معارف حکمی جامعه ▪ دوفصلنامه علمی تخصصی
سال ششم ▪ شماره دهم ▪ بهار و تابستان ۱۴۰۴

بررسی دیدگاه ابوالبرکات بغدادی درباره مفهوم زمان

سمیه چهره‌آرا ضیابری[۱]

چکیده

ابوالبرکات بغدادی ازجمله اندیشمندانی است که در بسیاری از مسائل، با فلاسفه مخالفت کرده و مسائلی را مطرح نموده است که می‌توان آن را نوعی نوآوری به شمار آورد. ابوالبرکات قولی نو در مورد «مفهوم زمان» بیان می‌کند که در این مقاله، پس از پیشینه تاریخی، این مفهوم بیان گردیده است. ابوالبرکات در ابتدای کتاب خود، بر کسانی که «زمان» را مقدار حرکت دانسته‌اند، خرده گرفته است. ازنظر او «زمان» همان گونه که مقدار حرکت است، مقدار سکون نیز به شمار می‌آید. بنابراین وی «زمان» را مقدار وجود می‌داند و معتقد است که «معقول زمان» در مقام تصور، قرین معقول وجود است. ازنظر وی، «زمان» دچار دگرگونی نمی‌شود؛ زیرا تغییر و دگرگونی از موجوداتی است که در «زمان» واقع می‌شوند. همچنین در ادامه، تأثیرپذیری او در مفهوم زمان از آیین‌های باستانی و همچنین چگونگی تطبیق نظریه وی با نظر هایدگر مطرح شده است.

واژگان کلیدی: مفهوم زمان، ابوالبرکات بغدادی، مقدار حرکت، مقدار وجود.

---

۱. مدرس حوزه و دانش‌آموخته سطح سه فلسفه اسلامی ، مدرس حوزه علمیه خواهران، قم، ایران؛
Marjan_chehrehara@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۵ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۲۵

بیان مسئله

یکی از مهم‌ترین مسائلی که شاید بتوان گفت از بدو پیدایش تفکر فلسفی، ذهن بسیاری از فلاسفه را به خود مشغول کرده، مسئله «زمان» است؛ شاید به این علت که در فرایند شناخت جهان، مسئله اصلی، نحوه پیدایش و شروع آن است و به همین دلیل موضوع «زمان» از مباحث مهم شناخت جهان به شمار می‌آید. مفهوم زمان در طول تاریخ فلسفه همواره به‌صورت یک مسئله پیچیده و بحث‌برانگیز وجود داشته است به‌گونه‌ای که فلاسفه و متفکران بزرگ برای به دست آوردن آن در تلاش بوده‌اند. مسئله حائز اهمیت دیگر، تطبیق اندیشه‌های متفکران اسلامی با غربی است. تفکر ابوالبرکات بغدادی ازاین‌جهت در مسئله زمان قابل‌تأمل است که نظریه‌ای بدیع در باب مفهوم زمان مطرح کرده است و می‌توان اندیشه وی را با متفکر بزرگ قرن بیستم، یعنی هایدگر، تطبیق داد.

۱. پیشینه تاریخی مسئله «زمان»

شاید بتوان گفت بحث سیستماتیک درباره زمان که تاکنون در فلسفه شرق و غرب اثر خود را برجا گذاشته است، از زمان افلاطون و بیشتر، ارسطو مطرح شده است.

ازنظر افلاطون، خداوند تصویر متحرکی از ابدیت به وجود آورده است که مرز عالم بودن (عالم مادی) و شدن (مُثل) باشد و وسیله‌ای برای نظم بخشیدن به جهان پدیدار قرار گیرد و این همان است که ما «زمان» می‌نامیم (افلاطون، ۱۳۶۱، ص۴۶). اما ارسطو معتقد است که ما می‌توانیم و باید ماهیت پدیدارهای طبیعی و اموری همانند زمان و حرکت را بر اساس ساختار و نهاد بالفعل جهان بشناسیم. وی می‌گوید وقتی بتوانیم قبل و بعد را در حرکت لحاظ کنیم، به درک مفهوم زمان نائل شده‌ایم (ارسطو، ۱۳۷۸، ص۲۱۲). «زمان درواقع، عدد و مقدار حرکت از لحاظ تقدّم و تأخّر است» (همان، ۱۳۶۳، ص۱۶۰).

متفکران اسلامی در موضوع زمان، بیشتر تحت تأثیر ارسطو بوده‌اند، اما کندی به‌عنوان اولین متفکر اسلامی نظریه‌ای متمایز در این باب ارائه می‌دهد. ازنظر کندی، زمان امری قائم به ذات نیست؛ بلکه امری اعتباری است. وی می‌گوید زمان عددی بیش نیست که حرکت را می‌شمارد. زمان و حرکت، هر دو متناهی‌اند؛ زیرا به جسم مربوط می‌شوند و از

تعریف زمان به تناهی عالم می‌رسد (کندی، ۱۳۶۰، ص۳۴). اما او نیز می‌گوید: «زمان مقدار حرکات است» (نعمه، ۱۳۴۷، ص۶۳۸).

متفکر بزرگ اسلامی، ابن‌سینا، در این موضوع از ارسطو پیروی کرده است و می‌گوید: «زمان، مقدار و کم است و نیازمند موضوع است و موضوع آن حرکت است» (ابن‌سینا، ۱۴۰۵، ص۱۵۶). سپس می‌گوید: «کمیت غیر قارّ زمان است» و این هیئت غیر قارّ، مقدار حرکت است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۶، ص۳۷۲).

از عصر ارسطو این نظر مطرح است که «زمان» نه جوهر مادی، و نه جوهر مجرد است، نه یک عرض غیر قارّ و نه خود حرکت است؛ بلکه «زمان» عبارت است از مقدار حرکت (غفاری، ۱۳۸۰، ص۲۰۰و۲۰۲). شیخ اشراق نیز می‌گوید: «زمان مقدار حرکت است چون متقدم و متأخر آن را در عقل جمع کنیم» (سهروردی، ۱۳۸۰، ص۱۵ـ۱۶). «إن زمان هو مقدار حرکة اذا جمع فی العقل عدم اثبات» (همان، ۱۳۷۲، ج۳، ص۱۷۹). ازآنجاکه سهروردی تقدم و تأخر بالذّات را برای حرکت قائل است، لذا آن را مقدار برای حرکت تلقی می‌کند؛ حرکتی که متقدم و متأخر آن در ذهن جمع شده باشد نه در خارج.

صدرالمتألهین نیز زمان را مقدار حرکت می‌داند، با این تفاوت که وی زمان را مقدار حرکت جوهری می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲، ج۳، ص۱۲۵).

اما متفاوت‌ترین رأی در باب مسئله زمان، از آن ابوالبرکات بغدادی است. او دیدگاه متمایزی نسبت به فیلسوفان قبل از خود مطرح می‌کند و زمان را به وجود نزدیک می‌داند، که از این نظر می‌توانیم به تشابه چهارچوب اصلی دیدگاه او با هایدگر، بزرگ‌ترین فیلسوف قرن بیستم، پی ببریم؛ چراکه هایدگر نیز زمان را مقدار وجود می‌داند.

