

## بررسی دیدگاه ابوالبرکات بغدادی درباره مفهوم زمان

سمیه چهره‌آرا ضیابری<sup>۱</sup>

### چکیده

ابوالبرکات بغدادی از جمله 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. از نظر 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. از نظر 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.

پرتال جامع علوم انسانی

۱. مدرس حوزه و دانش‌آموخته سطح سه فلسفه اسلامی، مدرس حوزه علمیه خواران، 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 به صورت یک مسئله پیچیده و بحث‌برانگیز وجود داشته است به گونه‌ای 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 از این جهت در مسئله زمان قابل تأمل 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.

از نظر افلاطون، خداوند تصویر متحرکی از ابدیت به وجود آورده است که مرز عالم بودن (عالم مادی) و شدن (مثل) باشد و وسیله‌ای برای نظم بخشیدن به جهان پدیدار قرار گیرد و این همان است که ما «زمان» می‌نامیم (افلاطون، ۱۳۶۱، ص ۴۶). 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، ص ۲۱۲). «زمان درواقع، عدد و مقدار حرکت از لحاظ تقدم و تأخر است» (همان، ۱۳۶۳، ص ۱۶۰).

متفکران اسلامی در موضوع زمان، بیشتر تحت تأثیر ارسطو بوده‌اند، اما کندی به عنوان اولین متفکر اسلامی نظریه‌ای متمایز در این باب ارائه می‌دهد. از نظر 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 تنهایی عالم می‌رسد (کندی، ۱۳۶۰، ص ۳۴). اما او نیز می‌گوید: «زمان مقدار حرکات است» (نعمه، ۱۳۴۷، ص ۶۳۸).

متفکر بزرگ اسلامی، ابن سینا، در این موضوع از ارسطو پیروی کرده است و می‌گوید: «زمان، مقدار و کم است و نیازمند موضوع است و موضوع آن حرکت است» (ابن سینا، ۱۴۰۵، ص ۱۵۶). سپس می‌گوید: «کمیت غیر قاز زمان است» و این هیئت غیر قاز، مقدار حرکت است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۶، ص ۳۷۲).

از عصر ارسطو این نظر مطرح است که «زمان» نه جوهر مادی، و نه جوهر مجرد است، نه یک عرض غیر قاز و نه خود حرکت است؛ بلکه «زمان» عبارت است از مقدار حرکت (غفاری، ۱۳۸۰، ص ۲۰۰ و ۲۰۲). شیخ اشراق نیز می‌گوید: «زمان مقدار حرکت است چون متقدم و متأخر آن را در عقل جمع کنیم» (سهروردی، ۱۳۸۰، ص ۱۵-۱۶). «إن زمان هو مقدار حركة اذا جمع في العقل عدم اثبات» (همان، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۱۷۹). از آنجاکه سهروردی تقدم و تأخر بالذات 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.

صدرالمتهلین نیز زمان را مقدار حرکت می‌داند، با این تفاوت که وی زمان را مقدار حرکت جوهری می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲، ج ۳، ص ۱۲۵).

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» از نظر ابوالبرکات بغدادی

ابوالبرکات بغدادی از جمله اندیشمندانی است که در بسیاری از مسائل فلسفی به تأمل و بررسی پرداخته و نظریات خود را مستقل از آنچه سنت فلاسفه ایجاد 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 به نوعی نوآوری به شمار آورد.

ابوالبرکات، وجود «زمان» را آشکار و روشن می‌داند که عقلا هیچ اختلافی در آن ندارند. اما درک ماهیت آن گرچه در میان عوام از وضوح و روشنی برخوردار است، ولی از نظر منطقی امری غامض و خفی است و اندیشمندان را دچار خطا می‌کند» (نجفی افرا، ۱۳۸۲، ص ۱۶۲): «اما تصوره و معرفة ماهيته الموجوده فانه في العرف العامي من البين الجلي وفي التعريف التام المنطقي العقلي من الغامض مشتبه الخفي... فنقول ان المفهوم في العرف العامي من الزمان هو الشيء الذي فيه تكوين الحركات وتنفق وتختلف بالمعية والقبليه والبعديه وبالتسبه اليه بالسرعه والبطء و يقسمونه إلى ماض وحاضر ومستقبل و إلى اجزاء يسمونها اياماً و ساعات و سنين و شهوراً» (بغدادی، ۱۳۵۸، ص ۶۹).

