

ملاصدرا و مسئله زمان موهوم

هدی حبیبی‌منش^۱

شمس‌اله سراج^۲

مجید ضیایی^۳

چکیده

به تشریح دیدگاه نهایی او می‌پردازیم. اگرچه ملاصدرا در یک موضع سعی بر توجیه نظریه زمان موهوم بر اساس مبانی و اصول خویش نموده، اما با توجه به عبارات وی در نفی واسطه بین عالم هستی و واجب تعالی، و همچنین اثبات وجود زمان و رد دلایل منکران زمان، میتوان نتیجه گرفت که نظر نهایی او، نفی زمان موهوم است.

یکی از جدال‌برانگیزترین مسائل فلسفی-کلامی در تاریخ اندیشه اسلامی، تحلیل مسئله حدوث و قدم عالم بوده است. اغلب متکلمان مسلمان قائل به حدوث زمانی عالم هستند و زمان پیش از عالم را «زمان موهوم» میدانند. ملاصدرا، در مقام بزرگترین فیلسوف حکمت متعالیه نیز در آثار خود بصورت پراکنده از زمان موهوم بحث کرده است. او در برابر این نظریه دو موضع متفاوت اتخاذ کرده، اما نظر خویش را بصراحت بیان نمیکند. پژوهش حاضر به شرح آراء ملاصدرا در باب نظریه زمان موهوم و تبیین دو موضع اتخاذشده از سوی وی در اینباره می‌پردازد، تا در نهایت به این پرسش پاسخ دهد که موضع نهایی ملاصدرا درباره زمان موهوم چیست؟ برای تبیین موضع نهایی وی، به مباحث پراکنده‌یی که در آثارش بیان کرده، مراجعه نموده و پس از تحقیق و تبیین ارتباط بین مطالب و جمع‌بندی آنها،

کلیدواژگان: حدوث عالم، حدوث زمانی، حدوث تجددی، زمان موهوم، حرکت جوهری، ملاصدرا.

بیان مسئله

یکی از جدال‌برانگیزترین مسائل فلسفی-کلامی در تاریخ اندیشه اسلامی، تحلیل مسئله حدوث و قدم عالم بوده است. این مسئله با مسائل دیگری همچون تبیین ذات الهی، نسبت صفات با ذات، ضرورت علی و معلولی، ملاک نیاز معلول به

این مقاله برگرفته از رساله دکتری است.

۱. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه ایلام، ایلام، ایران؛ habibihuda110@gmail.com

۲. دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه ایلام، ایلام، ایران (نویسنده مسئول)؛ sh.seraj@ilam.ac.ir

۳. استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه ایلام، ایلام، ایران؛ m.ziaei@ilam.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۴/۵ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۰/۷ نوع مقاله: پژوهشی

DOR: 20.1001.1.15600874.1402.29.1.2.2

فردنامه
صدرا

علت، مرجح حدوث عالم، تبیین ماهیت زمان و مکان و... مرتبط است.

نخستین فیلسوفان مسلمان به قدم عالم باور داشتند که بنظر متکلمان مسلمان، این امر با تعالیم دینی ناسازگار بود. متکلمان با توجه به ظاهر کلام وحی و تبیین خاص خود از ذات و صفات قدرت، علم، اراده و اختیار الهی، به حدوث زمانی عالم قائل بودند؛ به این معنا که «زمانی» بوده است که عالم در آن نبوده و بعد موجود گردیده است. متکلمان برای فرار از معضلات مسئله ربط حادث با قدیم در راستای توجیه حدوث زمانی عالم، به نظریه زمان موهوم متمسک شدند؛ آنها زمان پیش از عالم را «زمان موهوم» مینامند، یعنی پیش از بوجود آمدن عالم، زمان موهومی بوده است که جهان در آن ظرف موهوم وجود نداشته است.

یکی از موافقان نظریه زمان موهوم، آقاجمال خوانساری است که در رساله الحاشیة علی حاشیة الخفزی علی شرح التجرید، به تبیین و توضیح نظریه زمان موهوم و رد اشکالات میرداماد پرداخته است (خوانساری، ۱۳۷۸: ۱۰۷-۱۰۲). از جمله متکلمان امامی که این نظریه را تبیین و تأیید نموده است، میتوان به علامه محمد باقر مجلسی اشاره کرد. وی در بحار الأنوار نظریه زمان موهوم را به محققان نسبت داده است (مجلسی، ۱۴۰۴: ۵۴/۸۷).

مهمترین منتقد نظریه موهوم، میرداماد است که در القسات این نظریه را نقد کرده و آن را به متکلمان نسبت میدهد (میرداماد، ۱۳۷۴: ۳۱). اما ابن سینا این نظریه را به معتزله منتسب دانسته است (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۳۸). ملامهدی

نراقی نیز در دو کتاب اللمعات العرشیه و جامع الأفكار و ناقد الأنظار به تبیین و نقد نظریه زمان موهوم پرداخته است. وی این نظریه را به همه متکلمان نسبت داده است (نراقی، ۱۳۸۱: ۳۴۸-۳۳۰؛ همو، ۱۴۲۳: ۱/۱۵۷-۱۵۴).