۲. «زمان» ازنظر ابوالبرکات بغدادی

ابوالبرکات بغدادی ازجمله اندیشمندانی است که در بسیاری از مسائل فلسفی به تأمل و بررسی پرداخته و نظریات خود را مستقل از آنچه سنّت فلاسفه ایجاب می‌کند، تدوین کرده است. ابوالبرکات در بسیاری از مسائل با فلاسفه مخالفت کرده و موضع آنان را مورد انتقاد قرار داده است، ولی در خلال این مخالفت‌ها و خرده‌گیری‌ها مسائلی مطرح کرده است که می‌توان آن را به‌نوعی نوآوری به شمار آورد.

ابوالبـرکات، وجـود «زمـان» را آشـکار و روشـن می‌دانـد کـه عقـلا هیـچ اختلافـی در آن ندارنـد. امّـا درك ماهیـت آن گرچـه در میـان عـوام از وضوح و روشـنی برخوردار اسـت، ولی ازنظـر منطقی امری غامض و خفی اسـت و اندیشـمندان را دچار خطـا می‌کند» (نجفی افرا، ۱۳۸۲، ص۱۶۲): «امـا تصـوره و معرفـة ماهیتـه الموجـوده فانه فی العرف العامـی من البین الجلی و فی التعریـف التـام المنطـق العقلی من الغامض مشـتبه الخفی... فنقـول ان المفهوم فی العرف العامـی مـن الزمـان هو الشـیء الذی فیه تکوین الحـرکات و تنفق و تختلـف بالمعیة و القبلیه و البعدیه و بالنسـبه الیه بالسـرعه و البطء و یقسـمونه إلی ماض و حاضر و مسـتقبل و الی اجزاء یسمونها ایاماً و ساعات و سنین و شهورا» (بغدادی، ۱۳۵۸، ص۶۹).

ابوالبـرکات می‌گویـد درکی کـه عوام از «زمان» دارند به‌عنوان چیزی اسـت که حرکات در آن واقع شده است و در معیت و قبلیت و بعدیت، اتحاد و اختلاف پیدا می‌کنند و تندی و کندی را در نسبت به «زمان» درك می‌کنند. آنان «زمان» را به ماضی و مستقبل و حال تقسیم، و اجزای آن را به‌صورت سـال‌ها و ماه‌ها، روزها و سـاعات نام‌گذاری می‌کنند و به‌هرحال به وجود چیزی به نام «زمان» اذعان و اعتراف دارند. اما اندیشمندان و عقلا هستند که برحسب عقـل و مبانـی، داوری‌هـای متفاوتی را دربارهٔ «زمـان» می‌کنند. پس اقـوال و نظریات در باب هویـت زمـان، فـراوان و گوناگـون اسـت. کسـانی گفته‌اند «زمان» اسـمی اسـت کـه هیچ‌گونه معنایـی نـدارد. برخی دیگر بر این عقیده‌اند که زمان، معنی محسـوس دارد و آن جز حرکت چیز دیگری نیسـت. گروهی گفته‌اند معنی زمان، محسـوس نیست؛ بلکه معقول است و آن امـر معقـول، همان چیزی اسـت که مقـدار حرکت نامیده می‌شـود. گروهی دیگـر آن را جوهر دانسته‌اند. کسانی نیز آن را عرض به شمار آورده‌اند. جماعتی گفته‌اند «زمان» موجود است. طایفـه‌ای دیگـر آن را غیرموجود تلقی کرده‌اند. اشـخاصی «زمان» را یـك موجود قارّ الذات به شـمار آورده‌اند. اشـخاص دیگر گفته‌اند زمان موجودی غیر قار الذات است. همه این اقوال و عقاید، از نوعی نظر و تأمل عقلی ناشی می‌گردد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۷ـ۱۳۶۶، ج۱، ص۳۱۱).

ابوالبـرکات بغـدادی بـه مبانی توجه پیدا کرده اسـت کـه در نزد امروزیـان تحت عنوان معرفت‌شناسـی مطرح می‌شـود. ازنظر ابوالبرکات بغدادی ما به دو شـکل می‌توانیم راجع به «زمان» سؤال کنیم: یکی اینکه مباحثی را فقط در حیطهٔ تعقل مطرح سازیم و تلاشی را برای

شناسایی ماهیت و مفهوم «زمان» به کار گیریم؛ مثلا می‌پرسیم: آیا زمان، قابل حس است یا نیست؟ به تصور درمی‌آید یا خیر؟ دیگر اینکه تأمل خود را راجع به «زمان» بر مبنای اصول و مبانی قرار دهیم. و آنگاه پرسش‌هایی از این قبیل مطرح می‌شود که آیا «زمان» جوهر است یا عرض؟ علت است یا معلول؟ «ثم ان العقلاء نظروا فیه نظرا بحسب عقولهم و اصولهم اما بحسب العقول فانهم ارادوا معرفه ماهیته و ادراکها بمجرد معناها و هل هی ممایحس اولایحس و بتصور و لایتصور بالذات او بالعرض و اما بحسب الاصول فإنهم ارادو ان یعرفوا منه هل هو جوهر او عرض و للمعروض له بذاته او بالاضافه و النسبه و هل هو علة أو معلول او کلاهما» (بغدادی، ۱۳۵۸، ص۷۰). ابوالبرکات بنا بر آنچه گفته شد معتقد است که زمان ازطریق حواس، قابل ادراك اوّلی نیست؛ چراکه رنگ نیست که با چشم درك شود. صدا نیست تا با گوش شنیده شود. نرمی و زبری نیست تا قابل لمس باشد. بنابراین، تنها تأمل عقلی و تفکر منطقی مبتنی بر اصول خاص است که راهنمای آدمی در درك و ماهیت و تصور حقیقت «زمان» می‌شود، که راجع به آن توضیح خواهیم داد:«اولا من جانب المحسوسات فلم یدرکوه بالذات أذ لم یکن لونا فیدرکه البصر و لاصوتا فیدرکه السمع و لاصلابه و لالینا فیدرکه اللمس» (همان).

۳. اشکالات وارده بر باورمندان به مقدار حرکت دانستن «زمان»

ازنظر ابوالبرکات، اندیشمندان در درك حقیقت «زمان» به اشتباه رفتند؛ برای اینکه آنها تشابهاتی بین «زمان» و حرکت یافتند. مثلاً اینکه ماضی «زمان» مانند حرکت، انقضاءپذیر است و آیندهٔ آن در انتظار است و قبلیت و بعدیت «زمان» و حرکت، همانند یکدیگرند که باهم قابل جمع نیستند. درصورتی‌که چنین مشابهاتی را بین «زمان» و مسافت بیان کردن، درست نیست. دیگر اینکه چون حرکات متعدد در مسافت‌های مختلف در «زمان» واحد قابل تحقق‌اند، گفتند که «زمان» که امر واحدی است غیر از آن امور متکثر (مسافت ـ حرکات) می‌باشد. بنابراین، قبلیت و بعدیت و تصّرم و تجدد «زمان» را بالذات دانستند و قبلیت و بعدیت و تصرم و تجدد حرکت را بالعرض قلمداد کردند و نتیجه گرفتند که حرکت در «زمان» است نه «زمان» در حرکت، و گفتند که اگر حرکت را نتوان تصور کرد، زمان را هم نمی‌توان تصور کرد.

ابوالبـرکات به ارسـطو، ابن‌سـینا و سـهروردی که مقیـاس زمان را حرکـت فلک الافلاک گرفتند اشـکال می‌گیرد. ارسـطو می‌گوید: «اگر بخواهیم زمان را اندازه بگیریم باید مقیاسـی بـرای اندازه‌گیـری داشـته باشـیم. بهترین حرکـت، حرکت مسـتدیر اسـت و حرکت افلاک آسـمانی، مناسب‌ترین حرکت است» (کاپلستون، ۱۳۸۰، ج۱، ص۳۶۸). وی همچنین می‌گوید: «ازآنجاکه حرکت افلاک مدوّر فسادناپذیر است، تعیین زمان به‌واسطه این حرکت صورت می‌پذیرد» (دبیران کاتبی، ۱۳۸۲، ص۱۷۴). ابن‌سینا نیز در اشارات و تنبیهات می‌گوید: «حرکت دوری اسـت که تغییر را اندازه می‌گیرد و این همان زمان اسـت» (ملک‌شاهی، ۱۳۸۵، ص۲۹۱). سـهروردی نیـز بـه پیـروی از متفکرین پیشـین می‌گوید: «زمـان، مقدار حرکـت دوری فلک است» (ریزی، ۱۳۷۷، ص۱۶۹).

مقیاس «زمان» را حرکت فلك الافلاك گرفتند و «زمان» را عرض و آن هم کم متصل تلقی کردنـد. امـا ابوالبرکات با نظر پیشـینیان، همان طور که ملاحظه شـد، مخالف اسـت؛ چراکه ابوالبـرکات مخالـف عرض بودن «زمان» اسـت (نجفی افرا، ۱۳۸۲، ص۱۶۳) و می‌گوید: «فمن قال ان الزمان عرض و لیس بجوهر و هذا معنی الجوهر و العرض عنده لاجل تجدده و تصرمه فقد اخطأ فی قوله و کیف و هو ممّا لا یتصور الذهن ارتفاعه و عدمه بل یتصور وجود کل شیء و عدم کل شیء معه بالنسبه إلیه و یتصور کل شیء فیه و لایتصوره فی شیء» (بغدادی، ۱۳۵۸، ص۷۴).

کسـی کـه بـه عرض بـودن زمان معتقد شـده، ره بـه خطا برده اسـت. عـرض، قابل زوال اسـت؛ حـال آنکه هیچ ذهنـی ارتفاع و عدم «زمـان» را نمی‌تواند تصور نمایـد. وجود و عدم هر چیزی همراه «زمان» و در نسـبت با «زمان» قابل تصور اسـت. همه اشیاء در «زمان» قابل تصورند و «زمان» در هیچ چیز قابل تصور نیسـت و در همان جا باز به سـخن پیشـینیان که به نظر می‌رسـد مقصود وی در این موارد ارسـطو و ابن‌سـینا اسـت ایراد می‌گیرد و می‌گوید: «والذین قالوا ان من لایشـعر بحرکه لایشـعر بزمان یعکس القول علیهم فیقال بل من لایشـعر بزمان لایشعر بحرکه» (همان). در این مطلب، ابوالبرکات با ابن‌سینا مخالفت می‌کند؛ چراکه ابن‌سـینا می‌گویـد: «لا یتصـور الزمـان إلا مـع الحرکـه» (ابن‌سـینا، ۱۳۶۴، ص۱۴۸)، امـا ابن‌سـینا موضـع خـود را در شـفاء تغییـر می‌دهد و می‌گویـد: «تقـدم و تأخر چیزهای دیگر به سـبب زمان است» (همان، ۱۳۶۱، ص۲۰۲).

شـناخت زمان به حرکت نیسـت؛ بلکه شـناخت حرکت به زمان است (به این شکل، دایره زمان را فراتر از معقول حرکت می‌برد). آگاهی به حرکت، مستلزم آگاهی به قبل و بعد اسـت؛ قبـل و بعـدی کـه اجتماع در وجـود پیدا نمی‌کنند و شـناخت چنین قبـل و بعدی همان «زمان» است و باز ادامه می‌دهد که: «قالوا ان موضوعه الجسم المتحرك من حیث هو متحرك بل قالوا انهُ عرض فی عرض. کالبیاض من فی السـطح و نحوه فیکونه الزمان موجوداً فی الحرکه و لا بجوز قوامه دونها و قد عرفت ان الزمان یکون واحداً مع حرکات عده لمتحرکات عده فی مسافات عده و ما منها...» (بغدادی، ۱۳۵۸، ص۷۵).

«زمان»، عارض حرکت نیست. درواقع موضوع «زمان» را جسم متحرك از حیث متحرك بودن قرار داده‌اند که آن را «عرض در عرض» دانسـته‌اند؛ هماننـد سـفیدی که عارض سطح می‌شود. اما اگر موضوع «زمان»، حرکت باشد، حرکات با تعدد متحرك و مسافت، تعدد پیدا می‌کند. «زمان»، یا عارض همهٔ حرکات اسـت که با انتفای حرکت در یك جا «زمان» از بین خواهـد رفت، یا عارض تك‌تك حـرکات که لازمه‌اش معیت زمان‌های متعدد خواهد بود، و یا عارض بر یکی از حرکات اسـت که هر دو مورد أخیر مُحال اسـت. وی دلیلی می‌آورد که زمان وابسـته به حرکت نیسـت، و می‌گوید: «چنان‌که انسـان بدون هیچ‌گونه حرکتی متوجه گذشـت ایام می‌شـود و همین نشانگر آن است که انسان بدون حرکت نیز قادر به شناخت و درك زمـان اسـت، همچنیـن زمـان همان گونـه که مقدار حرکت اسـت، مقدار سـکون نیز هسـت و سـکون هم به آن سنجیده می‌شـود» (نجفی افرا، ۱۳۸۲، ص۱۶۴). وی درعین حال، کم و مقدار بودن «زمان» را می‌پذیرد؛ چون اجزایی دارد که قابل شـمارش و اندازه‌گیری اسـت؛ همان اجزایی که به ساعات، روزها، ماه‌ها و سال‌ها تقسیم می‌شود.

۱ـ۳. «زمان»؛ امتداد وجود

ازنظـر ابوالبـرکات، نفس آدمی ازطریق نوعی ادراك ذهنی و عقلی، نسـبت به «زمان» آگاهی دارد. البته ابوالبرکات «زمان» را یك امر ذهنی محض به شـمار نمی‌آورد که هیچ جایگاهی در خـارج نـدارد؛ چراکـه خـود او اذعـان می‌کند که اگـر «زمان»، تنهـا یك امر ذهنی باشـد، مسـئله صدق و کذب در مورد آن بی‌معنی خواهد بود و افراد می‌توانند آن را یك امر فرضی در نظر بگیرند که به خواسـت خود و بدون ملاك واقعی در باب آن سـخن گویند و تصمیم

بگیرند. زیرا هیچ شخص باشعوری نمی‌گوید یك ساعت با یك روز مساوی است؛ زیرا میان ساعت و روز... تفاوت وجود دارد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۷ـ۱۳۶۶، ج۱، ص۳۱۱ـ۳۱۲).

فیلسوف بغداد، معقول «زمان» را به معقول وجود نزدیك دانسته و معتقد است که معقول «زمان» در مقام تصور، قرین معقول وجود است؛ زیرا تصور ذهن از وجود به معنی این نیست که هستی در زمرهٔ اشیاء محسوس قرار دارد؛ بلکه ادراك آدمی از هستی به معنی این است که همهٔ اشیاء محسوس و غیرمحسوس در آن بوده‌اند و از شئون آن به شمار می‌آیند. هرگونه احساسی را در فرض ذهنی می‌توان از میان برداشت، ولی با از میان برداشتن هرگونه فرض ذهنی، وجود موجودات از میان نخواهد رفت. به‌این‌ترتیب آنچه از وجود به ادراك ما درمی‌آید، نوعی معنی عقلی است که از محسوسات و غیرمحسوسات تشکیل شده است و نفس ما این معنی عقلی را بی‌واسطه درك می‌کند و پیش از آنکه به هر شئ دیگری آگاه شود، به آن آگاهی دارد. در مورد «زمان» نیز چنین است؛ یعنی نفس ناطقهٔ انسان، بدون واسطه «زمان» را درك می‌کند و پیش از آنکه به هر شئ آگاه شود، به «زمان» آگاهی دارد. بر همین اساس، اگر کسی «زمان» را مقدار وجود بداند، مناسب‌تر از این است که آن را مقدار حرکت به شمار آورد. به این دلیل که «زمان» به همان اندازه که می‌تواند مقدار حرکت به شمار آید، می‌تواند مقدار سکون نیز شناخته شود و تردیدی نیست که یك امر ساکن و یك امر متحرك در هستی با یکدیگر اشتراك دارند. بنا بر این مسئله، ابوالبرکات می‌گوید: «همان گونه که از میان برداشتن وجود از لوح ضمیر، قابل تصور نیست، از میان برداشتن «زمان» از صفحه ضمیر نیز قابل تصور نیست» (همان). ابوالبرکات بر آن است که ادراك زمان و ادراك وجود و ادراك ذات خود، مقدم بر ادراکاتی است که انسان می‌تواند از چیزهای دیگر داشته باشد و مفاهیم وجود و زمان وابسته به یکدیگرند (دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۲، ص۲۰۲).

ابوالبرکات حتی از اصطلاحات روزمره ما برای اثبات وابستگی وجود و زمان با یکدیگر بهره می‌برد و می‌گوید: در عبارات «عمرت طولانی گردد» یا «خداوند بقای تو را طولانی گرداند»، درواقع منظور ما این است که وجود تو و هستی تو طولانی شود، یا خداوند نهان تو را طولانی گرداند. بنابراین ازنظر ابوالبرکات، «زمان» یك موجود، استمرار وجود آن می‌باشد،

و می‌گوید: اگر «زمان» را مقدار وجود بدانیم، مناسب‌تر از آن است که آن را مقدار حرکت بدانیم. البته لازم به ذکر است که فلاسفهٔ دیگر نیز کوتاهی و بلندی «زمان» را در نسبت آن با حرکت، مورد ملاحظه قرار داده بودند. بنابراین در این مورد، ابوالبرکات حرف تازه‌ای نزده، و فقط به‌جای حرکت، وجود را قرار داده است. اما فیلسوف بغداد مسئله تازه‌ای را وارد معقول «زمان» می‌کند و آن اینکه یك موجود ساکن را نیز مستمرالوجود می‌داند و این استمرار وجود را «زمان» به شمار می‌آورد، و به این معنا، ابوالبرکات حدوث «زمان» را به معنی حدوث وجود گرفته و از این طریق، حدوث «زمان» را منکر شده است. او معتقد است کسی که قائل به حدوث «زمان» می‌شود، درواقع حدوث هستی را نیز پذیرفته است؛ چراکه «زمان» یك هویت قائم به خودش نیست و نسبت «زمان» به وجود، مثل نسبت مقدار جسمانی است به جسم. همان گونه که مقدار جسمانی بدون جسمی که با آن اندازه‌گیری می‌شود قابل تحقق و بودن نیست، طول و قصر «زمان» نیز بدون یك وجود مستمر، تحقق پیدا نمی‌کند به این دلیل است که مشائیان قائلند که با چرخش افلاك، زمان به وجود آمده و درواقع قبل از افلاك، زمانی هم وجود نداشته است. اما این مسئله، بسیار مورد انتقاد ابوالبرکات قرار گرفت و ازنظر او این ادعا که بخواهیم عدم «زمان» را پیش از پیدایش جهان در نظر بگیریم، وجود ندارد؛ چراکه ذهن زمانی که می‌خواهد چنین چیزی را به تصور درآورد، پیش از پیدایش جهان، برهه‌ای از امتداد زمانی را تصور می‌کند که در آن امتداد زمانی، «زمان» تحقق نداشته است. واضح است که در این تصور، ذهن بشر دچار تهافت می‌شود و درعین‌حال که «زمان» را نفی می‌کند، از اثبات زمان نیز سخن می‌گوید. بنابراین دلیلی که او ارائه می‌کند و می‌گوید: رفع «زمان» ممکن نیست، مگر اینکه رفع وجود امکان‌پذیر باشد، چنان‌که گفته شد، مقصود او از وجود، محسوسات و غیرمحسوسات است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۶ـ۱۳۶۷، ج۱، ص۳۱۳).

بنابراین، همان طور که رفع و زوال هستی، ممکن و میسر نیست، زوال «زمان» نیز ممکن نخواهد بود، همان گونه که هستی آغاز و انجامی ندارد و قبل از «زمان» نیز زمانی قابل تصور نیست، چنان‌که پایان و نهایتی نمی‌توان برای آن فرض نمود.

۲ـ۳. داخل بودن هر وجودی در «زمان»

ازنظر ابوالبرکات، «زمان» دچار تغییر و دگرگونی نمی‌شود. تغییر و دگرگونی، تنها در موجودات متغیری است که در «زمان» واقع می‌شوند. ازاین‌رو چنین حقیقتی دچار تغییر نمی‌شود و از وجود، قابل تفکیک نیست و اگر تبدل احوال موجودات نمی‌بود، «زمان» دائمی و سرمدی می‌بود که هرگز فنا نمی‌پذیرفت و چنین زمانی، قابل اطلاق به واجب‌الوجود بالذات و خالق هستی خواهد بود» (نجفی افرا، ۱۳۸۲، ص۱۶۵).

بنابراین ابوالبرکات این سخن را در مورد وجود خالق تبارك و تعالی نیز صادق می‌داند. درصورتی‌که حکمای مشاء که «زمان» را مقدار حرکت می‌دانستند، «زمان» را از وجود حق تبارك و تعالی نفی می‌کردند، ابوالبرکات می‌گوید همان طور که «زمان» از خصوصیات وجود مخلوق است، از خصوصیات وجود خالق نیز به شمار می‌رود.

اما بنا بر آنچه گفته شد، اینکه ازنظر ابوالبرکات تغییراتی که در «زمان» مشاهده می‌شود، از ناحیه نسبتی است که بین آن و امور متغیر تحقق دارد، مورد انتقاد گروهی قرار گرفت و آنها در انتقاد به ابوالبرکات می‌گویند درك دگرگونی در «زمان» از جهت نسبت آن با امور متغیر نیست؛ بلکه انسان وقتی به عمق ذهن و درون روان خود مراجعه کند، به دگرگونی «زمان» واقف می‌شود و نیستی گذشته را غیر از آمدن آینده می‌داند. در پاسخ این اشخاص گفته شده است: درك دگرگونی «زمان» در درون نفس به‌واسطه این است که احوال نفس آدمی دگرگون می‌شود، تا جایی که می‌توان گفت این وجود انسان است که بر «زمان» و دهر عبور می‌کند و از آن می‌گذرد، نه اینکه وجود «زمان» بر نفس عبور دارد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۷ـ۱۳۶۶، ج۱، ص۳۲۰).

در اینجا ابوالبرکات سخن خود را مورد تأکید قرار می‌دهد و می‌گوید: «ولعمر الله ان ارواحنا بل نفوسنا لاتلبث علی حال واحدة زمانا اما النفوس فتردد بحرکتها فی التخیلات و الافکار و اما الارواح و الابدان ففی الاستحالات و الحرکات و ما اختلفوا فی ان الاشیاء التی لاتغیر و لاتبدل فیها و فی احوالها الذاتیه لاتدخل فی الزمان و نسبتها إلیه نسبه الازلیه و السرمدیه؛ قسم به خدا که نفوس و ارواح آدمیان در یك لحظه بر یك حال باقی نمانده است و در هیچ آنی درنگ ندارد؛ زیرا نفوس در تخیلات و افکار، همواره در حرکت و

ترددند؛ چنان‌که ارواح و ابدان نیز پیوسته در تحول و دگرگونی واقع می‌شوند. در این مسئله اختلاف و تردید نیست که آنچه دگرگونی و تغییر نمی‌پذیرد، در «زمان» داخل نیست، و نسبت آن با «زمان» نسبت ازلیت و سرمدیت است» (بغدادی، ۱۳۵۸، ص۸۰).

در آنچه ابوالبرکات نقل می‌کند، دو نکته وجود دارد: الف) اینکه زمان، موجودی شناخته می‌شود که نسبت به آنچه در «زمان» واقع می‌شود، أسبق و بایسته‌تر بوده است و دگرگونی نمی‌پذیرد. ب) اینکه ابوالبرکات اعتقاد دارد، وجود انسان بر «زمان» و دهر عبور می‌کند نه اینکه وجود «زمان» بر نفس عبور دارد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۶ـ۱۳۶۷، ج۱، ص۳۲۱).

آنچه در نکته اول آمده، با سخن صدرالمتألهین در وجود، قابل مقایسه است. صدرالمتألهین نیز بر این سخن تأکید دارد که اگر همه موجودات در هستی نیازمند وجود هستند، پس وجود در تحقق و هستی بر هر چیز دیگری اصالت دارد و شایسته‌تر است. ابوالبرکات نیز این تعبیر را در مورد «زمان» به کار می‌برد و می‌گوید: «اگر آنچه در «زمان» واقع می‌شود، وجود خود را به «زمان» مدیون است، ناچار وجود «زمان» نسبت به موجوداتی که در آن واقع می‌شوند، اسبق و بایسته‌تر خواهد بود. اما آنچه در نکته دوم آمده است، تنها با نظریه فیلسوف فرانسوی، هانری برگسون، قابل مقایسه است. او می‌گوید ما «زمان» عینی و خارجی را فکر نمی‌کنیم؛ بلکه «زمان» چیزی است که زیسته ما را تشکیل می‌دهد، اما آنان که «زمان» را مقدار حرکت می‌دانند معتقدند که چون خالق متحرک نیست، پس در «زمان» هم نیست؛ ولی چنان‌که گفته شد وجود هر موجودی در «زمان» است و وجودی که در «زمان» نباشد، قابل تصور نیست؛ چراکه «زمان» یعنی استمرار و امتداد وجود، و تصور «زمان» از استمرار و امتداد وجود به ذهن می‌آید» (همان).

ازنظر ابوالبرکات علت اینکه حکما، حق تبارك و تعالی را از جریان «زمان» منزه می‌دانستد این بود که او را سرمدی می‌دانستند و دهر و سرمد به معنای بقا و دوامی است که حرکت و دگرگونی را به همراه ندارد. اما ما می‌دانیم که بقا و دوام، از خصوصیات مدت و «زمان» است؛ ازاین‌رو آنها نام را تغییر دادند و به‌جای «زمان»، از دو کلمه دهر و سرمد استفاده کرده‌اند، ولی معنی «زمان» به‌هیچ‌وجه تغییر نکرده است. درواقع، آن چیزی که از کلمه دهر و سرمد استفاده می‌شود، از کلمه «زمان» نیز استفاده می‌شود و همان چیزی

است که لفظ «زمان» نیز بر آن دلالت دارد. ایراد ابوالبرکات به حکما به نظر صحیح نمی‌آید؛ چراکه «آنجا که حکما به‌جای لفظ زمان، از عنوان «دهر» و «سرمد» استفاده کرده‌اند، تنها به تغییر لفظ اکتفا نکرده‌اند و کار آنان بازی با الفاظ نبوده است. حکما برای هریك از این سه عنوان، معنی مخصوص در نظر گرفته و تفاوت میان آنها را آشکار ساخته‌اند. در نظر این بزرگان، «نسبت متغیر به متغیر» زمان شناخته می‌شود، ولی «نسبت ثابت به متغیر»، دهر بوده است و نسبت «ثابت به ثابت» سرمد نامیده می‌شود. اگر کسی نسبت‌های سه‌گانه را مورد توجه قرار دهد، به آسانی درمی‌یابد که تفاوت میان آنها، یك تفاوت واقعی است و استعمال الفاظ و اصطلاحات مختلف در مورد این معانی، بازی با الفاظ به شمار نمی‌آید» (همان، ص۳۱۵).

اما فلاسفه مسلمان و یا بهتر است بگوییم حکمای اسلامی هرگز به خودشان اجازه نداده‌اند که «زمان» را در مورد خداوند به کار ببرند؛ چراکه بنابر مسئله تنزیه در تعالیم اسلامی، ما اجازه نداریم آنچه را که در مورد حق تبارك و تعالی موجب تشبیه می‌شود به کار ببریم، اما ابوالبرکات ازآنجاکه در خانواده یهودی متولد شده بود و در میان یهودیان، جنبه تشبیهی حق تبارك و تعالی مورد توجه خاص بوده است، بنابراین وی این مسئله را مطرح می‌کند. به‌این‌ترتیب «زمان» را بیشتر به الهیات و مباحث مابعدالطبیعه مربوط می‌داند تا به طبیعیات.

۳ـ۳. دارای مقدار بودن «زمان»

ازنظر ابوالبرکات «زمان»، حقیقت واحد است و همانند حرکت نیست؛ زیرا حرکات، تعدد و کثرت دارند، حال آنکه «زمان» تعدد نمی‌پذیرد و تنها در نسبت و اضافات است که کثرت برمی‌دارد: «فلیس من نوعی الکم اللذین ذکروهما و لیس کالحرکه فإن الحرکات تختلف بسرعه و بطء و مسافات و جهات و هذا لا اختلاف فیه بوجه من الوجوه و حال من الاحوال بل هو شیء واحد لایتکثر بغیر النسبت و الاضافات إلی مافیه فیقال زمان عدل و زمان جور؛ «زمان» از دو نوع کم مذکور نیست، چون حرکت در سرعت و بطء و مسافت‌ها و جهات اختلاف دارند و این اختلاف‌ها در «زمان» نیست؛ بلکه «زمان» امر واحدی است که جز ازطریق نسبت‌ها و اضافات کثرت برنمی‌دارد مانند «زمان» عدل و «زمان» جور» (بغدادی،

۱۳۵۸، ص۷۸). این سخن که وی عرض را عرض خارجی قرار نداده است که قابل زوال باشد، بلکه از عوارض تحلیلی است، دقیق و سنجیده است که صدرا بر اساس اعتقاد به حرکت جوهری به آن می‌رسد: «همان طور که جسم تعلیمی عرض تحلیلی جسم طبیعی است، «زمان» هم عرض تحلیلی حرکت است» (مطهری، ۱۳۶۶، ص۱۹۳).

اما برای آشکار شدن مطلب باید بگوییم منظور ابوالبرکات از دو نوع کمی که در بالا بیان کردیم، چیست؟ ازجمله مطالبی که ابوالبرکات درباره حقیقت «زمان» بیان کرده و کمتر کسی به آن پرداخته، این است که وی می‌گوید: «لیس بمتصل فی الوجود لان ما انقضی منه قد عدم و ما یأتی فلم یوجد بعد و لایکون من المعدوم و الموجود شیء واحد فی الوجود کیف ما عدم و مالم یوجد بعد فمن هذا القبیل لیس هو بمتصل و لایزال الوجود یفصله فصلا بعد فصل الی ماض و مستقبل و کذالك لیس هو بمنفصل بل یتلو بعضه بعضا علی الاتصال الذی لا وقفه فیه فهو متصل فی ماهیته منفصل فی وجوده» (بغدادی، ۱۳۵۸، ص۷۷ـ۷۸).

بر اساس مطلب مزبور، ابوالبرکات برخلاف غالب حکمای اسلامی، «زمان» را از نوع کم متصل نمی‌شناسد؛ زیرا همان گونه که ذکر شد، گذشته و آینده آن اکنون موجود نیست و شئ متصل واحد نمی‌تواند از موجود و معدوم تشکیل شود. او همچنین معتقد است «زمان» از نوع کم منفصل نیز به شمار نمی‌آید؛ زیرا آحاد و آنات آن، آن‌چنان به یکدیگر پیوسته‌اند که کوچك‌ترین وقفه و درنگی در میان آن رخ نمی‌دهد و یك چنین جریانی نمی‌تواند منفصل به شمار آورده شود و ازآنجاکه «زمان» در هیچ‌یك از حالات خود اختلاف ندارد و همواره واحد و یکنواخت به شمار می‌آید، اگر کثرتی در «زمان» مشاهده می‌شود، منشأ آن نسبت و اضافه‌ای است که میان «زمان» و امور زمانی تحقق دارد؛ مانند «زمان» سعادت و شقاوت. پس «زمان» فی‌نفسه مختلف نیست و با حرکت همانندی ندارد، چنان‌که بیان شد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۷ـ۱۳۶۶، ج۱، ص۳۲۲).

بنابراین وی «زمان» را نه کم متصل می‌دانست و نه کم منفصل و نه متناسب حرکت؛ بلکه چنان‌که بیان شد، در ماهیت خود، متصل و در وجودش منفصل می‌دانست. البته این مسئله که یك شئ در ماهیت خود چیزی باشد که باوجود آن مباین است می‌تواند محل

تردید و تأمل قرار گیرد. ابوالبرکات، ماهیت «زمان» را متصل دانسته و هستی آن را منفصل به شمار آورده است. تردیدی نیست که اتصال، مباین انفصال است. آنچه مسلم است اینکه او نیز مانند بسیاری از اندیشمندان نتوانسته از عهده حل مشکلات «زمان» برآید.

۴. تأثر ابوالبرکات در معقول «زمان»

مسئله «زمان» و همبستگی «زمان» با وجود، غیر از ابوالبرکات، در بسیاری از آیین‌های باستانی نیز به‌نوعی مطرح بوده است. در آیین‌های باستانی، از خدایان «زمان» صحبت به میان می‌آید. البته بیشتر از خدایان سرنوشت و مرگ و مانند اینها سخن می‌گفتند. ولی در آیین «زروانی» که در ایران باستان رواج یافته بود «زمان» را با حقیقت وجود، یکی می‌گرفتند. شکی نیست که فرهنگ و دستاوردهای فکر بین‌النهرین در جریان آیین زروانی مؤثر بوده است، اما اگر آنها از اندیشه‌های بابلی تأثیر پذیرفتند، این تأثیر به‌واسطه نفوذ عناصر فرهنگی بابل در فرهنگ و تمدن ایران است. به هر صورت، کیش زروانی از مجموعه فرهنگی ایران در طول اعصار جدا نیست.

«زمان» در آیین زروانی به‌گونه‌ای مطرح شد که به نظر می‌رسد اساس همه چیز است. در میان منابع آیین زروانی در رساله علمای اسلامی آمده است که اگر «اورمزد» و جمله «امشا سفندان» و جمله جهانیان گرد آیند، بی‌زمانه یك دانه «گاورس» در وجود نتوانند آورد، چه به روزگار در وجود آید. روزگار را به آن سبب نوشتیم که بسیار کس بود که ندانند که روزگار، «زمان» است. دین به روزگار توان آموخت، درخت به روزگار بروید و به روزگار بر می‌دهد و صنعت‌ها به روزگار توان ساخت، وجود همه چیز به روزگار راست شود و نتوان گفتن که آفریدگار بود و روزگار نبود و اگر کسی گوید که روزگار (گذر) شب و روز است بباید دانستن که بسیار بوده است که روز و شب نبوده است و زمان «بی‌کران» بوده است» (همان، ص۳۱۶ـ۳۱۷).

محققان آیین زروانی بر این عقیده‌اند که «زروان» در اصل ازلیت و ابدیت و جاودانگی است که به سبب ماهیت بی‌کرانه خود، دگرگونی‌ناپذیر است. اما سؤالی که مطرح می‌شود این است که چگونه تبدیل سرمدیت ایستا به این «زمان» گذرا وجود دارد؟ زروان «کران‌مند» با آدمیان و جهان چه رابطه‌ای دارد؟ و سؤالات بسیاری در این خصوص مطرح می‌شود.

در اوستا دو گونه زروان یاد شده است: زروان «بی‌کران» و زروانی که قائم به خود و

دیرپاست. زروانی که قائم به خود و دیرپاست، همان شخصیت زروان است و زمان «کران‌مند» نیز با همین صفت توصیف شده است. کائنات، وجود خود را بیشتر مدیون همین زمان «کران‌مند» هستند. وجود از زروان صادر می‌شود و او تربیت‌کننده آن است در چهره عالم. درهرحال با محدود شدن «زمان»، هستی صادر می‌شود و جنبش از سکون سرمدی به وجود می‌آید. «زمان» محدود از عمل و حرکت جدایی‌ناپذیر است. «زمان» از آغاز و پایان جریان می‌یابد و به خاستگاه خود که نامحدود باشد می‌پیوندد. در آیین زروانی، «زمان» به سه شیوه وجود دارد: «زمان لایتناهی» یا نفس سرمدیت که درعین‌حال ماهیتی زمانی دارد. «زمان» وجودی، که هستی‌یافته از آن است؛ و بالاخره «زمان» جهانی، که فقط یك مقوله ذهنی و امری ماتقدم برای حواس نیست؛ بلکه واقعاً وجود دارد و هیچ نیرویی در این جهان بی‌زمان کاری نتواند کرد (همان، ص۳۱۸).

باتوجه‌به آنچه که تاکنون ذکر شد به آسانی می‌توان دریافت که ابوالبرکات بغدادی در مورد مسئله «زمان»، تحت تأثیر اندیشه‌های زروانی بوده و این جریان فکری را با زبان خاص فلسفی خود بیان کرده است. او در المعتبر فی الحکمه، «زمان» را به‌عنوان امری که داخل تحت تقدیر است، معرفی کرده و آن را کمیت یا چیزی که دارای کمیت می‌باشد به شمار آورده است. ابوالبرکات این نکته را مورد توجه قرار داده است و می‌گوید: هیچ موجودی را نمی‌توان به تصور درآورد مگر اینکه آن موجود در «زمان» قرار داشته باشد.

۵. بررسی تطبیقی «زمان» در ابوالبرکات بغدادی

باتوجه‌به تاریخ فلسفه، برای ما آشکار می‌شود که فیلسوف بزرگ آلمانی، «مارتین هایدگر» که مهم‌ترین کتاب خود را تحت عنوان وجود و زمان به رشته تحریر درآورده است، «زمان» را امتداد وجود می‌داند. هایدگرشناسان نیز بر این عقیده‌اند که در نظر این فیلسوف، وجود، همان «زمان» است. هایدگر برای وجود، اصطلاح خاص خود، یعنی «دازاین» را به کار می‌برد، اما این سؤال مطرح می‌شود که دازاین چیست؟ هایدگر می‌گوید ما برای آنکه به کنه وجود پی ببریم باید از خود شروع کنیم؛ زیرا انسان در بین موجودات، تنها موجودی است که به وجود خود آگاه است. پس او تنها موجودی است که وجود دارد و هایدگر در اینجا اصطلاح خاص خود، یعنی دازاین را برای وجود انسان به کار می‌برد. دازاین، وجودی

است که در بیرون ایستاده است و می‌تواند از خود پرسش کند که در درون جهان، وجود چه معنایی دارد؟ پس ازآنجاکه انسان نسبت به وجود، آگاهی دارد و موجودات دیگر از وجود خود ناآگاه هستند، هستی واقعی از آن انسان است. باتوجه‌به مطلب فوق درمی‌یابیم که هایدگر نگاهی مابعدالطبیعی به زمان دارد و خود نیز می‌گوید: نباید در بحث از «زمان»، خود را درگیر مسائل طبیعی و یا الهی کنیم؛ بلکه ما باید در حیطهٔ مابعدالطبیعه به آن بپردازیم. بنابراین، هایدگر «برداشت جهانی ارسطو از زمان را رد می‌کند و زمان را زمان طبیعی جهان طبیعی نمی‌داند و همچنین زمان را در معنای الهی و یزدان‌شناسانه نیز نمی‌پذیرد» (احمدی، ۱۳۸۲، ص۵۵۰).

هایدگر تا حدودی کار خود در مورد «زمان» را مدیون «هوسرل» است؛ چراکه هوسرل عینیت در فهم وجود «زمان» را کنار گذاشت و آگاهی درونی از «زمان» را بیان کرد. پس او «زمان» را چنان‌که به شکل درونی در آگاهی تجربه می‌شود مطرح، و عنوان کرد که فقط یك فراشد از فهم زمان‌بودگی ممکن است؛ فراشدی که «زمان» را جدا از هستی نداند: «این نکته را برای هایدگر روشن کرد که زمان فقط باتوجه‌به یك تمامیت، یعنی «در جهان هستن» معنا دارد و هر چیز به گذشته‌اش و به امکان‌های موجودش، پس به آینده‌اش می‌پیوندد و این گونه معنا می‌یابد» (همان، ص۵۵۶).

ازنظر او، «زمان» در فهم همگان به طور معمول، پوشانندهٔ طبیعت و جهان تصور می‌شود، اما «زمان» چیز نیست، بستر نیست و برخلاف ارسطو، دَوَرانِ دایره نیست؛ بلکه «زمان» برساختهٔ زمان‌بودگی ماست. دازاین، درون «زمان» نیست، سرچشمهٔ «زمان» است. «زمان» برون‌بودگی هستنده‌ای است که به وجود خود می‌اندیشد.

«دازاین با تلاش در طرح زمان‌بودگی «زمان»، کاری جز شناسایی خود نمی‌کند. چنین نیست که با «زمان» همچون ابژه (ابزار) روبه‌رو شود. دشواری ارسطو در فیزیك، جز این نیست که «زمان» را همچون موضوع بحث و ابژه‌ای در جهان بیرون از خویش انگاشته است» (همان، ص۵۶۶).

لازم به ذکر است که ازنظر هایدگر، انسان در جهان دو نوع برخورد با عالم اطراف خود دارد. یکی برخورد دم‌دستی که فرد از منظر اهتمام‌های عملی خود به جهان پیرامون

می‌نگرد و اینکه چگونه می‌توانیم از جهان پیرامون خود استفاده کنیم. این دید منفعت‌نگر، باعث دوری انسان از عالم خود و جهانی که در آن است، می‌شود و به این واسطه از فهم واقعی خود دور می‌ماند. این نوع نگاه به عالم باعث می‌شود تا او جهان را و موجودات را ابژه (ابزار) خود کند. اما زمانی که برای اشیای خارجی، وجود عینی (واقعی) قائل می‌شود و با آنها نسبت بی‌تکلیف دارد، دیگر آنها را ابژه خود نمی‌کند و دیگر آنها شفافیت خود را در برابر انسان از دست نمی‌دهند. با این نگاه، دیگر ما جذب جامعه نمی‌شویم تا اختیار خود را از دست بدهیم و غرق محیط شویم (یعنی دچار ازخودبیگانگی نشویم) و آنگاه انسان به من اصیل نزدیك می‌شود و آنگاه می‌فهمد که در جهان افکنده شده است و رو به‌سوی مرگ دارد (جایگاه اصلی خود را در عالم می‌یابد) و به این شکل متوجه می‌شود که کجای عالم ایستاده است و از جذب دیگران خلاص می‌شود.

بنابراین، زمانی که هنوز به هستی اصیل خود نرسیده‌ایم، در این موارد، مفهومی از «زمان» را پیش می‌کشیم که عینی است. این مفهوم قدیمی «زمان»، با ارسطو آغاز شده است و در این صورت ما «زمان» را امری بیرونی مطرح می‌کنیم و از عباراتی استفاده می‌کنیم؛ مانند وقت ندارم تا آن کار را انجام دهم.... «هایدگر اعلام می‌کند که «زمان» معنای خود را از ابدیت به دست نمی‌آورد؛ بلکه باید بتوان «زمان» را از راه خود «زمان»، پیش کشید و فهمید. هایدگر پژوهش «زمان» را به جایی یا نیرویی خارج از هستی دازاین مرتبط نمی‌دانست و پرسش زمان چیست را غلط دانست و گفت: باید بگوییم، زمان کیست؟ او پرسید: آیا زمان، خود ما نیست؟» (همان، ص۵۷۲).

ازنظر هایدگر، زمان خورشیدی، هیچ خبری از وحدت و برون‌بودگی‌های دازاین نمی‌دهد: «ممکن است همهٔ کارگران این کارخانه در ساعت هشت صبح کار را آغاز کنند، اما هرکدام کار خود را پیش می‌برند. به گذشتهٔ خود می‌اندیشند و از دانسته‌های خود بهره می‌برند. هرکدام آیندهٔ خود را دارند. آنچه ساعت مچی به من نشان می‌دهد، فقط در ظاهر، گذر «زمان» است. ساعت اکنون را نشان می‌دهد و بس، و این من هستم که ساعت را می‌خوانم و عدد را نمایانگر لحظه می‌دانم، و لحظه را به تداوم لحظه پیوند می‌زنم» (همان، ص۵۷۳). این آینده و گذشته همان قدر مال من است که تشنگی‌ام، نیاز به

نوشـیدن و... و به‌خاطر این زمان‌بودگی اسـت که دازاین هم اکنون اندیشـه‌ای و گذشته‌ای دارد. به‌سـوی آینـده‌ای مـی‌رود. در این به پیـش رفتن، دازاین امکان خود را بازمی‌شناسـد و درواقع انسـانی که از ظاهر رها می‌شـود و متوجه درون و باطن خود می‌شـود و آنگاه توجه به مرگ پیدا خواهد کرد و اگر دازاین آگاهی و مرگ‌آگاهی پیدا کرد، واجد اصالت خواهد بود.

به‌این‌ترتیـب هایدگـر «زمـان» را مقـدار وجـود و آن هـم وجـود بـه معنـای خـاص خـود می‌داند. پرواضح اسـت که مقصود ما در اینجا، مقایسـه میان هایدگر و ابوالبرکات نیست؛ زیـرا فاصلـهٔ فکـری و فرهنگـی میان این دو اندیشـمند بیش از آن اسـت که بتـوان آنها را به یکدیگر نزدیك دانسـت. غرض از طرح این سـخن آن است که مسئله مهم و اساسی وجود و «زمان» به‌نوعی نزد ابوالبرکات نیز مطرح بوده است.

نتیجه‌گیری

ابوالبـرکات بغـدادی در ابتـدا، تفاوت نگاه عوام نسـبت به زمان را با اندیشـمندان و حکما مطـرح می‌کند وی سـپس بـه مبادی توجه پیـدا می‌کند که تحت عنوان «معرفت‌شناسـی» مطرح می‌شـود. او به نگاه طبیعی داشـتن به مسـئله خرده می‌گیرد و با نگاه مابعدالطبیعی به مسئله «زمان» می‌پردازد. پس به‌جای آنکه معقول زمان را به حرکت نزدیک بداند، آن را به معقول وجود نزدیک می‌داند. سـخن وی در زمان، با سـخن صدرالمتألهین در وجود، قابل مقایسـه اسـت. همان گونه که ملاصدرا می‌گوید وجود در تحقق بر هر چیز دیگری اصالت دارد و شایسته‌تر است، ابوالبرکات این تعبیر را در مورد زمان به کار می‌برد؛ پس وجود خالق را نیز داخل در زمان می‌داند.

هایدگر، فیلسـوف بزرگ قرن بیسـت نیز بـا نگاه مابعدالطبیعی به موضـوع زمان پرداخته اسـت. او نیـز زمان را مقدار وجود می‌داند؛ البته بنا به نگاه خـاص او (دازاین) به وجود. آنچه جالب توجه است اینکه وجود و زمان، قرن‌ها پیش از هایدگر، نزد ابوالبرکات مطرح بوده است.

فهرست منابع

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۶۷ـ۱۳۶۶ش)، ماجرای فکر فلسفی، تهران: طرح نو.

۲. ابن‌سینا، حسین (۱۳۶۱ش)، فن سماع طبیعی، ترجمه: محمد فروغی، تهران: امیر کبیر.

۳. ـــــــــ (۱۳۶۴ش)، النجاه، ویرایش: محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: دانشگاه تهران.

۴. ـــــــــ (۱۴۰۵ق)، الشفاء الطبیعیات، قم: منشورات مکتبه آیه‌الله العظمی المرعشی النجفی.

۵. ابوالبرکات بغدادی (۱۳۷۲ش)، دایره المعارف بزرگ اسلامی، تهران: مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی.

۶. احمدی، بابک، (۱۳۸۲ش)، هایدگر و پرسش بنیادی، تهران: نشر مرکز.

۷. ارسطو (۱۳۶۳ش)، طبیعیات، ترجمه: مهدی فرشاد، تهران: امیر کبیر.

۸. ـــــــــ (۱۳۷۸ش)، فیزیك، ترجمه: محمدحسن لطفی، تهران: طرح نو.

۹. افلاطون (۱۳۶۱ش)، تیمائوس، ترجمه: محمدحسن لطفی، تهران: امیر کبیر.

۱۰. بغدادی، ابوالبرکات (۱۳۵۸ق)، المعتبر فی الحکمه،: دایره المعارف عثمانیه.

۱۱. حسن‌زاده، آملی، حسن (۱۳۸۶ش)، دروس شرح اشارات و تنبیهات (نمط ۵)، قم: مطبوعات دینی.

۱۲. دبیران کاتبی قزوینی، نجم‌الدین (۱۳۸۲ش)، حکمه العین، عباس صدری، تهران: علامه طباطبایی.

۱۳. ریزی، اسماعیل محمد (۱۳۷۷ش)، فلسفه اشراق، تصحیح: محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.

۱۴. سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۲ش)، مجموعه مصنفات، تصحیح: سیدحسین نصر، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

۱۵. ـــــــــ (۱۳۸۰ش)، پرتونامه (مجموعهٔ مصنفات)، تهران: پژوهشگاه مطالعات و تحقیقات علوم انسانی.

۱۶. صدرالدین شیرازی، محمدبن‌ابراهیم (۱۳۸۲ش)، اسفار الاربعه، تصحیح: مقصود محمدی، تهران: صدرا.

۱۷. غفاری، سید محمد خالد (۱۳۸۰ش)، فرهنگ اصطلاحات آثار شیخ اشراق، تهران: مفاخر فرهنگی.

۱۸. کاپلستون، فردریک (۱۳۸۰ش)، تاریخ فلسفه روم و یونان؛ جلال‌الدین مجتبوی، تهران: علمی و فرهنگی.
۱۹. کندی، ابویوسف‌بن‌اسحق (۱۳۶۰ش)، نامه به معتصم در فلسفه اولی، ترجمه: احمد آرام، تهران: سروش.
۲۰. مطهری، مرتضی (۱۳۶۶ش)، حرکت و زمان در فلسفه اسلامی، تهران: حکمت.
۲۱. ملک‌شاهی، حسن (۱۳۸۵ش)، شرح اشارات و تنبیهات، تهران: سروش.
۲۲. نجفی افرا، مهدی (۱۳۸۲ش)، حرکت و زمان در فلسفه، تهران: روزنه.
۲۳. نعمه، عبدالله (۱۳۴۷ش)، فلاسفه شیعه، ترجمه: سید جعفر غضبان، تبریز: شفق