ابوالبرکات می‌گوید درکی که عوام از «زمان» دارند به عنوان چیزی است 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» درک می‌کنند. آنان «زمان» را به ماضی و مستقبل و حال تقسیم، و اجزای آن را به صورت سال‌ها و ماه‌ها، روزها و ساعات نام‌گذاری می‌کنند و به هر حال به وجود چیزی به نام «زمان» اذعان و اعتراف دارند. اما اندیشمندان و عقلا هستند که بر حسب عقل و مبانی، داوری‌های متفاوتی را درباره «زمان» می‌کنند. پس اقوال و نظریات در باب هویت زمان، فراوان و گوناگون است. کسانی گفته‌اند «زمان» اسمی است که هیچ‌گونه معنایی ندارد. برخی دیگر بر این عقیده‌اند که زمان، معنی محسوس دارد و آن جز حرکت چیز دیگری نیست. گروهی گفته‌اند معنی زمان، محسوس نیست؛ بلکه معقول است و آن امر معقول، همان چیزی است که مقدار حرکت نامیده می‌شود. گروهی دیگر آن را جوهر دانسته‌اند. کسانی نیز آن را عرض به شمار آورده‌اند. جماعتی گفته‌اند «زمان» موجود است. طایفه‌ای دیگر آن را غیر موجود تلقی کرده‌اند. اشخاصی «زمان» را یک موجود قار الذات به شمار آورده‌اند. اشخاص دیگر گفته‌اند زمان موجودی غیر قار الذات است. همه این اقوال و عقاید، از نوعی نظر و تأمل عقلی ناشی می‌گردد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۷-۱۳۶۶، ج ۱، ص ۳۱).

ابوالبرکات بغدادی به مبانی توجه پیدا کرده است که در نزد امروزیان تحت عنوان معرفت‌شناسی مطرح می‌شود. از نظر ابوالبرکات بغدادی ما به دو شکل می‌توانیم راجع به «زمان» سؤال کنیم: یکی اینکه مباحثی را فقط در حیطه تعقل مطرح سازیم و تلاشی را برای

شناسایی ماهیت و مفهوم «زمان» به کار گیریم؛ مثلاً 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 فيه نظرا بحسب عقولهم و اصولهم اما بحسب العقول فانهم ارادوا معرفه ماهيته و ادراكها بمجرد معناها و هل هي مما يحس اولاً يحس و بتصور و لا يتصور بالذات او بالعرض و اما بحسب الاصول فانهم ارادوا ان يعرفوا منه هل هو جوهر او عرض و للمعروض له بذاته او بالاضافه و النسبه و هل هو عليه او معلول او كلاهما» (بغدادی، ۱۳۵۸، ص ۷۰). ابوالبرکات بنا بر آنچه گفته شد معتقد است که زمان از طریق حواس، قابل ادراك اولی 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: «اولاً من جانب المحسوسات فلم يدركه بالذات اذ لم يكن لونا فيدركه البصر و لا صوتاً فيدركه السمع و لا صلابه و لا ليناً فيدركه اللمس» (همان).

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

از نظر ابوالبرکات، اندیشمندان در درك حقیقت «زمان» به اشتباه رفتند؛ برای اینکه آنها تشابهاتی بین «زمان» و حرکت یافتند. مثلاً اینکه ماضی «زمان» مانند حرکت، انقضاء پذیر است و آینده آن در انتظار است و قبلیت و بعدیت «زمان» و حرکت، همانند یکدیگرند که باهم قابل جمع نیستند. در صورتی که 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 - حرکات) می‌باشد. بنابراین، قبلیت و بعدیت و تصرم 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.

