲. حرکت و زمان؛ ص ۳۱ - ۳۲.

است؛ یعنی در زمان استمرار می یابد. این معنای «ابتدا» همان است که در حرکت متوسطیه حاصل می شود. به این نوع از ابتدا می توان به اصطلاح «ابتدای آنی» یا «ابتدای دفعی» گفت.

ب) معنای دوم ابتدا (آن): معنای دیگر ابتدا «ابتدای زمانی» است؛ یعنی ابتدائی که در امور زمانی قابل تصور است. ابتدا در اینجا نهایت شیء و طرف شیء است؛ مثل نقطه ای که نهایت خط و خطی که نهایت سطح است. این نوع از ابتدا چون حد و نهایت شیء است، عدمی، انتزاعی و غیر موجود است؛ به عبارت دیگر این ابتدا جزئی از شیء نیست بلکه طرف شیء است. «میرداماد» می گوید که امام فخر رازی بین این دو معنای ابتدا خلط کرده است؛ زیرا در متن شبهه، آنجا که می گوید حرکت اگر حادث شود دارای ابتدا است، همین معنای بدیهی ابتدا، یعنی نهایت و طرف شیء مراد اوست، اما استفاده دیگر او از این لفظ، ابتدای به معنای آن وجود شیء است؛ به عبارت دیگر در آغاز شبهه، ابتدای زمانی و در نهایت ابتدای دفعی را در نظر می گیرد؛ یعنی بین «ابتدای وجود» و «وجود در ابتدا» خلط کرده است.^۱

دقتهای میرداماد در دفع ایرادات و اشکالات امام فخر رازی، زمینه را برای پذیرش موجود تدریجی الحدوث در خارج فراهم می آورد و از همین روست که میرداماد و به تبع او ملاصدرا معتقد به وجود حرکت قطعی در خارج هستند. البته باید توجه داشت تفسیر میرداماد و شاگردش ملاصدرا از حرکت قطعی با معنایی که ابن سینا از حرکت قطعی اراده کرده، یکی نیست. منظور ابن سینا از حرکت قطعی موجود تدریجی الحدوث و زمانی البقا (مستمر البقا) است. بدیهی است این حرکت در خارج نمی تواند موجود باشد؛ زیرا اجزای حرکت به نحو قار و مجتمع در خارج تحقق نیافته اند. لکن میرداماد و ملاصدرا تصور دیگری از حرکت قطعی به دست داده اند که از جهتی با دیدگاه ابن سینا مشترک و از جهتی متفاوت است. حرکت

۱. میرداماد؛ المقبسات، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۷، ص ۲۰۵ - ۲۰۶.

همچنین مراجعه شود به اسفار، چاپ بیروت، ج ۴، ص ۲۱۶ - ۲۱۷ و نیز کتاب «حرکت و

قطعیه در نظر آنان موجودی تدریجی الحدوث و تدریجی الفناست؛ یعنی شیء متحرک یک وجود کشش داری است که در مدتی از زمان بتدریج حادث می شود و در همان حال که حادث می گردد مراحل قبل آن فانی می شود و باقی نیست.

«میرداماد» در کتاب «القیسات» در تعریف حرکت قطعیه می نویسد:

"حرکت به معنای دوم یک هیأت متصله ای است که منطبق با مسافت متصل بین مبدأ و منتهاست و به آن حرکت قطعیه گفته می شود و موجودی است تدریجی الحدوث که دارای اجزای غیر قار است (هی تدریجیة الوجود غیر قارة الاجزاء)".^۱

لفظ «غیر قارة الاجزاء» در عبارت میرداماد اشاره به این دارد که اجزای حرکت به نحو مجتمع در خارج تقرر ندارند؛ به عبارت دیگر، حرکت قطعیه در همان حال که بتدریج حادث می گردد، بتدریج نیز فانی می شود. میرداماد و ملاصدرا دیدگاه ابن سینا را دایر بر غیر واقعی بودن حرکت قطعیه، ناظر به معنای اخیر نمی دانند؛ به عبارت دیگر ابن سینا حرکت تدریجی الحدوث و مستمر البقا را که اجزایش به نحو مجتمع در خارج تحصیل دارند، انکار کرده، اما عبارات ابن سینا نافی و ناقض معنای دوم حرکت قطعیه، یعنی حرکت تدریجی الحدوث و تدریجی النفا نیست؛ زیرا:

اولاً: تصور ابن سینا از حرکت قطعیه همانگونه که بوضوح در عبارات زیر از کتاب «شفا» مشاهده می شود موجود تدریجی الوجودی است که اجزایش در وجود معیت دارند:

«اذالطرفان لا يحصل فیهما المتحرک فی الوجود معاً»^۲

ثانیاً: از آنجا که ابن سینا معتقد به وجود خارجی زمان است و زمان را یک موجود متصل، تدریجی و غیرقارالذات می داند، باید محمل و موضوع آن یعنی حرکت خارجی نیز تدریجی الحدوث، متصل و غیر قار باشد و این همان حرکت قطعیه به معنای صدرایی یعنی موجود تدریجی الحدوث و تدریجی الفناست. ابن سینا اگر چه معنای اخیر حرکت قطعیه را اثبات نکرده، آن را نفی نیز ننموده است و به تعبیر

۱. القیسات، ص ۲۰۵.

۲. الشفاء، الطبیعیات، ج ۱، ص ۸۴.

دقیقتاً لازمه پذیرش وجود زمان متصل خارجی، پذیرش این معنای از حرکت قطعی در خارج است.

«ملاصدرا» در این باره می نویسد:

"عجب اینجاست که شیخ الرئیس معتقد به وجود زمان متصل در خارج است ... و حرکت نیز در نزد او محل زمان و علت آن است، حال چگونه معدوم (حرکت قطعی) می تواند محل وجود و علت آن باشد."^۱

میرداماد و ملاصدرا با پذیرش حرکت قطعی در خارج، زمان را نیز واقعی و خارجی می دانند و ابن سینا را نیز - به شرحی که گذشت - همراهی خویش می دانند.

تفسیر زمان در پرتو حرکت جوهری «ملاصدرا»

با ممکن بودن حرکت قطعی (حرکت تدریجی الحدود و تدریجی الفنا) در خارج و اثبات حرکت جوهری عالم طبیعت در فلسفه ملاصدرا، زمان بعدی از ابعاد موجودات مادی قلمداد می گردد؛ یعنی هستی موجودات مادی به گونه ای است که آنها را زمانمند می سازد. زمانمند بودن طبیعت مادی به این معناست که طبیعت وجودی سیال و پویا دارد؛ از این رو زمانی بودن موجودات مادی از عمق ذات آنها سرچشمه می گیرد نه اینکه به وساطت عامل دیگری باشد و هستیهای مادی به علت همین صیوروت و سیلان درونی دارای تقدم و تأخر ذاتی اند و زمان در واقع از همین تقدم و تأخر و ترتیب ذاتی اشیا اتخاذ می گردد. زمانمندی هستیهای مادی، نشان دهنده کثش و امتداد در هستی آنهاست. در فلسفه صدرالمتألهین (ملاصدرا) اجسام مادی به دلیل هستی خاصشان دارای سه بعد مکانی اند که ذاتی آنها و غیر قابل انفکاک از آنهاست، زمان نیز در حقیقت بعد چهارم هستیهای مادی محسوب می گردد؛ بعدی که بیان کننده گستردگی و امتداد اشیا در بستر زمان است.

«ملاصدرا» در کتاب «اسفار» به ابعاد مکانی و زمانی اشیا مادی تصریح

کرده، می نویسد:

"بدین قرار طبیعت دو مقدار و دو امتداد دارد (فلطبیعة امتدادان و لها مقداران) که

یکی از این دو تدریجی و زمانی (تدریجی زمانی) است و در وهم به قبل و بعد زمانی تقسیم می شود، و دیگری دفعی و مکانی (دفعی مکانی) است و به قبل و بعد مکانی تقسیم پذیر است ... و هر کس در ماهیت زمان اندکی تفکر کند خواهد دانست که زمان (مستقل از حوادث مادی) جز در عقل یافت نمی شود.^۱

همانگونه که در عبارت فوق مشاهده می شود ملاصدرا از یک طرف با تفکر افلاطونی - نیوتونی که زمان را به صورت مستقل از حوادث در عالم واقع و جاری می داند، مخالفت می کند (لیس لها اعتبار الا فی العقل)؛ به عبارت دیگر زمان مستقل را فقط در ذهن قابل تصور می داند و از طرف دیگر، با تأکید بر امتداد زمانی هستیهای خارجی موهوم بودن زمان را نفی می کند؛ چرا که در خارج، زمان عین موجود زمانمند و نشانه ذاتی بودن تقدم و تأخر در هستیهای مادی محسوب می گردد.

؛