

Abstract

How is the truth of time explained in the works of Abu Barakat Baghdadi and Mulla Sadra? This article aims to answer this question and in a descriptive-analytical way compares the truth of time in the thought of Abul Barakat Baghdadi and Mulla Sadra, as well as a comparison between the perception and reception of time in the philosophy of Abul Barakat Baghdadi with the intuition of time in the thinking of existential authenticity and based It has been raised on the essential movement of Mulla Sadra. And it intends to present the results of two different views on time, and reflection on the concepts of existence and time, their interpretation of time in relation to existence, and their consensus on the discussion of the lack of beginning and beginning for time, the discussion of the occurrence or the step of the universe. , the non-category of time, to present two general and specific meanings of time and, in general, as much as possible, the possible difference and similarity between the philosophies of these two thinkers should be presented in the discussion of time. And the results obtained include that the principle of existence is the most important principle and philosophical basis of both philosophers in relation to time.

Key words: time, existence of fluid, existence of constant, Abol Barakat Baghdadi, Mulla Sadra

مهناز چراغی سرابی¹

دکتر محمد حسین ایراندوست²

دکتر هادی واسعی³

تاریخ دریافت: 1401/4/10

تاریخ پذیرش: 1401/6/7

چکیده

حقیقت زمان در آثار ابوالبرکات بغدادی و ملاصدرا چگونه تبیین شده است؟ این مقاله با هدف پاسخ به این سوال و به روش توصیفی - تحلیلی به مقایسه ی حقیقت زمان در اندیشه ی ابوالبرکات بغدادی و ملاصدرا پرداخته و نیز مقایسه ای بین ادراک و دریافت زمان در فلسفه ی ابوالبرکات بغدادی با شهود زمان در تفکر اصالت وجودی و مبتنی بر حرکت جوهری ملاصدرا مطرح شده است. و در صدد است تا با طرح نتایج حاصل از دو نگاه متفاوت به زمان، و تأمل در مفاهیم وجود و زمان، تفسیر آنان از زمان در نسبت با وجود، و اتفاق نظرشان در بحث عدم بدایت و آغاز برای زمان، بحث حدوث یا قدم عالم، مقوله نبودن زمان، ارائه دو معنای عام و خاص از زمان و بطور کلی تا حد امکان، تفاوت و تشابه احتمالی میان فلسفه های این دو متفکر را در بحث زمان ارائه شود. و نتایجی حاصل شده از جمله آنکه اصل وجود مهمترین اصل و مبنای فلسفی هر دو فیلسوف در ارتباط با زمان است.

واژه های کلیدی: زمان، وجود سیال، وجودثابت، ابوالبرکات بغدادی، ملاصدرا.

¹ دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه آزاد واحد قم

² استادیار پایه 28 دانشگاه آزاد واحد قم

³ استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد قم

زمان در تفکر هستی‌شناسانه ی برخی مکاتب، خود عین هستی مادی است که بالعرض و اعتباری زمان نامیده می‌شود. در برخی مکاتب نیز زمان امری وهمی و خیالی بحساب می‌آید؛ در این میان دو نگاه ویژه و متفاوت از دو فیلسوف مسلمان؛ ابوالبرکات بغدادی با نظریه ابتکاری زمان «مقدار وجود» و ملاصدرا با نظریه بدیع زمان «مقدار وجود سیال» هر کدام منشاء تحولی عظیم در روند و سیر تفکر فلسفی شده‌اند. ابوالبرکات، فیلسوف یهودی مسلمان شده، از جمله منتقدان فلسفه مشاء است، که نسبت به حکمای پیشین، همعصران (غزالی، شهرستانی...) و آیندگان خود، دیدگاه متفاوتی را در بحث زمان اتخاذ کرده است. او در اثر خویش بنام «المعتبر فی الحکمه» که به گواهی خود وی و بزرگان فلسفه حاصل تامل و تدبیرش در کتاب هستی است، با اعتقاد به وابستگی میان مفاهیم وجود و زمان (ابوالبرکات، 1357، ج 3، ص 39)، به نتایج جدیدی در مساله ی غامض حقیقت زمان رسیده است، در این نوشتار با بررسی جایگاه این مفاهیم در تفکر این فیلسوف، پی می‌بریم، که با چه نگرشی این مفاهیم از نظر وی بدیهی‌اند. و تبیین وی از عدم بدایت زمان و قدیم زمانی بودن عالم بررسی می‌شود.

با پذیرش نظریه ابوالبرکات، وجود هر موجودی در زمان خواهد بود و وجودی که در زمان نباشد، قابل تصور نیست. (ابن ملکا، 1373ه.ش. ج 3، ص: 41). ابوالبرکات با نفی حدوث و عدم از وجود، به نفی حدوث از زمان می‌پردازد تا علاوه بر خط بطلانی بر باور مشائیان و متکلمان در این بحث جنجالی، تکلیف نحوه وجود زمان را نیز روشن کند. (ابن ملکا، 1373، ج 3، ص: 40)

ملاصدرا، با تامل در وجود متغیر و به اعتبار عقلی، آن را دارای دو جنبه مبهم و متعین می‌داند، بر این مبنا وی بر خلاف رای حکماء و متکلمین، در نهایت زمان را به مقدار وجود متجدد بالذات تعریف می‌کند. (ملاصدرا، 1368، ج 3، ص: 116)

بدین روی، وی بر خلاف ابوالبرکات، عالم الوهیت را ثبات و استواری محض می‌داند، که تغییر و زوال در آن مفهوم ندارد. نیز با رد عقیده ابوالبرکات بر مقدار وجود دانستن زمان، آن را مقیاس و میزان متحرکات از حیث متحرک بودن می‌داند. (ملاصدرا، 1368، ج 3)

آنچه در این مقاله جدید است؛ طرح دقیق نظریه ابوالبرکات در خصوص مسئله زمان و مقایسه آن با دیدگاه ملاصدراست. در این رساله ضمن پاسخگویی به سوالات مطرح شده تلاش می‌شود تا علاوه بر روشن کردن ابعاد بنیادی نظریه ی ابوالبرکات در باب حقیقت زمان، و مقایسه آن با نظریه ملاصدرا، به بررسی افق نگاه این دو فیلسوف و تحولات ناشی از نوع نگاه هر کدام از آنها در مسائل هستی‌شناختی پرداخته شود.

2- زمان در فلسفه ابوالبرکات بغدادی

ابوالبرکات بغدادی (متوفی 560ق) با اذعان به بدهت وجود زمان، وجود زمان را اظهر از آن می‌داند که عقلاء در آن اختلاف کنند (ابوالبرکات، 1357، ج 2، ص 68) لذا محل اختلاف را در ماهیت زمان دانسته، می‌گوید «و

اما آنچه مورد اختلاف است «ماهیت زمان» است: که در عرف عام بین جلی و در تعریف تام منطقی عقلی غامض است». (همان، ج 2، ص 69)

2-1- تعریف عام زمان از نظر ابوالبرکات

تعریف ابوالبرکات از زمان در عرف عام چنین است: «... و اما تصویر و معرفه ماهیته الموجوده فانه فی العرف العامی من البین الجلی»؛ تصور زمان و معرفت به ماهیت زمان، در بین مردم، بین جلی است. (همان)

وی زمان عام را سهل و در دسترس عموم می‌داند. و معتقد است زمان چیزی است که حرکات در آن واقع می‌شوند، از آنجا که حرکات در قابلیت و بعدیت و سرعت و بطوء با هم اختلاف دارند و نیز متفق اند، زمان را نیز به ماضی و حال و آینده و ... تقسیم می‌کنند و تعریف اقسام زمان نیز توسط حرکات صورت می‌گیرد.

ابوالبرکات در طبیعیات ضمن نقد نظر دیگران، زمان را بدیهی می‌داند و در بداهت آن می‌گوید: «وجود زمان آشکارتر از آن است که عقلاء در آن اختلاف داشته باشند» (همان، ص 69). نیز با صراحت به بداهت مفهوم وجود، می‌گوید: «معقول زمان در تصور، مقارن و نزدیک معقول وجود است». (همان، ج 3، ص 39) در بداهت وجود زمان و نحوه آگاهی به آن، فیلسوف همعصر وی فخر رازی نیز همین نظر را دارد با این تفاوت که وی، زمان را یک حقیقت و واقعیت می‌داند، که مقدار حرکت است. (فخر رازی، 1411 هـ. ق. ج 2، ص: 655)

به اعتقاد ابوالبرکات، اختلاف بین عقلاء در بحث زمان به جهت اختلاف نگاه آنهاست، چرا که، با دو رویکرد به بحث زمان پرداخته اند: آنها بر حسب نگاه عقلی می‌خواستند از ماهیت زمان آگاهی یابند و دریابند که آیا زمان محسوس است و به صورت بالذات یا بالعرض قابل تصور است یا خیر و بر حسب اصول می‌خواستند تا به گونه ای بدانند آیا زمان جوهر است یا عرض و علت است یا معلول؟ (ابن ملکا، 1373 ه. ش. ج 2، ص 76-70) به این دلیل، برخی زمان را اسمی بی مسمی می‌پندارند و عده ای آنرا دارای معنایی محسوس. بعضی هم آن را جوهر و برخی عرض میدانند (همان، ج 3، ص: 36) عقلا برای بررسی وضعیت زمان ابتدا آن را از محسوسات پی گرفتند اما در محسوسات اثر مستقیمی از زمان نیافتند، زیرا زمان قابل درک با حواس نبود، بنابراین زمان بالذات یا بالعرض محسوس نیست (همان، ج 2، ص 70)

اندیشمندان پیشین، در بررسی اولیه، پس از اینکه زمان را کمیتی محسوس نیافتند در جستجوی آن، در ذهن به تفحص پرداختند: آنچه دریافتند این بود که زمان چیزی جز حرکت است از آن رو که حرکت های گوناگون که به وسیله متحرک های مختلف در مسافت های متفاوتی صورت می‌گیرد همه می‌تواند در یک زمان واقع شود. آنچه از زمان درک می‌شود، این است که در آن امکان سکون و حرکت بالفعل، هر دو وجود دارد و رفع وجود زمان در ذهن سخنی نادرست است. برخی برآنند که اگر حرکت نباشد نمی‌توان مفهوم زمان را درک کرد در حالی که از نظر احوالزمان عکس این سخن درست است. ابوالبرکات درک حرکت را درکی از قبل و بعد در مسافت می‌داند، و این درک امری ذهنی است، زیرا قبل و بعد که در مسافت جمع نمی‌شود، بلکه درک آنها در قالب ذهن و در مفهوم زمان است. (همان، ج 2، ص 72) در حالی که ارسطو، درک مفهوم زمان را با لحاظ قبل و بعد در حرکت می‌دانست (ارسطو، 1378، ص: 212) بنابراین زمان عدد و مقدار حرکت از لحاظ تقدم و تاخر بود (همو، 1363، ص: 160).

از جمله متفکران مسلمان، که بر خلاف رای ابوالبرکات، زمان را وابسته به حرکت می‌دانند؛ کندی است، وی زمان را شمارش حرکت می‌داند و می‌گوید؛ اگر حرکت باشد زمان نیز هست، و اگر حرکت نباشد، زمان نیز نباشد. وی هر تبدیلی را شمارندهٔ زمان متبدل، یعنی جرم می‌داند. بر این اساس از نظر وی جرم و حرکت و زمان همه همراهند و دارای آغاز، و بواسطه همین آغازمند بودن حادثند. (الفاخوری، 1377، ص 383) به باور او تنها زمان بالقوه بی‌نهایت را می‌توان تصور کرد، نه زمان بی‌نهایت بالفعل.

ابن سینا نیز زمان را متعلق به حرکت می‌داند از اینرو معتقد است که زمان تصور نمی‌شود مگر با تصور حرکت. پس هرگاه که حرکت احساس نشود زمان نیز احساس نمی‌شود، چنانکه در قصه اصحاب کهف آورده‌اند. و زمان محدث به حدوث زمانی نیست، بلکه حدوث آن، حدوث ابداعی است. (ابن سینا، 1405 ه.ق ج ۱، ص ۲۳۵)

ابوالبرکات با رد نظر مشائیان در وابستگی ادراک زمان به ادراک حرکت و توسل آنها در مورد عدم درک مفهوم زمان به واقعه اصحاب کهف، در حالی که آنها در خواب بودند و نه به مفهوم زمان و نه حرکت و نه هیچ مفهوم دیگری اذعان و شناخت نداشتند، او می‌گوید اگر آنها در آن غار و در آن تاریکی به حالت بیداری بودند، گذر زمان را احساس می‌کردند. (همان، ج ۲، ص ۷۳) و این سخن بیانگر این است که آگاهی انسان به زمان از نظر ابوالبرکات، آگاهی بالذات است و نفس بالذات می‌تواند مفهوم زمان را درک کند. به باور او انسان زمان را فارغ از حرکات و متحرکات، در نفس و در ذهن خویش درک می‌کند و می‌تواند معدومیت زمانی که گذشته و آمدن زمان آینده را درک نماید (همان، ج ۲، ص 80) وی می‌گوید زمان در تعقل مقدم بر هر چیزی است که بوسیله زمان و همراه آن درک می‌شود. نفس نیز زمان را همانند وجود لذاته و بذاته قبل از شعور به اشیاء دیگر درک می‌کند (همان، ج ۳، ص 39-74) لذا زمان امری است بدیهی و معرفتی ثابت در نفس (له معرفة ثابتة فی النفس)، که هر کسی بدان آگاهی دارد. سابق بر حرکت و قبل از حرکت است، به گونه‌ای که با رفع آن، وجود حرکت هم رفع میشود و با عدم آن، قبلیت و بعدیت حرکت متصور نیست. (همان، ج ۲، ص ۷۱، ج ۳، ص ۳۹).

ابوالبرکات، سخن ارسطو و پیروانش (در فصل هفتم فیزیک ارسطو) را که می‌گویند زمان حرکت فلک معدل النهار است نمی‌پذیرد و می‌گوید چنین حرکتی تنها از نظر عوارض با سایر حرکت‌ها متفاوت است عوارضی مانند تندی و کندی (همان، ج ۲، ص 71) وی در واقع می‌خواهد وابستگی ادراک زمان به حرکت را از نظر آنان رد کند، به این منظور می‌گوید: درک از زمان نه از جهت حرکت و متحرک است، بلکه زمان خود به مجرد تامل توسط انسان ادراک می‌شود و در نفس و ذهن انسان درک می‌شود و اصولاً وجود و حرکات شما با اجازه زمان است و نه برعکس (همان، ج ۲، ص 80). اما آنچه بین دیدگاه ابوالبرکات و ابن رشد (520-595) مشترک است این است که؛ هر دو معتقدند که وجود حرکت در زمان است و ادراک زمان بدون ادراک حرکات محسوسات نیز برای انسان میسر است (الفاخوری، 1377، ص 68).

3-2- نظر خاص ابوالبرکات در خصوص زمان

ابوالبرکات در مقابل تعریف عام زمان، که آن را سهل و در دسترس عموم می‌داند، تعریف منطقی زمان را تام اما دشوار و غامض می‌داند؛ در این عبارت: «و فی التعریف التام المنطقی العقلی من الغامض المشتبه الخفی» (ابن ملکا، ج ۲، ص ۶۹). وی به غامض مشتبه به خفی بودن زمان اشاره دارد.

ابوالبرکات در تعریف زمان می گوید: «زمان مقدار وجود است» اما نه از این حیث که عرضی قارالذات باشد که عارض وجود می شود، بلکه از این حیث که یک اعتبار ذهنی است که از مقایسه امری که وجودش بیشتر و دائمی تر است با امری که دوامش کمتر است، انتزاع می شود. (بغدادی، ج ۳، ص ۴۰). بنا بر این سخن، زمان امری غیر قارالذات در وجود است، چرا که گذشته آن معدوم و آنچه در حال حاضر از زمان، متحقق است در آینده موجود نخواهد بود و وجود است که زمان را به گذشته و حال و آینده، منفصل می کند، نه اینکه خود زمان، امری منفصل باشد، زیرا اجزایش به ترتیب و پشت سر هم قرار گرفته است. سپس می گوید: «...فهو متصل فی ماهیته منفصل فی وجوده فلیس من نوعی الکم...» (همان، ج ۲، ص ۷۷) و این سخن به این معنا نیست که زمان هم کم متصل و هم کم منفصل است، بلکه از حیث ماهیت متصل و از حیث وجود منفصل است.

ابن ملکا متذکر می شود که چه در معرفت تامه به زمان و چه در معرفت ناقص به آن، به هر حال، ذهن نسبت به خود زمان، قبل از امور زمانمند معرفت حاصل می کند و وجود هر موجودی در زمان است: «و لا تصور الاذهان وجودا لیس له مدء و لا زمان لا وجود خالق و لا وجود مخلوق... لا يتصور وجود لا فی زمان...» (همان، ج ۳، ص ۴۱).

پیش از ابوالبرکات، ارسطو بر این اعتقاد بود که ما حرکت و زمان را با هم درک میکنیم. (ارسطو، 1363، 159) از نظر او فقط وقتی میشود زمان را درک نمود که حرکت را با مشخص نمودن قبل و بعد تشخیص دهیم. (همان، 160-161). ابن سینا نیز راه درک زمان را، درک حرکت می داند (ابن سینا، 1361، 195). ابوالبرکات اما، با نگاهی هستی شناسانه به زمان، آن را در مرتبه وجود قرار داده است و همین ابتکار وی سبب حصول معرفت شناسی خاص او به زمان و تمایز نگاه او از فلاسفه ی مکتب مشاء شده است. وی در رد نظر قائلین به عدم ادراک زمان بدون ادراک حرکت می گوید: عکس این سخن درست است؛ یعنی اگر زمان نباشد نمی توان حرکت را ادراک کرد. درک حرکت در واقع درکی از قبل و بعد در مسافت است و این درک امری ذهنی است، ... بنابراین دوگونه شناخت برای انسان حاصل می شود یک شناخت اولیه ثابت در ذهن است و نوع دیگر شناختی نسبی است که قابل سلب است (فهذا بحسب نظر العقول) (همان، ج ۲، ص ۷۳).

بغدادی در بحث ادراک زمان می گوید: «معقول زمان، مقارب معقول وجود است و در تصور مقارن با آن است. ذهن وجود را تصور می کند، نه اینکه از اشیاء محسوس است، بلکه بنابراین که اشیاء محسوس و غیر محسوس در آن است.» وی در مقایسه وجود و زمان میگوید: «با ارتفاع هر احساسی در فرض ذهنی، وجود مرتفع نمی شود و نفس، لذاته و بذاته، قبل از علم به هر چیزی به آن علم دارد. زمان نیز همین گونه است، نفس بذاتها و مع ذاتها و وجودها، قبل از اینکه چیزی به آن آگاهی یابد، از او آگاهی دارد و او را با ذهنش ملاحظه می کند.» (ابن ملکا، 1373، ج ۳، ص: ۳۹)

پس از بیان دیدگاه خاص ابوالبرکات، به ذکر چند دیدگاه در رد نظریه وی و نیز تطبیق دیدگاه قاضی سعید قمی با نظریه ابوالبرکات می پردازیم:

قیصری در اعتراض به تعریف ابوالبرکات از زمان می گوید امتداد و اجزاء را در صورتی می توان برای وجود جایز دانست، که آنها را مقدار بقاء وجود ذکر نمود. بنابراین زمان در حقیقت «مقدار بقاء وجود است» و ازلیت

و ابدیت، مخصوص وجود الهی است و این بخاطر بقای سرمدی و دوام ازلی و ابدی آن می باشد. لذا، آن از جمله حقایق لازمه وجود الهی است که بالذات از او متاخر است. دوام و بقای خداوند عین وجود مقدس اوست نه زائد بر او. خداوند و تمام صفات او بالذات بر تمام موجودات صادر از حق، مقدم اند (قیصری، 1381، ص: 119-120)

غلامحسین دینانی نیز در رد نظر بغدادی مبنی بر زمانمند دانستن حق تعالی؛ می گوید حکمای اسلامی با نظریه تنزیه مانوس بوده و از تشبیه اجتناب می کنند، لذا هرگز لفظ زمان را در مورد وجود خداوند به کار نمی برند. وی، علت اینکه ابوالبرکات لفظ زمان را در مورد وجود خداوند بکار برده به یهودی مسلک بودن وی نسبت داده است (دینانی، 1376، ج 1، ص 315). لذا از این حیث که ابوالبرکات بین امتداد و زمان تفاوت نمی بیند و معتقد است وجود بدون امتداد نیست و امتداد همان زمان است، نیز از این حیث که تفاوت بین زمان و دهر و سرمد را غیر واقعی و تنها لفظی دانسته بر وی خرده می گیرد (دینانی، 1393، ص: 133).

قاضی سعید قمی برخلاف ابوالبرکات، به فرض زمان برای خداوند تصریح نکرده است، اما می توان سه قسم زمان نزد او را با کل زمان در نظر ابوالبرکات، که منطبق با کل مراتب هستی است و نیز با رای مشهور حکما (میر داماد، 1374، ص: ۱۱۲) که آنها را با عناوین زمان، دهر و سرمد نام می برند، تطبیق داد:

وی معتقد است که زمان سه طبقه دارد: 1. زمان فشرده و متراکم؛ 2. زمان لطیف؛ 3. زمان الطف. به اعتقاد او، هر وجودی دارای مقدار زمان خاص و مشخصی است. ساختهای سه گانه زمانی با توجه به لطافت شیوه وجودی از عالم محسوس به عالم مثال و از آنجا به عالم معنوی افزایش می یابد، مقدار زمانی که به یک وجود معنوی داده شده، می تواند در این صورت تمامی وجود را شامل شده، گذشته و آینده را در زمان حال حاضر داشته باشد (قاضی سعید قمی، 1381، ص: ۱۴۸)

همچنین ملا صدرا بر نظریه «زمان مقدار وجود» ابوالبرکات اشکال می گیرد و می گوید: زمان نمی تواند مقدار وجود باشد، وجود فراتر از این حرفهاست، جسم متقدر یکی از قابلیت های وجود است و حرکت نیز یکی از مجالی و مظاهر آن محسوب می گردد. هیچ تمایزی در وجود از آن جهت که وجود است، نیست؛ وی بر خلاف رای ابوالبرکات در زمانمندی خداوند، معتقد است که بر ذات زمان و حرکت چیزی جز باریتعالی تقدم و پیشی ندارد (ملاصدرا، 1419 ق. ج 3، ص: 144)

جلال الدین آشتیانی نیز در تعلیقه خود بر کتاب رسایل، تعریف ابوالبرکات از زمان را مردود می داند و می گوید: در مقام تجرد وجود، مقدار و اندازه راهی ندارد، بلکه مقدار و اندازه به مقام نازل وجود تعلق دارند او می گوید: زمان و حرکت و مقدار، دارای وجود حاصل بالفعل نیستند، لذا متصل به قبل و بعد می شوند، در واقع این معانی با شأن وجود نامتناهی و صرف، سازگار نیستند (همان، پاورقی ۱۲۱ و ۱۲۲)

بنابر آنچه گفته شد؛ ویژگی بارز تعریف اوحد الزمان، از زمان، این است که وی بر خلاف دیگران، ذات زمان را منزله از تجدد و تغییر می داند. همانطوری که افلاطون و کسانی که زمان را جوهری مفارق و قائم به ذات می دانند نیز بر این عقیده اند.

به اعتقاد ابوالبرکات ذهن انسان نمی‌تواند برای زمان قبلیت و بعدیتی تصور کند که قبل از آن قبلیت و بعدیتی نباشد و اذهان قادر به تصور وجودی که برای آن مدت و زمان نباشد نیستند، نه وجود خالق و نه وجود مخلوق (همان، ج ۳، ص ۴۰)

وی پس از ذکر دیدگاه‌های مختلف در بحث تناهی یا عدم تناهی زمان، و بیان اختلاف نظرها به آنها پاسخ می‌دهد، از جمله دیدگاههایی که اشاره می‌کند؛ دیدگاه کسانی است، که زمان را لایتناهی می‌دانند، که منجر به مبدأ اول یا شریک در مبدأ اول قرار دادن زمان است. نیز دیدگاهی که زمان را متناهی می‌داند، که در اینصورت مبدأ اول خواهد بود زیرا چیزی که مبدا ندارد جز یکی نیست و آن که زمان را قدیم بشمار می‌آورد همین دیدگاه را دارد. همچنین کسانی که زمان را دهر می‌دانند و دهر را خدا. برخی هم گفته‌اند زمان اولین چیزی است که خداوند در ازل آفریده است. و تقدم خدا بر زمان تنها تقدمی ذاتی و نه زمانی است.

بغدادی ضمن رد دیدگاه قائلان به تناهی زمان، که زمان را مقدار حرکت می‌دانند (همان، ج ۲، ص ۹۰) با باور بر نامتناهی بودن زمان، معتقد است، که گرچه زمان به ماضی و مستقبل تقسیم می‌شود ولی کل زمان ماضی یا مستقبل یا روز یا ماه... نیست بلکه اجزاء زمان یکی پس از دیگری می‌آیند و از بین می‌روند بنابراین زمان در آنچه گذشته است و آنچه می‌آید نامتناهی است؛ یعنی «قبل کل زمان زمان و بعد کل زمان زمان الی ما لا نهاییه» (همان، ص ۹۰) و این عدم تناهی به وجود حرکت وابسته نیست، خواه حرکتی فرض شود خواه فرض نشود، زمان نامتناهی است و رفع و عدم آن در خارج توسط اذهان قابل تصور نیست (همان)

از نظر وی تصور عدم زمان و تصور انقطاع زمان ممکن نیست بر خلاف مسافت که قبلیت و بعدیت آن باعتبار اعتبار کننده و فرض فرض کننده و حرکت متحرک می‌باشد. زمان قابل انعکاس به قبل و بعد نیست. و میتوان حرکات بسیاری را ملاحظه نمود که در یک زمان واحد مشترکند و این زمان واحد غیر از تعدد و کثرت آن حرکات است. قبلیت و بعدیت و تجدد برای زمان بالذات است در حالی که قبلیت و بعدیت برای حرکت بالعرض (...علموا ان هذه القبلیة و البعدیة و التصرم و التجدد لهذا بالذات و للحركة بالعرض). (همان، ص ۷۱) به این ترتیب، زمان یکی است (هو شیء واحد) و در کل وجود جریان دارد. آنچه این زمان واحد را متکثر می‌کند، تکثر نسب و اضافات آن به اموری است که در زمان واقع می‌شوند (همان، ص ۷۸).

3-5- حدود یا قدم عالم از منظر ابوالبرکات

اوحدالزمان، فصلی (همان، ج ۳، فصل نهم) را به بررسی حادث یا قدیم بودن عالم اختصاص داده است. به اندیشه‌ی او جهان آغاز زمانی از جنس خود ندارد و هرگز نمی‌توان گفت که زمان به جایی می‌رسد که پیش از آن زمانی قابل تصور نیست، نیز نمی‌توان گفت جهان به جایی می‌رسد که بعد از آن زمانی به تصور نیاید (همان، ص ۴۱) آنچه در این تفکر قابل ملاحظه است، این است که ابن ملکا، اثبات قدیم بودن زمان را به لادراک و لاتصور بودن آغاز و پایان زمان گره زده است و می‌گوید برای زمان تا بی نهایت مبدأ زمانی و پایان زمانی قابل تصور نیست و این امر تا بی نهایت ادامه دارد.

وی ضمن رد قول به حدود زمانی جهان، به قائلین می‌گوید مدت زمان نامتناهی که پیش از خلق (آغاز زمان) باور دارید، منجر به اعتراف به امساک فیض و جود و بخشش خداوند می‌شود. در حالی که این امر معقول نمی‌باشد (همان، ص ۳۰) نیز با رأیی دیگر که متمایز از رای قائلین به حدود عالم است، می‌گوید آنچه

غیرمتناهی است نمی تواند موجود گردد و خداوند اراده کرده است که به خلق امور متناهی بپردازد. مدت عالم و زمانی که جهان در آن امتداد می یابد غیرمتناهی است و نمی تواند موجود بالفعل شناخته شود، ولی خداوند به اراده خود کار آفرینش را آغاز کرده است. (همان، ص ۴۴)

وی در این سخن بر این اعتقاد است که زمان و امتداد به حکم اینکه آغاز و انجام ندارد غیرمتناهی است و آنچه غیرمتناهی است بالفعل موجود نیست، در حالی که اراده ی خداوند به خلق عالم تعلق گرفته و آفرینش را آغاز کرده است. بنابراین آفرینش جهان، در هر روز یا لحظه ای که خداوند بیافریند، همان روز یا لحظه آغاز است، چرا که در لایتناهی آغاز و پایان بی معناست.

وی پاسخی که قائلین به قدم عالم به معتقدین به حدوث عالم می دهند را قبول ندارد و می گوید: اینکه بین خلقت خلق و خالق آن هیچ زمانی فاصله نیست و خالق تقدم زمانی بر مخلوق ندارد، سخنی اشتباه است (همان، ص ۳۰)... نتیجه اینکه سخن آنها را که می گویند زمان به همراه عالم خلق شده است صحیح نمی داند بلکه زمان را قدیم زمانی می داند. بنابر آنچه گفته شد، این نتیجه بدست می آید، که کسی که به حدوث زمان قائل باشد به حدوث وجود هم قائل است، زیرا زمان وجودی جدا و هویتی مستقل و قائم به خود ندارد، همانطور که مقدار جسمانی بدون جسم وجود و هویتی ندارد. به تعبیر دیگر میان وجود و زمان بنابر نظر ابوالبرکات بغدادی تلازم و همراهی و هماهنگی هست. پس نمی توان گفت قبل از حدوث عالم، زمانی نبوده است، زیرا زمان جز به نبود وجود ناپدید نمی شود؛ و چون نبود وجود ناممکن است، پس نبود زمان هم جایز نیست. اصلا زمان در چنان مقام جاودانه ای است، که در فرض عدم همه چیز، باز هم مرتفع و ناپدید نمی شود (همان، ج ۲، ص ۷۴).

4- دیدگاه ملاصدرا در حقیقت زمان

سخن ملاصدرا، در بحث زمان، دارای نوعی ابهام است؛ وی در جلد چهارم اسفار، پس از تقسیم کمیّت به متصل و منفصل و تقسیم متصل به پایدار و ناپایدار، زمان را کمّ متصلی می داند که در ذات خود قرار ندارد (لا یكون له قرار الذات فهو الزمان) (ملاصدرا، 1368، ج ۴، ص ۱۴). در حالی که در جای دیگر، زمان را مقدار حرکت و از قبیل کمیّت متصل ناپایدار می شمارد، که آن را وسیله ی اندازه گیری سایر حرکات از جهت تقدم و تاخر می داند (همان، ج 3، ص 116) در عبارات وی، یکجا زمان کمیّت یا شیء دارای کمیّت دانسته شده است و در جای دیگر، مقدار حرکت یا هویت متحرک ذاتی است. از دیگر معانی که ملاصدرا برای زمان ذکر می کند، این است که زمان را «آن سیال» می نامد. در تحلیل حقیقت زمان از دیدگاه ملاصدرا، زمان مقدار جوهر مادی مدّ نظر است و در مورد مجردات مطرح نیست.

بر اساس مبانی فکری ملاصدرا و اتکاء وی بر تشکیک وجود، نظام هستی دارای مراتب وجودی شدید و ضعیف است که از ویژگی این وجود پیوستگی و اتصال آن است. هیچ حدی بین مراتب وجودی نیست، بلکه تمایز اشیاء از نازلترین تا اعلی مرتبه تنها به تحلیل و انتزاع ذهن است. از طرفی، هر مرتبه حکمی خاص دارد که با مراتب دیگر متفاوت است. در این نوشتار قصد بر بررسی مرتبه مادی زمان (مقدار جوهر سیال) از دیدگاه ملاصدرا است.

ملاصدرا با اثبات حرکت جوهری، به بیقراری عالم ماده و در نتیجه تفسیر متفاوتی از زمان رسید و آن را بصورت بعد چهارم موجودات مادی در حکمت متعالیه مطرح کرد (همان، 1368، ص 140). اهمیت کشف این بعد از طبیعت مادی در فلسفه وی به اندازه ای است، که یکی از براهین اثبات حرکت جوهری، برهان از طریق زمان است (ملاصدرا، 1368، ج ۷، ص: ۲۸۹). آنچه در این نظریه حائز اهمیت است، این است که به اعتقاد وی، زمان از جسم اعم از جوهر و عرض بواسطه سیال بودن آن، انتزاع می شود و هیچ موجود مادی در هیچ حالتی، از زمان و مکان خالی نیست؛ جوهر و عرض در فلسفه ملاصدرا به یک وجود موجودند، چرا که اعراض در نظر وی علامت شخص می باشند و طبیعت جسمانی در خارج با اعراض، یک واحد شخصی را تشکیل می دهند که هم مصداق جوهر متصل و هم مصداق اعراضی چون زمان است (ملاصدرا، 1368، ج ۷، ص ۲۹۰) و این چنین است که حرکت در اعراض همان حرکت در جوهر است (ملاصدرا، 1368، ج 3، ص 103-101).

1-4- قدم یا حدوث عالم

ملاصدرا با توجه به مبانی فلسفی اش و تبیینی که از زمان و حادث زمانی دارد، معتقد به حدوث زمانی عالم طبیعت و حتی نفوس است، اما نه به معنای مورد نظر متکلمان، بلکه با توجه به حرکت در جوهر اشیاء و اینکه زمان مقدار حرکت جوهری است. بر این مبنا موجود مادی هر لحظه در تبدیل و تجدد و حدوث زمانی است. (آملی، (بی تا)، ج ۲، ص: ۲۱۸؛ آشتیانی، 1378، ص 58)

وی متکلمان و فلاسفه ی اسلامی را بترتیب در بحث حدوث زمانی و قدیم بودن عالم، مورد انتقاد قرار می دهد و در نهایت رای آنان را رد می کند (زعموا أنّ إله العالم كان في أزل الأزال ممسكا عن جوده و إنعامه واقفا عن فيضه و إحسانه؛ ... و هذا الرأي من سخيף الآراء و من قبيح الأهواء؛...) (ملاصدرا، 1378، ص: ۵۴) و همچنین سخن متکلمان در مسبوق نبودن آفرینش الهی به عدم زمانی را نمی پذیرد، اما اتصاف عالم به حدوث زمانی را صحیح می داند، چرا که عالم از زمان منفک نیست. نیز مبادرت به رد نظر فلاسفه، در حادث نشدن موجود از قدیم می کند. به نظر وی، اینکه صفات الهی قدیم و بالفعل است و آثار آن در عالم طبیعت حادث است، بنا بر سیال بودن وجود طبایع، معقول است، زیرا در این صورت ماهیت و ذات اشیاء همانند خود زمان و حرکت، اقتضای زوال و انقضاء و حدوث دارند (همان، ص ۵۵) ملاصدرا اعتقاد به قدم عالم را مخالف نظر اهل دین می داند؛ چرا که آنان معتقدند بجز خدا، تمام موجودات حقیقتاً حادث زمانی و مسبوق به عدم حقیقتند (همان).

وی علاوه بر دلایل عقلی بر اثبات حرکت جوهری، به آیات قرآن نیز برای اثبات حدوث زمانی تمسک جسته است. بنظر او، این آیات دلالت بر حدوث زمانی عالم بنحو تبدیل جواهر و نوشدن دمبدم عالم دارد. وی، مجموع عالم هستی را حادث به حدوث ذاتی می داند و فهم این مطلب را جدای از برهان، ناشی از الهامات الهی دانسته (ملاصدرا، 1378، ص 111) و آیات قرآن را نیز بعنوان پشتوانه نظر خود ذکر کرده است: مانند: آیه «يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَوَاتُ» (همان، ص ۶۶) نیز آیه «و من الآيات الدالة على حدوث العالم قوله تعالى: (هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ)» (سوره اعراف، آیه ۵۴؛ سوره یونس، آیه ۳). فالله سبحانه أخبر عن خلق المكونات في هذه المدة؛ و ذلك لأن الحادث التدريجي

الوجود زمان حدوثه بعینه زمان ثبوته و استمراره، إذ لا بقاء له إلا الحدوث التجددی. (ملاصدرا، 1378، ص

ملاصدرا، پس از نقد نظر متکلمان و رد عقیده آنها در حدوث زمانی دانستن عالم، به معنای وجود جهان پس از عدم در زمان موجود یا موهوم و رد نظر فلاسفه در قدیم زمانی دانستن عالم، رای نهایی خود را با تصویری نو از زمان و نسبت آن با عالم بیان کرده است: وی بر این عقیده است، که زمان نه جوهر مستقل و نه امری صرفاً انتزاعی است؛ بنظر وی زمان عین حرکت و حرکت عین طبیعت شیء و طبیعت شیء وجودی است که عین تجدد و سیلان ذاتی است. (ملاصدرا، 1368، ج 3، ص: 151) لذا می توان تفاوت نگاه وی با سایر حکما را در این دید، که حکمای پیش از وی، موجود متجدد بالذات را زمان یا حرکت دائم فلک می دانستند، در حالیکه از نظر او این موجود متجدد بالذات چیزی جز طبیعت جوهری اشیاء مادی نمی باشد (ملاصدرا، 1368، ج 3، ص 128 تا 131). وی، حدوث زمانی را شامل عالم ماده و اجسام اعم از افلاک و عناصر و نفوس مدبر آن می داند، ولی ماهیات و عقول و فرشتگان نه متصف به حدوثند و نه متصف به قدم. بنظر وی موجودات عقلی ذاتاً مستغرق در دریای لاهوتند و وجودی و مفهومی غیر از وجود حق ندارند؛ برخلاف ماهیات که متعلق ایجاد نیستند و برخی آنها را اعیان و برخی کلی طبیعی نامیده اند. ماهیات چون وجودی غیر از وجود اشخاص ندارند، متصف به حدوث و قدم نمی شوند، اما مفارقات عقلی که در علم الهی اند، دارای ثبات و تغییر ناپذیرند، پس به آنان نیز حدوث یا قدم زمانی اطلاق نمی شود. (همان، 1378، ص 112). وی حدوث را افاضه الهی با واسطه جوهر عقلی مناسب بین دو طرف، یعنی مقام احدیت و ماده می داند، چرا که ایجاد صور موجودات در ماده بنحو ابداع محال است (ملاصدرا، 1368، ج 5، ص 191) بلکه باید از بستر طبیعت سیال صورت گیرد. ملاصدرا بجز خدا همه چیز را حادث زمانی می داند، و معتقد است، که تنها واجب الوجود و ملائکه عقلیه، در عالم وجود، بر حرکت و زمان، تقدم ذاتی دارند. (ملاصدرا، 1368، ج 3، ص: 124) به این ترتیب از نظر او حدوث زمانی (حدوث با زمان بودن) مربوط به عالم ماده است و قدم زمانی مصداقی ندارد. در حالیکه ابوالبرکات حتی خالق را نیز در زمان می دانست و رای به حدوث زمانی را باطل می دانست.

2-4- معانی زمان

لازم به ذکر است که وجه مشترک اقوال ملاصدرا در بحث زمان، این است، که در همه ی آنها، زمان در نسبت با حرکت قرار دارد؛ چرا که زمان را مقدار حرکت می داند. اما بطور عمده، از سخنان ملاصدرا، دو معنای عام و خاص از زمان، استنباط می شود، که پیروان وی (مطهری، 1376، ج 12، ص 823) نیز به این مطلب صراحت دارند. بنابراین با رجوع به آثار وی این منظور را جستجو می کنیم:

صدرالمتلهین، در فصل هشتم رساله الحدوث ذیل عنوان «فی اثبات زمان» ابتدا به بیان ماهیت زمان می پردازد، سپس وجود زمان را اثبات می کند.

وی همانند فلاسفه مشاء، درباره ماهیت زمان می گوید: «و أنه بهويته الأتصاليه و ما يعرضها من الانقسام كميّة الحركات و عددها و مقدارها - المضبوطه هي به، سيمًا الدوريه و خصوصًا ما للجرم الأقصى و المحيط الأعلى من الحركة، ... أن يكون أقل كميّة و أكثر كميّة و معنى و أقربها إلى الوحدة و الانضباط و أبعدها عن عروض التكتّر و الانتشار» (ملاصدرا، 1378، ص 93)

در عبارت فوق، ملاصدرا زمان را «کمیت و مقدار حرکت»، خصوصا حرکت دوری فلک دانسته است، که با این حرکت دوری، سایر حرکات سنجیده می‌شود. البته وی بعدا از این تعریف عدول کرده است بطوریکه؛ در جای دیگر، ماهیت زمان را چنین تبیین می‌کند: «فهو إما مقدار جوهر مادی غیر ثابت الهویة بل متجدد الحقیقة أو مقدار تجدد و عدم قراره، و بالجمله إما مقدار حركة أو ذی حركة ذاتیة يتقدّر به من جهة اتصاله و يتعدد به من جهة انقسامه الوهمی إلى متقدم و متأخر» (ملاصدرا، 1368، ج ۳، ص ۱۱۶)

ملاصدرا، در عبارت فوق، زمان را، بنابر مبنای فکری خویش، مقدار خود جوهر مادی می‌داند، اما بنا بر قول دیگران، آن را مقدار حرکت میدانند نه مقدار جوهر. وی بطور کلی بنابر مبنای قدما، زمان را مقدار حرکت فلک، می‌داند.

سپس در ادامه می‌گوید: «... فهذا النحو من الوجود له ثبات و اتصال و له أيضا تجدد و انقضاء فكأنه شيء بين صرافة القوة و محوضة الفعل فمن جهة وجوده و دوامه يحتاج إلى فاعل حافظ یدیمه و من جهة حدوثة و انصرامه يحتاج إلى قابل یقبل إمكانه و قوة وجوده فلا محالة يكون جسما أو جسمانيا و أيضا له وحدة اتصالية و كثرة تجددية» (همان)

از نظر وی، نحوه وجود زمان به گونه ای است که دو اعتبار برای آن لحاظ می‌شود؛ بگونه ای که، از طرفی ثبات و اتصال وجودی دارد و از طرفی تغییر و زوال، لذا حقیقتی است که هم دارای وحدت است و هم دارای کثرت، گویا چیزی بین قوه و فعل است. از حیث وجود و استمرارش نیاز به فاعل حافظ دارد، فاعلی که مادی و جسمانی نباشد، و این همان اصل زمان یا زمان عام است که فاعل آن می‌بایست، غیر مادی باشد تا بتواند زمان را بوجود آورد. (مطهری، 1376، ج ۱۲، ص ۸۲۲) و از حیث حدوث و تغییرش نیاز به قابل که واجد قوه آن باشد. پس زمان منحصر به جسم و جسمانی می‌شود.

استاد مطهری در تقریر بیان فوق از آخوند، می‌گوید: «مبنای این سخن ملاصدرا، پذیرش حرکت متوسطی و حرکت قطعی، بعنوان دو حیثیت واقعی در شیء واحد است. بنابراین آخوند، جهات مختلف زمان و حرکت، یعنی ثبات و تجدد را، در آن واحد که دو امر متضاد و متناقض هستند؛ دو حیثیت واقعی در باب حرکت و در باب زمان می‌داند.» (همان، ص ۷۴)

تعریف دیگر ملاصدرا از زمان، زمان جوهری است؛ وی پس از اثبات حرکت جوهری و تبیین زمانمند بودن هستی موجودات مادی، تعریف نو و ابتکاری خود از زمان را ارائه می‌دهد؛ زمانی با مفهومی نو، که می‌تواند جنبه تعیین داشته و از ادراک هیچ مدرکی پنهان نماند، و آن را «زمان جوهری» می‌نامد (ملاصدرا، 1368، ج ۳، ص ۱۴۰). عبارتی، ذهن می‌تواند بدون ادراک هر حرکتی، معنای امتداد سیلانی را مشاهده کند و آن همان زمان جوهری است که در درون خود می‌یابیم. البته این بیان نشانگر بداهت وجود زمان است از آنجایی که زمان نحوه ای از وجود است، همانند وجود، مفهومی بدیهی است، که حقیقت آن در خفا و پنهانی است و تنها باید آن را شهود نمود.

برای تحلیل نظر ملاصدرا، ابتدا لازم است بدانیم؛ ملاصدرا علاوه بر پنج نوع تقدم، که ابن سینا و خواجه نصیر طوسی باور داشته اند، دو نوع دیگر به این موارد افزوده است که عبارتند از: 1. تقدم بالحقیقه و 2. تقدم بالحق (ملاصدرا، 1368، ج ۳، ص ۲۵۷).

وی تقدم بالحقیقه را مانند تقدم وجود بر ماهیت می داند چرا که معتقد است، در تحقق، اصالت با وجود است و ماهیت به تبع وجود تحقق می یابد. و تقدم بالحق را نوعی غامض از تقدم و تاخر می داند که تنها عارفان و راسخان در علم، به آن آگاهی دارند. (همان)

اکنون با علم به رای متمایز ملاصدرا در بحث تقدم و تاخر، به بیان نظر وی از وجود و ماهیت زمان می پردازیم:

تحلیل زمان، در تفکر خاص ملاصدرا، به این نحو است؛ که هستی در مرتبه ی عالم طبیعت، دارای دو امتداد است (فلاطینیة امتدادان و لها مقداران أحدهما تدریجی زمانی یقبل الانقسام الوهمی إلی متقدم و متأخر زمانین و الآخر دفعی مکانی) (همان، ص 140): یکی امتداد زمانی و تدریجی که قابلیت انقسام وهمی به اجزاء متقدم و متأخر را دارد، که اگر طبیعت در ذات و جوهر خود این امتداد زمانی را نداشته باشد تعیین آن با مقیاس زمان محال خواهد بود، پس جوهر مادی بلحاظ اینکه زمانمند است باید در ذات و هستی خود عین سیلان باشد. (همان، ص ۱۴۰) و دیگر به اعتبار ابعاد سه گانه (ابعاد مکان). این مرتبه از هستی (طبیعت سیال)، از جهت ثبات و دوامش، بالذات مرتبط به مبدأ قدیم است، بجهت نیازش به فاعلی که حافظ دوام او باشد و از جهت تصرم و تجدد، بالضرورة به متجددات و حادثات مرتبط می باشد، بجهت نیازش به قابلی که قبول امکان و قوه و وجود آن دو کند و آن جسم و جسمانی است. و این طبیعت سیال دارای وحدت اتصالی و کثرت تجددی است (ملاصدرا، 1368، ج 3، ص: 116؛ لاهیجی، 1386، ص: ۵۸۸). در عین حال بر این طبیعت، عوارض دیگری چون حرکت، بعنوان عنصری اساسی، عارض می گردد، که زمان در ارتباط با آن آشکار می شود، در واقع این حرکت است که با مقدار خود به این وجود بسیط تعیین می بخشد و زمان همان مقدار تعیین بخش حرکت است. بنابراین، منشاء انتزاع زمان و حرکت، طبیعت واحد متجدد بالذات است و زمان و حرکت دو نحوه از موجودات ضعیفه و از شؤون نازله وجود بشمار می آیند، که ماهیت متصل ندارند (همان، 1368، ج ۱، ص ۳۸۲). بلکه تنها به تحلیل ذهن قابل انفکاک از یکدیگر هستند و به حسب این تحلیل عقلی، زمان از عوارض لازم حرکت محسوب می شود (آشتیانی، 1378، ج ۲، ص ۱۶۰).

از این رو، تفاوت نگاه ملاصدرا با قدما، این است که، وی حرکت را داخل در مقوله بشمار نیاورده، بلکه آن را نحوه وجود (وجود سیال) مطرح کرده و بر خلاف نظر ابن سینا (ابن سینا، 1316، ج 1، ص 83-85) به وجود خارجی حرکت قطعیه (بنحو تدریجی الحدوث و تدریجی الفنا) معتقد است و به رد نظر ابن سینا پرداخته است (ملاصدرا، 1368، ج ۳، ص 37-۳۲). اما علامه طباطبایی با نگاهی جدید به مساله حرکت، هر دو حرکت را به دو اعتبار (اعتبار وحدت و اعتبار کثرت) در خارج موجود می داند (طباطبایی، 1383، ج 3، ص 34).

در ادامه نظر نهایی و خاص ملاصدرا را در خصوص ماهیت زمان و مبدأ زمان عام، چنانکه به تایید پیروانش نیز خواهد رسید دنبال خواهیم کرد:

با توجه به مبانی حکمت متعالیه، در کلام زنونزی (زونزی، 1380، ص ۱۳۳) پیرو و مروج فلسفه صدرایی و جلال الدین آشتیانی (آشتیانی، 1378، ص ۸۷)، شارح ملاصدرا، زمان، مقدار حرکت فلک اطلس (زمان عرضیه)، مسبوق است به زمان جوهری، و زمان جوهری مسبوق به وجودی دهری است که فعل حق است. نسبت زمان جوهری به زمان عرضی همچون نسبت حرکت جوهریه است به حرکت عرضیه، و نسبت حرکت جوهریه به حرکت عرضیه، مانند نسبت جسم طبیعی به جسم تعلیمی است و این هر دو، به وجودی واحد موجوداند. بنابر آنچه در سخن ملاصدرا آمد و نیز صراحت پیروان وی، مبدأ زمان از نظر این حکیم متعالیه، زمان جوهری (مقدار حرکت جوهر سیال عالم) است نه زمان عرضی (مقدار حرکت فلک).

الهی قمشه ای در کتاب حکمت الهی عام و خاص، معتقد است، دو قول صحیح در ماهیت زمان عبارتند از: 1. قول ارسطو و حکماء مشاء؛ که ماهیت زمان را مقدار حرکت جسم کل و یا فلک اقصی می دانند. 2. قول حکیم متأله ملاصدرا (بنابر مبانی خودش) که ماهیت زمان را مقدار حرکت جوهر سیال عالم می داند. ایشان قول سوم را منسوب بخود و اینگونه بیان می کند: «وجود ذهنی زمان بسیار ضعیف است، چرا که وجودش در خارج ضعیف و عرضی غیرثابت و از ذات خود گریزانست، لذا وجود ذهنی آن نیز ضعیف است و تصورش نیز از ذهن میگریزد.» این حکیم، همین امر را سبب آراء خلاف در بحث زمان دانسته و می افزاید؛ «با این اوصاف اگر زمان را «امر موهوم و امتداد متخیل که از حرکت و تغییرات عالم موجود در ذهن باشد، بدانیم، بنظر حقیر دور از درک حقیقت آن نشده‌ایم.» این فیلسوف شیعه، در تبیین دیدگاه سوم، که متسبب بخود اوست، می گوید: «یعنی حرکت را موجود در خارج بدانیم و مقدار آن را که زمان است، امر موجود در ذهن و منتزع از حرکت خارجی، یعنی عرضی خارجی المحمول باشد نه محمول بالضمیمه» بنظر این فیلسوف، دلیل این قول آن است، که هرچه در عالم خارج موجود است، وجود خارجی آن اقوای از وجود ذهنی اوست. اما زمان بعکس، بنظر میرسد که وجود ذهنیش اقوای از وجود خارجی است و این درست نیست. بنابراین، می توان گفت زمان بکلی موجود ذهنی است و خیال و وهم آنرا خارجی پنداشته و مقدار حرکت و ما به التقدّم و التأخر حوادث عالم شناخته است. (الهی قمشه‌ای، 1363، ص ۹۳)

با توجه به تحلیل این فیلسوف و دیگر پیروان ملاصدرا، نیز آراء حکماء؛ ماهیت زمان، یا کمیت خارجی حرکت (رای ارسطو و پیروان مشاء) و یا متحرک جوهری سیال است (رای ملاصدرا) یا کمیت ذهنی حرکت است (رای الهی قمشه‌ای). بهرحال منشا زمان حرکت است، حرکت وضعی جسم کل یا حرکت جوهری عالم و نحوه وجود زمان یا کم متصل غیر قار خارجی و محمول بالضمیمه است یا امتداد انتزاعی و ذهنی آن حرکت (عقیده الهی قمشه‌ای) (همان، ص ۹۵).

بنابر اعتقاد و دیدگاه ملاصدرا، ماهیت واقعی زمان بجز اتصال انقضا و تجدد نخواهد بود (ملاصدرا، 1383، ص ۱۸۷) در خصوص نهنان بودن ماهیت زمان، در عین ظاهرالانبیه بودن آن: از آنجایی که حقیقت زمان عین بقای وجود است و وجود از آشکارترین چیزهاست، لذا هستی زمان برای انسان آشکار است. ولی از حیث ماهیت ناشناخته و پنهان است. دینانی، از پیروان حکمت صدر، علت ابهام و پیچیدگی ماهیت زمان را ناشی از ضعف در وجود آن به‌شمار می آورد. چرا که نحوه ی هستی آن در خارج جز تدریجی بودن و عدم قرار نمی باشد. (ابراهیمی دینانی، 1380، ج ۳، ص ۲۷۱).

ملاصدرا زمان را دارای صفات: انقسام پذیری ذاتی (ملاصدرا، 1368، ج ۳، ص ۱۱۶)، رابطه ی تنگاتنگ آن با حرکت (همان، ص ۱۸۲)، تقدم و تاخر بالذات (ملاصدرا، 1368، ج ۳، ص ۱۴۰؛ 1383، ص ۱۰۱)، الاقل و الأكثر و التقضی (1368، ج ۳، ص ۱۹۷) می داند. نیز دو صفت ابدی و ازلی که همراه با وجود زمان هستند؛ از نظر او، زمان همواره بی آغاز و بی پایان است، که از این دو صفت؛ صفت ازلی خارج از زمان و فوق زمان است و ابدی هم وصف زمان و هم موجودات همراه زمان در جهت مستقبل است، کما اینکه زمان خود حادث است، اما ابدی است و با این وجود ازلیت و ابدیت خداوند، مافوق زمان و زمانیات است، و آنچه قدیم بالزمان است ازلی و ابدی است. در این عبارت ملاصدرا می گوید: «هر آنی که به عنوان آغاز زمان فرض شود مسبوق به زمان دیگری خواهد بود و نیز چنین است در مورد هر آنی که به عنوان «انجام» زمان فرض شود. پس مطلق زمان، آغاز و انجام ندارد و از این جهت است که معلم فلسفه می گوید: «هرکس معتقد به حدوث زمان بشود بی آنکه متوجه باشد به قدم آن نیز معتقد شده است» (همان، ص ۱۴۸). و منظور ملاصدرا از اینکه می گوید زمان هم قدیم است و هم حادث، این است که زمان از آن جهت که از طبیعت اشیاء حادث می شود، واقعا حادث است، اما قدیم بودن آن اعتباری است، چرا که بنابر حرکت جوهری، هیچ قدیم زمانی در عالم وجود ندارد و همه چیز تحت قانون حرکت است و حرکت هم عین حدوث است. پس هر واقعیتی در عالم، حادث است و در عین حال، سلسله حادثات لایتناهی است. لذا تایید می کند، که زمان اول و آخر ندارد و ازلی و ابدی است. (همان، 1368، ج 3، ص 151).

5- مقایسه بین آراء ابوالبرکات و ملاصدرا در بحث زمان

1. ذکر شد که ابوالبرکات با رد نظر مشاء، زمان را در زمره ی مباحث مابعدالطبیعه و مقدار وجود دانست. وی با اذعان به بدهت وجود زمان، وجود زمان را اظهر از آن دانست که عقلاء در آن اختلاف کنند. لذا محل اختلاف را در ماهیت زمان دانسته، و بیان داشت: «آنچه مورد اختلاف است «ماهیت زمان» است: که در عرف عام بین جلی و در تعریف تام منطقی عقلی غامض است». ابوالبرکات معرفت به زمان را، ذهنی - عقلی می داند. و معتقد است که عامه مردم به سبب چنین ادراکی، و بدون تأمل و اختلاف، به زمان شناخت و آگاهی دارند. وی بر مبنای مراحل و نوع معرفت انسان به زمان، دو تعریف عام و خاص از زمان ارائه می کند. ملاصدرا نیز به مانند ابوالبرکات، به بدهت وجود زمان، صراحت دارد، اما در بحث ماهیت زمان، با وی اختلاف نظر دارد، ملاصدرا با حفظ نگاه کمی به زمان، در صدد ارتقاء زمان به مقدار وجود سیال برآمد. به این ترتیب، زمان را صفت وجودی برای موجودات مادی دانست، که از نحوه وجود آنها انتزاع می شود، نه ظرف آنها.

2. اوحد الزمان با رد نظر مشائیان در وابستگی ادراک زمان به ادراک حرکت، آگاهی انسان به زمان را فارغ از حرکات و متحرکات، آگاهی بالذات می داند. زمان در تعقل مقدم بر هر چیزی است و نفس زمان را همانند وجود لذاته و بذاته قبل از شعور به اشیاء دیگر درک می کند لذا زمان امری است بدیهی و معرفتی ثابت در نفس، که هر کسی بدان آگاهی دارد. زمان سابق بر حرکت است، به گونه ای که با رفع آن، وجود حرکت هم رفع میشود و با عدم آن، قبلیت و بعدیت حرکت متصور نیست (تعریف عام). نیز وجود هر موجودی در زمان است. این معرفت شناسی خاص ابوالبرکات، حاصل نگاه هستی شناسانه او بزمان است که زمان را در مرتبه وجود قرار می دهد و تمایز نظر وی را از فلاسفه ی مکتب مشاء نشان می دهد. اما در فلسفه ملاصدرا، که زمان عرض تحلیلی اجسام مادی و معقول ثانی فلسفی است، و با وجود حرکت قطیعه موجود می شود.

عروض آن بر حرکت عروض تحلیلی است و جز این وجودی در خارج ندارد، بنابراین در بحث ادراک زمان، ملاصدرا نیز با صراحت به بداهت وجود زمان، آن را امری بدیهی و وجدانی می‌داند. زمانی با مفهومی نو، که می‌تواند جنبه تعیین داشته و از ادراک هیچ مدرکی پنهان نماند. عبارتی، ذهن می‌تواند بدون ادراک هر حرکتی، معنای امتداد سیلانی را مشاهده کند و آن همان زمان جوهری است که در درون خود می‌یابیم. لذا از آنجایی که زمان، از نظر ملاصدرا نحوه ای از وجود است، همانند وجود، مفهومی بدیهی است، که حقیقت آن در خفا و پنهانی است و تنها باید آن را شهود نمود.

3. ابوالبرکات در اینکه زمان را مقدار وجود می‌داند، از حیث اعتبار ذهنی بودن آن است، که از مقایسه امری که وجودش بیشتر و دائمی تر است با امری که دوامش کمتر است، انتزاع می‌شود نه از حیث عرضی غیرقارالذات که عارض وجود شود. از نظر او، زمان امری غیر قارالذات در وجود است، چرا که گذشته آن معدوم و آنچه در حال حاضر از زمان، متحقق است در آینده موجود نخواهد بود و وجود است که زمان را به گذشته و حال و آینده، منفصل می‌کند، نه اینکه خود زمان، امری منفصل باشد، زیرا اجزایش به ترتیب و پشت سر هم قرار گرفته است. وی زمان را از حیث ماهیت متصل و از حیث وجود منفصل می‌داند. از آنجایی که گذشته و آینده زمان معدوم است، لذا اتصال ندارد در عین حال، هیچ وقفه ای هم در تجدد و تقضی آن نیست تا منفصل باشد، پس نه کم متصل است و نه کم منفصل، بلکه در ماهیت متصل و در وجود منفصل است. یعنی دارای وحدت در اتصال و انفصال. و اینکه وحدت ماهیت و وجود زمان، در اتصال و انفصال است. زیرا وجود زمان با ماهیت آن متحد است. در حالی که زمان در فلسفه ملاصدرا رابطه ی تنگاتنگی با حرکت جوهری دارد بطوریکه درک و دریافت حقیقت آن بنحو بعد سیال طبیعت مادی متجددبالات، منجر به اثبات حرکت جوهری است. ملاصدرا حرکت و به تبع آن زمان را تحت مقوله بشمار نیاورده، بلکه آن دو را نحوه بسیار ضعیفی از وجود جوهر جسمانی و معقول ثانی فلسفی بحساب آورده نه مفاهیمی ماهوی. از دیدگاه وی، وجود واحد بسیط است و حرکت و زمان شئون وجودند. زمان، وجود سیال متصرمی است که در خارج عین حرکت است و تنها در مقام تحلیل عقلی است که ذهن می‌تواند بین آنها تمایز قائل شود.

3. اوحدالزوان در بیان ماهیت زمان آن را در قالب دو تعریف عام و خاص می‌آورد، در تعریف عام، زمان را سهل و در دسترس عموم می‌داند، ولی در تعریف خاص آن را تام اما دشوار و غامض می‌داند. و این هر دو تعریف از خود اوست. اما در فلسفه ملاصدرا بطور عمده، از سخنان وی، دو معنای عام و خاص از زمان، استنباط می‌شود، که با تعاریف عام و خاص از دیدگاه ابوالبرکات متفاوت است. به این صورت که منظور از تعریف عام (تعریف دیگران)، تعریف اغلب فلاسفه است که زمان را «کمیت و مقدار حرکت» می‌دانند، اما منظور از تعریف خاص تعریف مطابق با مبانی و دیدگاه خودش است که زمان را مقدار وجود سیال می‌داند.

4. از جمله تفاوت نگاه این دو حکیم در بحث زمان، این است که بر خلاف ابوالبرکات، سخن ملاصدرا در تبیین زمان دارای نوعی ابهام است؛ وی از طرفی زمان را کم متصلی می‌داند که در ذات خود قرار ندارد. در حالی که در جای دیگر، زمان را مقدار حرکت و از قبیل کمیت متصل ناپایدار می‌شمارد و چون متصل است، آن را وسیله ی اندازه گیری سایر حرکات و وسیله ی شمارش از جهت تقدم و تاخر می‌داند. لذا یکجا زمان کمیت یا شیء دارای کمیت دانسته شده است و در جای دیگر، مقدار حرکت یا هویت طبیعت متجدد بالذات

است. در هر حال، وجه مشترک اقوال وی این است، که در همه ی آنها، زمان در نسبت با حرکت قرار دارد؛ چرا که زمان را مقدار حرکت می داند. اما بطور عمده، از سخنان وی، دو معنای عام و خاص از زمان، استنباط می شود.

5. تفاوت دیگر در مرتبه وجودی زمان است؛ در حالی که ابوالبرکات زمان را استمرار و مقدار موجود بما هو موجود می داند که اعم از خالق و مخلوق است، ملاصدرا با اثبات حرکت جوهری (وجود سیال)، به بیقراری عالم ماده و در نتیجه تفسیر متفاوتی از زمان می رسد و آن را بصورت بعد چهارم موجودات مادی مطرح می کند. آنچه در این نظریه حائز اهمیت است، این است که بر خلاف حکماء پیشین، و به اعتقاد وی، زمان از جسم اعم از جوهر و عرض بواسطه سیال بودن آن، انتزاع می شود و هیچ موجود مادی در هیچ حالتی، از زمان و مکان خالی نیست.

6. بیان شد که ابوالبرکات، بر خلاف ملاصدرا و همانند مشائیان، حرکت در جوهر را نمی پذیرد، و ذات طبیعت و آنچه از آن بالذات صادر می شود را ثابت (فان الطبیعة تقتضی القرار و الثبات) می داند. به باور وی حرکت تنها در حالات و اعراض طبیعت و موجودات روی می دهد، اما از آنجایی که جوهر و عرض در فلسفه ملاصدرا به یک وجود موجودند، از نظر او، حرکت در اعراض همان حرکت در جوهر است و پذیرش حرکت در عرض به این معناست که حرکت در این وجود واحد را پذیرفته ایم و حرکت در وجود واحد همان حرکت در جوهر و عرض است. تعریف نهایی ملاصدرا از زمان، زمان جوهری است؛ که بدنبال اثبات حرکت جوهری و تبیین زمانمند بودن هستی موجودات مادی، این تعریف نو و ابتکاری را ارائه می دهد؛ زمانی با مفهومی نو، که می تواند جنبه تعیین داشته و از ادراک هیچ مدرکی پنهان نماند. بعبارتی، ذهن می تواند بدون ادراک هر حرکتی، معنای امتداد سیلانی را مشاهده کند و آن همان زمان جوهری است که در درون خود می یابیم. از آنجایی که زمان نحوه ای از وجود است، همانند وجود، مفهومی بدیهی است، که حقیقت آن در خفا و پنهانی است و تنها باید آن را شهود نمود.

7. بطور مسلم، ابوالبرکات نیز بمانند اکثر حکماء به قدم زمان عقیده داشته است متنها با دید متفاوت. و این موضوع بر می گردد به دیدگاه خاص او در خصوص ماهیت زمان که بر خلاف دیگران به نفی تعلق و وابستگی زمان به حرکت معتقد است. ملاصدرا نیز معتقد است که قبل از هر زمانی زمانی است و قبل از هر حرکتی، حرکتی است و از آنجا که علت شیء از نظر وجود نباید وابسته به شیء باشد، بنابراین تنها خداوند مقدم بر زمان است. لذا این دو متفکر هر کدام با دیدگاهی متفاوت معتقد به قدم زمان هستند؛ با این تفاوت که ملاصدرا زمان را از لوازم حرکت و حرکت را از لوازم طبیعت می داند و قوام طبیعت به ماده و جسم است و هر جسمی حادث است، لذا وی به معنایی غیر از نظر متکلمان، قائل به حدوث زمانی عالم طبیعت است. و موجود مادی مطابق دیدگاه او هر لحظه در تبدل و تجدد و حدوث زمانی است. او اعتقاد به قدم عالم را مخالف نظر اهل دین می داند چرا که طبیعت جسمانی را امری ذاتاً متغیر و متبدل می داند که لحظه ای وجودش باقی نمی ماند تا چه رسد به اینکه قدیم باشد.

اما ابوالبرکات زمان را قدیم می داند با این اندیشه، که جهان آغاز زمانی از جنس خود ندارد و هرگز نمی توان گفت که زمان به جایی می رسد که پیش از آن زمانی قابل تصور نیست، نیز نمی توان گفت جهان به جایی می رسد که بعد از آن زمانی به تصور نیاید. به اعتقاد وی ذهن انسان نمی تواند برای زمان قبلیت و بعدیتی تصور کند که قبل از آن قبلیت و بعدیتی نباشد و اذهان قادر به تصور وجودی که برای آن مدت و زمان نباشد

نیستند، نه وجود خالق و نه وجود مخلوق. لذا وی اولاً، زمان را در نسبت با خود وجود تحلیل کرده است، دوماً، اثبات قدیم بودن زمان را به لادراک و لاتصور بودن آغاز و پایان آن گره زده است. به باور او، ذهن بشر بدون تردید به حسب ذات و فطرت خود به قدیم بودن زمان و مکان اعتراف دارد. و تصور نیستی آندو را محال و ممتنع می‌داند. از نظر او، کسانی که این مساله را نمی‌پذیرند، می‌کوشند نشان دهند زمان مقدار حرکت است با این هدف که اعلام کنند، ما می‌توانیم نبودن زمان را با نبودن حرکت تصور نماییم، ابوالبرکات سخن این گروه را رد می‌کند.

نتیجه

آنچه سبب قرابت و در عین حال تفاوت اندیشه این دو حکیم در بحث زمان شده، رهیافت وجودی هر دو به حقیقت زمان است. با این تبیین که هر دو زمان را امری وجودی و در مقایسه با وجود دانسته اند، اما با تفاوت در مرتبه ی وجود. لذا اشتراک و افتراق اندیشه آنها بر می‌گردد به مرتبه وجودی زمان. و همین وجودی بودن زمان، بدیهی بودن آن را نزد این دو متفکر که به بداهت وجود اذعان دارند، محرز کرده است. ابوالبرکات و ملاصدرا، ادراک حقیقت زمان را به دریافت حضوری و شهودی دانسته اند. اما در تعریف ماهیت زمان، بر مبنای مرتبه ی وجودی آن، دو نگاه متفاوت دارند. ابوالبرکات زمان را مقدار وجود بما هو وجود می‌داند، که وجودی ثابت در همه اذهان دارد. وی حتی قائل به ناتوانی ذهن در تصور وجود بدون زمان است این برتری بخشی او به مقام زمان، در مقایسه با جایگاه آن در فلسفه ملاصدرا (مقدار وجود سیال) بسیار رفیع و ارجمند است. بنظر می‌رسد آنچه سبب عدم التفات به این دیدگاه ناب در بحث حقیقت زمان شده است، زمانمند دانستن حقیقت وجود است.

منابع

قرآن

1. ابراهیمی دینانی، غلام حسین، 1393، معمای زمان و حدوث جهان، تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
2. ابراهیمی دینانی، غلام حسین، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، جلد: ۳، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران - ایران، 1380.
3. ابراهیمی دینانی، غلام حسین، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، ج 1، چ اول، تهران، طرح نو، 1376.
4. ابن سینا (1316). السماع الطبیعی، من طبیعیات شفا. ج 1، ترجمه محمد علی فروغی، چاپخانه مجلس.
5. ابن سینا، حسین بن عبد الله، الإشارات و التنبیها، بوستان کتاب قم (مرکز النشر التابع لمکتب الإعلام الإسلامی)، قم - ایران، 1381.
6. ابن سینا، حسین بن عبد الله، الشفاء (الطبیعیات)، جلد: ۱، کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی (ره)، قم - ایران، 1405.
7. ابن سینا، حسین بن عبد الله، فن سماع طبیعی (ابن سینا)، امیر کبیر، تهران - ایران، 1361.

8. ابن ملکا، هبة الله بن علی، المعترف فی الحکمة، ج 2 و 3، دانشگاه اصفهان، اصفهان - ایران، 1373 .
9. ابوالبرکات، المعترف، ج 3، به کوشش زین العابدین موسوی و تعلیق سلیمان ندوی، حیدرآباد دکن، 1357-1358ق.
10. ارسطو(1363). طبیعیات. ترجمه: فرشاد بزرگمهر، تهران: انتشارات امیرکبیر.
11. ارسطو، 1378، متافیزیک، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: طرح نو.
12. آشتیانی، جلال الدین(1378)، شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، مرکز انتشارات قم .
13. آشتیانی، جلال الدین، منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، جلد: ۲، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم. مرکز انتشارات، قم - ایران.
14. آملی، محمد تقی(بی تا)درر الفوائد مع مقدمه تبحر عن نبذه من حیاة المؤلف و تألیفاته المنیفة، جلد: ۲، اسماعیلیان، قم - ایران.
15. حسن زاده آملی، حسن، شرح فارسی الأسفار الأربعة (حسن زاده)، جلد: ۱، بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)، قم - ایران، 1387 .
16. زمانی، محمد رضا، پایان نامه: تحلیل انتقادی آرای فلسفی ابوالبرکات بغدادی در المعترف ، فصل چهارم، تحلیل رای ابوالبرکات در خصوص ماهیت زمان، ص 57. 1380.
17. زنوزی، علی بن عبد الله، بدایع الحکم، صفحه: ۱۳۳، دانشگاه تبریز، تبریز - ایران، 1380 ه.ش.
18. سجادی، جعفر، فرهنگ علوم فلسفی و کلامی، امیر کبیر، تهران - ایران.
19. صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، جلد: ۷، مکتبه المصطفوی، قم - ایران، 1368 .
20. صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، جلد: ۴، مکتبه المصطفوی، قم - ایران، 1368 .
21. صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، جلد: ۱، مکتبه المصطفوی، قم - ایران.
22. صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، جلد: ۳، مکتبه المصطفوی، قم - ایران، 1368.
23. صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، مرکز نشر دانشگاهی، تهران - ایران، 1360.
24. صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، المظاهر الإلهیة فی أسرار العلوم الکمالیة، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران - ایران، 1378 .
25. صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ترجمه و تفسیر الشواهد الربوبیة، صدا و سیمای جمهوری اسلامی ایران. انتشارات سروش، تهران - ایران، 1383.
26. صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ترجمه و تفسیر الشواهد الربوبیة، صدا و سیمای جمهوری اسلامی ایران. انتشارات سروش، تهران - ایران، 1383 .
27. صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، رساله فی الحدوث (حدوث العالم)، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران - ایران، 1378.

28. صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، شرح الهدایه الاثیریّه، مؤسسه تاریخ العربی، بیروت - لبنان، 1422 .
29. صمدی آملی، داوود، شرح نهایه الحکمه (صمدی)، قائم آل محمد (عج)، قم - ایران، 1386 .
30. طباطبایی، تعلیقه علی الاسفار، ج 3، تهران: 1383ق، دارالمعارف الاسلامی.
31. الفاخوری، حنا، الجر الخلیل، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران، علمی فرهنگی، 1377.
32. فخر رازی، محمد بن عمر (1411). المباحث المشرقیه، جلد 1 و جلد 2، ج 2، قم: انتشارات بیدار.
33. قاضی سعید قمی، محمد سعید بن محمد مفید، مرقاه الأسرار و معراج الأنوار فی بیان ربط الحادث بالقدیم و حدوث العالم (الأربعینیات لکشف أنوار القدسیات)، مرکز پژوهشی میراث مکتوب، تهران - ایران، 1381 .
34. قیصری، داود بن محمود (1381). رسائل. تعلیق و تصحیح و مقدمه: جلال الدین آشتیانی، تهران: حکمت.
35. کاپلستون، فردریک (1368). تاریخ فلسفه غرب، ج 1، ترجمه: فریدون بدره ای، تهران.
36. مصباح، محمد تقی، آموزش فلسفه، جلد: 2، سازمان تبلیغات اسلامی. معاونت فرهنگی، تهران - ایران، 1366.
37. مطهری، مرتضی (1376). درسهای اسفار: مبحث زمان (مجموعه آثار استاد شهید مطهری). جلد: 12، تهران: صدرا.
38. مطهری، مرتضی، درسهای اسفار: مبحث حرکت (مجموعه آثار استاد شهید مطهری)، جلد: 11، صدرا، تهران - ایران، 1376 .
39. مطهری، مرتضی، درسهای الهیات «شفاء» (مجموعه آثار استاد شهید مطهری)، جلد: 7، صدرا، تهران - ایران، 1376 .
40. مطهری، مرتضی، شرح منظومه مختصر (مجموعه آثار استاد شهید مطهری)، جلد: 5، صدرا، تهران - ایران، 1376 .
41. مطهری، مرتضی، مقالات فلسفی (مطهری) (مجموعه آثار استاد شهید مطهری)، جلد: 13، صفحه: 269، صدرا، تهران - ایران، 1376 .
42. مگی، براین (1394). سرگذشت فلسفه. ترجمه: حسن کامشاد، چاپ 11، نشر نی.
43. میر داماد، محمد باقر بن محمد، القبسات، دانشگاه تهران. مؤسسه انتشارات و چاپ، تهران - ایران، 1374 .
44. الهی قمشه‌ای، مهدی، حکمت الهی عام و خاص، اسلامی، تهران - ایران، 1363 ه.ش.
45. لاهیجی، محمد جعفر بن محمد صادق، شرح المشاعر ملا صدرا، بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)، قم - ایران، 1386 ه.ش.