ابوالبرکات به ارسطو، ابن سینا و سهروردی که مقیاس زمان را حرکت فلک الافلاک گرفتند اشکال می‌گیرد. ارسطو می‌گوید: «اگر بخواهیم زمان را اندازه بگیریم باید مقیاسی برای اندازه‌گیری داشته باشیم. بهترین حرکت، حرکت مستدیر است و حرکت افلاک آسمانی، مناسب‌ترین حرکت است» (کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۳۶۸). وی همچنین می‌گوید: «از آنجاکه حرکت افلاک مدور فسادناپذیر است، تعیین زمان به واسطه این حرکت صورت می‌پذیرد» (دیران کاتبی، ۱۳۸۲، ص ۱۷۴). ابن سینا نیز در اشارات و تنبیهات می‌گوید: «حرکت دوری است که تغییر را اندازه می‌گیرد و این همان زمان است» (ملک‌شاهی، ۱۳۸۵، ص ۲۹۱). سهروردی نیز به پیروی از متفکرین پیشین می‌گوید: «زمان، مقدار حرکت دوری فلک است» (ریزی، ۱۳۷۷، ص ۱۶۹).

مقیاس «زمان» را حرکت فلک الافلاک گرفتند و «زمان» را عرض و آن هم کم متصل تلقی کردند. اما ابوالبرکات با نظر پیشینیان، همان طور که ملاحظه شد، مخالف است؛ چراکه ابوالبرکات مخالف عرض بودن «زمان» است (نجفی افرا، ۱۳۸۲، ص ۱۶۳) و می‌گوید: «فن قال ان الزمان عرض وليس بجوهر وهذا معنى الجوهر والعرض عنده لاجل تجده و تصرفه فقد اخطأ في قوله وكيف وهو لا يتصور الذهن ارتفاعه و عدمه بل يتصور وجود كل شيء و عدم كل شيء معه بالنسبة إليه و يتصور كل شيء فيه و لا يتصوره في شيء» (بغدادی، ۱۳۵۸، ص ۷۴). کسی که به عرض بودن زمان معتقد شده، ره به خطا برده است. عرض، قابل زوال است؛ حال آنکه هیچ ذهنی ارتفاع و عدم «زمان» را نمی‌تواند تصور نماید. وجود و عدم هر چیزی همراه «زمان» و در نسبت با «زمان» قابل تصور است. همه اشیاء در «زمان» قابل تصورند و «زمان» در هیچ چیز قابل تصور نیست و در همان جا باز به سخن پیشینیان که به نظر می‌رسد مقصود وی در این موارد ارسطو و ابن سینا است ایراد می‌گیرد و می‌گوید: «والذين قالوا ان من لايشعر بحركة لايشعر بزمان يعكس القول عليهم فيقال بل من لايشعر بزمان لايشعر بحركة» (همان). در این مطلب، ابوالبرکات با ابن سینا مخالفت می‌کند؛ چراکه ابن سینا می‌گوید: «لا يتصور الزمان إلا مع الحركة» (ابن سینا، ۱۳۶۴، ص ۱۴۸)، اما ابن سینا موضع خود را در شفاء تغییر می‌دهد و می‌گوید: «تقدم و تأخر چیزهای دیگر به سبب زمان است» (همان، ۱۳۶۱، ص ۲۰۲).

شناخت زمان به حرکت نیست؛ بلکه شناخت حرکت به زمان است (به این شکل، دایره زمان را فراتر از معقول حرکت می برد). آگاهی به حرکت، مستلزم آگاهی به قبل و بعد است؛ قبل و بعدی که اجتماع در وجود پیدا نمی کنند و شناخت چنین قبل و بعدی همان «زمان» است و باز ادامه می دهد که: «قالوا ان موضوعه الجسم المتحرك من حيث هو متحرك بل قالوا انه عرض في عرض. كالبياض من في السطح و نحوه فيكونه الزمان موجوداً في الحركة ولا يجوز قوامه دونها و قد عرفت ان الزمان يكون واحداً مع حركات عده لم تحركات عده في مسافات عده و ما منها...» (بغدادی، ۱۳۵۸، ص ۷۵).

