

## زمان تاریخی و زمان فلسفی بروایت استاد ابراهیمی دینانی

معصومه قربانی آندره‌سی\*

### چکیده

ادراک زمان ادراکی عقلی است که ذهن انسان براحتی میتواند آن را به ثابته، دقیقه و... تقسیم کند و اندازه‌گیری نماید. اما وقتی از حقیقت زمان سخن بمیان می‌آید، در واقع با معمایی پیچیده و دشوار مواجه میشویم. حل این معما در میان حکما و اندیشمندان باعث بروز اختلاف‌نظرهای گسترده شده تا جاییکه گروهی مدعی وجود زمان هستند و گروهی منکر آن. استاد غلامحسین ابراهیمی دینانی از جمله حکمای معاصر است که زمان را امری وجودی می‌شمارد. او با تحلیل و تقریر مجدد نظر بسیاری از حکما، به بررسی مسئلهٔ زمان پرداخته است او از سویی معتقد است همه چیز در عالم هستی توسط آگاهی انسان به ظهور و بروز میرسد و از سوی دیگر، ارتباط زمان و انسان را چنان محکم میداند که جدایی آن معنی ندارد. دینانی برای زمان دو بعد قائل است، یکی بعد مادی زمان که در جهان مادی است و دیگری جنبهٔ مثالی آن که در حقیقت راهی بسوی عالم معنا شناخته میشود و در عین مادی بودن، مثالی است. بنظر وی، زمان در بعد مادی همان مقدار حرکت است، و زمان در عالم اندیشه، همان صورت فهم بشر.

**کلیدواژگان:** زمان، حرکت، اندیشه، آگاهی، غلامحسین ابراهیمی دینانی.

\*\*\*

\* دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران؛  
qorbanianderehchi@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۹/۲۳ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۲/۲۸ نوع مقاله: پژوهشی

۱۵۵



DOR: 20.1001.1.20089589.1400.12.3.1.1

سال ۱۲، شماره ۳  
زمستان ۱۴۰۰  
صفحات ۱۸۴ - ۱۵۵

ادراک زمان ادراکی عقلی است که ذهن انسان میتواند به آن دست یابد. عموم مردم برای درک مفهوم زمان که از آن بعنوان وقت و ایام یاد میکنند، در ذهن خویش مشکلی ندارند اما بهمان اندازه که برای عامه مردم کاری آسان است، برای اندیشمندان و حکما مسئله‌یی بغرنج و طاقت‌فرساست، چراکه آنها به بحث حقیقت زمان میپردازند. وقتی صحبت از درک حقیقت زمان میان می‌آید اقوال و آراء متفاوتی بروز میکند. برای مثال، گروهی زمان را تنها یک اسم میدانند که هیچ معنا و محتوایی ندارد یا عبارتی فقط یک لفظ است. برخی آن را نوعی حرکت محسوس قلمداد میکنند و عده‌یی دیگر زمان را امر معقولی معرفی میکنند که مقدار حرکت است. بعضی معتقدند زمان عرض است و برخی بر این باورند که زمان جوهر است...

اما آنچه در میان تمام اقوال از اهمیتی ویژه برخوردار است، معمای حقیقت زمان است و اندیشمندان هر کدام بر اساس اسلوب تفکر خویش، نوعی برای حل این معما تلاش کرده‌اند. با توجه به پیچیدگی این بحث میتوان گفت بطور معمول دو روش برای اثبات وجود زمان بکار میرود:

۱. **طبیعیون** از طریق حرکت، زمان را اثبات کرده‌اند؛ به این صورت که میگویند: حرکات، در ذات خود دارای دو کشش یا دو کمیت هستند، یعنی علاوه بر مقدار و قابلیت تقسیمی که بحسب مسافت دارند، از نوعی مقدار و قابلیت تقسیم دیگر نیز برخوردارند. طی کردن مقداری از مسافت در مقداری از زمان - که یکی از این دو مقدار که مسافت است امری قارالذات است، یعنی اجزاء آن با هم قابل اجتماع نیستند و دیگری که مدت غیر قارالذات است - منحصر در حرکت است، پس آن چیزی که مقدار امر غیرقارالذات است، مقدار حرکت است و منظور از زمان یعنی همین که میگوییم زمان مقدار حرکت است.

۲. **الهیون** کسانی هستند که از موجود و عوارض موجود سخن میگویند و از راه بحث از موجود و حدوث و قدم آن و دقت در تقدم و تأخر حوادث، وارد این بحث میشوند و ضمن بررسی انواع تقدم و تأخرها، به نوعی تقدم و تأخر رسیده‌اند که پیشی و پسی در آن غیرقابل انکار است؛ یعنی در این تقدم و تأخر، متقدم و متأخر هرگز با هم جمع نمیشوند و جایگاهشان نیز با یکدیگر تعویض شدنی نیست.

اما استاد دینانی بنوعی به جمع این دو روش اشاره میکند و میگوید:

با اندکی تأمل در این باب میتوان دریافت که حدوث و حرکت در هم آمیخته‌اند و از هم جدا نمیشوند. حرکت بهمان اندازه که با حدوث

درآمیختگی دارد و از آن جدایی نمیشود، با زمان نیز بستگی دارد و جدایی آن از زمان امکانپذیر نیست. هر آنچه در این جهان بوقوع میبویند زمانمند بوده و زمانی شناخته میشود. اکنون با توجه به اینکه زمان بوقوع میبویند نیز بدون حرکت نخواهد بود. نتیجه‌ی که از این مقدمات بدست می‌آید اینست که حدوث و حرکت و زمان بعنوان یک مثلث، اساس هستی این جهان شناخته میشوند که بدون شناختن حدوث و حرکت و زمان، شناختن این جهان ممکن نیست ولی شناختن هر یک از این سه عنصر اساسی بهیچ وجه آسان نیست (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۳: ۹).

نکته قابل تأمل اینست که شناخت این جهان (جهان مادی) مبتنی بر شناخت سه عنصر دانسته شده و این سه عنصر توسط عقل و آگاهی انسان شناخته میشوند. آگاهی در اندیشه دینانی برای شناخت زمان از جایگاهی ویژه برخوردار است.

### تعریف زمان نزد حکمای یونان پیش از ارسطو

۱. **آناکسیمندر:** «زمان، فرمانروای عالم متناهی است. اشیاء همواره با هم در پیکارند و در برابر داور زمان ایستاده‌اند و این زمان است که مشخص میکند، فرصت بقای کدام شیء پایان یافته و نوبت کدام شیء دیگر رسیده است» (خراسانی، ۱۳۵۰: ۱۴۰).

۲. **هراکلیتوس:** «زمان، کودکی است که مهره‌ها را در بازی بحرکت درمی‌آورد. قدرت کودک، قدرت ملوکانه است. این جمله نشان میدهد که تغییر موجود در طبیعت زائیده زمان است و دیگر آنکه زمان را با طبیعت یکی نمیداند» (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۱ / ۵۱). در آثار افلاطون و ارسطو از هراکلیتوس نقل قولهایی وجود دارد از جمله اینکه: «همه چیز در جنبش و گذر است و هیچ چیز ثابت نیست. حتی جهان را به رودی تشبیه میکند شما نمیتوانید دو بار در یک رودخانه قدم گذارید، زیرا آبهای تازه پیوسته جریان دارد و بر شما نمیگذرد» (همانجا).

۳. **پارمنیدس:** او اولین فردی است که واقعی بودن زمان را منکر شد. پارمنیدس نفی صیرورت و تغییر را مقدمه انکار زمان میداند. از نظر او، درباره چیزی میتوان سخن گفت و اندیشید که کل، یگانه و نامتحرک باشد و کون و فساد نپذیرد. به اعتقاد وی اگر به ماهیت جهان توجه کنیم، یک چیز میتوان گفت: که آن هست و وجود دارد «وجود واحد هست و صیرورت و تغییر، توهم است» (همان: ۵۲). پارمنیدس معتقد است: «درباره وجود میتوان سخن گفت و آن میتواند متعلق فکر من باشد اما آنچه میتوانم درباره آن

۱۵۷



معصومه قربانی آندره‌سی؛ زمان تاریخی و زمان فلسفی بروایت استاد ابراهیمی دینانی

فکر کنم و سخن بگویم، میتواند باشد، زیرا آنچه بتواند اندیشیده شود و آنچه بتواند باشد، یکی است» (همانجا). این نشان میدهد که چنین نیست که وجود یا واقعیت، هیچ بوده و بعد وجود یافته باشد. پس آنچه حقیقی است، همان ثبات و ایستایی است و با عقل میتوان آن را دریافت. او میگوید: «اگر چیزی بوجود آید، یا باید از وجود نشئت گیرد یا از لاوجود، اگر از وجود به وجود آید، قبلاً بوده اما اگر از لاوجود برآمده است، در این صورت لاوجود باید قبلاً چیزی باشد تا وجود بتواند از آن ناشی شود و این یک تناقض است» (همان: ۶۱).

**۴. فیثاغوریان:** آنها خود را وقف ریاضیات کرده‌اند و به اهمیت عدد در جهان پی بردند و کشف کردند که فواصل میان نت‌های چنگ را میتوان با عدد بیان نمود. فیثاغوریان به این نتیجه رسیدند که هماهنگی موسیقی به عدد مربوط است، پس میتوان تصور کرد که هماهنگی و نظم جهان نیز به عدد وابسته است. آنها زوج را با نامحدود یکی پنداشتند و فرد را با محدود و (واحد) یا یک را که هم زوج است و هم فرد، بعنوان آن چیزی که عدد و فلک از آن حاصل میشود در نظر گرفتند.

از نظر ریاضی، وسعتی که هنوز بوسیله عدد محدود نشده است از نقطه نظر زمانی امری بدون آغاز و پایان است و در واقع زمان نیز از شکل و صورت خاص برخوردار نیست. (محدود) با ورود واحد، اشیاء حدود و عدد پیدا میکنند و موجب پیدایی زمان در معنی خاص میشوند. حد و صورت (شکل) و زمان، فرایند مستقل و بیگانه از هم نیستند بلکه سه جنبه از یک جریان واحد محسوب میشوند (همان: ۴۷).

**۵. افلاطون:** «زمان تصویر متحرکی از ابدیت بوجود آورده است که مرز عالم بودن (عالم مادی) و شدن (مُثَل) باشد و وسیله‌ی برای نظم بخشیدن به جهان پدیدار قرار گیرد و این همان است که ما زمان مینامیم» (افلاطون، بی تا: ۳۶).

**۶. ارسطو:** «ماهیت پدیدارهای طبیعی و اموری مانند زمان و حرکت را بر اساس ساختار و نهاد بالفعل جهان بشناسیم. وقتی بتوانیم قبل و بعد را در حرکت لحاظ کنیم، به درک مفهوم زمان نایل شده‌ایم» (ارسطو، ۱۳۷۸: ۲۱۲). زمان در واقع عدد و مقدار حرکت از لحاظ تقدم و تأخر است (همو، ۱۳۶۳: ۱۶۰).