ملاصدرا نیز درباب مسئله زمان موهوم در آثار خویش بصورت پراکنده بحث نموده و در برابر این نظریه دو موضع متفاوت اتخاذ کرده است: (۱) موضع توجیه و (۲) موضع رد و انکار. پژوهش حاضر به شرح آراء ملاصدرا درباب نظریه زمان موهوم و تبیین دو موضع اتخاذ شده از طرف او میپردازد تا در نهایت به این پرسش پاسخ داده شود که موضع نهایی صدرالمتهلین در اینباره چیست؟ البته توجه به این نکته خالی از لطف نیست که ملاصدرا موضع خویش در اینباره را بصراحت بیان نکرده، بنابراین برای تبیین موضع نهایی وی، باید به مباحث پراکنده در آثارش، بویژه اسفار و شرح الهدایة الاثریة مراجعه نمود و پس از تحقیق و تبیین ارتباط بین مطالب و جمعبندی آنها، در اینباره حکم صادر کرد.

برای فهم بهتر نظریه زمان موهوم ابتدا باید به تعریف و تبیین حدوث و اقسام آن پردازیم.

تعریف حدوث و اقسام آن

حدوث عبارتست از مسبوقیت شیء به عدم آن، یا مسبوقیت شیء به غیر؛ قدم یعنی اینکه وجود شیء مسبوق به عدم خود یا مسبوق به غیر خود نباشد (خمینی، ۱۳۸۱: ۱/۶۶؛ مطهری، ۱۳۷۶: ۵/۳۸۴).

۱. حدوث و قدم ذاتی و زمانی

حدوث ذاتی عبارتست از مسبوقیت وجود شیء به عدم ذاتی یا تقدم عدم مجامع بر وجود. حادث ذاتی موجودی است که با عدم ذاتی خود مجامع است، زیرا عدم اقتضای ذاتی آن همیشه با وی همراه بوده و تحقق آن به تحقق علت تامه است. حدوث زمانی مسبوقیت وجود یک شیء به عدم زمانی است؛ مانند مسبوقیت حوادث امروز به عدم آنها در روز گذشته (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۵۳-۱۵۴؛ خمینی، ۱۳۸۱: ۶۷/۱).

در مقابل، قدم ذاتی، عدم مسبوقیت یک شیء به عدم ذاتی است. بنابراین قدیم ذاتی عبارتست از موجودی که در مرتبه ذاتش لاقتضاء نیست، بلکه ذاتش همیشه مقتضی وجود است؛ یعنی وجود واجب. قدم زمانی نیز عبارتست از عدم مسبوقیت یک شیء به عدم زمانی؛ مانند اصل زمان که پیش از آن هیچ زمانی نبوده است (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۵۴).

۲. حدوث دهری

حدوث دهری به این معناست که یک مرتبه از وجود شیء، مسبوق به عدم آن مرتبه در مرتبه دیگر باشد که در فوق قرار دارد؛ مانند مسبوقیت عالم طبیعت به عدم آن در عالم مثال، یعنی طبیعت به حد و مرتبه خاص خود، در عالم مثال نیست. عدم در این قسم حدوث نیز عدم غیرمجامع رتبی است، یعنی دو مرتبه وجود با هم نیستند و این مرتبه وجود یا عدم آن در مرتبه دیگر با هم نیستند، بلکه وجود در این مرتبه است و عدم در

مرتبه‌یی دیگر فوق آن. در برابر حدوث دهری، قدم دهری قرار دارد که عدم مسبوقیت وجود یک مرتبه به عدم در مرتبه فوق میباشد. خداوند متعال از این نظر نیز حدوث دهری ندارد، بلکه قدیم بالدهر است (همانجا).

۳. حدوث زمانی تجدیدی

ملاصدرا بر مبنای حرکت جوهری، حدوث زمانی را برای عالم اینگونه تبیین میکند: جوهر در ذات خود، از حیث وجود، در تجدد و حرکت و سیلان است. در لحظه بلحظه وجودش، که وجودی منتشر در گستره زمان است، میتوان گفت موجود است پس از آنکه زمانی نبود، بنابراین حادث است. تمام امور طبیعی و عالم جسمانی، حادث، بلکه عین تجدد و حدوث هستند. این حدوث را حدوث زمانی تجدیدی میگویند (ملاصدرا، ۱۳۷۸: ۱۱۱-۱۱۰).

صدرالمآلهین، بر اساس حرکت جوهری، روشن میکند که تمام موجودات عالم ماده، ذاتاً متحول و دگرگون‌شونده و پیوسته در حال حدوث و زوال مستمرند و از اینرو، مجموع جهان مادی نیز حادث به حدوث زمانی میباشد، اما نه به این معنا که برای عالم مادی بتوان آغاز زمانی در نظر گرفت؛ آنگونه که متکلمان میپندارند (معلمی، ۱۳۸۵: ۲۹۹).