«زمان»، عارض حرکت نیست. در واقع موضوع «زمان» را جسم متحرك از حيث متحرك بودن قرار داده اند که آن را «عرض در عرض» دانسته اند؛ همانند سفیدی که عارض سطح می شود. اما اگر موضوع «زمان»، حرکت باشد، حركات با تعدد متحرك و مسافت، تعدد پیدا می کند. «زمان»، یا عارض همه حركات است که با انتفای حرکت در يك جا «زمان» از بین خواهد رفت، یا عارض تك تك حركات که لازمه اش معیت زمان های متعدد خواهد بود، و یا عارض بر یکی از حركات است که هر دو مورد اخیر مُحال است. وی دلیلی می آورد که زمان وابسته به حرکت نیست، و می گوید: «چنان که انسان بدون هیچ گونه حرکتی متوجه گذشت ایام می شود و همین نشانگر آن است که انسان بدون حرکت نیز قادر به شناخت و درك زمان است، همچنین زمان همان گونه که مقدار حرکت است، مقدار سکون نیز هست و سکون هم به آن سنجیده می شود» (نجفی افر، ۱۳۸۲، ص ۱۶۴). وی در عین حال، کم و مقدار بودن «زمان» را می پذیرد؛ چون اجزایی دارد که قابل شمارش و اندازه گیری است؛ همان اجزایی که به ساعات، روزها، ماه ها و سال ها تقسیم می شود.

### ۳-۱. «زمان»؛ امتداد وجود

از نظر ابوالبرکات، نفس آدمی از طریق نوعی ادراك ذهنی و عقلی، نسبت به «زمان» آگاهی دارد. البته ابوالبرکات «زمان» را يك امر ذهنی محض به شمار نمی آورد که هیچ جایگاهی در خارج ندارد؛ چرا که خود او اذعان می کند که اگر «زمان»، تنها يك امر ذهنی باشد، مسئله صدق و کذب در مورد آن بی معنی خواهد بود و افراد می توانند آن را يك امر فرضی در نظر بگیرند که به خواست خود و بدون ملاك واقعی در باب آن سخن گویند و تصمیم

بگیرند. زیرا هیچ شخص باشعوری نمی‌گوید يك ساعت با يك روز مساوی است؛ زیرا میان ساعت و روز... تفاوت وجود دارد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۷-۱۳۶۶، ج ۱، ص ۳۱۱-۳۱۲).

فیلسوف بغداد، معقول «زمان» را به معقول وجود نزدیک 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 زمره اشیاء محسوس قرار دارد؛ بلکه ادراك آدمی از هستی به معنی این است که همه 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. به این ترتیب 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 شیء دیگری آگاه شود، به آن آگاهی دارد. در مورد «زمان» نیز چنین است؛ یعنی نفس ناطقه انسان، بدون واسطه «زمان» را درك می‌کند و پیش از آنکه به هر شیء 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 يك امر ساکن و يك امر متحرك در هستی با یکدیگر اشتراك دارند. بنا بر این مسئله، ابوالبركات 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). ابوالبركات 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 (دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۲، ص ۲۰۲).