#### توصیف کلی زمان بنا به تقریر دینانی

درک مفهوم زمان بهمان اندازه که میتواند روشن‌تر باشد، میتواند پیچیده و دشوار باشد. بهمین دلیل فلاسفه بزرگ درباره حقیقت زمان یکسان سخن نگفته‌اند و مواضع

فکری آنها در این زمینه به اندازه‌ی از یکدیگر فاصله دارد که میتوان این فاصله را از سنخ فاصله میان هستی و نیستی دانست.

بر همین اساس میتوان دیدگاههای اندیشمندان را بطور کلی به دو گروه عمده تقسیم کرد: ۱- کسانی که به وجود زمان باور ندارند و مطلقاً به انکار آن میپردازند. ۲- کسانی که بر ضرورت وجود خارجی زمان اصرار میورزند و به وجوب آن باور دارند. دینانی از جمله حکمایی است که معتقد است: «زمان اساس زندگی در این جهان است و بیش از آنکه زمان نیازمند امور زمانمند باشد، امور زمانمند نیازمند زمان هستند» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۳: ۴۵۰). این عبارت نشان میدهد که دینانی در زمره حکمایی است که قائل به هستی زمان است و در برابر کسانی قرار میگیرد که قائل به نیستی زمان هستند؛ کسانی که قائل به نیستی زمانند نمیتوانند زمان را اساس زندگی در این جهان بدانند.

دینانی در کتاب معمای زمان با توجه به اهمیت استدلالهای کسانی که به نیستی زمان باور دارند، بار دیگر آنها تقریر کرده است. برای مثال به ذکر یک نمونه بسنده میکنیم:

زمان یا قابل تقسیم نیست یا اینکه قابل تقسیم شناخته میشود. اگر قابل تقسیم نباشد چگونه میتوان آن را به ثانیه و ساعت و سال تقسیم کرد و از هفته و ماه و قرن سخن بمیان آورد؟ ولی اگر بگوییم که زمان قابل تقسیم است، در این صورت یا همه اقسام آن وجود دارند یا اینکه فقط برخی از اقسام آن موجود شناخته میشوند. اگر گفته شود که همه اقسام زمان وجود دارند، ناچار باید پذیرفت که گذشته و حال و آینده تحقق دارند و طوفان نوح نیز هم‌اکنون در جریان است و میتوان به مشاهده آن پرداخت، ولی اگر گفته شود همه اقسام زمان موجود نیستند، ناچار باید گفت آنچه از اقسام زمان موجود نیست همان است که گذشته و آینده خوانده میشود و البته تنها قسمی که از اقسام زمان باقی میماند همان است که لحظه یا آن سیال خوانده میشود. ولی دوباره در اینجا این پرسش پیش می‌آید که آیا لحظه و آنچه آن سیال خوانده میشود، خود قابل تقسیم است یا قابل تقسیم نیست. اگر گفته شود که آن سیال تقسیم‌پذیر است، ناچار گذشته و آینده و حال خواهد داشت و پرسشهای سابق دوباره تکرار خواهد شد و این تکرار هرگز به پایان نخواهد رسید و البته معلوم است که تکرار بیپایان و بدون فایده، معنی معقول و منطقی ندارد. اما اگر گفته شود که لحظه یا آن سیال تقسیم‌پذیر نیست در این صورت باید گفت آن سیال پایان زمان است و

بحکم اینکه تقسیم‌پذیر نیست زمان بشمار نمی‌آید. آن سیال در زمان بمثابه نقطه در خط است؛ همانگونه که نقطه پایان خط است و تقسیم‌پذیر شناخته نمی‌شود، آن سیال نیز پایان زمان است و تقسیم نمی‌پذیرد. نکته جالب توجه اینست که اگر کسی به وجود لحظه یا آن باور داشته باشد، به این مسئله نیز اعتراف میکند که این لحظه یا آن، یا باقی میماند یا اینکه معدوم میگردد. اگر آن سیال باقی بماند، ناچار باید گفت که آنچه باقی میماند گذشته و آینده دارد و البته چیزی که گذشته و آینده و متقدم و متأخر دارد، همه آن را نمیتوان لحظه و آن سیال بشمار آورد. اما اگر لحظه یا آن معدوم گردد، ناچار باید گفت معدوم شدن آن دفعی انجام میگیرد و در لحظه یا آن تحقق پیدا میکند و البته معلوم است که هر گاه لحظه یا آن معدوم گردد، معدوم شدن آن نیز در لحظه یا آن دیگر تحقق میپذیرد و در این صورت معدوم شدن لحظه یا آن همواره وابسته به لحظه یا آن دیگر است و این همان چیزی است که تسلسل یا دور باطل خوانده میشود. معنی این سخن آنست که لحظه یا آن اگر وجود داشته باشد هرگز معدوم نخواهد شد. از اینجا میتوان به این نتیجه دست یافت که آنچه لحظه یا آن خوانده میشود از اقسام زمان نیست بلکه لحظه یا آن فقط یک فصل مشترک میان گذشته و آینده بشمار می‌آید و آنچه فاصل میان گذشته و آینده است موجود نیست و همانند نقطه‌یی است که میان دو خط فاصله ایجاد میکند. تردیدی نمیتوان داشت که نقطه در جهان خارجی و عالم بیرون از ذهن وجود ندارد؛ بهمین معنی لحظه یا آن نیز در جهان خارجی و عالم بیرون از ذهن موجود نیست. اکنون با توجه به اینکه لحظه یا آن وجود خارجی ندارد، زمان گذشته نیز در حال موجود نیست و بالأخره زمان آینده هم هنوز بوجود نیامده است (همان: ۴۵۳).

منکران وجود زمان در عالم واقعی از طریق همین استدلال اثبات میکنند که نمیتوان از وجود زمان در عالم واقعی سخن گفت، بسیاری از آنها، از جمله ابن‌سینا دلایل دیگری نیز مطرح میکنند و به آن پاسخ داده‌اند که از حوصله این نوشتار خارج است. گروهی نیز به وجود زمان در خارج قائلند و درباره زمان آراء مختلفی دارند در اینجا به چند مورد از این آراء اشاره میکنیم و به آنها با تقریر دینانی پاسخ میدهیم.

۱. گروهی زمان را جوهر و عده‌یی دیگر آن را عرض دانسته‌اند. برخی از معتقدان به جوهریت زمان معتقدند زمان جوهر جسمانی است و عبارتست از خود فلک اطلس. بعضی

۱۶۰



سال ۱۲، شماره ۳  
زمستان ۱۴۰۰

دیگر بر این باورند که زمان جوهر مجرد است و منظور از وقوع اشیاء در زمان، نسبتی است که آن اشیاء با جوهر مجرد دارند. دینانی در توضیح این مطلب میگوید:

هر موجود ماهوی یا جوهر است و یا اینکه عرض. جوهر موجودی است که هر گاه در جهان خارجی موجود گردد در موضوع نخواهد بود، چنانکه عرض موجودی است که هر گاه در جهان خارجی تحقق پیدا کند در یک موضوع تحقق میپذیرد. بنابراین فقط موجود ماهوی است که به دو قسم جوهر و عرض قابل تقسیم است و آنچه ماهیت ندارد به دو مقوله جوهر و عرض تقسیم پذیر نخواهد بود. همانطور که میدانیم، در نظام فکری ارسطویی جوهر فقط در یک مقوله مطرح میشود اگرچه این یک مقوله پنج نوع از جوهر را شامل میگردد ولی عرض برخلاف جوهر به نه مقوله تقسیم میشود که هر مقوله غیر از مقوله دیگر بوده و همه آنها با همدیگر متباین شناخته میشوند. این مقولات نه گانه از آن جهت با یکدیگر متباین شناخته میشوند که یک قدر جامع بعنوان جنس که بر همه آنها مشتمل باشد وجود ندارد ولی جوهر که فقط یک مقوله بشمار می آید اقسام پنجگانه‌ی دارد که همه آنها را شامل میشود.

اقسام پنجگانه جوهر بترتیب عبارتند از: هیولا، صورت، جسم، نفس و عقل. این اقسام پنجگانه در یک امر ذاتی و جوهری با یکدیگر مشترک هستند و آن امر واحد جوهری اینست که وقتی در جهان خارجی موجود میشوند در موضوع نیستند. به این ترتیب در موضوع نبودن معنی واحدی شناخته میشوند که ذیل عنوان یک مقوله جای میگیرد و آن همان چیزی است که مقوله جوهر خوانده میشود.

اما همانگونه که یادآور شدیم، مقولات نه گانه عرضی که با یکدیگر متباین شناخته میشوند، ذیل یک عنوان ذاتی قرار نمیگیرند. درست است که عنوان عرضی بودن بر همه آنها صدق میکند ولی خود عنوان عرضی بودن امری عرضی بوده و جنبه ذاتی ندارد. این مسئله نیز مسلم است که آنچه ذاتی نباشد نمیتواند در میان امور، اتصال ذاتی برقرار کند. بنابراین، مقولات نه گانه عرضی در عین اینکه در یک عنوان عرضی با یکدیگر مشترک شناخته میشوند اتصال ذاتی ندارند و امور متباین را تشکیل میدهند. مقولات نه گانه عرضی بترتیب عبارتند از: کم، کیف، آیین، متی، اضافه، وضع، فعل، انفعال و جده یا ملک. اما آن مقوله‌ی که با بحث زمان در ارتباط است مقوله متی میباشد، چراکه این مقوله همواره از نسبت اشیاء با زمان سخن میگوید و هر

چیزی در این جهان به ظهور و بروز میرسد، بناچار با زمان نسبت دارد و در حقیقت یک موجود زمانمند است. زمان یک موجود، در این جهان میتواند کوتاه باشد یا دراز، این مدت در زمانندی آن موجود تفاوتی ایجاد نمیکند. وقتی از یک موجود تحت عنوان متی پرسش بعمل می‌آید در واقع آغاز و انجام زمان آن مورد توجه قرار میگیرد (همان: ۴۰۸).

از طرفی، از نسبت داشتن زمان با زمان نمیتوان پرسش کرد، پس مقوله متی در مورد زمان مطرح نیست. دینانی در اینباره میگوید: «زمان یک مقوله جوهری نیست و کسی نمیتواند آن را جوهر بشمار آورد. در مورد مقولات نه‌گانه عرضی نیز وضع بهمین منوال است. سرانجام میتوان به این نتیجه رسید که زمان از حوزه و حیطة مقولات ده‌گانه بیرون است و اگر چنین است نه میتوان آن را جوهر خواند و نه آن را در زمره یکی از مقولات عرضی دانست» (همانجا).

۲. گروهی نیز هستند که زمان را عرض میدانند و معتقدند زمان عرض غیرقار است و عرض غیرقار به حرکت منحصر است درحالیکه چنین نیست. زمان قارالذات نیست، زیرا همواره بین اندازه و آنچه صاحب اندازه خوانده میشود، تفاوت وجود دارد؛ اندازه فقط اندازه است و آنچه دارای اندازه میشود تنها در ارتباط با اندازه، از اندازه برخوردار میگردد. کسی نمیتواند مقدار و ذوالمقدار را امری واحد و یگانه بداند.