زمان نیز حاصل همین تغییر و حرکت همگانی است. پس هیچ موجود مادی‌یی در دو «آن» در یک حد نخواهد بود و پیوسته در حال گذر و در نتیجه، حادث زمانی است، زیرا پیوسته و هر

لحظه، در حدی قرار دارد. بیان دیگر، در زمان قبل، حدی از وجود در زمان حاضر، سابقه نداشت و در زمان آینده نیز حدی دیگر موجود خواهد بود، پس برای هیچ موجود مادی‌یی، بقا در دو «آن» ممکن نیست (کربن، ۱۳۸۱: ۲۱۲). حاصل آنکه، بر اساس حرکت جوهری، قدیم بودن برای موجودات مادی محال است. البته حدوث در اینجا نه بمعنای پدید آمدن جهان در زمان، بلکه بمعنای پدید آمدن جهان با زمان است. ملاصدرا در رساله حدوث العالم تأکید میکند که تنها خداوند متعال بر ذات زمان تقدم دارد و این تقدم، تقدم زمانی نیست و بین خداوند و عالم اجسام یا مخلوقات که همگی در حرکت جوهری هستند، و زمان که برآمده از این حرکت جوهری است، هیچ فاصله‌یی نیست (ملاصدرا، ۱۳۷۸: ۴۴). وی همچنین در ادامه چنین استدلال میکند که هر چیزی که مقدم بر زمان فرض شود، یا زمان است یا زمانی؛ در این صورت آن زمان مفروض نیز زمان را میطلبد و در نتیجه تسلسل لازم می‌آید؛ بنابراین چیزی جز علم و اراده خداوند، سابق بر زمان نیست (همان: ۱۰۴).

نظر متکلمان مسلمان در مورد حدوث و زمان موهوم

اغلب متکلمان مسلمان قائل به حدوث زمانی عالم هستند؛ به این معنا که «زمانی» بوده است که عالم در آن نبوده و بعد موجود گردیده است. آنها زمان پیش از عالم را «زمان موهوم» مینامند و مرادشان زمانی است که مصداق و مابازاء خارجی

ندارد، ولی منشأ انتزاع دارد و منشأ انتزاعش، بقای واجب‌الوجود است (سبزواری، ۱۳۸۳: ۷۲). بتعبیر دیگر، این متکلمان که عالم را حادث به حدوث زمانی میدانند، فاصل میان خدا و عالم را زمان تلقی کرده و حدیث شریف «کان الله ولم یکن معه شیء» را حمل بر این میکنند که خدا بوده درحالیکه عالم نبوده و سپس خداوند وجود عالم را بتدریج ایجاد کرده است و چون فصل عالم از خدا احتیاج به فاصل دارد و این فاصل نمیتواند «زمان محقق» باشد - زیرا «زمان محقق» جزء عالم است - پس ناچارند که قائل به زمان نامحقیقی شوند که از آن تعبیر به «زمان متوهم» یا «زمان موهوم» میکنند. آنها این زمان موهوم یا متوهم را وعاء عدم عالم قرار میدهند. پس نزد آنان عالم حادث به حدوث زمانی متوهم یا موهوم است، نه زمان واقعی؛ چون زمان مقدر حرکت است و حرکت بدون ماده و جسم، معنا ندارد (میرداماد، ۱۳۷۴: ۱۴۹؛ لاهیجی، ۱۳۸۶: ۵۵۵).

اشکال قول مذکور اینست که وجود واجب، ثابت، بسیط و مجرد است و در نتیجه منشأ انتزاع امتداد کمی و تجدد سیلانی (یعنی زمان) واقع نمیشود، چراکه این امر مستلزم تغییر و دگرگونی در ذات خداوند است. در پاسخ به این اشکال، برخی از متکلمان قائل به «زمان متوهم» شدند؛ به این معنا که زمان پیش از عالم، زمان متوهم است نه موهوم. تفاوت زمان موهوم با زمان متوهم در اینست که زمان متوهم نه مابازاء خارجی دارد و نه منشأ انتزاع خارجی (محمدی، ۱۳۷۸: ۶۱).

آنچه متکلمان را به این قول کشانده، اینست

که آنها از یک طرف معتقدند ملاک نیاز معلول (مخلوق) به علت (خالق)، حدوث است، و از طرف دیگر، عالم در نظر آنها جمیع ماسوی‌الله است (رازی، ۱۹۸۶: ۱۹/۱). بنابراین نمیتوانند قائل به حدوث ذاتی عالم شوند، زیرا مبنای حدوث ذاتی، قول به امکان ذاتی موجودات ممکن است که در آن ملاک نیازمندی معلول به علت، امکان است نه حدوث؛ درحالی‌که متکلمان به چنین مبنایی باور ندارند (طوسی، ۱۴۰۵: ۱۲۰).

ملاصدرا و زمان موهوم

نفی و انکار وجود زمان و قول به زمان موهوم، نظریه‌ی کلامی است. قول به زمان موهوم یا متوهم، و اعتباری دانستن زمان، ذیل مسئله حدوث عالم، در پاسخ شبهات فیلسوفان به مبنای متکلمان، پیش کشیده شده است. ملاصدرا در تعلیقه بر الهیات شفا بر نسبی بودن و غیرحقیقی بودن وجود زمان نزد متکلمان، تأکید کرده و مینویسد:

الزمان عند المتكلمين ليس بموجود حقيقي، بل هو عبارة عن أمر نسبي هو موافقة أمر لحادث غريب يجعلونه تاريخاً، وهو مأخوذ من العرف؛ زمان در نگاه متکلمان موجود حقیقی نیست، بلکه عبارتست از امری نسبی که موافقت امر حادث با حادثه‌ی غریب باشد که آن را تاریخ میگیرند و این مأخوذ از عرف است (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۱/۱۴۱).

وی در برابر این نظریه دو موضع اتخاذ کرده است: (۱) موضع توجیه، (۲) موضع رد و انکار.