ابوالبركات 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 از نظر ابوالبركات، «زمان» يك 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 فلاسفه دیگر نیز کوتاهی و بلندی «زمان» را در نسبت آن با حرکت، مورد ملاحظه قرار داده بودند. بنابراین در این مورد، ابوالبرکات حرف تازه‌ای نروده، و فقط به جای حرکت، وجود را قرار داده است. اما فیلسوف بغداد مسئله تازه‌ای را وارد معقول «زمان» می‌کند و آن اینکه يك 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» يك 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 يك وجود مستمر، تحقق پیدا نمی‌کند به این دلیل است که مشائیان قائلند که با چرخش افلاک، زمان به وجود آمده و درواقع قبل از افلاک، زمانی هم وجود نداشته است. اما این مسئله، بسیار مورد انتقاد ابوالبرکات قرار گرفت و از نظر 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 درعین حال 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 امکان پذیر باشد، چنان که گفته شد، مقصود او از وجود، محسوسات و غیرمحسوسات است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۶-۱۳۶۷، ج ۱، ص ۳۱۳).

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

### ۲-۳. داخل بودن هر وجودی در «زمان»

از نظر ابوالبرکات، «زمان» دچار تغییر و دگرگونی نمی‌شود. تغییر و دگرگونی، تنها در موجودات متغیری است که در «زمان» واقع می‌شوند. از این رو 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، ص ۱۶۵).

بنابراین ابوالبرکات این سخن را در مورد وجود خالق تبارک و تعالی نیز صادق می‌داند. در صورتی که حکمای مشاء که «زمان» را مقدار حرکت می‌دانستند، «زمان» را از وجود حق تبارک 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 از نظر ابوالبرکات تغییراتی که در «زمان» مشاهده می‌شود، از ناحیه نسبیتی است که بین آن و امور متغیر تحقق دارد، مورد انتقاد گروهی قرار گرفت و آنها در انتقاد به ابوالبرکات می‌گویند درک 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: درک دگرگونی «زمان» در درون نفس به واسطه 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، ۱۳۶۷-۱۳۶۶، ج ۱، ص ۳۲۰).

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 فتدرد بحرکتها فی التخیلات و الافکار و اما الارواح و الابدان ففی الاستحالات و الحركات و ما اختلفوا فی ان الاشياء التی لاتتغير و لاتبدل فیها و فی احوالها الذاتیه لاتدخل فی الزمان و نسبتها الیه نسبة الازلیه و السرمدیه؛ قسم به خدا که نفوس و ارواح آدمیان در یک لحظه بربیک 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، ص ۸۰).

در آنچه ابوالبرکات نقل می‌کند، دو نکته وجود دارد: الف) اینکه زمان، موجودی شناخته می‌شود که نسبت به آنچه در «زمان» واقع می‌شود، اسبق 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، ۱۳۶۶-۱۳۶۷، ج ۱، ص ۳۲۱). آنچه در نکته اول آمده، با سخن صدرالمتهلین در وجود، قابل مقایسه است. صدرالمتهلین 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).

از نظر ابوالبرکات علت اینکه حکما، حق تبارک و تعالی را از جریان «زمان» منزّه می‌دانستند 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؛ از این رو آنها نام را تغییر دادند و به جای «زمان»، از دو کلمه دهر و سرمد استفاده کرده‌اند، ولی معنی «زمان» به هیچ وجه تغییر نکرده است. در واقع، 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 نمی آید؛ چراکه «آنجا که حکما به جای لفظ زمان، از عنوان «دهر» و «سرمد» استفاده کرده اند، تنها به تغییر لفظ اکتفا نکرده اند و کار آنان بازی با الفاظ نبوده است. حکما برای هریک از این سه عنوان، معنی مخصوص در نظر گرفته و تفاوت میان آنها را آشکار ساخته اند. در نظر این بزرگان، «نسبت متغیر به متغیر» زمان شناخته می شود، ولی «نسبت ثابت به متغیر»، دهر بوده است و نسبت «ثابت به ثابت» سرمد نامیده می شود. اگر کسی نسبت های سه گانه را مورد توجه قرار دهد، به آسانی درمی یابد که تفاوت میان آنها، يك تفاوت واقعی است و استعمال الفاظ و اصطلاحات مختلف در مورد این معانی، بازی با الفاظ به شمار نمی آید» (همان، ص ۳۱۵).

