

## حقیقت زمان از نظر علامه محمدحسین طباطبائی<sup>(ره)</sup>

حسین کلباسی اشتری\*

استاد دانشگاه علامه طباطبائی<sup>(ره)</sup>، تهران

زهرا اُمّی\*\*

دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی<sup>(ره)</sup>، تهران

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۰۲/۰۳؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۰۳/۲۶)

### چکیده

هدف پژوهش حاضر بررسی پدیده زمان، اثبات و دریافت حقیقت و احکام آن از منظر حکیم متّآله، علامه طباطبائی<sup>(ره)</sup> است. در این جستار سعی شده است دیدگاه‌های علامه در باب زمان در کلیّۀ آثار ایشان به طور کامل استخراج و دسته‌بندی گردد و یافته‌های خود را در سه بخش عرضه می‌کند. بخش نخست اختصاص دارد به معرفی مباحث و آثاری از علامه که در آنها به بحث زمان پرداخته شده است. بخش دوم عبارت است از نظرات علامه در خصوص زمان و در بخش آخر، نظرات علامه درباره پدیده زمان در ضمن یک جمع‌بندی ارایه می‌شود. به نظر می‌رسد علامه در تعریف زمان از مختار اول خود به عنوان کمّ متصل غیر قار عدول کرده است.

**واژگان کلیدی:** زمان، زمانمند، حرکت، کمّ، متی، حدوث، علامه طباطبائی.

---

\* E-mail: Hkashtari@yahoo.com

\*\* E-mail: Z\_ommi@yahoo.com (نویسنده مسئول)

## مقدمه

سید محمدحسین فرزند محمد در روز ۲۹ ذی‌الحجه ۱۳۲۱ هجری قمری مصادف با ۲۶ اسفند ۱۲۸۲ هجری شمسی در شهر تبریز چشم به جهان گشود. او در خانواده‌ای پرورش یافت که از قدیم به فضل و علم مشهور بودند. بعد از گذراندن دوران طفولیت با روش علمی خاص و نظام تعلیمات معینی تربیت و آموزش یافت که به نظام «حوزه» معروف است. وی پس از اتمام اولین مرحله علمی تحصیل خود در سال ۱۳۴۳ هجری قمری، به عتبات عالیات و شهر نجف اشرف مهاجرت کرد و حدود ده سال علوم مختلف اسلامی را فراگرفت که برای یک طالب علوم دینی لازم و ضروری بود. مرحوم طباطبائی در سال ۱۳۵۳ هجری قمری به موطن خود در ایران بازگشت و از تبریز به قم مهاجرت کرد. مقام رفیع علمی علامه و شناخته شدن وی به عنوان یکی از ارکان مهم حوزه علمیه و تعدد جلسات تفسیر، فلسفه، فقه و اصول باعث شد تا عده زیادی از فضلا و طلاب در جلسات او شرکت کنند.

علامه طباطبائی صاحب برخی از نوآوری‌های خاص در حوزه‌های مختلف معرفتی است. برخی از نوآوری‌های اساسی ایشان در فلسفه از این قرارند: عنایت به نگارش مطالب فلسفی به زبان فارسی و توأم با ساده‌نویسی و پرهیز از مغلط‌نویسی، طرح مباحث معرفت‌شناسی و مقدم داشتن آن بر مباحث هستی‌شناسی، نشان دادن امکان دیالوگ فلسفی با دستگاه‌های فلسفی غربی و شرقی، احیای سنت فلسفی با تقریر و تحلیل جدید از سنت فلسفی، طرح و تألیف فلسفه در قالب اصلی موضوعی (آکسیوماتیک)، احیای روش مشایی در طرح و تألیف مباحث فلسفی، پیرایش فلسفه از دخالت دادن گزاره‌های غیرفلسفی (شعری، خطابی، دینی، عرفانی)، تلاش برای تفکیک حقایق از اعتباریات در مباحث فلسفی (ر.ک؛ امید، ۱۳۷۸: ۷۴).

حدود یازده عنوان اثر به زبان فارسی و شانزده عنوان به زبان عربی از ایشان منتشر شده است، البته هفت اثر نیز هنوز به چاپ نرسیده است. گرچه علامه را تابع حکمت متعالیه می‌دانند و این مشرب از کتب بدایه/الحکمه و نهایه/الحکمه آشکار است، اما می‌توان مشرب فلسفی او را دارای ویژگی‌های برجسته و متعدد اختصاصی دانست که عبارتند از: واقع‌گرایی در شناخت، تفکیک حقایق از اعتباریات، کاربرد چشمگیر منطق در مباحث فلسفی و تکیه بر یقینات و تنظیم ریاضی فلسفی (ر.ک؛ اردستانی و کوچانی، ۱۳۸۸: ۴۶-۴۲).

در این پژوهش بر آن هستیم که به بررسی حقیقت زمان از نظرگاه علامه در سه بخش بپردازیم. بخش اول را به معرفی مباحث و آثاری از علامه اختصاص می‌دهیم که در آنها به بحث زمان پرداخته شده است. بخش دوم عبارت است از نظرات علامه در خصوص زمان و در بخش آخر به جمع‌بندی نظرات علامه در پدیده زمان می‌پردازیم.

## ۱- معرفی منابع و مباحث زمان

علامه در *اصول فلسفه و روش رئالیسم* جلد‌های ۱، ۳، ۴ و ۵، همچنین در *بدایه‌الحکمه* و به‌ویژه در *نهایه‌الحکمه* جامع‌ترین مباحث را دربارهٔ زمان بیان می‌کند. البته در *رسالهٔ قوه و فعل*، *تعلیقه بر اسفار* یا حتی *تفسیر المیزان* جلد‌های ۲، ۳، ۸، ۱۳ و ۱۹ نیز مطالب مفیدی بیان داشته است.

علامه رسالهٔ *مجزایی* در باب زمان ندارد و این بحث را در لابه‌لای مباحث مختلف فلسفی عرضه می‌دارد. مباحثی که در آنها استاد به طرح جنبه‌های مختلف حقیقت زمان پرداخته‌اند، عبارتند از:

**فی امتناع اعاده المعدوم بعینه:** برهان اول جهت اثبات محال بودن اعاده معدوم بعینه، مبتنی بر محال بودن وجود یک شیء در دو زمان است که تقدّم زمانی شیء بر خودش را لازم می‌آورد.

**مقولات عشر:** زمان به عنوان عرض کمّ متصل به اختصار مورد بررسی قرار می‌گیرد. در بحث از «متی» نیز زمان در نسبت اشياء با آن، مورد بررسی قرار می‌گیرد.

سبق و لحوق و ملاک سبق: یکی از انواع تقدّم و تأخر، تقدّم و تأخر زمانی است.

**حدوث و قدم:** بحث حادث زمانی و مسبوق بودن حادث زمانی به قوه و ماده از مباحث این فصل است.

**مقومات حرکت:** زمان به عنوان یکی از مقومات حرکت به طور مستقلّ و مفصلّ مورد ارزیابی قرار می‌گیرد. نسبت زمان به حرکت، احکام زمان، بحث دهر و سرمد نیز از مباحث این فصل است.

**انقسامات حرکت:** حرکت به اعتبار زمان به اقسام مختلف قابل قسمت است.

**تقابل ملکه و عدم:** چنانچه موضوع در این نوع تقابل، طبیعت شخصیّه با شد، در ست باید در همان زمان که وصفی را ندارد، شأنیّت اتّصاف را دارا باشد.

**صورت‌های علمی:** یکی از براهین تجرّد صورت‌های علمی غیر زمانمند بودن آنهاست.

**صفات حق تعالی:** خدای خالق ماده، منزّه است از اینکه خودش مادی باشد، و قهراً لوازم مادّیت که جامع همهٔ آنها احتیاج است نیز ندارد. پس نیاز به حرکت، تدریج، زمان، مکان و غیر ذلک ندارد.

**آفرینش جهان:** نسبیتی که زمان و مکان با جهان دارد و غیر زمانمند بودن موجودات مجرد در این قسمت مورد ارزیابی قرار می‌گیرد.