الف) موضع توجیه

سعی ملاصدرا در باب مسائل فلسفی بر اینست که با توجیه آراء گذشتگان، با استفاده از اصول و مبانی حکمت متعالیه، راه را برای تقریب آراء مختلف هموار سازد تا بدین ترتیب از یکسو نشان دهد که اختلافات اندیشمندان تنها در الفاظ است و در واقع همه بنحوی یک نظریه را با تقریرهای مختلف بیان کرده‌اند، و از سوی دیگر، در پی نشان دادن اینست که آراء وی در باب مسائل مختلف فکری و فلسفی، همسو و هماهنگ با دیگر آراء اندیشمندان است. در باب مسئله زمان موهوم نیز سعی ملاصدرا بر توجیه این مسئله است.

بمنظور فهم دقیق توجیه ملاصدرا درباره زمان موهوم ذکر یک مقدمه ضروری مینماید.

۱. عوارض بر دو قسمند: یکی خارج المحمول، که در این صورت، عارض از ذات معروض انتزاع میشود و در وجود خارجی چیزی بر معروض اضافه نمیشود؛ مانند عروض امکان بر مرتبه‌ی از وجود. دیگری، محمول بالضمیمه، که برای عروض لازم است چیزی در خارج به معروض اضافه شود؛ مانند عروض سفیدی بر جسم. قسم اول را عارض تحلیلی و قسم دوم را عارض وجودی میگویند (سجادی، ۱۳۷۳: ۳/۱۷۱۴).

۲. طبیعت یا صورت نوعیه عبارتست از جوهری که در انواع و اجسام مختلف موجود بوده و منشأ نوعیت نوع و آثار مخصوص به هر نوع است (نائیجی، ۱۳۸۷: ۱۰۰). نزد ملاصدرا،

صورت نوعیه عین وجودات خاصه جسمانیه است و وجود بما هو وجود، نه جوهر است و نه عرض (ملاصدرا، ۱۳۸۰: ۳۴). این صورت نوعیه پیوسته در حال دگرگونی و تبدل و سیلان ذاتی بوده و منشأ تمام حرکات ذاتی (حرکات جوهری صوری و صورتهای نوعی) و عرضی است. وجود عرض تابع وجود جوهر است، پس حرکت در عرض نیز تابع حرکت در جوهر میباشد و ربط حادث به قدیم هم توسط حرکت جوهری حاصل میشود، نه بوسیله حرکاتی دیگر از قبیل حرکات وضعی فلکی، زیرا ذات و هویت این طبیعت، عین هویت تصرم و تجدد است. این تجدد معلول علتی نیست، زیرا ذاتی است و ذاتی متوقف بر هیچ علتی نیست، بلکه علت وجود ذاتش در ایجاد ذاتیات آن کافی است (الهی قمشه‌ای، ۱۳۶۳: ۱۸۳).

با توجه به آنچه بیان شد، یکی از لوازم پذیرش صورت نوعیه اینست که وقتی یک صورت نوعی از بین میرود و صورت نوعی دیگر جایگزین آن میشود، شخص صورت جسمی باقی نمیماند، بلکه جسمیت بواسطه یک صورت نوعی خاص تحقق می‌یابد، و زمانی که آن صورت نوعی، جای خود را به صورت نوعی دیگری داد، جسم پیشین همراه با زوال آن صورت نوعی، از بین رفته و با حدوث صورت جدید، صورت جسمیه دیگری بوجود می‌آید؛ مثلاً اگر آب تبدیل به بخار شود، صورت جسمیه‌ی که در آب است از بین رفته و صورت جسمیه دیگری در بخار بوجود می‌آید. صورت جسمیه بخار اگرچه از نظر نوع با صورت

جسمیه آب متحد است، اما شخص آن صورت جسمیه نیست. این تفاوت بدلیل علیت صورت نوعیه نسبت به صورت جسمیه است (شیروانی، ۱۳۹۰: ۱/ ۴۳۲).

فلاسفه قبل از ارائه نظریه حرکت جوهری توسط ملاصدرا، متفق القول بودند که حرکت و تغیر در جوهر یک شیء، امری نامعقول و ناممکن است، اما صدرالمتهلین بر خلاف پیشینیان در تلقی خود از حرکت، بر آن است که وجود به دو قسم تقسیم میشود: وجود ثابت و وجود سیال. وجود سیال، تمام پهنه عالم ماده را با همه جواهر و اعراضش، دربرمیگیرد و هیچ موجودی، در هیچ لحظه‌ی، از آن جدا نمیگردد (معلمی، ۱۳۸۵: ۲۹۷-۲۹۶).

ملاصدرا در مبحث حرکت، معتقد است موجودات را از یک حیثیت میتوان به سه دسته تقسیم کرد: ۱) موجودی که از هر جهت بالفعل است و در این صورت، خروجش از آنچه هست، ممتنع است؛ ۲) موجودی که از هر جهت بالقوه است، که تصور آن در عالم وجود ممکن نیست، مگر چیزی که شأن آن اینست که به هر چیزی قوام یابد (یعنی هیولی و هیولای اولی)؛ ۳) موجودی که از جهتی بالفعل و از جهتی بالقوه باشد، در این صورت ذاتش مرکب از قوه و فعل است؛ در این صورت باید از قوه بسوی فعل خارج شود وگرنه قوه دیگر قوه نخواهد بود. پس قابل حرکت امری بالقوه است و فاعل حرکت امری بالفعل.

دیگر آنکه، هر جسمی مرکب از هیولی و

صورت است، و از آنجا که جسم، قابل حرکت است، امری بالقوه است و از آنجا که جوهر دارای بُعد است، امری بالفعل است (ملاصدرا، ۱۳۷۸: ۴۲-۴۳). حقیقت هیولی، قوه و استعداد است و حقیقت صورت، آنست که برایش بنحو تجدد حادث میشود. یعنی هیولی در هر «آن» صورتی از حیث استعدادش میپذیرد و هر صورتی، هیولای دیگری را ایجاب میکند؛ پس جریانی از تجدد و دوام صورتها برقرار است که در نگاه ظاهر، یک صورت واحد مینماید، حال آنکه چنین نیست و صورت، واحد به حد است نه به عدد، و متجدد است و متعاقب، نه منفصل و متجاور (همان: ۴۴). کوتاه سخن آنکه، حقیقت سیال طبایع اجسام از آنجا ناشی میشود که اجسام از سویی حاوی ماده قابلی هستند که شأنی جز قوه و قابلیت ندارد، و از سوی دیگر، تحت تأثیر فاعلی محض قرار دارند که شأنش افاضه و کمالبخشی است؛ در نتیجه، طبیعت تصویری متحرک پیدا میکند که بر اثر تعامل فاعل و قابل، پیوسته و پیاپی به صورتی نو آراسته میگردد (همان: ۳۵).

در رویکرد صدراپی، حرکت از عوارض تحلیلی وجود سیال است، نه آنکه وصفی باشد که از بیرون به آن ضمیمه گردد؛ اگر وجودی، وجود تدریجی باشد، مفهوم حرکت از آن انتزاع میشود (همان: ۷۴). از سوی دیگر، زمان نیز از عوارض تحلیلی حرکت و بُعد چهارم اجسام بشمار میرود، درحالیکه فیلسوفان گذشته زمان را ظرفی مینداشتند که بر اجسام میگردد و امور مادی، آن را سپری میکنند. ملاصدرا نشان داد که زمان

- همچون ابعاد سه‌گانه طول، عرض و عمق - پدیدآمده از ذات جوهر مادی است و همانگونه که بدون ماده، مکانی نیست، بدون ماده، زمانی نیز وجود ندارد. همچنین، همانطور که هر جسم طبیعی، یک جسم تعلیمی خاص خود دارد، هر جسمی، زمان خاص خود را نیز دارد؛ و همانگونه که جسم تعلیمی از عوارض تحلیلی جسم طبیعی است، زمان نیز از عوارض تحلیلی حرکت است (معلمی، ۱۳۸۵: ۲۹۸).

صدرالمتألهین در اسفار قول متکلمان را درباب موهوم بودن زمان چنین توجیه میکند:

ولعل من القدماء... من نفی وجوده فی الأعیان دون الأذهان، أراد به أنه من العوارض التحلیلیة التي زیادتها علی الماهیة فی التصور فقط، لا من العوارض الوجودیة التي زیادتها علی معروضاتها فی الوجود؛ أنها که وجود زمان را در اعیان، نه در اذهان، نفی کرده‌اند، شاید مرادشان این باشد که زمان از عوارض تحلیلیه است که زیادتش بر ماهیت، در تصور است، نه از عوارض وجودیه که زیادتشان بر معروضشان، در وجود است (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۱۵۲-۱۵۱).

ملاصدرا چون زمان را از عوارض تحلیلی حرکت میدانند، میگوید: شاید مراد نافیان وجود خارجی زمان، نفی عروض خارجی و منظور از وجود توهمی زمان، اشاره به عروض تحلیلی باشد؛ بدین ترتیب بر مبنای اصل حرکت جوهری خویش، نظریه زمان موهوم را با احتیاط، نه بصورت قطعی، همخوان و هماهنگ با آراء خویش مطرح میکند.

ب) موضع رد و انکار

در موضعی دیگر، ملاصدرا در پاسخ به منکران وجود زمان، راهی متفاوت در پیش گرفته و به اثبات وجود زمان پرداخته است. وی در شرح الهدایة الأثریة به شرح و نقد آراء متفکران درباره مسئله «زمان» میپردازد و این نکته را یادآور میشود که بعضی برای زمان وجود وهمی قائلند؛ «منهم من نفی وجوده إلا بحسب الوهم» (همو، ۱۳۹۳: ۲۰۵). در اسفار نیز به نقل از شیخ الرئیس، میگوید: «و منهم من أثبت له وجوداً لا علی أنه فی الأعیان بوجه من الوجوه بل علی أنه أمر متوهم» (همو، ۱۳۸۳: ۱۴۸).

محقق سبزواری در حاشیه اسفار درباره قول ملاصدرا مینویسد: این قول یا اشاره به مذهب متکلمان قائل به زمان موهوم است، یا اشاره به قول معتقدان قائل به زمان متوهم، زیرا زمان موهوم، آن است که وجود خارجی ندارد اما منشأ انتزاع دارد. به باور آنان، منشأ انتزاع آن قبل از وجود عالم، بقای واجب متعال است. اما زمان متوهم نه وجود خارجی دارد و نه منشأ انتزاع. بر انسان حکیم بطلان هر دو مذهب مخفی نیست و هر یک به وجهی از دیگری باطلتر است (همان: ۶۰۹، پینوشت ۲۴۰).

ملاصدرا در شرح الهدایة، در ادامه مطلب، به دلایل کسانی که منکر وجود زمانند - از جمله آنهایی که به زمان موهوم قائلند - پاسخ میدهد و دلایل آنان را ابطال میکند.

دلیل اول بر انکار وجود زمان و پاسخ ملاصدرا به آن اگر زمان موجود باشد، تقسیم‌پذیر خواهد بود.

در این صورت، تنها بعضی از اجزایش موجود خواهند شد، زیرا ماضی، گذشته و در نتیجه معدوم است. مستقبل نیز هنوز نیامده و معدوم است. پس فقط زمان حال، موجود است. زمان حال نیز اگر تقسیم‌پذیر باشد، شبهه پیش‌گفته درباره آن پیش می‌آید؛ بنابراین زمان حال نیز باید تقسیم‌ناپذیر باشد. در این صورت، دیگر زمان نیست، بلکه «آن» است و «آن» طرف زمان، و معدوم است (همو، ۱۳۹۳: ۲۰۶).

ملاصدرا به این اشکال اینگونه پاسخ میدهد: وجود مطلق، اعم از وجود در گذشته، حال یا آینده است، و از رفع اخص رفع اعم لازم نمی‌آید، زیرا همانگونه که وجود مکان، مستلزم وجودش در مکان دیگر یا در طرف دیگر مکان نیست، وجود زمان نیز مستلزم وجودش در گذشته یا آینده یا «آن» نیست (همانجا).

دلیل دوم بر انکار وجود زمان و پاسخ ملاصدرا به آن اگر زمان موجود باشد، تقسیم‌پذیر، سیال و بعضی از اجزایش، قبل از برخی دیگر خواهد بود، اما این قبلیت، قبلیت بالذات و بالعلیه نیست، زیرا نخست اینکه، حصول علت با معلول واجب است و در اینجا حصول جزء قبل، با جزء بعد، ممتنع است. دوم اینکه، برای علیت جزئی که علت فرض شده، سه حالت متصور است: یا علیت از ماهیت آن جزء است؛ یا علیت از لوازم ماهیت آن جزء است؛ یا علیت از عوارض ماهیت آن جزء است.

اگر علیت از لوازم ماهیت آن باشد، مستلزم آنست که علت، مخالف معلول باشد و گرنه

علت، علت خودش خواهد بود؛ که محال است، پس هر جزئی در زمان فرض شود، بلحاظ ماهیت، مخالف جزء دیگر خواهد بود. اجزائی که میتوان در زمان فرض کرد غیرمتناهی است، و چون در ماهیت مخالفند، امتیاز آنها از یکدیگر بر فرض و اعتبار توقف ندارد. آنچه فرض اقسام غیرمتناهی برایش ممکن باشد، باید این اقسام بالفعل حاصل و متمایز از هم باشند. هر یک از این اجزاء تقسیم‌ناپذیر است، وگرنه اجزاء ممکن در آن بالفعل متمایز می‌بودند، پس دیگر یک واحد نیست، حال آنکه فرض بر اینست که واحد باشد و این خلف است. همچنین لازم می‌آمد زمان از آنات متتالیه ترکیب شده باشد و لازمه این امر نیز ترکیب جسم از اجزاء لایتجزی است.

اگر علیت از عوارض ماهیت آن جزء باشد، در این صورت ممکن است فردا، دیروز و دیروز، فردا شود و این محال است. همچنین اگر جزء متأخر، ممکن باشد که خودش، متقدم باشد، حصول قبلیت برای آن بسبب وقوعش در زمان متقدم است. سخن در جزء متقدم نیز همینگونه است؛ پس لازم می‌آید که برای زمان، زمانی باشد و این خلف است.

پس اثبات شد که تقدم برخی اجزاء زمان بر برخی دیگر، تقدم بالذات و بالطبع و بالشرف نیست. همچنین این تقدم، تقدم بالمکان نیز نیست، زیرا زمان از امور مکانی نیست. پس این تقدم به زمان است و این امر مستلزم آنست که برای زمانی، زمانی باشد و کلام در این زمان دومی مثل کلام در زمان اول است، پس هر زمانی، زمان دارد

تا بینهایت و لازمه این امر تسلسل محال است. صدرالمتألهین در پاسخ به این اشکال میگوید: مفهوم زمان، صرف تقدم و تأخر نیست، بلکه مقداری است که ذاتاً از مقوله کم است و ذاتاً اقتضای تقدم و تأخر دارد و معروض این دو وصف است. همچنین اشکال علیت بعضی از اجزاء زمان نسبت به بعضی دیگر، به این امر برمیگردد که متقدم بودن برخی و متأخر بودن برخی دیگر، با توجه به تشابه و تساوی آنها در حقیقت نوعیه، مستلزم امر زائد بر ذاتش است تا سبب امتیاز بعضی از بعضی دیگر باشد، وگرنه ترجیح بلامرجح لازم می‌آید. اما زمان یک واحد متصل در خارج است و جزء بالفعل و بالقوه‌یی در خارج ندارد، بنابراین نیازمند ممیز خارجی نیست تا جزئی از آن را از جزء دیگرش امتیاز بخشد. البته بحسب تصور و توهم، برخی اجزاء زمان بر برخی اجزاء دیگر آن، به تقدم و تأخر، و قرب و بعد به آنچه در وهم مبدأ فرض میشود، امتیاز دارند (همان: ۲۰۹-۲۰۶).

دلیل سوم بر انکار وجود زمان و پاسخ ملاصدرا به آن آنچه از زمان، معقول است، آنست که زمان امری است که با توجه به آن، تقدم و تأخر اشیاء نسبت به یکدیگر لحاظ میشود؛ تقدم و تأخیری که وجود متقدم و متأخر در آنها بصورت همزمان، ممتنع است. به این معنا، اگر زمان موجود باشد، متعلق به جسمانیات و حرکت خواهد بود. اما این معنی از زمان، در موضعی موجود شده که وجود حرکت در آن محال است، چراکه باری تعالی، قبل از حدوث هر حادثی و در

فردا دیروز

هنگام عدم آن حادث، و نیز در وقت حدوث حادث و هنگام وجود آن، وجود دارد. پس صرفنظر از سایر انحاء تقدم یعنی تقدم بالعلیه و بالشرف و بالطبع - و با نظر به ذات مقدس الهی، پی میبریم که خداوند با عدم همه حوادث و قبل از آنها و نیز با وجودشان و بعد از وجودشان، موجود است؛ بدون آنکه تغیر و حرکت و زمان در او راه یابد. بنابراین حصول تقدم و تأخر، متوقف بر زمان و حرکت نیست (همان: ۲۰۹).

پاسخ ملاصدرا به این اشکال اینست: نسبت حق متعال به تمام موجودات، نسبتی واحد است، که همان معیت غیرزمانی او با موجودات میباشد، چراکه وجود باری تعالی به وقوع در قبلیت و بعدیت زمانی توصیف نمیشود؛ یعنی منظور از معیت با او، معیت غیرزمانی است و آن، معیت قیومیه منزله از حدوث، تغیر، حرکت و زمان است، چنانکه گویی موجودات نسبت به خداوند متعال، در یک لحظه واحد موجودند (همان: ۲۱۰).

اثبات وجود زمان

صدرالمتألهین علاوه بر پاسخ به دلایل منکران وجود زمان، بر آنست که گامی محکمتر را برای اثبات وجود زمان بردارد؛ چرا که برای اثبات یک نظریه فلسفی تنها ابطال رأی مخالف کافی نیست، بلکه اقامه برهان برای اثبات یک نظریه فلسفی پشتوانه آن نظریه را استوارتر خواهد کرد. او در اسفار از دو دلیل برای اثبات وجود زمان بهره میبرد؛ یکی بر طریقه طبیعیون و دیگری بر طریقه الهیون.

«برهان بر طریقه طبیعیون» استدلال بر وجود زمان از طریق طبیعیات و بر اساس حرکت است. این برهان را شیخ الرئیس نیز در الشفاء آورده و شرح آن بدین صورت است: دو متحرک که با هم حرکتی را آغاز میکنند، دو فرض برای آنها مطرح است: (۱) دو متحرک، حرکتی را آغاز میکنند و با هم آن را پایان میرسانند، اما مسافتی که میپیمایند یکسان نیست. (۲) دو متحرک مسافتی یکسان را طی میکنند، ولی شروع و اتمام حرکت آنها متفاوت است. در این دو فرض، شاهد دو نوع کمیت هستیم: کمیت متصل قارالذات که همان «مسافت» است و کمیت متصل غیرقارالذات که همان «زمان» است (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۱۲۵).

صدرالمتألهین «برهان بر طریقه الهیون» را چنین تقریر میکند:

کل حادث هو بعد شیء له قبلية عليه لا یجامع به البعد... بل قبلية قبل یستحیل أن یجامع مع البعد لذاته. ثم ما من قبلية إلا و بین القبل بهذه القبلیة و بین الذی هو البعد یتصور قبلیات و بعدیات غیر واقعة عند حد...؛ هر امر حادثی مسبوق به چیزی است که قبل از آن است، قبلیتی که با بعدیت قابل جمع نیست. یک قبلیتی وجود دارد که نه مقارن حادث میتواند باشد و نه متأخر از آن. این قبلیت منشأ انتزاع زمان است که ذاتاً قابل تبدیل به بعدیت نیست (همان: ۱۲۶-۱۲۵).
در این برهان، تکیه اصلی بحث بر مسئله حدوث و قبلیت زمانی است. در این نوع از قبلیت که آن را تقدم زمانی میگویند، موجودی

از لحاظ زمان، بر موجودی دیگر مقدم میگردد؛ یعنی متقدم در زمانی موجود است که متأخر در آن نباشد (جرجانی، ۱۳۷۰: ۲۹؛ زنوزی، ۱۳۸۱: ۶۴). ویژگی این نوع قبلیت اینست که قبل و بعد با یکدیگر امتناع اجتماع دارند؛ یعنی محال است که قبل بما آنه قبل، با بعد بما آنه بعد، اجتماع در وجود داشته باشد. مناط این قبلیت و بعدیت، امری است که حقیقتش عین تصرّف و حدوث دائم و انقضا باشد و این همان چیزی است که با عنوان «زمان» از آن یاد میشود (مطهری، ۱۳۷۶: ۱۲/۵۲-۵۰).

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

ملاصدرا در برابر نظریه زمان موهوم دو موضع متفاوت اتخاذ کرده است. در موضع توجیه، سعی او بر آنست که این نظریه را با اصول و مبانی حکمت متعالیه تطبیق دهد و میگوید: شاید مراد نافیان وجود خارجی زمان، نفی عروض خارجی و منظور از وجود توهمی زمان، اشاره به عروض تحلیلی باشد. ولی زمان، خود عارض تحلیلی حرکت است و حرکت نیز معروض زمان، یا بتعبیر بهتر، منشأ انتزاع زمان است؛ بنابراین زمان عارض تحلیلی موجودات مادی متحرک است. اما متکلمان زمان موهوم را فراتر از زمان موجودات مادی و متحرک، و منشأ انتزاع آن را واجب تعالی میدانند که بطلان آن تبیین شد.

در موضع رد و انکار، ملاصدرا در شرح الهدایة الاثیریة دلایل منکرین زمان را رد و ابطال کرده و

در اسفار، به اثبات وجود زمان در خارج پرداخته است. ملاصدرا در اسفار صرفاً به اثبات وجود زمان میپردازد و نظر خویش درباب زمان موهوم را بیان نکرده است، اما همانطور که در نظریه حدوث تجدیدی بیان شد، صدرالمتألهین بر این باور است که تنها خداوند متعال بر ذات زمان تقدم دارد و این تقدم، تقدم زمانی نیست. همچنین بین خداوند و عالم اجسام یا مخلوقات که همگی در حرکت جوهری هستند، و زمان که برآمده از این حرکت جوهری است، هیچ فاصله‌یی نبوده و تنها علم و اراده خداوند سابق بر زمان است.

لازم به یادآوری است که متکلمان، فاصله بین عالم حادث و خداوند متعال را زمان موهوم میدانند، اما ملاصدرا وجود هر گونه واسطه‌یی را میان خداوند و مخلوقات نفی میکند. اگرچه او در یک موضع سعی بر توجیه نظریه زمان موهوم بر اساس مبانی و اصول خویش دارد، اما با عنایت به عبارات وی در رساله حدوث العالم و نفی واسطه بین عالم هستی و واجب متعال، و همچنین اثبات وجود زمان در اسفار و رد دلایل منکرین زمان در شرح الهدایة الاثیریة، میتوان نتیجه گرفت که نظر نهایی ملاصدرا، نفی نظریه زمان موهوم است.

منابع

- ابن سینا (۱۴۰۴ق) التعليقات، قم: مرکز نشر اسلامی.
 الهی قمشه‌ای، مهدی (۱۳۶۳) حکمت الهی عام و خاص، تهران: اسلامی.
 جرجانی، علی بن محمد (۱۳۷۰) التعریفات، تهران: ناصر خسرو.

- خمی‌نی، روح‌الله (۱۳۸۱) تقریرات فلسفه، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- خوانساری، آقاجمال (۱۳۷۸) الحاشیة علی حاشیة الخفزی علی شرح التجرید، تصحیح رضا استادی، قم: کنگره بزرگداشت محقق خوانساری.
- رازی، فخرالدین (۱۹۸۶م) الأربعین فی أصول الدین، قاهره: مكتبة الكليات الأزهرية.
- زنوزی، ملاعبدالله (۱۳۸۱) لمعات الهیة، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- سبزواری، ملاهادی (۱۳۸۳) أسرار الحكم فی المفتاح و المختتم، تصحیح کریم فیضی، قم: مطبوعات دینی.
- سجادی، جعفر (۱۳۷۳) فرهنگ معارف اسلامی، تهران: دانشگاه تهران.
- شیروانی، علی (۱۳۹۰) ترجمه و شرح نهیة الحکمة، قم: دار الفکر.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۷) آغاز فلسفه، ترجمه محمدعلی گرامی، قم: بوستان کتاب.
- طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۴۰۵ق) تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل، بیروت: دار الأضواء.
- کرین، هانری (۱۳۸۱) مقدمه بر المشاعر صدرالمتألهین شیرازی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر.
- لاهیجی، محمدجعفر (۱۳۸۶) شرح المشاعر ملاصدرا، قم: بوستان کتاب.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴ق) بحار الأنوار، بیروت: مؤسسه الوفاء.
- محمدی، علی (۱۳۷۸) شرح کشف المراد، قم: دار الفکر.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۶) مجموعه آثار، تهران: صدرا.
- معلمی، حسن (۱۳۸۵) تاریخ فلسفه اسلامی، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.
- ملاصدرا (۱۳۷۸) رساله فی الحدوث، تصحیح و تحقیق حسین موسویان، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر.
- (۱۳۸۰) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۲، تصحیح و تحقیق مقصود محمدي، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر.
- (۱۳۸۲) شرح و تعلیقه صدرالمتألهین بر الهیات شفا، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر.
- (۱۳۸۳) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۳، تصحیح و تحقیق مقصود محمدي، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر.
- (۱۳۹۳) شرح الهدایة الاثریة، ج ۱: فی الطبیعیات، تصحیح و تحقیق مقصود محمدي، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر.
- میرداماد (۱۳۷۴) القیسات، به اهتمام مهدی محقق، تهران: دانشگاه تهران.
- نایجی، محمدحسین (۱۳۸۷) ترجمه و شرح کتاب نفس شفا، قم: مؤسسه امام خمینی (ره).
- نراقی، ملامهدی (۱۳۸۱) اللمعات العرشیة، کرج: عهد.
- (۱۴۲۳ق) جامع الأفكار و ناقد الأنظار، تهران: حکمت.