اما فلاسفه مسلمان و یا بهتر است بگوییم حکمای اسلامی هرگز به خودشان اجازه نداده اند 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 تبارک و تعالی موجب تشبیه می شود به کار ببریم، اما ابوالبرکات از آنجا که در خانواده یهودی متولد شده بود و در میان یهودیان، جنبه تشبیهی حق تبارک و تعالی مورد توجه خاص بوده است، بنابراین وی این مسئله را مطرح می کند. به این ترتیب «زمان» را بیشتر به الهیات و مباحث مابعدالطبیعه مربوط می داند تا به طبیعیات.

### ۳-۳. دارای مقدار بودن «زمان»

از نظر ابوالبرکات «زمان»، حقیقت واحد است و همانند حرکت نیست؛ زیرا حرکات، تعدد و کثرت دارند، حال آنکه «زمان» تعدد نمی پذیرد و تنها در نسبت و اضافات است که کثرت برمی دارد: «فلیس من نوعی الکم اللذین ذکروهما ولیس کالحرکه فإن الحركات تختلف بسرعه و بطاء و مسافات و جهات و هذا لا اختلاف فیه بوجه من الوجوه و حال من الاحوال بل هو شیء واحد لا یتکثر بغير النسبت و الاضافات إلى ما فیه فیقال زمان عدل و زمان جور» «زمان» از دو نوع کم مذکور نیست، چون حرکت در سرعت و بطاء و مسافت ها و جهات اختلاف دارند و این اختلاف ها در «زمان» نیست؛ بلکه «زمان» امر واحدی است که جز از طریق نسبت ها و اضافات کثرت بر نمی دارد مانند «زمان» عدل و «زمان» جور» (بغدادی،

۱۳۵۸، ص ۷۸). 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، ص ۱۹۳).

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 فن هذا القییل لیس هو بمتصل و لایزال الوجود یفصله فصلا بعد فصل الی ماض و مستقبل و کذالك لیس هو بمتفصل بل یتلو بعضه بعضا علی الاتصال الذی لا وقفه فیه فهو متصل فی ماهیته منفصل فی وجوده» (بغدادی، ۱۳۵۸، ص ۷۷-۷۸).

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 شیء 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، آن چنان به یکدیگر پیوسته‌اند که کوچک‌ترین وقفه و درنگی در میان آن رخ نمی‌دهد و یک چنین جریانی نمی‌تواند منفصل به شمار آورده شود و از آنجا که «زمان» در هیچ یک 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» فی نفسه مختلف نیست و با حرکت همانندی ندارد، چنان‌که بیان شد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۷-۱۳۶۶، ج ۱، ص ۳۲۲).

بنابراین وی «زمان» را نه کم متصل می‌داندست 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 یک شیء در ماهیت خود چیزی باشد که با وجود 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، مابین انفصال است. آنچه مسلم است اینکه او نیز مانند بسیاری از اندیشمندان نتوانسته از عهده حل مشکلات «زمان» برآید.

#### ۴. تأثیر ابوالبرکات در معقول «زمان»

مسئله «زمان» و همبستگی «زمان» با وجود، غیر از ابوالبرکات، در بسیاری از آیین‌های باستانی نیز به نوعی 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 به واسطه 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 به گونه‌ای 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 يك 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 نباید دانستن که بسیار بوده است که روز و شب نبوده است و زمان «بی‌کران» بوده است» (همان، ص ۳۱۶-۳۱۷). 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 «کران مند» نیز با همین صفت توصیف شده است. کائنات، وجود خود را بیشتر مدیون همین زمان «کران مند» هستند. وجود از زروان صادر می شود و او تربیت کننده آن است در چهره عالم. در هر حال با محدود شدن «زمان»، هستی صادر می شود و جنبش از سکون سرمدی به وجود می آید. «زمان» محدود از عمل و حرکت جدایی ناپذیر است. «زمان» از آغاز و پایان جریان می یابد و به خاستگاه خود که نامحدود باشد می پیوندد. در آیین زروانی، «زمان» به سه شیوه وجود دارد: «زمان لایتناهی» یا نفس سرمدیت که در عین حال ماهیتی زمانی دارد. «زمان» وجودی، که هستی یافته از آن است؛ و بالاخره «زمان» جهانی، که فقط يك مقوله ذهنی و امری ماتقدم برای حواس نیست؛ بلکه واقعاً وجود دارد و هیچ نیرویی در این جهان بی زمان کاری نتواند کرد (همان، ص ۳۱۸).