**اصطلاحات زمانی:** ابد، دهر و سرمد اصطلاحاتی هستند که با زمان ارتباط تنگاتنگی دارند.

**امور غیر زمانمند:** به بحث دربارهٔ اموری می‌پردازد که نمی‌توانند زمانمند باشند.

## ۲- بیان دیدگاه‌های علامه در مسألهٔ زمان

### ۲-۱) سیر تحوّل نظرات فلاسفه در باب زمان

علامه به تاریخچهٔ بحث زمان توجه کرده است و در *اصول فلسفه و روش رئالیسم* به سیر نگاه فلاسفه به مقولهٔ زمان چنین اشاره می‌کند: «دیرگاهی بود که فلاسفه زمان را در حدوث حوادث مادّیه دخالت می‌دادند و می‌گفتند: پیدایش و حدوث هر حادثی به تحقّق یک سلسله علل و معدّات و شرایط نیازمند می‌باشد که یکی از آنها تحقّق یک قطعهٔ زمانی است که موجود مفروض در آن، موجود و مستقر شود؛ زیرا وجود جوهری اگرچه جوهر و ثابت است (قدمای فلاسفه موجودات جوهری جسمانی را ثابت

و بی حرکت می دانستند و تبدل صورتی را به صورتی با گون و فساد توجیه می کردند نه با حرکت جوهری) ولی در تکون خود و در زمان وجود هیچ گاه از یک سلسله از حرکات عرضی تهی نخواهد بود که نیاز به زمان نداشته باشد» (طباطبائی، ۱۳۶۸، ج ۴: ۱۴۵). اخیراً صدرالمتألهین از فلاسفه اسلامی در قرن یازدهم هجری با اثبات حرکت جوهری به اثبات رسانده که گذشته از عوارض جسمانی، خود جوهر جسمانی نیز در جوهریت نیازمند به زمان می باشد؛ یعنی زمان از نحوه وجود اشیاء انتزاع می گردد و تنها ارزش ظرفیت ندارد (ر.ک؛ همان).

## ۲-۲) فلسفی بودن بحث از حقیقت زمان

یکی از دغدغه‌های علامه در طرح هر بحثی در مباحث و نوشته‌های فلسفی، اثبات ارتباط آن بحث با فلسفه است. در مسئله زمان نیز علامه تأکید دارد که نه تنها بحثی فلسفی است، بلکه تنها فلسفه می‌تواند به بررسی حقیقت زمان بپردازد: «در این اواخر بحث‌های علمی نیز مانند فلسفه دخالت زمان (بعد رابع) را در هویت مادیات پذیرفته‌اند، اگرچه از هویت زمان بحث نکرده، تنها به وضوح مفهوم آن قناعت ورزیده‌اند و ممکن است که این روش گاهی موجب اشتباه گردد و در حقیقت، این کار، کار فلسفه است نه علم» (همان).

## ۲-۳) درک مفهوم زمان

علامه معتقد است درک مفهوم زمان در فطرت آدمیان نهفته است و در این باره می‌گوید: «دست انداختن به دامن زمان تنها کار فلاسفه نیست، بلکه بشر از نخستین روز کارهای خود را که حرکت‌های گوناگون است، با زمان اندازه‌گیری می‌کند. به روز، به ماه، به سال کارهای خود را تطبیق می‌نماید و مبداء تاریخ نیز می‌گیرد و حرکت‌های نسبتاً کوچکتر را با قطعات کوچکتر شبانه‌روز؛ مانند، از بامداد تا چاشتگاه، از چاشتگاه تا پوسین، از طلوع ستاره بامداد تا بامگاه می‌سنجد. انسان‌های مترقی که دارای حضارت و مدنیت بیشترند با وضع ابزاری به نام ساعت که حرکتی منطبق به حرکت شبانه‌روزی دارد؛ مانند ساعت آبی، ساعت ریگی، ساعت آفتابی و بالأخره ساعت معمولی امروزه، حرکت‌های کوچکتر را تا آخرین درجه که حسّ ما توانایی ضبط آن را دارد، اندازه می‌گیرند و در این بخش انسان‌های ساده نیز آرام نگرفته، در میان خودشان حرکت‌های بسیار کوتاه را با هوش فطری خود با حرکت‌های دیگری می‌سنجند. ما نیز فطرتاً گاهی همین کار را کرده، هر حرکت کوچک را اندازه‌گیری می‌نماییم: به قدر یک آب خوردن (اندازه بر خاستن و نشستن) و اندازه چشم بر هم زدن. از تأمل در اطراف این اندازه‌گیری‌ها دستگیر می‌شود که انسان با هوش فطری خود از برای تشخیص سرعت و بطئی و دراز و کوتاهی حرکات، حرکت معینی را مقیاس قرار می‌دهد و چنان که طول را با واحد طول و سنگینی را با واحد سنگینی و هر چیز مقداری را با واحدهایی از جنس وی مانند گرما سنج، هوا سنج، فشار سنج و ولت‌متر اندازه می‌گیرد، حرکت را نیز با واحد حرکت می‌سنجد و این همان زمان است، جز اینکه حرکت شبانه‌روزی چون پیش ما از سایر حرکات روشن‌تر و آشکارتر است، طبعاً او را انتخاب می‌کنیم و از برای سایر حرکات مقیاس قرار می‌دهیم و تقریباً همه حرکات را با آن می‌سنجیم و به واسطه کثرت تکرر در

حس، در ذهن ما جایگزین شده است و مانند این است که تعین ذاتی از برای این کار پیدا کرده است، به حدی که در تابلوی پندار از برای وی یک وجود مستقل و مهمّ بی‌آغاز و انجام مانند خطّی که این سر و آن سرش در اعماق ازل و ابد فرو رفته با شد، تصویر کرده، حوادث را به وی نسبت می‌دهیم تا جایی که در ستایش و نکوهش وی سخن‌پردازی‌ها می‌کنیم و شعرها می‌سراییم.

این پندار به اندازه‌ای در مخیله ما جایگزین شده که حتی بسیاری از متفکران و کنجکاوان ما وجود واجب‌الوجود را که از طوفان تغیر و جار و جنجال حوادث بر کنار است، نمی‌توانند بی‌زمان تصوّر کنند و از برای خود زمان که زاده حرکت طبیعت است و نیز از برای عالم طبیعت آغاز زمانی فرض می‌کنند. چنان‌که همین گرفتاری را در مورد مکان نیز داریم و ذهن ما از بس با مکان و فضا آشنا شده است و از برای هر پدیده جسمانی مشهود فضایی فرض کرده‌ایم و برای هر موجودی، حتی برای واجب تعالی و برای عالم تجرّد، فضایی بیرون از فضای عالم طبیعت فرض می‌نماییم و یک فیلسوف آزموده با زحمت و رنج می‌تواند این موضوعات را، چنان‌که شاید و باید، تصوّر کند و بفهمد. از سخنی که در چگونگی گرفتن این مقیاس گفتیم، فهمیده می‌شود که در حقیقت، به شماره حرکات موجوده در جهان زمان داریم، اگرچه ذهن ما با یکی از آنها که زمان معروف است، بیشتر آشنایی دارد (همان، ج ۴: ۱۴۸-۱۴۶).

#### ۲-۴) تقطیع زمان به حرکات ماه در قرآن

علامه در ذیل آیه ۱۸۹ سوره بقره که به هلال ماه به عنوان وسیله‌ای جهت احتساب زمان اشاره دارد، می‌گوید: «چون انسان از حیث خلقت طوری است که چاره‌ای جز این ندارد که افعال و کارهایش را که همه از سنخ حرکت به زمان است، اندازه‌گیری کند و لازمه احتیاج به اندازه‌گیری این است که زمان ممتد و بی سر و ته را بر طبق امور خود به صورت قطعه‌های سر و ته‌دار و کوچک و کوچکتری از قبیل سالها، فصلها، ماهها، هفته‌ها و روزها درآورد، عنایت الهیه هم این احتیاج بندگان را تأمین کرد، چون او مدبّر امور مخلوقات و راهنمای آنها به سوی صلاح و اصلاح حیات ایشان می‌باشد و این تقطیع و تکه‌تکه کردن زمان به دو صورت ممکن بود؛ یکی بر حسب حرکت سالیانه زمین به دور خورشید که از آن چهار فصل درست می‌شود و یکی هم بر حسب حرکت ماه به دور زمین، و چون این تقطیع باید طوری باشد که همه مردم، حتی عوام آنان نیز بتوانند به آسانی از حساب آن سر درآورند، لذا ماه‌های قمری را نام برد که هر انسان دارای ادراک صحیح و حواس مستقیم آن را می‌فهمد، چون ماه و طلوع و غروب آن را هر سال دوازده بار مشاهده می‌کند، به خلاف خورشید که برج‌هایش دیدنی نیست، بلکه بشر بعد از آنکه قرن‌ها در روی زمین زندگی کرد، به تدریج به حساب آن که حسابی است بس دقیق، پی می‌برد؛ حسابی که هم‌اکنون نیز عامه مردم از آن سر در نمی‌آورند» (همان، ۱۳۷۴، ج ۲: ۸۱).

#### ۲-۵) تعریف زمان

علامه زمان را در *بداية الحکمه*، *نهاية الحکمه* و *اصول فلسفه و روش رئالیسم* از انواع کم متصل غیر قارّ معرفی می‌کند: «کم متصل غیر قارّ آن است که اجزاء آن با هم موجود نباشند؛ مانند زمان که هر جزء آن پس از فناء جزء قبلی و عدم پیدایش جزء بعدی تحقق دارد» (ر.ک؛ همان، بی تا، الف: ۱۴۱ و همان، ب: ۱۸۹).

البته در *اصول فلسفه* به نکته‌ای اشاره می‌کند که به نظر می‌رسد از این تعریف عدول کرده باشد، آنجا که می‌فرماید: «پس از اثبات حرکت جوهری در جوهر جهان طبیعت، زمانی با مفهومی تازه که می‌تواند جنبه تعین داشته باشد و از ادراک هیچ مدرکی پنهان نشود، روشن می‌گردد و آن زمان جوهری است و راستی همان‌گونه هم هست؛ زیرا هر یک از ما که ذهن خود را از همه حرکات خالی کرده است و چشم دل به چهره طبیعت بازکند، باز معنای امتداد سیلانی را مشاهده خواهد کرد و آن همان زمان جوهری است که در خود می‌یابیم» (همان، ۱۳۶۸، ج ۴: ۱۴۸-۱۴۷).

## ۲-۶) اثبات وجود زمان

علامه با استفاده از تحلیل پدیده حرکت، وجود زمان را اینگونه اثبات می‌کند: «همگی به خوبی درک می‌کنیم که موجودات حادث متحرک به قطعاتی تقسیم می‌شوند که از نظر فعلیت وجودی هیچ قطعه‌ای از آن با قطعه دیگر جمع نمی‌شوند؛ زیرا فعلیت وجودی قطعه فرضی در مرحله دوم متوقف بر زوال وجود فعلی قطعه اول می‌باشد. قطعه اول نیز به دو قسمت تقسیم می‌شود که از نظر فعلیت وجودی با یکدیگر جمع نمی‌شود و همین‌طور هر قدر اجزاء آنها را تقسیم کنیم، خواهیم دید که قسمت‌های مزبور ترتیب دارند و در فعلیت وجودی با هم جمع نمی‌شوند. این معنی گواه این است که یک مقدار و امتداد کمی خاصی حاکم بر حرکت است و حرکت با آن امتداد کمی اندازه‌گیری می‌شود و انقسام می‌پذیرد. بدیهی است که امتداد و مقدار مزبور خود حرکت نیست؛ زیرا مقدار مزبور مشخص و متعین است، ولی حرکت بنفسه امتداد مبهمی است نظیر امتداد و مقدار مبهم جسم طبیعی که به وسیله تعین و تشخیص جسم طبیعی تعین می‌یابد. مقدار و امتدادی که تعیین‌کننده مقدار حرکت است، کمی است که عارض بر حرکت است؛ نظیر جسم تعلیمی که تعیین‌کننده مقدار جسم طبیعی است، با این تفاوت که مقدار و امتداد جسم تعلیمی مجتمع‌الأجزاء است، ولی مقدار تعیین‌کننده حرکت قرار ندارد و اجزای آن با هم جمع نمی‌شوند. امتداد مزبور همان زمان است که عارض می‌شود و آن را تعیین می‌کند» (همان، بی تا، الف: ۲۳۴-۲۳۳ و نیز، ر.ک؛ همان، بی تا، ب: ۱۸۹). به بیانی دیگر، حرکتی که جسم در مسافت میان دو نقطه مبدأ و منتها انجام می‌دهد، امتدادی (یا طولی) به امتداد مسافت و امتداد دیگری نیز به امتداد زمان دارد (که مثلاً با ساعت اندازه‌گیری می‌شود). البته این دو امتداد (یا دو مقدار) غیر همدیگر هستند؛ زیرا همان جسم در همان مسافت به واسطه اختلاف تندی و کندی حرکت (سرعت و بطوء) دو زمان مختلف لازم دارد، چنان‌که به واسطه اختلاف سرعت در یک زمان معین دو مسافت مختلف (دراز و کوتاه) طی می‌نماید. جسم مفروض در هر لحظه از زمان حرکت، مکان ویژه و تازه‌ای دارد که در لحظه بعدی او را ترک خواهد کرد، چنان‌که اگر همان لحظه را بتوانیم به دو لحظه کوچکتر قسمت کنیم، مکان جسم مفروض نیز دو تا خواهد بود و یا اگر دو لحظه را یکی و متحد کنیم،

مکان نیز یکی می‌شود تا جایی که می‌گوییم جسم مفروض در زمان حرکت خود در میان دو نقطه مبدأ و منتهی می‌باشد.

علامه در همین جا به طرح اشکالی مبادرت می‌ورزد: «پرسشی که همین جا پیش می‌آید، این است که آیا این تقسیم واقعیت داشته، حرکت مکانی مفروض به واحدهای مکانی جدا از هم منتهی می‌شود و به عبارتی ساده‌تر، به دانه‌دانه‌های مکان می‌رسد که از چینش و ترتیب آنها حرکت پیدا می‌شود و به واسطه امتدادی که در حس پیدا می‌کنند، به زمان منطبق می‌شود و یا اینکه تقسیم نامبرده ذهنی است و یا به طفیل انقسامی که در پیکره مسافت مثلاً موجود است، پیش آمده، مکان‌های دانه‌دانه پدیدار می‌گردد و گرنه حرکت نامبرده یک واحد متصل و سیال (روان) بیش نیست.

علامه اینگونه پاسخ می‌دهد که «ما در این بحث با انقسام ماده و انرژی کاری نداریم و نظر ما معطوف به سوی نظریه‌ای است که نمی‌توانیم آن را نادیده انگاریم و آن اینکه هر یک از این مکان‌های مفروض به واسطه امکانی که در مکان سابق بر خویشتن دارد، با آن یکی و متحد است و در نتیجه، میان نقطه مبدأ و نقطه منتهی یکی است و نقطه مبدأ، هنگامی که دست به حرکتی می‌زند، از استقرار و ثبات خود دست می‌کشد و حال تبدل و سیلان را به خود می‌گیرد و این وصف را دارد تا دوباره به حال استقرار و ثبات نقطه منتهی برسد. بلی، ما در هر لحظه از زمان حرکت که به جسم مفروض نگاه می‌کنیم، او را دارای مکان ویژه‌ای می‌بینیم، در حالی که در لحظه قبل از آن لحظه و در لحظه بعد از آن لحظه در غیر این مکان می‌دیدیم و از همین لحاظ، مکان سیال ممتد به مکان‌های دانه‌دانه منقسم می‌شود، ولی این انقسام از ناحیه لحاظ و توهم به میان می‌آید، نه اینکه واقعیت خارجی داشته باشد؛ زیرا با پیدایش آن‌ها جریان حرکت قطع می‌گردد و سیلان مکانی جسم از میان می‌رود. از بیان گذشته این نتیجه را می‌گیریم که: حرکت مکانی جسمی این است که نسبت مکانی جسم، صفت تبدل و سیلان به خود گیرد، به نحوی که اگر مکان واحد را با حفظ وحدت در دو لحظه زمانی بسنجیم، مکان در لحظه اول غیر از مکان در لحظه دوم با حفظ وحدت باشد. مراد از سیلان، جریان، تغییر و تبدل تدریجی همین است و چنان‌که گفته شد، امکان و فعلیت در اینجا به هم آمیخته شده، اجزاء مفروضه حرکت هرگز با هم در یک لحظه جمع نمی‌شوند» (همان، ۱۳۶۸، ج ۴: ۵۷-۶۱).

صدرالمتألهین در *سفار* برای اثبات وجود «زمان» دو برهان اقامه کرده است: یکی بر طریقه طبیعیون و دیگری بر طریقه الهیون. علامه با تأمل و دقت در طریقه الهیون، آن را یک برهان بر وجود حرکت جوهری می‌داند (ر.ک؛ اردستانی و کوچنانی، ۱۳۸۷: ۲۵۹).