دینانی در پاسخ میگوید:

زمان بحکم اینکه بحسب ذات و طبیعت خود متصل و ممتد است عنوان دراز و کوتاه بودن در مورد آن صدق میکند و بحکم اینکه به گذشته و آینده و متقدم و متأخر قابل تقسیم است، عنوان قلیل و کثیر برآن اطلاق میگردد. البته حرکت نیز معروض اتصال و انفصال واقع میشود و عنوان متصل و منفصل بودن بر آن اطلاق میگردد، ولی عارض شدن اتصال و انفصال بر حرکت از سوی غیر حرکت بوده و آن جز طبیعت زمان چیز دیگری نیست. در حقیقت، زمان قارالذات نیست و اجزاء آن بهیچوجه با یکدیگر جمع نمیشوند. منظور اینست که اجزاء زمان بطور دفعی و در یک لحظه قابل اجتماع نیستند ولی این سخن به این معنی نیست که اجزاء مفروض زمان در عالم عینی و جهان خارجی بگونه‌یی واحد و متصل وجود ندارند، به این ترتیب زمان در اتصال ذاتی خود موجود واحد و یگانه‌یی است که بحسب اجزاء مفروض آن در عالم وهم، قارالذات شناخته نمیشود. حرکت نیز قارالذات نیست و گذشته و آینده در آن معنی پیدا میکند ولی گذشته و آینده در حرکت به ذات و طبیعت آن مربوط



نمیگردد بلکه گذشته و آینده در حرکت تنها بواسطه اینست که با زمان مقرون بوده و نمیتوان آنها را از یکدیگر جدا ساخت. تنها حرکت نیست که بواسطه زمان امتداد می‌یابد و معنی قبل و بعد در آن تحقق پیدا میکند بلکه بطور کلی میتوان گفت امتداد در هستی و حتی در نیستی بواسطه زمان معنی پیدا میکند و در واقع وجود و عدم، بالعرض ممتد شناخته میشوند. اگر از امتداد ذاتی زمان صرفنظر گردد، از امتداد وجود و عدم سخن بمیان نمی‌آید. در نهایت اینکه هستی از آن جهت که هستی است و صرفنظر از مقارن بودن آن با زمان یا طرف و پایان زمان، جز تحقق صرف و عینیت محض چیز دیگری نیست. این سخن در مورد عدم هم صادق است. اگر از مقارنت زمان با نیستی صرفنظر گردد، عدم جز نیستی صرف و منفی محض معنی دیگری نخواهد داشت و هرگز از امتداد یا لامتداد نیستی سخن بمیان نخواهد آمد (همان: ۴۴۰).

## تعریف زمان از منظر حکمای اسلامی و تقریر دینانی

### ۱. زمان در اندیشه ابن سینا

ابن سینا از جمله کسانی است که رابطه تنگاتنگ زمان و حرکت را مطرح کرده و معتقد است بدون توجه به حرکت، قدرت شناخت زمان وجود ندارد. او در اشارات و تنبیهات میگوید:

و لأن التجدد لا يمكن الا مع تغير حال، و تغير الحال لا يمكن الا الذي قوة تغير،  
لاسيما ما يمكن فيه أن يتصل و لا ينقطع، و هي الوضعية الدورية، و هذا الاتصال  
يحتمل التقدير، فإن «مبدأ» قد يكون... لا يجمعان (ابن سینا، ۱۳۸۵: ۸۳).

تجدد جز با تغییر حال ممکن نمیباشد و تغییر حال جزء برای چیزی که قوه تغییر حال داشته باشد امکانپذیر نیست. در واقع تجدد در قبل و بعد خودش لوازمی دارد که تغییر حال یکی از آن لوازم است و تغییر حال هم ممکن نیست مگر بر چیزی که قوه تغییر داشته باشد و آنچه قوه تغییر دارد موضوع است که باید ماده داشته باشد و ماده باید تجدد داشته باشد. این اتصال و تقدم بین قبل و بعد، لزوماً یک متحرک و یک محرک میخواهد چراکه قوه خود بخود بفعلیت نمیرسد و نیازمند چیزی است که این قوه را به فعلیت برساند؛ پس باید تغییر و متغیری باشد، بویژه وقتی این تجدد دائمی و لاینقطع باشد و چنین حرکتی دوری است و این اتصال کمیتی است که تغییر را اندازه میگیرد و این همان زمان است. هر جنبشی از زمان بهره

۱۶۳



معصومه قربانی آندره‌سی؛ زمان تاریخی و زمان فلسفی بروایت استاد ابراهیمی دینانی

سال ۱۲، شماره ۳  
زمستان ۱۴۰۰  
صفحات ۱۸۴-۱۵۵

میبرد، پس زمان کمیت حرکت است نه از جهت مسافت بلکه از جهت تقدم و تأخر که با هم جمع نمی‌شوند. اما حرکتی که زمان از آن اعتبار میشود، حرکت دوری است. از سویی، قطعات زمان در آن واحد اجتماع‌ناپذیرند. ابن‌سینا در کتاب نجات میگوید: «در زمان، مقدار حرکت مستدیر است از جهت تقدم و تأخر و نه از حیث مسافت» (همو، ۱۳۶۴: ۱۹۰). و در کتاب شفا نیز میگوید: «زمان عدد حرکت است در صورتی که حرکت به متقدم و متأخر تقسیم میشود لکن انقسام آن بحسب مسافت باشد نه به حسب زمان» (همو، ۱۴۰۵: ۱۴۹).

### مواجههٔ دینانی با ابن‌سینا

همانطور که اشاره شد در اندیشهٔ ابن‌سینا زمان مقدار حرکت است. او از جمله افرادی است که به دوری بودن حرکت افلاک باور دارد و در حقیقت زمان را نیز مقدار همین حرکت دوری میدانند و بحکم این مسئله که در یک دایره آغاز و انجام نیست، معتقد است زمان هم مقدار همین حرکت دوری است و آغاز و انجام ندارد. او در اینباره میگوید:

در نظر ابن‌سینا تجدد و دگرگون شدن بدون تغییر حال امکانپذیر نیست. از سوی دیگر، تغییر حال نیز جز در آنچه قوه تغییر حال است تحقق نمیپذیرد و آن همان چیزی است که موضوع خوانده میشود. بنابراین اتصال همواره به حرکت و متحرک وابسته است. معنی این سخن آن است که تغییر و متغیر اساس اتصال شناخته میشوند. آنجا که اتصال تحقق دارد و انفصال یا انقطاع در آن راه پیدا نمیکند، همانجایی است که حرکت وضعی و دوری بوقوع میپیوندد و این همان چیزی است که حرکت افلاک خوانده میشود. بدون تردید این اتصال که همان حرکت دوری افلاک شناخته میشود، اندازه‌پذیر است و مقدار آن را میتوان تعیین کرد، زیرا در این حرکت، قبل و بعد تحقق دارد و آنچه قبل خوانده میشود نیز گاهی دورتر است و گاهی نزدیکتر شناخته میشود و چیزی که از خصلت قبل و بعد و نزدیکی و دوری برخوردار است، نوعی کمیت خواهد بود که اندازهٔ تغییر و دگرگونی را معین میکند و البته این شیء همان چیزی است که زمان خوانده میشود. به این ترتیب میتوان گفت که زمان اندازهٔ حرکت است ولی نه از جهت مسافت آن، بلکه فقط اندازه‌ی است که قبل و بعد یا تقدم و تأخر نیز بهیچوجه با یکدیگر قابل اجتماع نخواهد بود. در اینجا میبینیم که ابن‌سینا روی مسئلهٔ قبل و بعد یا تقدم و تأخر تکیه کرده و آن را خصلت وجود و هستی زمان

بشمار آورده است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۳: ۸۹).

از نظر دینانی ابن‌سینا زمان را اندازه حرکت دانسته و حرکت را وابسته به متحرک، معتقد است شیخ این مسئله را نیز مسلم میداند که متحرک بهیچ‌وجه از ماده جدا نیست، زیرا حرکت از شئون ماده و تجلیات آن بشمار می‌آید. در حقیقت، به اعتقاد دینانی، وقتی ابن‌سینا از یکسو زمان را اندازه حرکت میداند و از سوی دیگر حرکت و متحرک را شئون ماده، در حقیقت جنبه طبیعی و مادی زمان را در نظر دارد. همین‌طور دینانی قائل است که شیخ‌الرئیس به جنبه متافیزیکی زمان نیز توجه داشته که همان دهر و سرمد است. او عین عبارت ابن‌سینا را نقل میکند:

العقل يفرض ثلاثة اكوان، احدها الكون في الزمان و هو متي الأشياء المتغيرة التي يكون لها مبدأ و منتها و يكون مبدئه غير منتهاه بل يكون متقضياً و يكون دائماً في السيلان و في تقضى حال و تجدد حال، و الثاني كونه مع الزمان و يسمي الدهر و هذا لكون محيط بالزمان... (همان: ۳۳).

سپس با توجه به عبارت ابن‌سینا می‌گوید: از نظر شیخ عقل میتواند کون یا «بودن» را سه گونه فرض کند... قسم اول «بودن» در زمان است که همان مقوله «متی» در اشیاء این جهان خوانده میشود. «بودن» در زمان دارای آغاز و انجام است و همواره آغاز آن غیر از پایان آن است. بهمین دلیل پیوسته در حال دگرگونی و گذشتن بوده و از یک حال به حال دگر درمی‌آید. قسم دوم «بودن» با زمان است که عنوان دهر بر آن اطلاق میگردد. این قسم از «بودن» بر زمان احاطه دارد و در نتیجه برتر و بالاتر از زمان قلمداد میشود. ابن‌سینا «بودن» در زمان را نسبت داشتن یک امر متغیر با متغیر دیگر دانسته است درحالی‌که با زمان بودن را نسبت داشتن یک امر ثابت به متغیر می‌خواند. او سپس می‌افزاید: واهمه انسان از ادراک آنچه نسبت ثابت به متغیر نامیده میشود، عاجز و ناتوان است، زیرا انسان بحسب مقام و هم خود همه امور را در ظرف زمان مبیند و ادراک مینماید و فکر میکند همه چیز دارای گذشته و حال و آینده است و آنچه دارای گذشته و حال و آینده نیست در واقع وجود ندارد. قسم سوم؛ اگر انسان بر اساس ادراک و همی خود از ادراک آنچه نسبت ثابت به متغیر خوانده میشود ناتوان است، به‌آسانی میتوان گفت از ادراک آنچه نسبت ثابت به ثابت نامیده میشود نیز ناتوان خواهد بود. بنابراین همانگونه که انسان در ادراک معنی دهر، بحسب اصطلاح ابن‌سینا، عاجز است، در ادراک معنی سرمد نیز با مشکل روبرو خواهد بود، زیرا در دهر از نسبت ثابت به

۱۶۵



معصومه قربانی آندره‌سی؛ زمان تاریخی و زمان فلسفی بروایت استاد ابراهیمی دینانی

سال ۱۲، شماره ۳  
زمستان ۱۴۰۰  
صفحات ۱۸۴-۱۵۵

متغیر سخن گفته میشود و در معنی سرمد به آنچه نسبت ثابت به ثابت خوانده میشود اشاره میگردد. در نظر ابن سینا همانگونه که دهر محیط به زمان است، سرمد نیز محیط به دهر است و به این ترتیب، زمانی بودن، دهری بودن و سرمدی بودن، سه مرحله از مراحل هستی است که در طول یکدیگر قرار گرفته و بحکم اینکه در طول هم بوده و محیط و محاط شناخته میشوند، هر مرحله بالاتر، باطن مرحله پایتتر خواهد بود (همان: ۳۴).

دینانی به یک نکته بسیار ظریف اشاره میکند: ارتباط بین مراتب زمان ارتباطی طولی است و نمونه آشکار علت و معلول است. او اینگونه توضیح میدهد:

بودن با زمان که در اصطلاح ابن سینا دهر خوانده شده و محیط بر زمان شناخته میشود، یک معیت و با هم بودن ساده نیست بلکه این معیت و با هم بودن را میتوان همانند معیت و با هم بودن علت و معلول بشمار آورد. تردیدی نمیتوان داشت که علت همواره با معلول بوده و جدایی میان آنها بهیچوجه امکانپذیر نیست ولی معیت و با هم بودن علت و معلول، بیش از معیت و با هم بودن ساده و متعارف است، زیرا همانگونه که دهر محیط به زمان است، علت نیز محیط به معلول بوده و پیوسته بر آن اشراف دارد (همان: ۳۸).

دینانی معتقد است:

تفاوت میان علیت و فاعلیت بدان گونه که ابن سینا آن را مطرح کرده است، تنها در جایی معنی پیدا میکند که تفکیک وجود از ماهیت معقول و موجه بوده باشد ولی در مورد حق تبارک و تعالی که ماهیت او عین هستی او بوده و تفکیک میان وجود و ماهیت معنی ندارد، تفاوت میان علیت و فاعلیت نیز بدون معنی بوده و علت بودن حق تعالی همان فاعل بودن او شناخته میشود... و فاعل هرگز از فعل خود جدا نیست، علت نیز همواره با معلول خود همراه بوده و در مرتبه وجودی آن حضور دارد (همان: ۴۰).

دینانی با توجه به آنچه تا کنون در باب معنی علیت و فاعلیت از منظر ابن سینا گفته است، «بودن» با زمان (نه «بودن» در زمان) را از دیدگاه شیخ الرئیس اینگونه تقریر میکند:

زمان نخستین علت نیست بلکه خود محاط و معلول امر دیگری بشمار می‌آید. البته محاط و معلول بودن زمان به معنی این نیست که زمان در زمان دیگری تحقق یافته و یا مسبوق به زمانی دیگر است، زیرا زمان خود زمان ندارد و نمیتوان حتی لحظه‌یی را در نظر گرفت که در آن لحظه زمان نبوده و سپس پیدا شده است.

۱۶۶



بعبارت دیگر، میتوان گفت زمان آغاز زمانی ندارد، زیرا تنها هنگامی میتوانیم از آغاز زمان سخن بگوییم که قبل از آنچه آغاز زمان فرض میشود، زمان وجود نداشته باشد ولی فرض نبودن زمان قبل از آغاز زمان، امکانپذیر نیست. سخن گفتن از آنچه قبل از زمان خوانده میشود خود نوعی سخن گفتن از زمان است.

زمان چیزی است که از فرض نبودن آن، وجود آن لازم می‌آید. کسی که از نفی زمان قبل از زمان سخن میگوید، در واقع به اثبات زمان میپردازد. هر اندازه انسان میکوشد که زمان را از حوزه وقایع و حوادث عالم و امتداد هستی بیرون کند از عهده این کار بر نمی‌آید (همان: ۴۱).

با توجه به اهمیت آنچه گفته شد و اهمیت وجوب وجود زمان، میتوان پرسید که آیا زمان واجب‌الوجود است؟ دینانی با توجه به اندیشه ابن‌سینا از «بودن» در زمان و «بودن» با زمان سخن میگوید:

این مسئله نشان میدهد که آنچه با زمان است ثابت و دائمی است که بر زمان غیرثابت و گذرنده احاطه و اشراف دارد. به این ترتیب کسانی که با معنی دهر و سرمد آشنایی دارند و به ژرفای سخن ابن‌سینا دست یافته‌اند بروشنی میدانند که با تمسک حدیث مزبور نمیتوان برای واجب‌الوجود بودن زمان استدلال کرد... زمان واجب‌الوجود نیست ولی ظهور دهر و سرمد است که سرمد عین جاودانگی و همیشگی است. وقتی گفته میشود زمان ظهور دهر و دهر ظهور سرمد است، معنی آن اینست که زمان بنوعی جلوه ازل شناخته میشود و البته جلوه را نمیتوان همه متجلی بشمار آورد (همانجا).

## ۲. زمان در اندیشه ابوالبرکات البغدادی

ابوالبرکات تعریف مشهور زمان (مقدار حرکت) را ناقص میدانند و میگویند: زمان مقدار وجود است. وی وجود زمان را آشکار و روشن میدانند که عوام هیچ اختلافی در فهم آن ندارند ولی از نظر منطقی امری پیچیده و مبهم است.

اما تصوره و معرفة ماهیته الموجودة فانه فی العرف العامی من البین الجلی و فی التعریف تام المنطقی العقلی من الغامض مشتبه الخفی... فتقول إن المفهوم فی العرف العامی من الزمان هو الشیء الذی فیہ تکوین الحركات و تنفق و تختلف بالمعیه و القبلیه و البعدیه و بالنسبة الیه بالسرعة و البطء و

معصومه قربانی آندره‌سی؛ زمان تاریخی و زمان فلسفی بروایت استاد ابراهیمی دینانی



یقسمونه الی ماض و حاضر و مستقبل و الی اجزاء یسمعونها ایاماً و ساعات و سنین و شهوداً (بغدادی، ۱۳۵۸: ۶۹).

درکی که عوام از زمان دارند بعنوان چیزی است که حرکات در آن واقع شده و در معیت و قبلیت و بعدیت اتحاد، اختلاف پیدا میکنند و تندی و کندی را در نسبت به زمان درک مینمایند و زمان را به ماضی و مستقبل و حال تقسیم کرده و اجزاء آن را بصورت سالها و ماهها و روزها و ساعات نامگذاری میکنند و به هر حال، به وجود چیزی بنام زمان اذعان و اعتراف دارند. یکی از نکات اساسی در اندیشه ابوالبرکات اینست که وی بین امتداد و زمان تفاوت نمیبیند و معتقد است زمان امتداد وجود است. «و قد اوضحنا ان وجود کل موجود فی مده هی زمان و لایتصور وجود لا فی زمان...» (همان: ۴۱). یکی از نکات مهم در باب ماهیت و وجود زمان در اندیشه ابوالبرکات اینست که میگوید: زمان «فهو متصل فی ماهیه و منفصل فی وجوده» (همان: ۶۱). او معتقد است زمان در وجودش متصل نیست، زیرا آنچه از زمان میگذرد و انقضا می‌یابد، معدوم میشود و آنچه می‌آید نیز در بعد موجود نیست. مسلماً آنچه موجود و معدوم است، یک شیء واحد در وجود نیست. زمان یکجا وجود ندارد و قابلیت فصل فصل شدن به گذشته و آینده را دارد که با هم در وجود جمع و یکجا حاضر نمیشوند. بهمین دلیل زمان اتصال ندارد، البته اتصال بمعنای متعارف که اجزاء در کنار هم حضور و قرار دارند. اما این حالت به این معنا نیست که وجود زمان منفصل است. زمان انفصال هم ندارد، زیرا هیچ وقفه‌یی در جریان و تجدد زمان وجود ندارد و پیوسته و نو به نو می‌آید و میرود. در اندیشه ابوالبرکات لازمه اتصال در ماهیت و انفصال در وجود اینست که زمان نه کم متصل است و نه کم منفصل. آنات زمان آنقدر به هم پیوسته هستند که کوچکترین درنگ و فاصله‌یی میانشان نیست.

### مواجهه دینانی با ابوالبرکات

هر گاه انسان به مبدأ و منشأ زمانی برای موجودات بیندیشد و لحظه‌یی را در نظر بگیرد، باز هم لحظه‌یی قبل از آن متصور است. در حقیقت زمان بگونه‌یی است که از هرگونه مبدأ مفروض پیشی میگیرد و از هرگونه پایان مفروض هم فراتر میرود و ذهن نمیتواند وجودی را تصور کند که آن دارای جهتی یا نوعی از امتداد نباشد. در میان حکما، ابوالبرکات از جمله کسانی است که میان امتداد و زمان تفاوت نمیبیند، و معتقد است وجود

۱۶۸



سال ۱۲، شماره ۳  
زمستان ۱۴۰۰

بدون امتداد نیست و امتداد جز زمان چیز دیگری نیست. دینانی در اینباره میگوید:

ابوالبرکات معتقد است هر موجودی دارای مدت است و هستی بدون مدت بهیچوجه قابل تصور نیست. او در این باب میان خالق و مخلوق نیز تفاوت قائل نشده و چنین می‌اندیشد که حتی تصور هستی خالق نیز بدون مدت امکانپذیر نیست. فیلسوف بغداد تفاوت میان زمان و دهر و سرمد را نیز یک تفاوت واقعی ندانسته و آن را یک تفاوت لفظی بشمار آورده است. در نظر او دهر و سرمد دو واژه‌ی هستند که بر زمان دلالت دارند و زمان نیز نوعی امتداد است که از ویژگیهای وجود شناخته میشود (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۳: ۱۳۳).

ابوالبرکات با اصرار تمام زمان را مقدار وجود می‌شمرد ولی مراتب متفاوت وجود را در زمان جاری و ساری نمیداند. این فیلسوف وقتی زمان را مقدار وجود میداند باید به این مسئله نیز توجه داشته باشد که هر مرتبه از مراتب متفاوت وجود از زمان مخصوص به خود آن مرتبه برخوردار است. وجود در مرتبه جسم زمانی دارد که مقدار وجود جسم شناخته میشود، وجود در مرتبه نفس نیز زمانی دارد که زمان نفس محسوس میگردد و در مرتبه عقل از زمان عقلی برخوردار است و زمان عقلی همان چیزی است که در اصطلاح حکمای بزرگ مسلمان «دهر» خوانده میشود. بر همین اساس وقتی از وجود حق تبارک و تعالی سخن گفته میشود و عنوان واجب‌الوجود مطرح میگردد، از کلمه مناسب «سرمد» استفاده میشود که از دهر برتر و بالاتر است. به این ترتیب، اگر وجود را با همه مراتب مختلف و متفاوت تشکیکی آن به سه مرتبه عمده و اساسی تقسیم کنیم و از جهان مادی و عالم عقل و ساحت مقدس واجب‌الوجود سخن بگوییم، امتداد وجودی را نیز در سه مرحله خلاصه و محدود کرده و آنها را ذیل عنوان زمان، دهر و سرمد مطرح مینماییم. موجود مادی با زمان اندازه‌گیری میشود، امتداد وجودی عالم عقل در دهر معین میگردد و بالأخره ساحت مقدس حق تبارک و تعالی، ساحت سرمدی خواهد بود.

۱۶۹ با توجه به آنچه در اینجا ذکر شد بروشنی معلوم میشود که اختلاف و تفاوت میان زمان و دهر و سرمد، آنگونه که ابوالبرکات ادعا میکند، تنها اختلافی لفظی نیست بلکه بحسب معنی و مرتبه نیز این سه واژه با یکدیگر تفاوت دارند (همان: ۱۳۵).

ابوالبرکات درباره ماهیت زمان و چگونگی هستی آن صحبت کرده و زمان را مقدار وجود دانسته است و البته مقدار همواره در مقوله کم جای میگیرد. او معتقد است زمان کمیت است، یا دارای کمیت است و اجزائی دارد که این اجزاء را میتوان اندازه گرفت، مثل ساعت و روز و



ماه و سال... که اندازهٔ زمان را مشخص میکنند. پس در حقیقت زمان در هستی خودش متصل نیست، چون هنوز بخشی از آن موجود نشده و قسمتی از آن از بین رفته است. این حد فاصل بین گذشته و آینده است که نقش اساسی دارد و معمولاً «آن» یا لحظه نامیده میشود. سؤال اینجاست اگر گذشته از بین رفته و آینده بوجود نیامده است و حال تقسیم نمیشود، پس چگونه میتوان از امری متصل یا حتی از اتصال زمان سخن گفت؟ ابوالبرکات به این پرسش پاسخ داده که تقریر دینانی از آن را ذکر میکنیم:

ابوالبرکات بغدادی به این پرسش بگونه‌یی خاص پاسخ داده و معتقد است وارد شدن زمان در وجود بنوعی است که میتوان آن را سیلان یا شدن نام گذاشت. شدن، بودن نیست، اگرچه میتوان آن را قسمی از اقسام بودن بشمار آورد. چگونه میتوان شدن را از حوزهٔ هستی بیرون راند درحالیکه حوزهٔ هستی بیرون ندارد و خارج از دایرهٔ وجود از چیزی سخن بمیان نمی‌آید. به این ترتیب، زمان همان شدن است و شدن نیز گونه‌یی از هستی بشمار می‌آید. در فرایند شدن است که گذشته و حال و آینده معنی پیدا میکنند... لحظه در زمان بصورتی تحقق میپذیرد که نابودی نمیپذیرد و پایانی نیز نخواهد داشت. نقش لحظه در زمان بگونه‌یی است که اگر لحظه در هستی وارد نمیشد زمان هرگز بوجود نمی‌آمد. بدون در نظر گرفتن لحظه، زمان قابل درک نخواهد بود. توجه به گذشته و ادراک زمان ماضی از لحظه آغاز میگردد. از پایگاه لحظه است که میتوان به گذشته نگاه کرد و به آینده امیدوار بود. بدون در نظر گرفتن لحظه، نه گذشته گذشته است و نه آینده آینده خواهد بود. بنابراین گذشته و آینده همواره در پرتو تحقق لحظه از یکدیگر جدا میشوند و جایگاه خود را بازمی‌یابند. گذشته همیشه از لحظه عبور کرده و به ماضی پیوسته است. آینده نیز سرانجام به لحظه خواهد رسید و در انتظار رسیدن به لحظه بسر میبرد... اگر لحظه یا «آن» وجود نداشت، زمان موجود نبود و سخن گفتن دربارهٔ آن میسر نمیگشت. بعبارت دیگر، میتوان گفت زمان بواسطهٔ لحظه یا «آن» هستی می‌یابد (همان: ۱۰۶).

۱۷۰

### ۳. زمان در اندیشهٔ سهروردی

سهروردی مانند ارسطو، زمان را به بحث حرکت مربوط میداند، اما اختلاف شیخ اشراق با حکمای مشاء دربارهٔ حرکت در اینست که او حرکت را جزو مقولات قلمداد میکند.



سال ۱۲، شماره ۳  
زمستان ۱۴۰۰



سهروردی قائل به پنج مقوله است و مقولاتی که از نظر او معتبر هستند بترتیب عبارتند از: جوهر، کم، کیف، نسبت و حرکت (ابوریان، ۱۳۶۶: ۲۶۵).  
سهروردی نظر خود در مورد مقولات پنجگانه را از طریق برهان به اثبات رسانده است. او در تعریف زمان میگوید:

زمان مقدار حرکت است چون متقدم و متأخر آن را در عقل جمع کنیم و نه مقدار هر حرکتی، بلکه مقدار حرکتی نامنقطع که ظاهرتر از همه باشد و آن حرکت یومی است، آفتاب را از مشرق به مغرب... و اگر زمان از حرکت مستقیم بودی بینهایت نرفتی کنارش ظاهرش نشدی... پس مقدار حرکتی مستدیر باشد که او کناره ندارد... (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۶/۳ - ۱۵).

همچنین میگوید: «این زمان هو مقدار حرکت اذا فی العقل عدم اثبات» (همان: ۱۷۹/۲). از آنجا که وی برای حرکت تقدم و تأخر بالذات قائل است، آن را مقدار برای حرکت تلقی میکند، حرکتی که متقدم و متأخر آن در ذهن جمع شده باشند، نه در خارج. به اعتقاد سهروردی تقدم و تأخر در اجزاء حرکت، ذاتی و در زمان تابع آن است؛ برخلاف مشائیان که تقدم و تأخر را در زمان ذاتی میدانند و در حرکت بالعرض و همه تقدم و تأخرها را بالطبع می‌شمارند.

### دینانی در مواجهه با سهروردی

همانطور که گفته شد، سهروردی تعداد مقولات را تحلیل داده و زمان را با توجه به چارچوب مقولات خود می‌سنجد. دینانی در مواجهه با این مسئله میگوید:

آنچه باید گفته شود اینست که بیشتر بودن یا کمتر بودن مقولات از آنچه مقولات ده‌گانه خوانده میشود، به حل مسئله زمان چندان کمک نمیکند، زیرا زمان امری لغزنده و سیال است که در جریان دائمی و همیشگی به هیچگونه محدودیت و مقوله بودن تن نمی‌سپارد. بعبارت دیگر، میتوان گفت زمان موقف ندارد و ایستگاه نمی‌شناسد. هیچ صیاد ورزیده و ماهری نمیتواند به صید زمان دست یابد و آن را هدف تیر خود قرار دهد، زیرا اصابت کردن تیر به هدف مستلزم نوعی تماس و اصطکاک است و البته معلوم است که تماس و برخورد میان دو شیء در زمان انجام نمیپذیرد، زیرا لحظه تماس و برخورد دو شیء با یکدیگر لحظه توقف است و پایان حرکت هر یک از آن دو شیء شناخته میشود. در این مسئله نیز تردید نیست که پایان هر حرکت جایی است که حرکت وجود ندارد و آنجا که حرکت وجود ندارد زمان نیز موجود نخواهد بود. این سخن در مورد هرگونه تماس و

اصطکاک میان دو شیء صدق میکند ولی در جایی که یکی از دو طرف تماس و برخورد، زمان باشد مسئله مشکلتر خواهد بود. زمان به دام اشخاص گرفتار نمیشود، زیرا شخصی که میکوشد زمان را در دام خود اسیر سازد خودش در دام زمان اسیر شده است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۳: ۴۱۰).

از طرفی، دینانی باور دارد که زمان در بسیاری از مقولات حضور دارد و نمیتوان آنها را بدون زمان مطرح کرد. او معتقد است اگر چیزی در بیش از یک مقوله و ماهیت حضور داشته باشد نمیتوان آن را یک مقوله یا ماهیت بشمار آورد. بنابراین نمیتوان از زمان بعنوان یک مقوله در برابر مقولات دیگر سخن گفت (همان: ۴۱۱).

#### ۴. زمان از نظر ملاصدرا

ملاصدرا با پذیرش اصل دیدگاه ارسطو، آن را اصیل نمیداند و آن را فرع زمان وجود تلقی میکند و آن را بعنوان مسئله‌ی متافیزیکی در وجودشناسی خود مطرح مینماید. ارسطو معتقد بود زمان مقدار حرکت است، نه جوهر مادی است، نه جوهر مجرد، نه یک عرض غیرقار و نه خود حرکت، بلکه عبارتست از مقدار حرکت. بعقیده او حرکت در جوهر است؛ نه اینکه جوهر را متحرک بداند بلکه جوهر را عین حرکت و در نتیجه زمان را مقدار حرکت جوهری میداند. ملاصدرا با مطرح کردن بحث حرکت جوهری، مسئله زمان را نیز در کنار این بحث مطرح مینماید. در حقیقت، او زمان را امری ممتد و انقسام‌پذیر معرفی میکند که به یک معنا از کمیات است و همچنین تصریح مینماید که زمان و حرکت رابطه ناگسستگی داشته و هیچ حرکتی بدون زمان تحقق نمی‌یابد.

ملاصدرا زمان را مقوم ذاتی جوهر مادی میداند که این زمان بعدی از ابعاد جوهر است؛ عبارتی، بعد چهارم جوهر جسمانی است. پس زمان عبارتست از مقدار طبیعتی که ذات آن، از جهت تقدم و تأخر ذاتی، نو میشود؛ آنگونه که جسم تعلیمی از جهت پذیرش ابعاد سه‌گانه، مقدار طبیعت است. بهمین دلیل میتوان گفت درباره طبیعت (جوهر جسمانی) دو امتداد و در نتیجه دو مقدار مکانی وجود دارد؛ تدریجی زمانی و دفعی مکانی. نسبت مقدار به امتداد هم نسبت متعین به جسم است و آن دو وجوداً یکی هستند؛ اگرچه در اعتبار متفاوتند (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۳/ ۱۴۰).

او همچنین متذکر میشود:

هر کس اندکی در ماهیت زمان تأمل کند، درمی‌یابد که زمان فقط یک اعتبار عقلی دارد و عروض آن به معروضش بحسب وجود و مانند عوارض خارجی اشیاء از قبیل سیاهی، حرارت و امثال آنها نیست بلکه زمان از عوارض تحلیلی معروضش میباشد و امثال این عارض، وجودشان در خارج

جز به خود وجود معروضشان نیست، زیرا عارضیت و معروضیت میان آنها نیست مگر به اعتبار ذهنی (همان: ۱۴۱).

### مواجههٔ دینانی با ملاصدرا

ملاصدرا زمان را مقدار حرکت جوهری تعریف میکند. یکی از تقریرهای دینانی دربارهٔ حرکت جوهری اینست که:

هر موجودی از موجودات این جهان همواره در تحول بوده و هر لحظه تشخیص دیگری پیدا میکند. هر آنچه از این جهان در این لحظه موجود است، غیر از آن چیزی است که در لحظه‌های قبل موجود بوده است. جهان، در این لحظه همان جهانی نیست که در طوفان نوح و قبل از طوفان نوح موجود بوده است، چنانکه جهان این لحظه با جهانهای آینده نیز تفاوت دارد. بعبارت دیگر، میتوان گفت موجودات جسمانی و طبیعی در دوام وجود و بقای هستی خود، مانند حرکت و زمان در ادامه وجود و استمرار هستی خود شناخته میشوند. همانگونه که زمان در لحظه به یک حال باقی نمیماند، موجودات زمانمند نیز همواره در تحول بوده و در دو لحظه به یک حال باقی نمیمانند و این همان چیزی است که حرکت جوهری خوانده میشود (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۳: ۶۰۷).

دینانی دربارهٔ حرکت جوهری میگوید: «جهان طبیعت بحسب ذات متحرک است و زمان اندازهٔ همین حرکت جوهری شناخته میشود» (همان: ۵۵۲). ملاصدرا زمان را امتدادی دیگر برای جسم میدانند. دینانی نیز به این مسئله توجه داشته و آن را اینگونه تقریر میکند:

در نظر صدرالمতألهین طبیعت بحسب ذات دارای دو نوع از امتداد است که یکی از آن دو نوع، امتداد تدریجی است که در تقسیمبندی وهمی به متقدم و متأخر تقسیم میشود و دیگری امتداد دفعی است که به متقدم و متأخر مکانی تقسیم‌پذیر شناخته میشود... که نه تنها ابعاد سه‌گانه مکانی از آثار طبیعت بشمار می‌آیند، بلکه بُعد زمان نیز که امتداد دیگری است غیر از آنچه ابعاد سه‌گانه خوانده میشود، از ابعاد طبیعت، شناخته میشود. این فیلسوف متأله چنین می‌اندیشد که طبیعت، جوهری است؛ سیال که بحسب ذات، متجدد و دگرگون شونده است، زیرا این حقیقت سیال و دگرگون

شونده همواره در میان قابل و فاعل تحقق می‌یابد که البته شأن قابل بالقوه بودن و زوال‌پذیر بودن است و شأن فاعل افاضه و کمال بخشیدن شناخته میشود. اکنون اگر بپذیریم که طبیعت پیوسته در میان فاعل محض و قابل صرف تحقق پیدا میکند ناچار باید اعتراف کنیم که همواره از فاعل محض چیزی افاضه میگردد و در قابل صرف چیزی معدوم میشود و البته آنچه از فاعل محض میرسد بجای آن چیزی میشیند که در قابل صرف معدوم میگردد. در اینجا ممکن است گفته شود هر آنچه متجدد و متحرک است حادث است. این مسئله نیز مسلم است که هر آنچه حادث است مسوق به علت شناخته میشود. در این مسئله نیز تردید نیست که علت تجدد متجدد است و یک امر ثابت از آن جهت که ثابت است نمیتواند علت تغییر بوده باشد. اکنون با توجه به اینکه علت متغیر همواره متغیر است، پیش آمدن تسلسل اجتناب‌ناپذیر خواهد بود و در غیر این صورت به تغییر در ذات مقدس حق تعالی منتهی خواهد شد (همان: ۵۷۷).

دینانی در ادامه از قول ملاصدرا میگوید:

تغیر و تجدد اگر در یک موجود، ذاتی نبوده باشد ناچار به یک علت متغیر و متجدد نیازمند خواهد بود و در نتیجه به تسلسل یا دور می‌انجامد و البته معلوم است که دور و تسلسل نامعقول و ممتنع شناخته میشوند. اما اگر تغییر و حرکت ذاتی یک شیء بوده باشد، در این صورت آن شیء متحرک فقط در موجود بودن نیازمند علت است ولی در متحرک شدن بهیچوجه نیازمند علت نیست، زیرا حرکت در آن، ذاتی است و امر ذاتی معلول شناخته نمیشود. با توجه به آنچه در اینجا ذکر شد میتوان گفت در مراتب متفاوت وجود، مرتبه‌یی هست که ذات و حقیقت آن عین تجدد و سیلان و حرکت است و آن مرتبه موجود همان چیزی است که طبیعت خوانده میشود. برخی مقابل این سخن موضع گرفته‌اند و میگویند آنچه بالذات متحرک و متجدد است جز زمان چیز دیگری نیست. گروهی دیگر این سخن را نیز نپذیرفته‌اند و ادعا دارند که آنچه بالذات متحرک است جز خود حرکت چیز دیگری نیست. در اینجا ممکن است گفته شود وجود با فعلیت مساوق بوده و هستی عین ثابت است. در این صورت چگونه میتوان ادعا کرد که مرتبه‌یی از مراتب وجود بحسب ذات متحرک و متجدد است (همان: ۵۷۸).

دینانی در پاسخ میگوید: درست است که وجود با فعلیت مساوق است و هر موجودی نیز دارای نوعی از فعلیت است، ولی برخی از موجودات بگونه‌یی از مبدأ فیاض تحقق می‌یابند که ثبات آنها همان ثبات تجدد و حرکت آنها بشمار می‌آید. عبارت دیگر، فعلیت برخی از موجودات همان فعلیت بالقوه بودن آن است. معنی این سخن آنست که تجدد طبیعت، ثبات طبیعت است و بالقوه بودن هیولا یا ماده نخستین همان فعلیت بالقوه بودن بشمار می‌آید. بنابراین ثابت بودن طبیعت بعنوان مرتبه‌یی از هستی منسوب و مرتبط با حق تبارک و تعالی شناخته میشود ولی از آن جهت که بحسب ذات متجدد است منشأ امور متجدد و متحرک خواهد بود. هیولا یا ماده نخستین نیز از آن جهت که در بالقوه بودن فعلیت دارد به حق تعالی منسوب است و از آن جهت که بالقوه و امکان استعدادی است، امور حادث و زوال‌پذیر به آن مربوط میشوند (همانجا). دینانی به نکته ظریف دیگری اشاره میکند و میگوید:

عبارت دیگر، میتوان گفت تجدد نسبی است ولی متجدد یک امر واقعی بشمار می‌آید. به این ترتیب اساس تجدد همان چیزی است که متجدد خوانده میشود و البته آنچه بحسب ذات خود متجدد است جز طبیعت چیز دیگری نیست. تجدد طبیعت و دگرگونی ذاتی آن همان چیزی است که در اصطلاح صدرالمتهلین شیرازی حرکت جوهری خوانده میشود (همان: ۵۹۴).

### رابطه زمان و نفس ناطقه بتقریر دینانی

تنها کسانی که به موجود بودن زمان معتقدند برای درک درست زمان دچار خطا و مشکل میشوند. گروهی بر این باورند که زمان بطور کامل یا عبارتی، به شکل کلیتش هرگز موجود نیست، چون گذشته تمام شده و آینده نیز هنوز نیامده است و وقتی از زمان صحبت میشود منظور «آن» یا لحظه است که از اجزاء زمان بشمار می‌آید (ارسطو، ۱۳۷۸: ۱۱۰).

دینانی به نکته مهمی اشاره میکند: «لحظه یا آن حاضر جزء زمان نیست. منظور اینست که جزء همیشه میتواند در اندازه‌گیری کل مؤثر بوده باشد درحالیکه آن حاضر در اندازه‌گیری زمان هیچگونه تأثیری ندارد و تنها پایان زمان شناخته میشود» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۳: ۵۳۴). او برای توجیه و شرح این مطلب به گفته یکی از مفسران ارسطو بنام یحیی نحوی اشاره میکند و میگوید: «زمان بهیچ‌وجه از آنات ترکیب نمیشود ولی تعریف زمان به لحظه یا آن حاضر به معنی اینست که زمان در میان دو آن واقع میشود» (همان: ۵۳۵).

دینانی عبارت مهمی از ارسطو را ذکر میکند:

در برخی موارد از زمان بعنوان چیزی که عدد حرکت است سخن میگوید ولی البته او در متصل و مستمر بودن زمان تردید بخود راه نمیدهد. بنابراین زمان از سنخ اعداد و ریاضیات نیست و نمیتوان آن را کم منفصل بشمار آورد. ارسطو در جای دیگر میگوید عدد چیزی است که میتوان به کوچکترین آن دست یافت ولی زمان بگونه‌ی دیگر است و هرگز نمیتوان به کوچکترین جزء آن دسترسی پیدا کرد. زمان جزء لایتجزا ندارد و آنچه لحظه یا آن حاضر خوانده میشود جزء زمان نیست بلکه پایان زمان است (همانجا).

تقریر دینانی از سخن ارسطو چنین است:

باید بپذیریم که منظور این فیلسوف بزرگ از کلمه عدد مقدار است و البته در اینکه زمان مقدار حرکت شناخته میشود تردیدی وجود ندارد. در اینجا ممکن است گفته شود این تنها زمان نیست که مقدار حرکت است بلکه حرکت نیز میتواند مقدار زمان را معین سازد. در پاسخ به این سخن باید گفت زمان بالذات مقدار حرکت است درحالیکه حرکت بطور بالعرض مقدار زمان بشمار می‌آید. زمان همانگونه که شامل حرکت است، غیر حرکت را نیز شامل میشود و در این صورت میتوان گفت زمان اعم است از زمان مخصوصی که هر یک از موجودات زمانمند در آن واقع شده‌اند (همان: ۵۳۶).

با توجه به آنچه بطور خلاصه ذکر شد، ذکر یک مسئله مهم و بنیادی ضروری است؛ اینکه اگر زمان برای حرکت، مقدار یا بقول ارسطو، نوعی عدد بشمار می‌آید، رابطه زمان با نفس ناطقه چگونه خواهد بود؟

عده‌ی معتقدند اگر نفس ناطقه وجود نداشته باشد زمان هم موجود نخواهد بود. آنها رابطه شمارنده که خاصیت انسان است و محدود را با یکدیگر متضایف میدانند یا بعبارتی دو امر متضایف بدون دیگری موجود نخواهند شد. از جمله افرادی که به این نظر باور دارند یحیی نحوی است که دینانی نظر او را چنین تقریر میکند:

یحیی نحوی از این مرحله فراتر رفته و میگوید اگر نفس ناطقه وجود نداشته باشد حرکت نیز نخواهد بود زیرا نفس ناطقه همواره محرک غیر است و جنبش ایجاد میکند و البته نفس فقط از آن جهت محرک غیر است که خودش بحسب ذات متحرک شناخته میشود. اکنون اگر بپذیریم که بدون نفس ناطقه حرکت وجود

۱۷۶



سال ۱۲، شماره ۳  
زمستان ۱۴۰۰

ندارد ناچار باید بگوییم که اگر نفس نباشد زمان نیز نخواهد بود، زیرا همانگونه که یادآور شدیم زمان مقدار حرکت شناخته میشود (همان: ۵۴۱).

دینانی باز به نکته ظریفی اشاره میکند:

اگر بپذیریم که زمان بدون نفس و عدد بدون عاد معنی پیدا نمیکند بناچار باید اعتراف کنیم که جهان زمانمند به هر شکل و صورت که باشد، به نفس آگاه منسوب است و شیوه حرکت آن نیز از نوعی آگاهی ناشی میشود. همانگونه که بدن انسان دارای نفس ناطقه است و همه حرکتهای آن زیر سیطره نفس بوده و بر اثر آگاهی آن تنظیم میشوند، کل عالم و همه کائنات آن - که بمنزله یک پیکر شناخته میشوند - زیر سیطره یک عقل کلی بوده و در پرتو نور آگاهی سامان می‌یابند؛ بدون [آگاهی] هیچ موجودی سامان نمی‌یابد و نظام تحقق پیدا نمیکنند (همان: ۵۴۲).

ماده و آنچه از جنس ماده است آگاهی نیست و هرگز بُعد و تفرقه را نمیتوان از جنس آگاهی دانست؛ عالم ماده و هر آنچه در آن است در سیطره آگاهی است.

### رابطه زمان و زبان

در اندیشه دینانی «سخن» از جایگاهی ویژه برخوردار است. او سخن را چیزی جز ظهور زبان نمیداند. به نظر وی زبان وقتی معنا دارد که گویی برای شنیدن آن باشد، چراکه بدون شنونده زبان جایگاهی نخواهد داشت. بر این اساس، دینانی تعریف خاصی از زمان را ارائه میکند که مبتنی بر اساس اسلوب تفکر خود اوست.

ما وقتی سخنی میگوییم شنونده‌ی را مفروض گرفته‌ایم. شنونده مفروض ممکن است در اکنون و یا در آینده‌ی نزدیک و یا بسیار دور به این سخن گوش فرا دهد. چه بسا شنیده شدن یک سخن، قرنهای متمادی زمان لازم داشته باشد. فاصله میان گوینده و شنونده - اعم از اینکه کوتاه باشد یا بلند، کم باشد یا بسیار - همان چیز است که زمان خوانده میشود. بدون نوعی فاصله میان گوینده و شنونده، گویندگی و شنوندگی تعین پیدا نمیکنند و اگر این فاصله زمان باشد ناچار باید گفت زبان بدون زمان تحقق نمیپذیرد (همان: ۶۲۷).

در حقیقت دینانی با صراحت، تعبیری جدید از زمان ارائه داده که متناسب با تفکر و اندیشه اوست. عبارتی، او زمان را فاصله ایجاد سخن و فهم درست آن تعبیر کرده است.

درست اندیشیدن یکی از مسائلی است که دینانی همواره بر آن تأکید میکند و آن را بنیان تفکر میدانند و در اینباره میگویند: «تعالی بدون تفکر و تأمل در آغاز و انجام هستی، صورت نمیپذیرد. درست اندیشیدن و تعقل صحیح تنها راهی است که بسوی حقیقت گشوده شده است و تعالی جستن جز رسیدن به حقیقت معنی دیگری دربر ندارد» (همان: ۲۶). در واقع این اندیشیدن و تعقل همان ظهور فهم است که در زمان رخ میدهد. «زبان ظهور فهم است و فهم باب هستی است» (همان: ۶۳۳).

پس میتوان ادعا کرد که رابطهٔ زمان و زبان در واقع همان رابطه‌ی است که در میان امور زمانمند و عالم ادراک تحقق دارد. از آنچه گفته شد برمی‌آید که برای گشوده شدن باب هستی باید از مجرای زمان عبور کرد. دینانی در کتاب پرسش از هستی یا هستی پرسش میگوید: «عقل فرزند زمان نیست؛ ولی همواره در زمان به ظهور میرسد» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۵: ۲۲۲). اما سؤال اساسی که اینجا پیش می‌آید اینست که آیا دینانی برای عقل، قائل به حرکت است؟ آیا معتقد است عقل تحول دارد و با تحول خود به ظهور و بروز میرسد؟ پاسخ وی چنین است:

عقل نیز تحول دارد و بحکم اینکه با معقول خود متحد است، همواره از یک معقول به معقول دیگر میرسد و در همین جریان است که آگاهی گسترش می‌یابد. عبارت دیگر، میتوان گفت عمل عقل و کنشگر بودن آگاهی، خود نوعی حرکت بشمار می‌آید، اگرچه این نوع از حرکت غیر از گونه‌ی از حرکت است که در جهان ماده و امور مادی تحقق میپذیرد. حرکت در عالم اندیشه و عقل با حرکت طبیعی و جریان امور مادی تفاوت دارد (همو، ۱۳۹۳: ۵۰۷). در حقیقت هر جا عقل باشد حتماً معقول هم هست و عقل بدون معقول امکان ندارد. همانطور که عقل بدون معقول نیست و اندیشه هم همواره به چیزی می‌اندیشد، ناچار اعتراف میکنیم که عقل یا آنچه آگاهی خوانده میشود ساکن نیست و این ساکن نبودن عقل و آگاهی همان است که حرکت عقل خوانده میشود (همان: ۵۰۸).

۱۷۸

آنچه در اینجا گفته شد و اهمیت دارد اینست که حرکت عقل با حرکت امور مادی یکسان نیست، اما از مهمترین حرکت‌های عالم هستی میباشد. عبارت ساده‌تر، در اندیشهٔ دینانی حرکت عقل همان پرسش است. «حرکت اندیشه فقط با پرسش تحقق پیدا میکند و بحکم اینکه پرسش از ذات انسان ناشی میشود، حرکت اندیشه نیز ذاتی و جوهری شناخته میشود» (همو، ۱۳۹۴: ۲۲۵). در حقیقت، دینانی قائل به دو نوع حرکت است: یک حرکت در عالم مادی و





یک حرکت در عالم اندیشه. او بر این باور است که آنچه ملاصدرا بعنوان حرکت جوهری مطرح کرده در جهان مادی است و حرکت اندیشه با آن حرکت، بسیار متفاوت است. حرکت جوهری در جهان مادی با آنچه حرکت در اندیشه خوانده میشود، تفاوت دارد، زیرا حرکت در اندیشه بر اساس پرسش صورت میپذیرد؛ درحالیکه جهان مادی وابسته به پرسش نیست و ماده از آن جهت که ماده است، بیقرار و متحرک شناخته میشود. جهان مادی بحسب ذات و جوهر خود بیقرار است و استحکام و استقرار در آن راه ندارد؛ اما جهان اندیشه در عین اینکه ثابت و مجرد و محکم است، پرسش و جستجو با آن بیگانه نیست و البته در آنجا که پرسش و جستجو وجود دارد، رسیدن به پاسخ معنی پیدا میکند... انسان تنها موجودی است که هم با حرکت جوهری مادی، متحرک است و هم در عالم اندیشه بر اساس طرح پرسش و رسیدن به پاسخ تحول میپذیرد (همان: ۲۲۶).

در واقع دینانی قائل به دو زمان است: یک زمان در مرتبه ماده و امور مادی که همان مقدار حرکت است و دیگر زمانی که میزان فهم است، و آن «مدت زمان فهمیدن» است. با توجه به تعریفی که از زمان ارائه شد، این مدت فهم برای انسان گاهی میتواند برای خود انسان باشد و گاهی برای مطلبی که گفته میشود و در طول تاریخ افراد دیگری آن را میشوند. از سویی، دینانی میگوید: «طراز هستی انسان طراز زمان است و در زبان او زمان به ظهور و بروز میرسد» (همان: ۶۳۸). خودش این عبارت را اینگونه شرح میدهد: «انسان بواسطه روایت کردن خویش زمان را نیز روایت میکند و روایت زمان همان چیزی است که تاریخ خوانده میشود» (همانجا).

بر همین اساس دینانی از برتری زبان نسبت به زمان سخن میگوید:

وابستگی زمان به زبان غیر از تعلق زبان به زمان است، زیرا زمان فقط در ظهور و بروز خود به زبان وابسته است ولی زبان بحکم اینکه زمان را ادراک میکند و آن را به ظهور میرساند، برتر از زمان است، زیرا ادراک کننده همواره فراتر از چیزی است که مورد ادراک واقع میشود. به این ترتیب زبان در مرتبه و درجه زمان نیست بلکه از جهت درجه وجودی برتر و بالاتر از آن شناخته میشود (همانجا).

دینانی منشأ زبان و زمان را یکی میداند؛ منشأ زمان همان امری است که منشأ زبان

تلفی میشود (همان: ۶۴۱) و منشأ زمان را سرمد قلمداد میکند:

منشأ زمان سرمد است و سرمد باطن دهر و زمان شناخته میشود. سرمد ازلی و ابدی است و در سرمد کاسته شدن و افزایش یافتن معنی معقول و محصولی ندارد. آنچه در زمان واقع میشود و تاریخی بشمار می‌آید آغاز و پایان دارد ولی خود زمان بحکم اینکه ظاهر دهر و سرمد است، در میان آغاز و پایان محدود نمیگردد. همهٔ امور در این جهان زمانمند شناخته میشوند ولی خود زمان زمانمند نیست زیرا زمان در زمان واقع نمیشود. عبارت دیگر، میتوان گفت زمان زمان ندارد بلکه خودش همان زمان است (همان: ۶۴۰).

با توجه به تعریف خاصی که دینانی از زمان ارائه داد، لازم است اشاره‌ی اجمالی به جایگاه آگاهی و اندیشه از منظر دینانی داشته باشیم. آگاهی جایگاه اساسی در فهم مسئلهٔ زمان دارد. دینانی آغاز و پایان هر چیزی را در آگاهی میدانند و میگویند:

هر آنچه در جهان موجود میشود و به ظهور میرسد، در آگاهی آغاز میشود و سرانجام نیز در آگاهی پایان میپذیرد. اگر آگاهی تحقق نداشته باشد، از آغاز و پایان هیچ امری سخن بمیان نمی‌آید. خود سخن نیز همانند هر چیز دیگری در عالم، آغاز و پایان دارد؛ اما همانگونه که آغاز سخن بر اساس آگاهی شکل میگیرد، پایان آن نیز بر اصول آگاهی استوار میگردد. آنجا که آگاهی نباشد، سخن نیست و آنجا که سخن نباشد، هستی معنی پیدا نمیکند (همان: ۱۷).

همانطور که گفته شد، آگاهی یا اندیشه هستی متحد است و از سویی دینانی میگوید: «آگاهی بحسب ذات خود ظاهر است و بحکم ظهور ذاتی خود، هر چیز دیگری را نیز ظاهر و آشکار میسازد» (همان: ۱۸). پس زمان هم برای ظهور و بروزش در عالم هستی نیازمند آگاهی است و این آگاهی در انسان محقق میشود و آگاهی انسان -بتعبیری میتوان گفت- سبب بروز زمان میگردد که گاهی این زمان به معنی وقت و ایام است و این مربوط به بعد مادی انسان است و گاهی زمان مربوط به اندیشهٔ انسان است.

از طرفی دینانی انسان را موجودی صرفاً مادی میدانند و میگویند: «چهرهٔ هستی در آئینهٔ وجود انسان، دیده میشود، دیگر نمیتوانیم از انسان بعنوان یک پدیدهٔ فیزیکی و یک موجود فقط جسمانی سخن بگوییم؛ زیرا هستی در پدیده‌های فیزیکی و موجودات جسمانی، خلاصه و محدود نمیشود» (همان: ۳۳۴). وقتی دینانی از زمان در عالم اندیشه صحبت

۱۸۰



سال ۱۲، شماره ۳  
زمستان ۱۴۰۰

می‌کند منظورش بعد متافیزیک انسان است. از سویی دیگر، می‌گوید: «جهان از هر چیز دیگری به یک اندیشه بیشتر شباهت دارد» (همان: ۱۶۹). در حقیقت درک این جهان برای انسان از دیدگاه دینانی، درک اندیشه است که بواسطه سخن فهمیده میشود، «تأثیر سخن نیز بواسطه اینست که از اندیشه سرچشمه می‌گیرد و ظهور و تفکر و تعقل بشمار می‌آید» (همانجا). دینانی معتقد است: «اندیشه تکرار نمیشود و کهنگی نمیپذیرد» (همان: ۲۱۲) و بدلیل تکرارپذیر نبودن اندیشه جهان همواره تازه و نو است. او می‌گوید:

یک اندیشه، هم از جهت منشأ پیدایش خود تکرار نمیپذیرد و هم از جهت آنچه مورد تعلق آن قرار می‌گیرد، تکرارپذیر نخواهد بود. تکرارپذیر نبودن اندیشه به معنی آنست که جهان بحکم اینکه مورد اندیشه انسان واقع میشود، در هر لحظه یک جهان دیگر است و لحظه بلحظه و دم بدم، تازه و نو شناخته میشود و کهنه بودن در آن راه ندارد (همان: ۲۱۳).

بعبارتی دیگر، دینانی اینجا یکی از شباهتهای اندیشه و زمان را در تکرار نداشتن آنها بیان میکند اما قائل به این است که منشأ اندیشه فراتر از زمان است و اندیشه بر زمان مقدم است. «این زمان نیست که منشأ پیدایش اندیشه بشمار می‌آید بلکه حقیقت زمان، از اندیشه سرچشمه می‌گیرد و زمان پیش از آنکه در اندیشه درآید، اندیشیده شده است» (همان: ۲۲۹). با مراجعه به آثار دینانی میتوان به برخی مقایسه‌هایی که وی بین زمان و اندیشه مطرح کرده است دست پیدا کرد:

۱. او بودن یا نبودن را از خصلتهای زمان میداند؛ «دیگر نبودن» و «هنوز نیامدن»، خصلت ذاتی زمان است و این خصلت در اندیشه دیده نمیشود. اما اندیشه گذشته و آینده ندارد و درباره اندیشه هرگز نمیتوان گفت «دیگر نیست» و «هنوز نیامده است». اندیشه پیر نمیشود و هرگز فرسوده نمیگردد.

۲. زمان بیرون ندارد، یا بعبارتی چیزی خارج از زمان متصور نیست، یعنی آینده‌اش هنوز نیامده است و گذشته‌اش موجود نیست، درحالیکه اندیشه همواره به چیزی می‌اندیشد که آن چیز در بیرون از اندیشه است.

۳. زمان گذرنده و بیقرار است، اما اندیشه باقی میماند و قوانین هستی در اندیشه ظهور پیدا میکند.

۴. زمان نمیتواند پابرجا باشد و به غیر خودش سود برساند اما اندیشه منشأ آثار بسیاری است و همیشه پابرجاست و به غیر خود سود میرساند.

۵. زمان از جهت وجودی در غایت ضعف و ناتوانی است و موجودی سستتر از آن به تصور نمی‌آید، اما اندیشه از جایگاه وجودی بالا و قوی برخوردار است.  
۶. زمان قابل مشاهده نیست ولی اموری که در زمان رخ میدهند قابل مشاهده هستند، ولی اندیشه از «من» وجودی افراد اندیشیده میشود و منیت آن شخص بهیچوجه قابل مشاهده نیست (همان: ۲۳۰ - ۲۲۷).

در نهایت، دینانی به نکته بسیار ظریفی اشاره میکند: «لحظه بلحظه اندیشیدن، تفکر را تازه و نو میسازد و در همین تحول و دگرگونی است که زمان معنی پیدا میکند. به این ترتیب تفکر با زمان مناسبت و قرابت بیشتری دارد» (همان: ۱۸۳). اینجا دینانی با تأکید به قرابت و نزدیکی تفکر و زمان، در حقیقت قائل به دو نوع زمان شده است: زمانی که مربوط به بعد ماده و جهان مادی است و زمانی که مربوط به بعد عقلانی انسان است که همان اندیشه است.

### جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

زمان چیزی است که فهم و درک عادی و معمولی آن برای مردم ساده و آسان است و کمتر کسی در ادراک معنی زمان با مشکل روبرو میشود. این معنی زمان در حقیقت همان تنظیم وقتهاست به ثانیه‌ها و دقیقه‌ها و ساعتها... که به آسانی قابل اندازه‌گیری است. اما وقتی از حقیقت زمان صحبت می‌آید درک این مفهوم برای اندیشمندان بقدری دشوار میشود که گاهی به انکار وجود آن میپردازند و اختلاف بین آنها اختلاف نظر به هستی و نیستی زمان است.  
طرح مسئله زمان به قرن‌ها پیش از میلاد باز میگردد؛ یکی از نخستین فیلسوفانی که آشکارا به بحث زمان پرداخته، آناکسیمندر است. او درباره زمان میگوید: «زمان فرمانروای عالم متناهی است. اشیاء همواره با هم در پیکارند و در برابر داور زمان ایستاده‌اند و این زمان است که مشخص میکند فرصت کدام شیء پایان یافته و نوبت کدام شیء رسیده است». پارمنیدس هم نخستین فردی بود که واقعی بودن زمان را منکر شد، وی نفی صیوروت و تغییر را مقدمه انکار زمان قرار میدهد. بنظر او درباره چیزی میتوان سخن گفت که کل یگانه و نامتحرک باشد.

۱۸۲

در این نوشتار بعد از ذکر چند تعریف از حکمای قدیم یونان، به بررسی اجمالی زمان در نظر چند حکیم مسلمان، و سپس به تقریر آراء این حکما در اندیشه دینانی پرداخته شد. این مسئله مهم است که دینانی با مواجهه و تقریر فلسفی مسئله زمان در اندیشه اندیشمندان، به مسئله زمان رنگ و بوی تازه بخشیده است. او در تحلیل و تقریر فلسفی هر یک از حکما و اندیشمندان، با توجه به اسلوب تفکر آنان به بررسی مسئله زمان



پرداخته است و با تقریر خویش آن را بار دیگر مطرح کرده است. نگارنده این سطور با توجه به اسلوب تفکر دینانی، مسئلهٔ زمان را از دیدگاه وی مطرح کرده و به اجمال بررسی نموده است. برای دینانی حقیقت انسان از اهمیت خاصی برخوردار است و حقیقت انسان را عقل میداند و میگوید:

عقل زاید بر ذات انسان نیست و یک امر عرضی بشمار نمی‌آید، بلکه عقل فصل مقوم انسان بوده و یک امر جوهری شناخته میشود. بنابراین هرگونه بحث و بررسی که دربارهٔ عقل انجام پذیرد، در حقیقت بررسی انسان است. شناختن عقل، یعنی شناختن خویش و البته کسی که خویشتن خویش را میشناسد، در واقع عقل را شناخته است و عقل را جز با خود عقل با چیز دیگری نمیتوان شناخت (همان: ۴۱).

از این عبارت جایگاه عقل انسان در اندیشهٔ دینانی آشکار میشود. از طرفی، او قائل به ارتباط زمان با انسان یا عبارتی با عقل است و میگوید:

ارتباط زمان با انسان آنچنان محکم و درهم تنیده است که جدایی آنها از یکدیگر امکانپذیر نیست... این انسان نیست که در زمان است بلکه برعکس این زمان است که در انسان به ظهور میرسد. کسانی که زمان و مکان را صورت مهم انسان میدانند به همین مسئله اشاره میکنند. در نظر این اشخاص اشیاء موجود در عالم چنین مینماید که هر یک از آنها در زمان و مکان مخصوص قرار گرفته است ولی در واقع چنین نیست بلکه زمان صورت فهم بشر شناخته میشود (همو، ۱۳۹۳: ۲۰).

این مسئله در حقیقت همان چیزی است که دینانی بیان کرده است: «براساس آگاهی انسان، زمان نیز که صورت آگاهی است خود را ظاهر و آشکار میسازد» (همان: ۳۰). او در حقیقت با ظرافت اشاره به این مطلب کرده که زمان صورت آگاهی است. ولی این مسئله دلیل بر این نیست که بعد مادی زمان را قبول نداشته باشد. او معتقد است: «زمان بهمان اندازه که در جهان مادی جریان دارد و یک امر مادی بشمار می‌آید، دارای جنبهٔ مثالی نیز هست و راهی بسوی عالم معنی شناخته میشود؛ این هم از شگفتیهای زمان است که در عین مادی بودن مثال است» (همان: ۲۶). بطور خلاصه، دینانی هم به جنبهٔ مادی زمان توجه دارد و هم به جنبهٔ وجودی آن، که این

جنبه باطنی زمان است. در اندیشه او برای انسان میتوان سیری از محسوس به معقول و تنزل از معقول به محسوس در نظر گرفت. عبارت دیگر، میتوان گفت هر امر معقولی در محسوس ظهور میکند و هر آنچه محسوس است نیز تا مقام و مرتبه یک امر معقول تعالی می‌یابد. وجود انسان وزان عالم هستی است و جهان هستی نیز در همه مراحل ادراکی انسان بحسب مناسبت با هر یک از این مراحل، ظهور پیدا میکند. انسان در مرحله حس با جهان محسوس سروکار دارد ولی در مرحله خیال در عالم گسترده خیال سیر میکند. البته وقتی با چشم عقل به عالم هستی مینگرد، جمله جهان معقول بوده و همه امور با میزان خرد و آگاهی سنجیده شوند.

## منابع

ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۹۳) معمای زمان و حدود جهان، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

\_\_\_\_\_ (۱۳۹۴) «من» و «جز من»، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

\_\_\_\_\_ (۱۳۹۵) پرسش از هستی و هستی پرسش، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

ابن سینا، حسین (۱۳۸۵) اشارات و تنبیهات، شرح حسن ملکشاهی، تهران: سروش.

\_\_\_\_\_ (۱۳۶۴) النجاة تحقیق محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: دانشگاه تهران.

\_\_\_\_\_ (۱۴۰۵ق) الشفاء الطبیعیات، قم: کتابخانه آیه‌الله العظمی مرعشی نجفی.

ابوریان، محمدعلی (۱۳۶۶) مبانی فلسفه اشراق از دیدگاه سهروردی، ترجمه محمدعلی شیخ، تهران: حکمت.

ارسطو (۱۳۶۳) طبیعیات، ترجمه مهدی فرشاد، تهران: امیرکبیر.

\_\_\_\_\_ (۱۳۷۸) متافیزیک، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: طرح نو.

افلاطون (بی‌تا) تیمائوس، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: بی‌نا.

بغدادی، ابوالبرکات (۱۳۵۸ق) المعتبر فی الحکمة حیدرآباد: دایرةالمعارف عثمانیه.

خراسانی، شرف‌الدین (۱۳۵۰) نخستین فیلسوفان یونان، شیراز: جنگل.

سهروردی (۱۳۸۰) مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تهران: پژوهشگاه مطالعات و تحقیقات علوم انسانی.

کاپلستون، فردریک (۱۳۸۰) تاریخ فلسفه، ج ۱: یونان و روم، ترجمه جلال‌الدین مجتوبی، تهران:

علمی و فرهنگی.

۱۸۴

ملاصدرا (۱۳۸۳) الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۳، تصحیح و تحقیق مقصود محمدی،

تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