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

##### ۵. بررسی تطبیقی «زمان» در ابوالبرکات بغدادی

باتوجه به تاریخ فلسفه، برای ما آشکار می شود که فیلسوف بزرگ آلمانی، «مارتین هایدگر» که مهم ترین کتاب خود را تحت عنوان وجود و زمان به رشته تحریر درآورده است، «زمان» را امتداد وجود می داند. هایدگرشناسان نیز بر این عقیده اند که در نظر این فیلسوف، وجود، همان «زمان» است. هایدگر برای وجود، اصطلاح خاص خود، یعنی «دازاین» را به کار می برد، اما این سؤال مطرح می شود که دازاین چیست؟ هایدگر می گوید 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 می برد. دازاین، وجودی

است که در بیرون ایستاده است و می‌تواند از خود پرسش کند که در درون جهان، وجود چه معنایی دارد؟ پس از آنجا که انسان نسبت به وجود، آگاهی دارد و موجودات دیگر از وجود خود ناآگاه هستند، هستی واقعی از آن انسان است. باتوجه به 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 حیطه 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، ص ۵۵۰).

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 یک فراشد از فهم زمان بودگی ممکن است؛ فراشدی که «زمان» را جدا از هستی نداند؛ «این نکته را برای هایدگر روشن کرد که زمان فقط باتوجه به یک 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، ص ۵۵۶).

از نظر او، «زمان» در فهم همگان به طور معمول، پوشاننده طبیعت و جهان تصور می‌شود، اما «زمان» چیز نیست، بهتر نیست و برخلاف ارسطو، دَوَران دایره نیست؛ بلکه «زمان» بر ساخته زمان بودگی ماست. دازاین، درون «زمان» نیست، سرچشمه «زمان» است. «زمان» برون بودگی هستندن‌ای است که به وجود خود می‌اندیشد.

«دازاین با تلاش در طرح زمان بودگی «زمان»، کاری جز شناسایی خود نمی‌کند. چنین نیست که با «زمان» همچون ابژه (ابزار) روبه‌رو شود. دشواری ارسطو در فیزیک، جز این نیست که «زمان» را همچون موضوع بحث و ابژه‌ای در جهان بیرون از خویش انگاشته است» (همان، ص ۵۶۶).

لازم به ذکر است که از نظر 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 از خود بیگانگی نشویم) و آنگاه انسان به من اصیل نزدیک می‌شود و آنگاه می‌فهمد که در جهان افکنده شده است و رو به سوی 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 نمی‌داند و پرسش زمان چیست را غلط دانست و گفت: باید بگوییم، زمان چیست؟ او پرسید: آیا زمان، خود ما نیست؟ (همان، ص ۵۷۲).

از نظر هایدگر، زمان خورشیدی، هیچ خبری از وحدت و برون‌بودگی‌های دازاین نمی‌دهد: «ممکن است همه کارگران این کارخانه در ساعت هشت صبح کار را آغاز کنند، اما هر کدام کار خود را پیش می‌برند. به گذشته خود می‌اندیشند و از دانسته‌های خود بهره می‌برند. هر کدام آینده 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، ص ۵۷۳). این آینده و گذشته همان قدر مال من است که تشنگی‌ام، نیاز به