## ۲-۷) احکام زمان

برخی از مهم‌ترین احکام زمان از نگاه علامه طباطبائی به قرار ذیل است:

### – زمان معلول حرکت

علامه معتقد است که «برای حرکت نسبت به زمان علیتی همگون علیت موضوع نسبت به عرض می‌باشد و نسبت زمان به حرکت همانند نسبت جسم تعلیمی به جسم طبیعی، یعنی نسبت معین به مبهم است، با این توضیح که چنان که جسم تعلیمی تعیین کمیته است که از سه سوی در جسم طبیعی ساری و آن را قابل مساحت و سنجش ساخته، همانگونه زمان نیز نسبت به حرکت تعیین کمیته است ساری در حرکت که آن را قابل سنجش و اندازه‌گیری ساخته است» (همان، ۱۳۶۴: ۵۵).

### – «آن» طرف زمان

علامه زمان را مانند حرکت دارای حدود مشترک می‌داند و می‌گوید: «چنان که حرکت به حدود مشترک و فواصل بالقوه تقسیم می‌شود، زمان نیز به حدود مشترک که همان آنات‌اند، منقسم می‌شود. پس «آن» طرف زمان و یک امر عدمی است؛ زیرا بهره‌اش از وجود همان انتساب آن به زمان موجود است که طرف جهت آن شده است» (همان و نیز، ر.ک؛ طباطبائی، بی تا ب: ۱۹۰).

### – محال بودن تتالی آنات

علامه تتالی آنات را یعنی قرار گرفتن آنات پهلوئی هم به نحوی که چیزی بین آنها حایل نباشد، ممتنع می‌داند؛ زیرا معنی آن همان فاصله عدمی است که بین دو قطعه از زمان تصور می‌شود و چیزی که حال و هویت آن بدینگونه است، تحقق دو فرد از آن ممکن نیست، مگر با حیلولة زمان بین آنها و در این صورت، تتالی آنات پلامعنی و غیر معقول است (ر.ک؛ همان).

### – انطباقات زمان و «آن»

از نظر علامه انطباق اشیاء بر زمان به گونه‌هایی انجام می‌پذیرد؛ بدین معنی که حرکت و متحرک و به یک کلام، هر تدریجی‌الوجود از حرکات قطعیه، بدون واسطه بر زمان منطبق می‌شوند و هر چیز آنی‌الوجود، مانند وصولات به حدود مسافات، انفعالات، مماسات و نحو اینها بر «آن» منطبق می‌شوند و حرکات توسطیه به واسطه حرکات قطعیه بر زمان منطبق می‌شود و اما تصویر زمان توسطی مسمی به «آن سیال» به موازات حرکت توسطیه یک امر وهمی و تعبیری است مجازی؛ زیرا چنان که تبیین گردید، زمان از مقوله کم و قابل انقسام بالذات إلى غیرالنهاییه است (همان، ۱۳۶۴: ۵۶-۵۵).

### – واحد شخصی بودن زمان حرکات اولیه و تعدد زمان حرکات ثانیه

علامه از اینکه ماده مطلقه در صور جوهری متحرک و اعراض در حرکات اولیه تابع صور و حرکات ثانیه به طبیعی، قسری و نفسانی تقسیم می‌شود، نتیجه می‌گیرد که زمان حرکات اولیه واحد بالشخص است که عبارت از زمان حرکت جوهری است و همان است که همواره ملموس شعور ما می‌باشد و از آن غافل نیستیم و همه حرکات و متحرکات را حقیقتاً با آن تقدیر و اندازه می‌گیریم و اینکه زمان حرکت



یومیّه مقیاس تقدیر حرکات مختلفه مأخوذ و معتبر گردیده است، به اصطلاح شبیه‌تر است و اما حرکات ثانیه بر حسب اختلاف حرکات لزوماً دارای زمان‌های گوناگونند (ر.ک؛ همان: ۵۷).

### – شرط تحقق قبلیت و بعدیت زمانی

از نظر علامه، قبلیت و بعدیت زمانی چیزی نسبت به چیز دیگر تحقق‌پذیر نیست، مگر آنکه بینشان زمان مشترکی حایل باشد که قبلیت و بعدیت متعکساً بر آن منطبق شوند.

علامه معتقد است که هیچ چیز بر زمان تقدّم ندارد، مگر به تقدّم غیرزمانی؛ مانند تقدّم علت وجود و حرکت و موضوع حرکت بر زمان (ر.ک؛ همان: ۵۷).

### – قدیم زمانی بودن زمان

علامه معتقد است که زمان از اموری است که قدیم زمانی‌اند و دلیلی که اقامه می‌کند، مبتنی بر بطلان دوری است که پرسش از زمان حدوث زمان به وجود می‌آورد: «زمان یک واقعیت مادی و امکانی است و حقیقت وی اندازه حرکت است و معلول حرکت عمومی ماده می‌باشد و هرگز برای این حقیقت سابقه عدم زمانی فرض نمی‌توان کرد. هرگز نمی‌شود گفت زمانی بود که زمانی نبود و پس از آن زمان شد، یا روزی بود که روزی نبود و آنگاه روز پیدا شد. آری، دانشمندان چون در کاوش‌های علمی خود از حقیقت زمان بحث نکرده‌اند، نه تنها در این بحث، بلکه در هر بحث فلسفی مربوط به خواص نظری زمان، دچار یک رشته فراموشکاری و اشتباه‌ها گردیده‌اند. به هر حال، زمان از جمله پدیده‌هایی است که بی‌سابقه عدم زمانی نیازمند به علت می‌باشد» (همان، ۱۳۷۴، ج ۳: ۲۰۹-۲۰۸).

### – تقدّم و تأخّر در زمان

حوادث به‌واسطه زمان نسبت به یکدیگر تقدّم و تأخّر می‌یابند. علامه از تقدّم و تأخّر در نفس زمان چنین سخن می‌گوید که در میان اجزای زمان یک نوع تقدّم و تأخّر ثابتی موجود است. امروز پس از دیروز و پیش از فردا می‌باشد و البته نباید تصور کرد که این اختلاف پیش و پس در اجزای زمان مستند به پیدایش مبداء مفروضی است؛ مانند مبداء تاریخی و جز آن؛ زیرا تقدّم و تأخّرهایی که از این راه عارض اجزاء زمان می‌شوند، قابل تغییر می‌باشند. در صورتی که تقدّم و تأخّر امروز و فردا اینگونه نیستند؛ مثلاً اگر میلاد مسیح را مبداء تاریخی قرار دهیم، اجزاء زمانی که از دو سوی به مبداء نامبرده نزدیک‌ترند، مقدّم‌اند بر اجزای دورتر و در نتیجه، دیروز و فردای مبداء بر پریروز و پس فردای آن مقدّم‌اند و نیز دیروز و فردای مبداء با هم هستند، در حالی که به حسب حقیقت، هر روز پیش از فردای خودش می‌باشد و هیچ‌گاه اجزای زمان با هم نمی‌باشند، بلکه در واقع، تفاوت اجزای زمان در امکان و فعلیت می‌باشد و هر امکان اگر چه علت یا جزء وجود فعلیت نیست، ولی پایه اوست. پس امکان نسبت به ریشه و هسته‌بندی وجود نزدیک‌تر از فعلیت می‌باشد و هر جزء از زمان چون حامل امکان جزء پسین خود است، بر آن تقدّم خواهد داشت. از این بیان نتیجه گرفته می‌شود که:

الف) ما صفاتی واقعیت‌دار به نام تقدّم، تأخّر و معیّت داریم.

ب) در مورد هر تقدّم و تأخّر یک صفت لازم است که متقدّم و متأخّر با اختلاف در آن شرکت داشته باشد، به طوری که هر چه متأخّر داشته باشد، متقدّم نیز دارای آن باشد، بدون عکس و ما این صفت را ملاک می‌نامیم که البته ملاک نیز در موارد مختلفه تقدّم و تأخّر، مختلف می‌باشد، چنان که در مورد تقدّم اجزاء مرکّب و اجزای علّت که تقدّم طبیعی نامیده می‌شود، وجود است و در مورد تقدّم علّت تامّه که تقدّم علیّ نام دارد، ضرورت وجود است و در مورد تقدّم اجزای ماهیّت که تقدّم جوهری است، تحقّق مفهومی است و در مورد تقدّمی که اجزاء زمان نسبت به هم دارند و یا حوادث به واسطه انطباق به زمان به یکدیگر می‌گیرند که به تقدّم زمانی معروف می‌باشد، اصل وجود مبهم مشترک میان امکان و فعلیّت است.

ج) در هر مورد که تقدّم و تأخّر وجود دارد، لازم نیست که معیّت نیز وجود داشته باشد، چنان که در تقدّم و تأخّر علیّ و زمانی معیّت معنی ندارد.

د) هر متأخّر یک نوع عدمی در مرتبه متقدّم خود دارد؛ به عبارت دیگر، با حدود وجودی و خصوصیات ذاتی خود در مرتبه علّت خود نیست (ر.ک؛ همان، ج ۴: ۲۶۵-۲۶۳).

## – زمان از لوازم ماده

علامه معتقد است که زمان از لوازم مادّیّت است و می‌گوید: «خدای خالق ماده، منزّه است از اینکه خودش مادّی باشد و قهراً لوازم مادّیّت که جامع همه آنها احتیاج است، نیز ندارد. پس نیاز به حرکت، تدریج، زمان، مکان و غیر ذلک ندارد» (همان، ج ۳: ۴۵۳).

## ۲-۸) رابطه سرعت و بطیء در حرکت با زمان

علامه که اختلاف سرعت و بطیء را از نوع اختلاف تشکیکی می‌داند (ر.ک؛ همان، بی تا، ب: ۲۳۸) رابطه آنها را با زمان چنین توضیح می‌دهد که «اگر مسافت محدودی را مثلاً در حرکت مکانی با دو حرکت مختلف ۱ و ۲ و در یک جهت فرض کرده، شروع حرکت‌ها را به یک مبداء زمانی منطبق کنیم، حرکت ۱ مثلاً به منتهای مسافت می‌رسد، در حالی که حرکت ۲ هنوز در میان مسافت است و زمان مقیاس مثلاً یک ساعت بر آن منطبق و تمام می‌شود و دوباره مقیاس نامبرده به حرکت ۲ یک مرتبه دیگر منطبق شده، حرکت ۲ معادل ۱ ساعت ضرب در ۲ می‌شود و در این صورت، دو وضع مخصوص پیش می‌آید: الف) حرکت ۱ در یک ساعت مساوی با تمام مسافت است، در صورتی که حرکت ۲ در یک ساعت معادل مسافت تقسیم بر ۲ نصف مسافت است. ب) حرکت ۱ در تمام مسافت معادل یک ساعت است در صورتی که حرکت ۲ در تمام مسافت معادل ۱ ساعت ضرب در ۲ دو ساعت است و نتیجه این تناسب این است که حرکت ۱ دو برابر حرکت ۲ می‌باشد و در این نتیجه، یکی از دو مقیاس زمان مسافت کار می‌کند و در نتیجه، دو حرکت ۱ و ۲ به واسطه مقیاس به همدیگر تطبیق شده، امتداد یک جزء از حرکت ۱ معادل امتداد دو جزء از حرکت ۲ می‌گردد؛ یعنی حرکت ۲ انقسام بیشتری می‌پذیرد و اجزای بیشتری پیدا می‌کند و ما کثرت نسبی اجزای حرکت را بطوء و قلت نسبی آنها را

سرعت می‌نامیم، البته این سرعت غیر از سرعتی است که در علوم به معنی مطلق جریان و سیلان حرکت استعمال می‌شود» (همان، ۱۳۶۸، ج ۴: ۱۴۹).

## ۹-۲) نسبت زمان با آفرینش جهان

همین که این نظریه را پذیرفتیم که جهان آفریدگاری دارد، بلافاصله در پی آن این نظریه را نیز پذیرفته ایم که جهان کار و آفریده اوست. البته در اثر عادتی که فکر ما به واسطه آنس دائم خود با حوادث زمانی و مکانی پیدا کرده، در آغاز به غلط افتاده، فضایی خالی از موجودات و زمانی دارای امتداد غیرمتناهی فرض کرده، سپس پدیده جهان را مانند نوزادی در مهد مکان گذاشته، به دست دایه زمان که قبلاً آماده بود، سپرده، منتظر تربیت و تکمیل آن می‌باشیم، ولی در همین تصویر از اصولی که میرهن شده‌اند، باید غفلت نکرد:

۱- جهان ماده یک واحد حرکت است.

۲- زمان و مکان ساخته خود جهانند، نه مقیاسی بیرون از آن.

۳- زمان چون ساخته حرکت است، پس با اختلاف حرکات، مختلف خواهد بود و ما تنها متوجه یک حرکت نسبی عمومی هستیم و آن حرکت شبانه‌روزی است و الفاظ زمانی ما از قبیل گذشته، آینده، اکنون، همیشه، گاهی و نظایر اینها ممثلاً حالاتی هستند که ما با وضع حاضر از زمان عمومی خودمان دیده یا اندیشیده‌ایم.

۴- در میان اجزاء عالم موجوداتی مجرد و خارج از حکم ماده و زمان و مکان هستند که قابل انطباق به زمان و مکان نیستند.

تذکره اصول نامبرده و لوازم آنها این اندیشه را از سر ما بیرون می‌کند و در تصور گذشته و آینده جهان و مجموع تفصیلی آنها در برابر یک تاریکی قرار می‌گیریم که بی‌تردید خرد دوراندیش و ریزبین ما سر از پای نمی‌شناسد. آن وقت می‌فهمیم که در این اندیشه مانند کسی هستیم که از حسّ سامعه محروم است و می‌خواهد با حاسه چشم، حقیقت صورت را به دست آورد؛ زیرا خیال صوت را که در دل می‌پرورد، در حقیقت، نور و رنگ است و هم مقیاسی را که به کار می‌برد (چشم)، مقیاس نور و رنگ می‌باشد. آری، وی از مشاهده حال دیگران که گوش شنوا دارند، می‌تواند به طور کلی بفهمد که چیزی غیر از نور و رنگ هست که با گوش درک می‌شود. اگرچه باز در مورد تطبیق، همان کلی را به نور و رنگ تطبیق خواهد کرد؛ زیرا وی به کلی نامبرده از راه چشم رسیده است. در این هنگام است که اندیشه دیرین ما، یعنی «روزی بود که جز خدا چیزی نبود» صفت تمثیل به خود می‌گیرد و ممثلاً یک تفسیر مناسب افق فهم عادی ما می‌گردد و گرنه درین فرض روز نیز نبوده است و اگر راستی روز بود، کارهای روزانه نیز بود. ما نمی‌توانیم مفهوم قبل و بعد (پیش و پس) را که حرکت و زمان ما را می‌سازد، به بیرون از شکم حرکت و زمان خود ما ببریم، مگر اینکه خود حرکت و زمان را همراه وی ببریم، چنان که نمی‌توانیم از همین مقدمه حکم کنیم که زمان و توالی روز و شب غیرمتناهی است؛ زیرا اگر در هستی تنها یک حرکت کوتاه نیز فرض شود و زمانی بسازد، باز پس و پیشی بیرون از وی وجود نخواهد داشت. پس آنچه می‌توان گفت این است که جهان ماده که یک واحد حرکت است و زمانی

می‌سازد، قبل و بعد بیرون از خود ندارد (همان، ج ۵: ۱۵۲—۱۴۶). این در حالی است که دانشمندان علوم طبیعی اثبات کرده‌اند که ماده هرگز معدوم نمی‌شود. لازم این سخن غیرمتناهی بودن زمان و جهان زمانی مادی است. همچنین فلاسفه گفته‌اند هر حادث زمانی قبل از حدوث امکان وجود دارد. نتیجه این سخن نیز همان است که زمان و جهان زمانی دارای حوادث مترتبه غیرمتناهی بوده باشد. ولی این سخنان اثبات نمی‌کند که هر روز روزی پیش از خود دارد و هر قطعه از حرکتی قطعه‌ای پیش از خود دارد، اگرچه اثبات می‌کند که پیش از هر روز روزی است و ما ذهن اشکال‌کننده را دعوت می‌کنیم که باریک شود و فرق این دو قضیه را درک نموده، پیش از ماده زمان را اثبات نکند و نیز بی‌پس و پیش بودن، پیکره زمان را با غیرمتناهی بودن امتداد وی خلط نکند (ر.ک؛ همان: ۱۵۳).

## ۱۰-۲) امور غیر زمانمند

امور غیر زمانمند از نگاه علامه طباطبائی به شرح زیر است:

### – صورت‌های علمی

علامه معتقد است که صورت‌های علمی مجرد از ماده است. یکی از دلایلی را که بر این مطلب اقامه می‌کند آن است که «اگر صورت‌های علمی اموری مادی باشد، دارای خواص و ویژگی‌های امور مادی خواهد بود؛ خواصی که ملازم امور مادی و غیر قابل انفکاک از آن است. این ویژگی‌ها که در امر مادی یافت می‌شود، عبارتند از: انقسام، زمان و مکان» (همان، بی‌تا، الف: ۲۱۱).

علامه در جای دیگر اشکالی را به نقل از دانشمندان روانشناس بر تجرد ادراک طرح می‌کند مبنی بر اینکه صورت علمی یا فکر و ادراک، اگرچه برخی از خواص ماده را مانند انقسام و تغییر ندارد، ولی برخی دیگر را دارد؛ زیرا افکار و ادراکات ما زمانی هستند و آن از خواص ماده می‌باشد. علامه در مقام پاسخ می‌فرماید: «این سخنی است که بعضی از دانشمندان روانشناس نیز تصریح کرده‌اند و نظر به اینکه این دانشمندان از هویت زمان بحث کافی نمی‌کنند، با این اشتباه مواجه شده‌اند. زمان مقدار حرکت است و به عبارت ساده‌تر، ما حرکتی را که با سرعت و بطء معین اخذ کردیم و نسبت به سایر حرکات مقیاس قرار دادیم، زمان می‌نامیم. پس زمان بی‌حرکت نخواهد بود، چنان‌که حرکت نیز بی‌ماده و ماده بی‌خواص ضروری ماده نخواهد بود. اگر چنان‌چه ادراک ما زمانی بود، ناچار خواص دیگر ماده را نیز داشت و کسی که می‌پندارد ادراک و فکر ما زمانی است، میان عمل فیزیکی که مثلاً در مغز انجام می‌گیرد و میان حقیقت ادراک و فکر خلط می‌نماید، چنان‌که دانشمندان مادی پیوسته این خلط و اشتباه را می‌کنند. شما صورت علمی را که در یک ساعت معین از زمان از راه حواس به دست می‌آورید، یک اثر مادی در سلسله‌ای صاب یا مغزتان پیدا می‌شود که پیش از آن و پس از آن قابل پیدایش نیست، ولی حقیقت همان ادراک مقید به آن زمان معین نیست. به گواه اینکه همان صورت ادراکی را با حفظ عینیت در زمان‌های مختلف می‌توانید ادراک کنید، در حالی که یک موجود زمانی در دو زمان به یک واقعیت باقی نمی‌ماند» (همان، ۱۳۶۸، ج ۱: ۱۱۸-۱۱۷).

## — سعادت و شقاوت

علامه سعادت و شقاوت را فرع ادراک گرفته است و معتقد است که «سعادت و شقاوت وقتی در انسان محقق می‌شود که ادراک او فعلیت پیدا کند و مستقر شود و ادراک هم از آنجایی که مجرد از ماده است، قهراً مقید به قیود ماده و محکوم به احکام آن که یکی از آنها زمان (مقدار حرکت) است، نیست. بنابراین، گو اینکه ما به نظرمان چنین می‌رسد که سعادت بعد از حرکت ماده به سوی فعلیت موجود می‌شود ولیکن حقیقت امر این است که منشاء سعادت، یعنی ادراک از آنجا که مجرد است، مقید به زمان نیست. پس سعادت می‌شود که پس از حرکت ماده پیدا می‌شود، عیناً قبل از حرکت نیز وجود داشته است، نظیر نسبت دادن ما امور حادث را به فعل خدای تعالی که اگر ما فعل خدا را در این نسبت مقید به زمان کرده، می‌گوییم: «خداوند زید را در فلان روز آفریده» و یا می‌گوییم: «در فلان تاریخ قوم نوح را هلاک کرد، یا قوم یونس را نجات داد و یا رسول‌الله (ص) را مبعوث فرمود»، این تقیید در حقیقت تقیید از نظر ماست، چون ما در این نسبتی که می‌دهیم، نظرمان به خود حادثه است و زمان و حرکتی را که منتهی به حدوث آن شده، در نظر می‌گیریم و گرنه فعل خدای تعالی مقید به زمان نیست، مجموع حوادث و نیز زمان حدوث هر حادثه و سایر قیود و شرایطی را که دارد، او ایجاد کرده است، آن وقت چطور ممکن است عمل خود او مقید و محدود به حدود زمان شود؟! پس اینکه می‌گوییم امروز فلان مطلب را درک کردم و یا الآن فلان چیز را فهمیدم، در حقیقت، عمل سلول‌های دماغی و یا عصبی خود را که اموری مادی هستند، مقید به زمان می‌کنیم و گرنه اصل علم و ادراک، مجرد است و به روز و ساعت مقید نمی‌شود. پس از آنجایی که سعادت و شقاوت انسان از راه تجرد علمی او است که مجرد و بیرون از زمان است، می‌توان آنها را پیش از امتداد زمان زندگیش گرفت، چنان‌که به واسطه ارتباط آنها به اعمال و حرکات انسان می‌توان متأخرتر از آنها گرفت» (همان، ۱۳۷۴، ج ۸: ۱۲۷).

## — امر خداوند

حضرت علامه در باب امر خداوند می‌گوید: «امر خدا عبارت از کلمه ایجاد اوست و کلمه ایجاد او همان فعل مخصوص به اوست، بدون اینکه اسباب وجودی و مادی در آن دخالت داشته باشد و با تأثیرهای تدریجی خود در آن اثر بگذارند. این همان وجود مافوق نشئه مادی و ظرف زمان است و روح به حسب وجودش از همین باب است؛ یعنی از سنخ امر و ملکوت است» (همان، ج ۱۳: ۲۷۴).

آنچه که سیاق کلام (در آیه ۵۰ سوره قمر) افاده می‌کند که امر خدا واحد است، منظور این است که «امر او تکرار نمی‌خواهد؛ بدین معنا که وقتی تحقق و هستی چیزی را اراده کند، هست شدن آن چیز احتیاجی به اینکه بار دیگر و بار دیگر امر را تکرار کند ندارد، بلکه همین که یک بار کلمه «کن» را القاء کند، متعلق آن هست می‌شود، آن هم به فوریت، مانند نگاه کردن بدون تأنی و درنگ، و معلوم است وقتی به فوریت محقق می‌شود، دیگر احتیاجی به تکرار امر نیست. اگر محقق شدن متعلق امر به فوریت را تشبیه به «لَمْحِ بَصَرٍ» کرده، برای این نبوده که بفهماند زمان تأثیر امر کوتاه و نظیر کوتاهی «لَمْحِ بَصَرٍ» است، بلکه می‌خواهد بفهماند تأثیر امر اصلاً احتیاج به زمان، هر چند کوتاه، ندارد. آری، تشبیه به لَمْحِ بَصَرٍ در کلام، کنایه از همین بی‌زمانی است. پس امر خدای تعالی که همان ایجاد و اراده

وجود است، نه احتیاج به زمان دارد، نه به مکان و نه به حرکت. چگونه ممکن است محتاج به اینگونه امور باشد با اینکه زمان، مکان و حرکت همه به وسیله همان امر موجود شده‌اند. آیه شریفه، هرچند بر حسب مؤدایش فی نفسه حقیقتی عمومی در مسأله خلقت موجودات را افاده نموده، می‌فهماند هستی موجودات از آن جهت که فعل خداست، همچون لَمَحَ بِصَرِّ فُورَى است، هرچند که از حیث اینکه وجود موجودی زمانی و تدریجی است، کم‌کم به وجود می‌آید» (همان، ج ۱۹: ۱۴۵).

## ۱۱-۲) اصطلاحات زمانی

### — آمد

حضرت علامه در ذیل آیه ﴿تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا﴾ (آل عمران/۳۰) می‌فرماید: «کلمه «آمد» معنای فاصله زمانی را افاده می‌کند. راغب در مفردات خود گفته است، کلمه «آمد» و کلمه «آبد» معنایی نزدیک به هم دارند. با این فرق که کلمه «آبد» عبارت است از مدت زمانی که حدی معین ندارد و به همین دلیل، به هیچ قیدی مقید نمی‌شود و گفته نمی‌شود: «آبد توقف فلانی در این شهر»، اما آمد مدتی است که حد برمی‌دارد ولیکن در صورتی که مطلق ذکر شود، حدش برای ما مجهول است. گاهی هم به طور انحصار و مقید می‌آید؛ مثل اینکه بگویی: «آمد توقف زید در این شهر»، یعنی زمان توقف او و فرق بین دو کلمه «زمان» و «آمد» این است که آمد همواره به اعتبار هدف و غایت استعمال می‌شود، ولی زمان هم در مبدأ به کار می‌رود و هم در غایت و نهایت. لذا بعضی گفته‌اند دو کلمه «آمد» و «مدی» معنایی نزدیک به هم دارند» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۳: ۲۴۵).

### — دهر

دهر از نظر علامه یعنی «گاه موجودات ثابت با موجودات متغیر اعتبار می‌شود که معنی معیت ثابت و متغیر را افاده می‌کند. اینگونه معیت را «دهر» می‌نامند» (همان، بی تا، الف: ۱۹۱).

### — سرمد

«سرمد» از نظر استاد وقتی به کار می‌رود که موجود ثابت با امور ثابت اعتبار می‌شود و معنی معیت ثابت با امور ثابت را افاده می‌کند و نیز معیت ثابت کلی را با ثوابت مادون آن می‌رساند. اینگونه معیت را «سرمد» می‌نامند. در دهر و سرمد هیچ‌گونه تقدّم و تأخّری وجود ندارد؛ زیرا در آنها دگرگونی و تقسیم‌پذیری نیست. صدرالمتألهین در *اسفار* می‌گوید: «موجوداتی که نه خود حرکت‌آند و نه در حرکت، در زمان نیستند، بلکه ثبات آنها را باید به همراه امور متغیر اعتبار کرد. چنین معیت را دهر گویند. همچنین معیت امور متغیر را با امور متغیر دیگر، نه از حیث تغیر، بلکه تنها از جهت ثبات آنها نیز دهر نامیده می‌شود، چون هیچ چیز نیست که از نوعی ثبات برخوردار نباشد، حتی اگر ثبات آن ثبات تغیر باشد و اگر امور ثابت با امور ثابت اعتبار شود، این معیت را «سرمد» نامند. در ظرف اینگونه معیت و معیت دهری، تقدّم و تأخّر و دگرگونی وجود ندارد؛ زیرا هیچ یک از معانی تقدّم و تأخّر و دگرگونی، با معیت تضایف ندارد تا مستلزم آن باشد» (همان).

## ۱۲-۱۲) مباحث الحاقی به بحث زمان

شماری از مباحثی که به بحث زمان ملحق است، از نگاه علامه طباطبائی به قراری است که در پی می‌آید:

### — حدوث و قِدَم زمانی

یکی از مباحث فلسفی — کلامی که با بحث زمان ارتباط پیدا می‌کند، بحث حدوث و قدم است. علامه ابتدا به بررسی عرفی آن می‌پردازد و می‌گوید: «ما وقتی که دو موجود را که زمان وجود یکی از آنها بیشتر از دیگری باشد، مانند دو انسان پیر و جوان، دو ساختمان کهنه و نو، دو رسم دیرین و تازه با هم بسنجیم، آن را که زمان بیشتری پیموده، قدیم و دیگری که زمانش کمتر است، حادث می‌نامیم. با این تحلیل روشن می‌شود که ما کاری که در این تشبیه انجام می‌دهیم، این است که زمانی را که به هر یک از این دو موجود گنجایش می‌دهد، می‌گیریم و هر یک از آنها را به آن تطبیق می‌دهیم و در نتیجه این تطبیق، همهٔ زمان نامبرده را به موجود قدیم اشغال می‌کند، مانند ۷۰ سال مثلاً که عمر انسان پیر است، در حالی که زمان نامبرده با تطبیق موجود حادث به دو جزء تهی و پُر منقسم می‌شود که جزء تهی مقدم بر جزء پُر و اشغال شدهٔ اوست؛ مانند هفتاد سال مفروض که سی و پنج سال دومش با عمر انسان جوان اشغال شده است و نیمهٔ اول آن خالی است و از این تحلیل نتیجه می‌گیریم که حدوث، مسبوق بودن وجود چیزی به عدم زمانی و قِدَم، عدم مسبقیت به عدم زمانی می‌باشد. چون ما عدم هر چیزی را از وجود چیزهای دیگر انتزاع می‌کنیم، می‌توان نتیجه نامبرده را چنین تعبیر کرد که حدوث مسبقیت زمانی اوست به چیز دیگر و قِدَم عدم مسبقیت زمانی اوست به چیز دیگر» (همان، ۱۳۶۸، ج ۴: ۲۶۷).

### — توسعه مفهوم حدوث و قِدَم

پس از آنکه مفهوم حدوث و قِدَم به همان مسبقیت و عدم مسبقیت برگشت، سبق و لحوق، تقدّم و تأخّر، پیشی و پستی اقسامی پیدا کرد، حدوث و قِدَم نیز طبق انقسام‌های تقدّم و تأخّر، انقسام می‌پذیرد و اقسام پیدا خواهند کرد که مهم‌ترین آنها از نظر بحث فلسفی حدوث علی و حدوث زمانی می‌باشد (ر.ک؛ همان).

### — نسبت حدوث و قِدَم زمانی با جهان طبیعت

حدوث عالم از مسائلی است که از زمان باستان میان دانشمندان بشر مورد گفتگو بوده است و همیشه دو دسته از آنان را که مثبت و نافی بوده‌اند، به خود مشغول داشته است. علامه در این قسمت، شالودهٔ سخن را در دو مقام زیر ایراد می‌کند:

۱- جهان طبیعت حادث علی است؛ زیرا همه جهان ماده در عین اینکه به حسب اجزاء کثرت دارد، یک واحد حقیقی است و چون عین حرکت، تغییر و تحوّل می باشد، ناچار هستی آن از خودش سرچشمه نمی گیرد؛ زیرا چون ذات و هویت آن با بود و نبود تغییر می پذیرد و آنفاقی نیز در کار نیست، خودش خودش را ایجاد نکرده است و ناچار علتی جز خود دارد که وجود ضروری وی، وجود ضروری جبری جهان را پیدا می کند و هستی ضروری علت تامّه مقدّم بر وجود ضروری معلول است. در نتیجه، جهان طبیعت حادث علی است.

۲- جهان طبیعت حادث زمانی است؛ زیرا پیکره زمانی که گهواره جهان طبیعت شمرده می شود، هر قطعه از آن نسبت به قطعه پیشین خود حدوث زمانی دارد؛ زیرا فعلیت آن مسبوق است به امکانی که در قطعه پیشین موجود است و همین مقدّم بودن قطعه پیشین نیز مستند به همان امکان نامبرده می باشد. پس همین امکان نسبت به فعلیت نامبرده، چنان که تقدّم زمانی دارد، قدّم زمانی نیز دارد و فعلیت نامبرده نسبت به همین امکان، تأخر زمانی و حدوث زمانی دارد و همین حقیقت در خود پیکره زمان که یک واحد است، موجود می باشد؛ زیرا فعلیت زمان آمیخته و آغشته با امکان و مسبوق به امکان می باشد. پس مجموع وجود زمانی نیز دارای حدوث زمانی است و حوادث زمانی نیز یکجا تابع وجود زمان هستند، چنان که اجزاء حوادث تابع اجزاء زمان بودند.

البته روشن است که این سخن با آنچه که گفتیم که زمان ساخته خود جهان طبیعت است، تنافی ندارد، بلکه چنان که هر قطعه از قطعات جسم حجمی تعیین ابعاد جسمانی دارد و مجموع جسم نیز بی حجم نیست، هر جزء از اجزاء زمان که فعلیتی است مسبوق به امکان است و گرد آمده همان فعلیتهاست که یک واحد تشکیل می دهد، چون فعلیت است، مسبوق به امکان می باشد (طباطبائی، ۱۳۶۸، ج ۴: ۲۶۹-۲۶۴).

### - شبهه حادث زمانی بودن عالم

علامه در پاسخ به اعتقاد بعضی متکلمین درباره این مطلب که جهان و هر چه در آن است، جز ذات واجب، حادث زمانی است، می گوید: «معنی حدوث زمانی این است که وجود چیزی مسبوق به عدم آن در قطعه ای از زمان باشد. بنابراین حدوث عالم بدین معنی است که پیش از وجود عالم باید قطعه ای از زمان یافت شود که عالم در آن نباشد و جز واجب متعال خبری از چیزی نباشد. حال آنکه این تصوّر که خدا باشد و زمان و هیچ چیز دیگر نباشد، خطاست؛ زیرا زمان خود موجود ممکن معلولی است از مخلوقات و افعال واجب متعال که طبیعت آن از مقوله کمیات است. بنابراین، جزئی از عالم است. پس این سخن که جهان که زمان خود جزئی از آن است، حادث زمانی باشد و مسبوق به عدم زمانی، سخنی بی معنی خواهد بود، چون خارج از زمان، قطعه قبلی زمان وجود ندارد. عده ای از ایشان که متوجه این اشکال شده اند، راهی برای بیرون رفتن از بن بست جز این نیافته اند که بگویند زمان امری وهمی و اعتباری است و وجود واقعی ندارد. این سخن از نظر برهان و عقل مردود است و از طرفی، با اعتباری و وهمی دانستن زمان، اصل مدعا را که حدوث زمانی باشد، امری غیرحقیقی و وهمی می سازد و این خلاف نظر مدعی است. بعضی دیگر اشکال را چنین دفع کرده اند که زمان حقیقی است منتزع از ذات



واجب متعال، از آن حیث که باقی است. این سخن نیز مردود است؛ زیرا لازمه آن تغییر در ذات واجب است، چون منتزَع باید عین منتزَع مینه باشد و از طرفی، تغییر ذاتی زمان جای بحث نیست» (همان، بی تا، ب: ۱۴۳).

## – مقوله متی

علامه در بحث مقولات عشر به بررسی متی می پردازد و گوید: «متی عبارت است از هیأتی که شیء را به واسطه نسبتی که با زمان دارد، عارض می شود. هر حرکتی از آن رو، که دارای وجود سیال تدریجی است، مقدار غیر قارّ خاصی دارد که با مقدار و امتداد غیر قار هر گونه حرکت دیگری مغایر است. بنابراین، هر حرکت واحدی یک زمان مخصوص به خود دارد (واحد هم در حرکت و هم در زمان، واحد به عدد است، نه واحد نوعی، جنسی و جز آن)، لیکن چون همه زمان ها با یکدیگر قابل انطباق و مقایسه اند، ما برای تعیین مقدار حرکات، زمان حرکت یومیّه را به عنوان زمان مستمرّ عام برگزیده، زمان ها و حرکات دیگر را با آن می سنجیم و نسبت های موجود بین آنها را از جهت تقدّم و تأخّر و درازی و کوتاهی معین می کنیم. پس هر رویدادی در عالم به جهت نسبتی که با زمان دارد، دارای هیأتی است که آن را «متی» گوئیم. سخن در مورد «متی» تقریباً مانند «این» است. در اینجا نیز «متی» هرگاه خاصّ یک حرکت باشد که دیگری در آن ننگند، آن را «متی حقیقی» گویند و هرگاه حرکت دیگری نیز در زمان آن قرار گیرد، آن را «متی غیرحقیقی» گویند، چنان که گوئیم: «فلان حادثه در ساعت پنج یا روز جمعه، ماه خرداد، سال... قرن... اتفاق افتاد». فرق بارز میان «این» و «متی» از جنبه مورد بحث این است که یک زمان واحد قابل اشتراک و انطباق با حرکات بسیار است، لیکن «این» خاصّ یک جسم جز همان جسم را شامل نتواند شد.

تقسیم دیگری در مورد «متی» بر حسب اقسام حوادث زمانی است. حوادث زمانی یا دارای وجود تدریجی است که با خود زمان انطباق می یابد و یا دارای وجود آنی است که به کرانه زمان منسوب می شود، مانند همه اقسام اتصال، انفصال و تماس که بین دو یا چند چیز برقرار شود. در تقسیم دیگر، «متی» یا ذاتی است و یا عرضی. ذاتی آن است که خود حرکات منطبق بر زمان را عارض می گردد و «متی» عرضی مربوط به متحرک ها است که از طریق حرکات خاصّ خود بر زمان انطباق می یابد و گرنه شیء متحرک از جهت ذات دارای متی نخواهد بود. البته باید توجه داشت که این رأی آن گروه از حکماست که به حرکت جوهری قایل نیستند، اما بر حسب نظریه حرکت جوهری، فرقی بین حرکت و متحرک در متی نیست» (همان، بی تا، ب: ۱۱۷-۱۱۶).

## نتیجه گیری

از بیان گذشته نتایج زیر اتخاذ کرد:

۱- زمان مقدار حرکت است؛ یعنی امتدادی که با گرفتن حرکتی با سرعت معین به وجود آید و به عبارت دیگر، زمان تعین حرکت است، چنان که جسم تعلیمی تعین جسم طبیعی است.

۲- به شماره حرکات موجوده جهان می‌توانیم زمان فرض نماییم، ولی در میان آنها زمان معروف از روی قرارداد تعیین پیدا کرده است و همچنین زمان جوهری تعیین طبیعی پیدا کرده است.

۳- زمان ساخته وجود سیال جهان است و تحقق زمان پیش از پیدایش جهان یا پس از پیدایش آن، با اینکه متناقض است، پنداری بیش نیست.

۴- چون اجزای مفروضه زمان در حقیقت، همان اجزای حرکت می‌باشند، از این روی، طبعاً در میان اجزای آن نوعی تقدّم و تأخّری (پسی و پیشی) موجود است که تغییرپذیر نیست، چنان که در اجزای زمان مفروض معروف، مثلاً امروز پس از دیروز و پیش از فرداست و هیچ گاه این ترتیب تغییر نمی‌کند.

۵- یکی از اسباب سنجش سرعت و بطیء (تندی و کندی) حرکات زمان است.

۶- زمان آغاز و فرجام جزء اول از خودش و جزء آخر از خودش ندارد؛ زیرا زمان تعیین حرکت می‌باشد و حرکت اگر جزء اول داشته باشد، یا سیال است، پس قابل انقسام و دارای اجزاء خواهد بود و یا سیال نیست؛ یعنی امکان و فعلیت آمیخته به هم نیست. پس خلاف فرض خواهد بود، ولی برای حرکت و زمان آغاز و فرجام به معنی نقطه سکون نسبی یا نقطه ثابت خارج از خود ممکن می‌باشد.

۷- چنین به نظر می‌رسد که حضرت علامه درباره زمان دو دیدگاه داشته است: اول دیدگاه مشائی است که زمان را کمّ متصل غیر قار می‌داند و علامه در بحث جوهر و عرض به صورت گذرا و در بحث حرکت به طور تفصیلی به آن می‌پردازد و دوم دیدگاهی است که علامه بعداً اتخاذ می‌کند و به صورت خلاصه آن را ذکر می‌کند و این دیدگاه مطابق با حکمت متعالیه و حرکت جوهری است، آنگاه که می‌فرماید: «پس از اثبات حرکت جوهری در جوهر جهان طبیعت، زمانی با مفهومی تازه که می‌تواند جنبه تعیین داشته باشد و از ادراک هیچ مُدرکی پنهان نشود، روشن می‌گردد و آن زمان جوهری است و راستی همان‌گونه هم هست؛ زیرا هر یک از ما که ذهن خود را از همه حرکات خالی و چشم دل به چهره طبیعت باز کند، باز معنای امتداد سیلانی را مشاهده خواهد کرد و آن همان زمان جوهری است که در خود می‌یابیم (همان، ۱۳۶۸، ج ۴: ۱۴۸-۱۴۷).

تفاوت این دو دیدگاه، تفاوت زمان عرضی متعدّد و زمان جوهری واحد است که بسیار عمیق، مهم و غیر قابل جمع است. به همین دلیل، به نظر می‌رسد که علامه از نظر اول عدول کرده باشد.

## منابع و مأخذ

اردستانی، محمدعلی و قاسمعلی کوچنانی. (۱۳۸۷). *ابداعات فلسفی علامه طباطبائی*. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

امید، مسعود. (۱۳۷۸). «تأملی در آفاق فکری علامه طباطبائی (ره)». *نامه فلسفه*. شماره ۷.

طباطبائی، محمدحسین. (۱۳۷۴). *تفسیر المیزان*. ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی. ج ۳، ۴، ۸، ۱۳ و ۱۹. قم: انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

..... (۱۳۶۸). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*. ج ۱، ۳، ۴ و ۵. تهران: انتشارات  
صدرا.

..... (۱۳۶۴). *خلق جدید پایان‌ناپذیر (رسالة قوه و فعل)*. ترجمه محمد  
محمدی گیلانی. بی‌جا: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

..... (بی‌تا). الف. *بداية الحکمه*. ترجمه و توضیح محمدعلی گرامی. قم: انتشارات  
طباطبائی.

..... (بی‌تا). ب. *نهاية الحکمه*. قم: مرکز الطباعة و النشر فرع دارالتبلیغ الإسلامی.