نوشیدن و... و به خاطر این زمان بودگی است که دازاین هم اکنون اندیشه‌ای و گذشته‌ای دارد. به سوی آینده‌ای می‌رود. در این به پیش رفتن، دازاین امکان خود را بازمی‌شناسد و درواقع انسانی که از ظاهر رها می‌شود و متوجه درون و باطن خود می‌شود و آنگاه توجه به مرگ پیدا خواهد کرد و اگر دازاین آگاهی و مرگ آگاهی پیدا کرد، واجد اصالت خواهد بود. به این ترتیب هایدگر «زمان» را مقدار وجود و آن هم وجود به معنای خاص خود می‌داند. پرواضح است که مقصود ما در اینجا، مقایسه میان هایدگر و ابوالبرکات نیست؛ زیرا فاصله فکری و فرهنگی میان این دو اندیشمند بیش از آن است که بتوان آنها را به یکدیگر نزدیک دانست. غرض از طرح این سخن آن است که مسئله مهم و اساسی وجود و «زمان» به نوعی نزد ابوالبرکات نیز مطرح بوده است.

### نتیجه‌گیری

ابوالبرکات بغدادی در ابتدا، تفاوت نگاه عوام نسبت به زمان را با اندیشمندان و حکما مطرح می‌کند وی سپس به مبادی توجه پیدا می‌کند که تحت عنوان «معرفت‌شناسی» مطرح می‌شود. او به نگاه طبیعی داشتن به مسئله خرده می‌گیرد و با نگاه مابعدالطبیعی به مسئله «زمان» می‌پردازد. پس به جای آنکه معقول زمان را به حرکت نزدیک بداند، آن را به معقول وجود نزدیک می‌داند. سخن وی در زمان، با سخن صدرالمتألهین در وجود، قابل مقایسه است. 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، فیلسوف بزرگ قرن بیست نیز با نگاه مابعدالطبیعی به موضوع زمان پرداخته است. او نیز زمان را مقدار وجود می‌داند؛ البته بنا به نگاه خاص 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 (۱۳۶۷-۱۳۶۶ش)، **ماجرای فکر فلسفی**، تهران: طرح نو.
۲. ابن سینا، حسین (۱۳۶۱ش)، **فن سماع طبیعی**، ترجمه: محمد فروغی، تهران: امیر کبیر.
۳. ——— (۱۳۶۴ش)، **النجاه**، ویرایش: محمدتقی دانش پژوه، تهران: دانشگاه تهران.
۴. ——— (۱۴۰۵ق)، **الشفاء الطبيعيات**، قم: منشورات مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی.
۵. ابوالبركات 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. ——— (۱۳۷۸ش)، **فیزیک**، ترجمه: محمدحسن لطفی، تهران: طرح نو.
۹. افلاطون (۱۳۶۱ش)، **تیمائوس**، ترجمه: محمدحسن لطفی، تهران: امیر کبیر.
۱۰. بغدادی، ابوالبركات (۱۳۵۸ق)، **المعتبر فی الحکمه**، دایره المعارف عثمانیه.
۱۱. حسن زاده، آملی، حسن (۱۳۸۶ش)، **دروس شرح اشارات و تنبیهات** (نمط ۵)، قم: مطبوعات دینی.
۱۲. دبیران کاتبی قزوینی، نجم الدین (۱۳۸۲ش)، **حکمه العین**، عباس صدری، تهران: علامه طباطبائی.
۱۳. ریزی، اسماعیل محمد (۱۳۷۷ش)، **فلسفه اشراق**، تصحیح: محمدتقی دانش پژوه، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
۱۴. سهروردی، شهاب الدین (۱۳۷۲ش)، **مجموعه مصنفات**، تصحیح: سیدحسین نصر، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۵. ——— (۱۳۸۰ش)، **پرتونامه (مجموعه مصنفات)**، تهران: پژوهشگاه مطالعات و تحقیقات علوم انسانی.
۱۶. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۸۲ش)، **اسفار الاربعة**، 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**،: جلال الدین مجتبوی، تهران: علمی و فرهنگی.
۱۹. کندی، ابویوسف بن اسحق (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. ملک شاهی، 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



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی