


نوع مقاله: پژوهشی

بازخوانی انتقادی دیدگاه قیصری درباره ماهیت زمان

فریدین جمشیدی‌مهر / استادیار گروه الهیات دانشگاه گنبد کاووس

fjamshidi@gonbad.ac.ir

 orcid.org/0000-0001-7337-9224



<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۲۴ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۳/۳۰

چکیده

یکی از مباحث اختلافی در باب زمان، حقیقت و ماهیت آن است. مشهور فلاسفهٔ مسلمان به تبع ارسطو، زمان را از مقوله کمّ می‌دانند و عدم قرار را به عنوان ذاتی زمان برمی‌شمارند. قیصری در رساله‌ای با عنوان نه‌ایة البیان فی درایة الزمان با این رأی مخالفت می‌کند و بعد از نقل اقوال مختلف در این باب و نقد آنها، به تبیین دیدگاه خود می‌پردازد. قیصری زمان را به «بقای وجود» یا «مقدار بقای وجود» تفسیر می‌کند و آن را حقیقتی عرضی که لازمهٔ ذات حق تعالی و متأخر از وجود اوست، معرفی می‌نماید که در عین معیت وجودی با حقایق عالم، بر همه آنها، تقدم ذاتی دارد. در این نوشتار که به شیوهٔ کتابخانه‌ای در جمع‌آوری مطالب و با روش توصیف و تحلیل عقلانی داده‌ها به نگارش درآمده، ضمن تبیین دیدگاه قیصری و تأیید آن، نظر مشهور ارسطوییان مبنی بر اینکه زمان کم متصل غیرقارّ است، پذیرفته می‌شود و براساس مبانی قویم فلسفی و عرفانی، عدم تنافی این دو نظریه با یکدیگر تبیین می‌گردد و در تأیید این ادعا، به کلماتی از بیانات صدرالمتهین استناد می‌شود.

کلیدواژه‌ها: قیصری، ارسطو، زمان، حرکت، وجود، بقا، کمّیت.

مسئله وجود زمان و نیز ماهیت آن از جمله چالش‌های فکری بشر در طول تاریخ اندیشه بوده و هست. در کنار فیزیک‌دانان و فیلسوفان غربی، گروه‌ها و دسته‌های مختلف دانشمندان مسلمان نیز از جمله فلاسفه، متکلمان و عرفا در این باب اظهار نظر کرده‌اند. وجود کلماتی که به نوعی به زمان مربوط‌اند مانند «آن»، «ساعة»، «یوم»، «لیل»، «صبح»، «مساء»، «شهر»، «دهر» در آیات و روایات و اهمیت تفسیر آنها دلیل مضاعفی بر توجه اندیشمندان مسلمان به مسئله زمان بوده است.

هرچند در باب نحوه وجود زمان میان دانشمندان شرق و غرب عالم اختلافات فراوانی وجود دارد؛ به طوری که برخی اندیشمندان زمان را یکسره ذهنی دانسته و آن را مقوله‌ای از مقولات ذهنی برشمرده و هیچ منشأ انتزاعی برای آن در جهان خارج قائل نشده‌اند (شوپنهاور، ۱۳۸۸، ص ۱۳۷) و برخی دیگر زمان را ذهنی دانسته، اما برایش یک منشأ انتزاعی خارجی قائل شده‌اند (مجلسی، ۱۳۵۱، ج ۱، ص ۲۰۷) و عده‌ای نیز زمان را یکسره امری خارجی و مربوط به عالم واقعیت معرفی کرده‌اند، که می‌توان به برخی از فیلسوفانی که زمان را در ذیل مقوله کم طبقه‌بندی می‌کنند، اشاره نمود؛ اما این نوشتار در پی بررسی نحوه وجود زمان نیست؛ بلکه اختلافات اندیشمندان مسلمان در باب ماهیت زمان مورد بررسی قرار می‌گیرد.

نظری محوری در این مقاله، دیدگاه شرف‌الدین داوود بن محمود ساوی قیصری، یکی از عرفای بنام قرن هشتم هجری و از تابعان مکتب ابن عربی است. او در میان آثار متعدد خود، رساله‌ای به نام *نهایة البیان فی درایة الزمان* دارد که در این رساله به ماهیت زمان، وجود و تقسیمات آن و نیز برخی مباحث عرفانی درباره زمان پرداخته است. این نوشتار - که مسبق به هیچ مقاله یا پژوهش مستقلی در این باب نیست - در پی آن است که نشان دهد با وجود اتقان نظر قیصری در باب ماهیت زمان، با رأی حکمای ارسطویی در این باره کاملاً سازگار است و بلکه با جمع میان آنها می‌توان به نظری کامل‌تر و جامع‌تر دست یافت. قیصری در رساله مذکور بعد از نقل و نقد آرای مشهور حکما و متکلمان به تبیین دیدگاه خویش می‌پردازد، که در ادامه خواهد آمد.

طبق گزارش قیصری، حکما در اختلافشان در باب ماهیت زمان به دو گروه کلی تقسیم می‌شوند: گروه اول کسانی هستند که زمان را جوهر می‌دانند و گروه دوم به عرض بودن زمان باور دارند. گروه اول یعنی کسانی که زمان را جوهر می‌دانند، خود به دو دسته تقسیم می‌شوند: دسته اول زمان را جوهری می‌دانند که نه جسم است و نه جسمانی، بلکه امری مجرد و واجب بالذات است و دسته دوم آن را جوهری جسمانی معرفی می‌کنند، که مصداق آن، خود فلک است. بنابراین از دیدگاه این دسته از اندیشمندان، خود فلک که امری جسمانی است، همان حقیقت زمان است. گروه دوم یعنی حکمایی که زمان را عرض می‌دانستند، سه دسته شده‌اند: دسته اول کسانی هستند که زمان را حرکت فلک می‌دانند؛ دسته دوم - که ارسطو و تابعان او هستند - زمان را به مقدار حرکت فلک تفسیر می‌کنند و در نهایت، نظر *ابوالبرکات بغدادی* است که زمان را مقدار وجود معرفی می‌کند (قیصری، ۱۳۸۱، ص ۱۱۱ و ۱۱۲). بعدها این تقسیم‌بندی با اختلاف اندکی در جزئیات، توسط *صدرالمطلبین* در کتاب *شرح هدایة الأثریة*

تقریر شد و او به سبک و سیاق خود به تبیین این اختلافات و نقد آرا و نظرات مطرح شده پرداخت (صدرالمآلهین، ۱۴۲۲ق، ص ۱۲۰).

ذکر این آرا و نقد قیصری بر آنها، حاوی نکاتی است که بینش واضح‌تری نسبت به دیدگاه قیصری ارائه می‌دهد؛ از همین رو (هرچند موضوع اصلی این نوشتار رأی قیصری در باب ماهیت زمان است) پرداختن به این آرا خالی از فایده نیست. برای اینکه بررسی این نظرات آسان‌تر و با نظم بیشتری توأم باشد، آنها را در پنج نظر ذیل جمع‌آوری می‌کنیم:

نظر اول: نظر کسانی که زمان را جوهری می‌دانند که نه جسم است و نه جسمانی، بلکه امری مجرد و واجب بالذات است؛

نظر دوم: نظر کسانی است که زمان را یک جوهر جسمانی که همان فلک معدّل النهار باشد، معرفی می‌کنند؛

نظر سوم: نظر کسانی که زمان را عرض می‌دانند و معتقدند که زمان همان حرکت فلک است؛

نظر چهارم: نظر ارسطو و تابعان/ارسطو است که بر این باور بودند که زمان عبارت است از مقدار حرکت فلک؛

نظر پنجم: نظر ابوالبرکات بغدادی است که زمان را مقدار وجود می‌دانست.

۱. نقد قیصری بر نظر اول

قیصری ابتدا استدلال کسانی که زمان را جوهر مجرد و واجب بالذات می‌دانستند، تقریر می‌کند و سپس به نقد آن می‌پردازد. استدلال آنها چنین است که اگر زمان ممکن‌الوجود باشد، لازم می‌آید که بعد از وجود خود، قابل عدم باشد همان‌طور که می‌تواند بعد از اینکه معدوم شد، قابل وجود باشد. این قابلیت و بعدیت با یکدیگر اجتماع نمی‌کنند. پس زمان وجود قبلیت، متقدم است بر زمان وجود بعدیت. این تقدم و تأخر نشان می‌دهد که زمان آنها در زمان دیگری است و مستلزم تسلسل خواهد بود؛ زیرا همین سخن راجع به زمان دوم هم مطرح می‌شود و در نتیجه برای آن هم زمان سومی که به‌منزله ظرف است، اثبات می‌شود و این امر تا بی‌نهایت ادامه می‌یابد (قیصری، ۱۳۸۱، ص ۱۱۲).

پاسخ اول قیصری با الهام از رأی سینوی چنین است که زمانی این اشکال لازم می‌آید که تقدم و تأخر عدم و وجود زمان، امری زمانی باشد درحالی که این‌گونه نیست بلکه تقدم و تأخر آنها بالذات است (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۱۵۷). بنابراین برای زمان، زمان دیگری لازم نیست. به عبارت دیگر، تقدم عدم بر وجود زمان و یا بالعکس در ظرف دیگری به اسم زمان واقع نمی‌شود، بلکه ذاتاً یکی بر دیگری تقدم دارد و دیگری نسبت به آن متأخر است (قیصری، ۱۳۸۱، ص ۱۱۲)؛ همان‌طور که اجزای فرضی زمان این‌گونه‌اند. مثلاً دیروز که بر امروز تقدم دارد و فردا از امروز متأخر است، هیچ‌یک از این تقدم و تأخرها در ظرف دیگری به اسم زمان واقع نمی‌شوند تا برای زمان، زمان دیگری فرض شود، بلکه دیروز ذاتاً بر امروز متقدم است همان‌طور که فردا ذاتاً - و نه زماناً - از امروز متأخر است (رفیعی قزوینی، ۱۳۶۷، ص ۱۴)؛

ثانیاً می‌تواند این قبلیت و بعدیت در «آن» واقع شود نه در «زمان». بنابراین برای زمان، زمان دیگری لازم نمی‌آید (قیصری، ۱۳۸۱، ص ۱۱۲). تبیین این پاسخ قیصری می‌تواند چنین باشد که زمان، نسبت امر متغیر به متغیر است (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۱۰۵؛ همایی، ۱۳۶۰، ص ۳۴) یعنی تنها در عالم طبیعت که عالم متغیرات است، معنا دارد؛ اما همین زمان در ظرف دیگری قرار دارد که اصطلاحاً «دهر» نامیده می‌شود (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۲، ص ۱۸) و آن عبارت است از نسبت متغیر به ثابت (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۱۰۹؛ سبزواری، ۱۳۷۲، ص ۷۲۳). دهر برخلاف زمان، قابل تقسیم و تجزیه نیست، بنابراین شبیه به «آن» است. از همین رو می‌توان گفت که «زمان» در «آن» واقع شده است نه در «زمان» دیگری تا مستلزم تسلسل باشد.

صرف‌نظر از بطلان نظر اول، پاسخ دوم قیصری به آن هم محل تأمل است؛ زیرا اگر صرف شباهت نسبت عالم ماده به ثابتات، سبب شده که قیصری زمان را در ظرف «آن» ادعا کند، باید گفت که تبیین مسائل هستی‌شناسی با تشبیهاتی از این دست جایز نیست و اگر این ادعا صرفاً از باب تشبیه نباشد، بلکه او حقیقتاً بر این ادعا است که «زمان» در ظرف «آن» موجود است، لازم است برای سنجش ادعای مذکور، معانی «آن» در اصطلاحات فلسفی، کلامی و عرفانی مورد دقت قرار گیرد تا ابهام برطرف شود. در کلمات دانشمندان «آن» سه معنا دارد: معنای اول عبارت است از «مقدار کوچکی از زمان» که این معنا، از سنخ خود زمان است (تهانوی، ۱۹۹۶، ج ۱، ص ۷۵)؛ پس اگر منظور از «آن» همین معنا باشد، مشکل تحقق زمان در زمان برطرف نشده و همچنان باقی است. دوم اینکه منظور از «آن»، «آن مفروض» باشد که پایان زمان است (شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۴۳۶) و در این صورت، چون «آن» امری عدمی است، «طرف زمان» خواهد بود نه «ظرف زمان». بنابراین ادعای ظرفیت «آن» برای زمان معقول نیست؛ و سوم اینکه منظور از «آن»، «آن سیال» باشد؛ همان‌طور که این اصطلاح در آثار برخی از حکمای بزرگ در مواضع متعدد به کار گرفته شده است (میرداماد، ۱۳۸۱-۱۳۸۵، ص ۴۴۰؛ صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۱۶۶-۱۷۴). این احتمال هم باطل است؛ چراکه وجود «آن سیال» مخدوش است. توضیح آنکه کسانی که به «آن سیال» اعتقاد دارند، می‌گویند «آن» از سنخ زمان نیست اما راسم زمان است (سبزواری، ۱۳۶۰، ص ۵۳۷) و چه‌بسا در ذهن خود آن را با واحد مقایسه کرده‌اند که هرچند خود، عدد نیست اما سازنده اعداد است. درحالی‌که این قیاس صحیح نیست؛ زیرا به تصریح حکما، عدد در خارج از ذهن وجود ندارد، بلکه آنچه که در خارج موجود است، معدود است (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۸۷). این درحالی است که قائلان به «آن سیال»، به وجود خارجی آن باور دارند (سبزواری، ۱۳۶۹-۱۳۷۹، ج ۴، ص ۲۵۹)؛ به‌علاوه اینکه، «آن سیال» از دو حال خارج نیست؛ یا این‌گونه است که دارای بُد می‌باشد که در این صورت از سنخ زمان و قابل تقسیم و تجزیه خواهد بود و یا اینکه از هر بُعدی خالی است که در این صورت، چون امری عدمی است، نمی‌تواند بدون زمان تحقق داشته باشد و در واقع تفاوتی میان «آن سیال» و «آن مفروض» وجود نخواهد داشت.

۲. نقد قیصری بر نظر دوم

نظر دوم این بود که زمان، چیزی جز جوهری جسمانی نیست و آن عبارت است از خودِ فلک. قیصری استدلال این

دسته از حکما را چنین تقریر می‌کند که فلکِ معدّل، به همه حوادث عالم طبیعت احاطه دارد. از طرف دیگر، زمان هم به همه این حوادث محیط است. از همین رو ثابت می‌شود که زمان همان فلک معدّل است و تمایزی میان آنها نیست (قیصری، ۱۳۸۱، ص ۱۱۳).

قیصری در پاسخ می‌گوید از اینکه هم فلک و هم زمان به همه حوادث طبیعی احاطه دارند، لازم نمی‌آید که فلک و زمان عین یکدیگر باشند، بلکه می‌تواند حقیقت این دو متفاوت باشد اما در یک امر خارج از حقیقتشان - که همان احاطه بر حوادث طبیعی باشد - با یکدیگر مشترک باشند (همان).
استاد آشتیانی در توجیه رأی این گروه می‌نویسد:

آنهایی که زمان را جوهر دانسته‌اند، از این باب است که حرکت در جوهر اجسام رسوخ دارد و عالم ماده، جوهری سیال است و توان از برای جسم حقیقتی غیر از جوهر سیال تصور نمود و همان طور که جسم به حسب جوهر و ذات قابل ابعاد ثلاثه است، حرکت نیز از جوهر جسم جدا نمی‌باشد و چون حرکت، عین زمان است، یعنی زمان در خارج متحد با حرکت است و ماده متحرک است بر صور جوهری، قهراً امتداد زمانی نیز جوهر است چون حرکت در جوهر، جوهر و در عرض، عرض است و فرق بین حرکت جوهری و عرضی مثل فرق جسم طبیعی با جسم تعلیمی است و حرکت محصور در حرکت وضعی جسم معدّل النهار نیست بلکه حرکت وضعی منبعث از حرکت جوهر سیال فلک است - و الله اعلم (آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۱۱۱ و ۱۱۲).

مسئله این توجیه تنها براساس مکتب متعالیه و مبانی حکمی آن صادق است و می‌توان بر آن برهان اقامه نمود، نه براساس مکاتب فلسفی و کلامی قبل از صدرالمآلهین. بنابراین این توجیه مصداق ما لا یرضی به صاحبه است.

۳. نقد قیصری بر نظر سوم

نظر سوم این بود که زمان، جوهر نیست بلکه عرض است و این عرض همان حرکت فلک خواهد بود. به عبارت دیگر این دسته از حکما بر خلاف گروه سابق، زمان را خود فلک نمی‌دانند، بلکه آن را به حرکت فلک تفسیر می‌کنند. آنها برای ادعای خود چنین استدلال می‌کردند که زمان مشتمل بر گذشته، [حال] و آینده است؛ زیرا می‌توان زمان را به این امور تقسیم کرد. از طرف دیگر، حرکت هم مشتمل بر همین امور است. بنابراین زمان و حرکت، یک حقیقت‌اند و دوگانگی میان آنها پذیرفته نیست (قیصری، ۱۳۸۱، ص ۱۱۳).

صرف نظر از این اشکال که حرکت، عرض نیست بلکه براساس تباین بالذات مقولات، چون حرکت از امور است که در بیش از یک مقوله ماهوی ظهور می‌کند، نمی‌تواند امری ماهوی باشد بلکه حقیقتی وجودی است، و این همان سخن صدرالمآلهین است که می‌گوید هر موجودی که حد نوعی دارد و از یک وحدت طبیعی برخوردار است نمی‌تواند در ذیل بیش از یک مقوله مندرج باشد (صدرالمآلهین، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۳۲۹)؛ اما درعین حال قیصری در پاسخ می‌گوید: این استدلال، شکل دوم از قیاس است و در آن شرایط انتاج شکل دوم فراهم نیست. بنابراین این قیاس، عقیم است (قیصری، ۱۳۸۱، ص ۱۱۳). شرایط انتاج شکل دوم عبارت است از اختلاف دو مقدمه در کیف و کلی بودن کبری (یزدی، ۱۴۱۲ق، ص ۹۲)؛ درحالی که مقدمات این قیاس، هر دو موجه‌اند.

دقت در استدلال این دسته از حکما و دسته قبل روشن می‌سازد که هر دو یک استدلال را برای اثبات نظر خود اقامه کرده‌اند، هرچند که الفاظ و عبارات آنها و نیز نتیجه‌ای که از استدلال خود گرفته‌اند، متفاوت است. بنابراین پاسخی که به استدلال دسته قبل داده شد، در انکار این استدلال هم کاربرد دارد؛ همان‌طور که پاسخ به نظر سوم، در ابطال نظر دوم هم به کار می‌آید؛ بلکه اساساً اینکه در پاسخ به نظر دوم گفته شد که جایز است که حقیقت فلک و زمان متفاوت باشد، ولی در یک امر خارجی مشترک باشند. به سبب این امر بود که از شکل دوم قیاس برای اثبات مدعای خود بهره گرفته بودند و چون شرایط انتاج فراهم نبود، احتمالی که مطرح شد (یعنی اختلاف دو حقیقت با اشتراک در یک امر خارجی)، معقول بود.

۴. نقد قیصری بر نظر چهارم

نظر چهارم، نظر ارسطو و بسیاری از حکمای مسلمان است. آنها نه خودِ فلک و نه حرکتِ فلک بلکه مقدارِ حرکتِ فلک را به عنوان حقیقتِ زمان قبول داشتند و بر ادعای خود چنین استدلال می‌کردند که مساوات و لامساوات از خصوصیات کم است، بنابراین زمان از مقوله کم است ولی کم منفصل نیست چون زمان دارای فصل مشترک است و فصل مشترک از خصوصیات کم متصل است. از طرف دیگر، این کم متصل، قارالذات نیست؛ زیرا در این صورت لازم می‌آید که گذشته، حال و آینده با هم اجتماع کنند. پس زمان، کم متصل غیرقارالذات است. بنابراین چون زمان، اندازه و کمیت است باید ماده‌ای باشد که این زمان، مقدار آن باشد. این ماده، مسافت نیست یعنی نمی‌توانیم بگوییم زمان، مقدار مسافت است، چون گاهی زمان، مختلف و مسافت مشترک است و یا بالعکس. پس اگر زمان مقدار مسافت بود، باید در مسافت مشترک، زمان هم مشترک می‌شد، درحالی که چنین نیست. از طرف دیگر، زمان، مقدار ماده حرکت (که منظور جرم است) هم نیست؛ وگرنه کندترین متحرک، از نظر جرم بزرگ‌ترین متحرک بود، چون زمان بیشتری داشت. پس زمان، باید مقدار یک امر غیرقار باشد. چون اگر زمان، مقدار یک امر قار باشد، خود زمان هم باید قار باشد، درحالی که این‌گونه نیست. امر غیرقار همان حرکت است نه سرعت و کندی آن. بنابراین زمان مقدار حرکت است (قیصری، ۱۳۸۱، ص ۱۱۳).

اما اینکه زمان، مقدار کدام حرکت است در تقریر قیصری از کلام ارسطوئیان ذکر نشده ولی حکمای اسلامی مثل شیخ اشراقی در مصنفات خود آن را تبیین کرده‌اند. به اعتقاد آنان، چون زمان امری ازلی و ابدی است، پس حرکتی هم که زمان، مقدار آن است باید حرکتی ازلی و ابدی باشد. از طرفی، هیچ حرکت ازلی و ابدی در عالم طبیعت وجود ندارد؛ زیرا هیچ ماده ازلی و ابدی در اینجا موجود نیست. پس این حرکت باید مربوط به افلاک باشد، که حرکتی دوری، ارادی و عقلانی ازباب تشبّه به معشوق یعنی مفارقات نوریه است (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۷۲-۱۷۴). صدرالمتهلین با اثبات حرکت دائمی جوهری به این نکته تشبیه داد که زمان مقدار حرکت جوهری است که در عالم طبیعت ازلاً و ابداً تحقق دارد و در حقیقت بُعد چهارم شیء مادی است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۹-۱۳۷۹، ج ۴، ص ۳۲۶).

قیصری نظر ارسطوییان را مردود می‌داند و استدلال آنها را برای اثبات اینکه زمان کم متصل غیرقار است، رد می‌کند و می‌گوید: اگر منظور شما از اینکه حوادث گذشته با حوادث زمان حال جمع نمی‌شوند، این است که در یک جا و در یک مقام اجتماع نمی‌کنند، نمی‌توان از عدم اجتماع حوادث نتیجه گرفت که زمان غیرقار است؛ زیرا ممکن است که زمان مقداری باشد که در بعضی اجزایش، برخی حوادث از بین بروند و در برخی دیگر از اجزای آن حوادث دیگر. در این صورت بدون اینکه زمان غیرقار باشد، حوادث واقعه هم با هم جمع نشده‌اند (قیصری، ۱۳۸۱، ص ۱۱۴). منظور قیصری این است که مثلاً اگر حادثه‌ای در شرق عالم و حادثه دیگری در غرب عالم رخ دهد، با آنکه حوادث با یکدیگر اجتماع نکرده‌اند، اما درعین حال نمی‌توان ادعا کرد که مثلاً مقولهٔ «این، امری غیرقار است. به همین دلیل، صرف عدم اجتماع، نمی‌تواند دلیلی بر غیرقار بودن امری باشد.

ولی اگر منظور شما از اجتماع حوادث گذشته، حال و آینده، اجتماع در وجود باشد، ما مقدمهٔ استدلال شما را نمی‌پذیریم یعنی معتقدیم که اجزای زمان و نیز حوادث مربوط به گذشته، حال و آینده با یکدیگر در وجود، اجتماع می‌کنند و چنین امری هیچ استحاله‌ای ندارد، کما اینکه در نزد خداوند چنین است و گفته‌اند: «لیس عند الله صباح و لا مساء و لا ماضی و لا مستقبل» (همان؛ همدانی، ۱۳۴۱، ص ۲۱۳). قیصری می‌گوید: عدم اجتماع حوادث زمانی، به سبب توهم ماست که خیال می‌کنیم زمان، غیرقارالذات است یا اینکه توهم می‌کنیم که حادث در زمان گذشته، معدوم شده است (قیصری، ۱۳۸۱، ص ۱۱۴).

قیصری در ادامه می‌گوید انقسام زمان به گذشته، حال و آینده در حقیقت، وصف به حال متعلق آن است نه خود زمان. به عبارت دیگر زمان را به حسب حوادثی که حاضرند، حال و به حسب حوادثی که معدوم شده‌اند، گذشته و به حسب حوادثی که واقع خواهند شد، آینده می‌گوییم. بنابراین خود زمان، امری متصرم و متقاضی نیست بلکه دارای ثبات است اما چون حوادثی که منسوب به زمان هستند، برخی بوده‌اند ولی اکنون نیستند، مفهومی به نام «گذشته» در ذهن ما شکل می‌گیرد و حوادثی که نبوده و نیستند ولی در مقام دیگری خواهند بود، سبب شکل‌گیری مفهوم «آینده» هستند و حوادثی که هستند، زمان «حال» را می‌سازند (همان).

این بخش از کلمات قیصری از اتقان لازم برخوردار نیست؛ زیرا در لابه‌لای سخنان خود، ناخواسته به وجود زمان به عنوان امری سیال و گذرا اذعان کرده است؛ هرچند تلاش نموده از الفاظی که دال بر تصرم زمان است پرهیز کند، اما به مقصود خود نرسیده است.

قیصری در نقد ابن‌سینا مدعی می‌شود اینکه ابن‌سینا زمان را تعاقب متجددات و تصرمات بیان کرده، مستلزم این است که زمان از آنات متوالیه و متتالیه تشکیل شده باشد و لازمهٔ آن، پذیرش جزء لایتجزی خواهد بود؛ زیرا هر تجددی (که یک امر حادث است) ضرورتاً در «آن» اتفاق می‌افتد. اگر ابن‌سینا این امر را رد کند و بگوید حدوث تجدد در «آن» واقع نمی‌شود و درعین حال تحقق حوادث دیگر در «آن» را بپذیرد، مستلزم ترجیح بالمرجح خواهد بود (همان، ص ۱۱۵ و ۱۱۶).

قیصری از سخن کسانی مانند خواجه نصیر طوسی که اتصال تجددات و تصرمات را عین زمان می‌دانند تا از اشکال تحقق زمان در «آن» جلوگیری نمایند، انتقاد می‌کند و می‌گوید صرف توجه عقلی در کشف حقایق کافی نیست. وی در ادامه می‌گوید قبلیات و بعدیات متجدده و متصرمه هیچ اتصالی با هم ندارند بلکه تنها چیزی که بر آنها صادق است این است که صرفاً متعاقب‌اند؛ به گونه‌ای که انقطاع و فاصله میان اجزای آن معنا ندارد. اطلاق اتصال بر امر متعاقب جز از باب مجاز صحیح نیست و حقیقت ماهیات را نمی‌توان با مجاز بیان کرد (همان، ص ۱۱۶). به عبارت دیگر، قیصری میان «تعاقب» و «اتصال» تمایز قائل می‌شود و معتقد است که تعاقب یعنی پشت‌سر هم آمدن امور، هر چند بدون فاصله باشد و این لزوماً به معنای اتصال نیست. اجزای زمان هر چند متعاقب هستند، اما متصل نیستند.

اشکالی که متوجه کلام قیصری است این است که او سخن/بن‌سینا را مستلزم تتالی آنات دانست، اما با این تفسیری که خود از زمان ارائه داد، سخنش چنین استلزامی دارد و به همان اشکالی که/بن‌سینا را به آن متهم می‌کرد، گرفتار است. توضیح اینکه اگر اجزای زمان متعاقب باشند نه متصل، در این صورت پرسیده می‌شود که منظور از اجزای زمان چیست؟ آیا هر جزء زمان، یک امر دارای بُعد است یا خیر؟ اگر اجزای زمان، دارای امتداد و بُعد باشند، در این صورت، هر جزئی از زمان، خود، از سخ زمان خواهد بود و سخن قیصری مخدوش می‌شود؛ چراکه او اجزای زمان را «آن» دانسته و اجتماع آنها را به صورت تتالی آنات تصور کرده بود؛ اما اگر اجزای زمان را بدون بُعد و امتداد می‌داند، مستلزم تعاقب آنات یا همان تتالی آنات خواهد بود.

از نگاه قیصری اتصال امور متجدد، وهمی است؛ زیرا تجدد، یعنی معدوم شدن یک جزء و موجود شدن جزء دیگر، روشن است که معنا ندارد امر معدوم با امر موجود اتصال داشته باشد مگر اینکه بگوییم این اتصال در وهم است درحالی که زمان امری واقعی و خارجی است یا اینکه از اساس معتقد شویم که زمان امری خارجی نیست بلکه وهمی است، که از حرکات متجدده و متصرمه حاصل می‌آید.

در صورت دوم یعنی اگر زمان را یک امر متصل وهمی بدانیم که از حرکات متجدد و متصرم حاصل شده است، لازم می‌آید که «حال» و «آینده» زمان نباشند؛ زیرا حرکات متجدد و متصرم، صرفاً در باب گذشته صادق است نه حال و آینده؛ و چون اجزای حرکت متصرم و متجدد هستند در این صورت اسم زمان بر آن به صورت مجاز اطلاق خواهد شد و لازم می‌آید که زمان در خارج موجود نباشد بنابراین ظرف حوادث خارجی نخواهد بود (همان).

۵. نقد قیصری بر نظر پنجم

نظر پنجم، نظر ابوالبرکات بغدادی است که ادعا می‌کرد زمان چیزی جز مقدار وجود نیست (بغدادی، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۳۹)؛ بنابراین از منظر او در اینکه زمان، کمیّت است شکی نیست، اما باور داشت که این کمیّت مربوط به حرکت نمی‌باشد، بلکه مربوط به وجود است. موجودات بسته به اینکه حادث و موقت باشند یا قدیم و دائمی، مقدار موجودیشان با یکدیگر متفاوت است، همین مقدار را اصطلاحاً «زمان» می‌گویند. بنابراین از نگاه ابوالبرکات، زمان تنها به موجودات حادث مادی اختصاص ندارد بلکه همه موجودات از صدر نظام وجود تا ذیل آن را دربرمی‌گیرد.

ابوالبرکات به این نکته توجه نکرده است که چگونه کمیت به عنوان یک عرض - که از اضعف موجودات است - می‌تواند همه موجودات را در بر بگیرد و حتی در صدر نظام وجود که مقام کامل‌ترین و جامع‌ترین موجودات است، تحقق داشته باشد.

قیصری بعد از نقد کوتاهی به ادعای ابوالبرکات، اصل سخن وی را می‌پذیرد و توضیحی اضافه و آن را اصلاح می‌کند و می‌گوید: وجود من حیث هو هو مقدار ندارد؛ زیرا امتداد - اعم از قار یا غیرقار - برای آن معنا ندارد. پس زمان به معنای مقدار وجود صحیح نیست، بلکه می‌توان گفت که زمان، بقای وجود است (قیصری، ۱۳۸۱، ص ۱۱۹).

۶. نظر قیصری در باب ماهیت زمان

هرچند قیصری نظر ابوالبرکات بغدادی را نقد کرد اما اصل ارجاع حقیقت آن به وجود را می‌پذیرد و زمان را با بقای وجود گره می‌زند. براین اساس تفسیر ماهوی از زمان، صحیح نیست بلکه باید حقیقت زمان را در صقع ربوبی که صرف وجود است، پیگیری کرد.

استدلال قیصری چنین است که بعضی از موجودات مسبوق به زمان هستند یعنی زمانی بود که آنها نبودند و بعد که معدوم می‌شوند، باز هم زمان هست ولی آنها نیستند. پس زمان از وجود اینها انتزاع نمی‌شود. بعضی از موجودات دیگر مسبوق به زمان نیستند، ولی مقارن با زمان‌اند یعنی هر «آنی» که فرض شود، آنها با آن موجودند مانند مبدعات ازلی و ابدی. از طرفی ازلیت و ابدیت، برداشتی از وجود الهی است از حیث بقای سرمدی و دوام ازلی و ابدی خود (همان) و نباید از «ازل» و «ابد»، زمان به معنای رایج را برداشت کرد؛ چراکه «ازل (و ابد)، وقت موقوتی و حدّ محدودی نیستند» (سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۱۵۷)، بلکه به قول ناصرخسرو قبادیانی «و ابد بقاء بی‌آخر را گویند، چنانکه ازل بقاء بی‌اول را گویند» (قبادیانی، ۱۳۶۳، ص ۱۹۱)؛ به همین خاطر «دهر» اسمی از اسمای الهی است که در حدیث نبوی هم مورد اشاره قرار گرفته که «لا تسبوا الدهر، فان الدهر هو الله» (پاینده، ۱۳۸۲، ص ۶۶۹ ح ۲۴۴۵) و از همین روست که بر خداوند اسمای «الدائم» و «الباقی» صدق می‌کند (قیصری، ۱۳۸۱، ص ۱۱۹). دوام حق تعالی و بقای او عین وجودش است. بنابراین این حقیقت (وجود حق تعالی) که ذاتاً مقدم بر ماسوی است، اساس چیزی است که اصطلاحاً «زمان» خوانده می‌شود و بلکه خود زمان است (همان، ص ۱۲۰). پس همه مبدعات مسبوق به این حقیقت زمانی‌اند و همان‌طور که حق تعالی، در عین معیت با همه اغیار، بر جمیع اسماء و صفات، معلولات روحانی و جسمانی سبق ذاتی دارد، زمان هم ذاتاً بر همه چیز تقدم دارد، اما در عین حال با همه آنها هم هست. پس زمان و وجود (یعنی حق تعالی) در این امر مشترک‌اند که هر دو ظاهر الإنیة و خفی الماهیة هستند؛ یعنی همان‌طور که زمان از نظر وجودی قابل انکار نیست اما از نظر ماهوی مخفی و پنهان است (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۸۶) وجود هم شناخته‌شده‌ترین و روشن‌ترین مفهوم است ولی از نظر حقیقت و هویت در نهایت خفا و پنهانی است (سبزواری، ۱۳۶۹-۱۳۷۹، ج ۲، ص ۵۹). این ویژگی مشترک از این جهت است که دوئیت حقیقی و نفس‌الامری بین وجود و زمان معنا ندارد (قیصری، ۱۳۸۱، ص ۱۲۱).

پس، از نگاه قیصری زمان یک حقیقتِ عرضی است که لازمهٔ ذات الهی و فائض از آن است تا به وسیلهٔ آن مدتِ وجودِ موجودات، اعم از مبدعات و مخلوقات اندازه‌گیری شود؛ اما این حقیقتِ عرضی از حیث وجود [ش در خارج از صقع ربوبی] کم متصل مستمری است که قائم به عین وجود خارجی است نه اینکه کمیتی مربوط به حرکت باشد (همان، ص ۱۲۱ و ۱۲۲).

اگر منظور قیصری از عرض، اصطلاح خاص فلسفی آن باشد، در این صورت لازم می‌آید عرض - که از اضعف موجودات است - در صدر نظام وجود تحقق داشته باشد، درحالی که ترتیبِ نظامِ وجود از کامل به ناقص و از شدید به ضعیف است و تحقق امر ضعیف در مقام و جایگاهی کامل و ولاءِ مخالف با این نظام خواهد بود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۳۲). ممکن است قیصری در این امر از حکمای مشائی که قائل به صور مرتسمه بودند و آن را به عنوان عرض معرفی می‌کردند (بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۵۷۴) الهام گرفته باشد که در جای خود مورد نقد سایر حکمای مسلمان قرار گرفته است (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۱۰۴).

استدلال دیگری که می‌تواند ادعای قیصری در باب ماهیت زمان را تأیید کند (هرچند وی جز به اشاره بدان تمسک نکرده) چنین است که به حکم اینکه «الذاتی لایختلف و لایتخلف»، ذاتی شیء در همه عوالم و برای همه موجودات یکسان است و تغییر نمی‌کند (سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۱۱۰). به عبارت دیگر، اگر امری برای شیئی ذاتی باشد، این امر ذاتی در عالم ماده و غیرعالم ماده و برای موجوداتِ مختلف یکسان است. ذاتی یک شیء نه با فرد دیگر از همان ماهیتِ نوعیه اختلاف دارد و نه در مواطن مختلف، تخلفی در آن رخ خواهد داد، مثلاً ذاتی انسان که حیوانیت و ناطقیت باشد، در همه عوالم و در محضر همه موجودات اعم از مادی و مفارق چنین است و این گونه نیست که انسان در عالم ماده، حیوان ناطق و در عوالم بالا، چیز دیگری باشد. اگر فلاسفه و حکما، تجدد، تصرم و تقضی را ذاتی زمان می‌دانند، باید این ذاتی در همه مواطن ثابت باشد درحالی که تجدد زمان و حوادث زمانی برای مفارقاتِ عالیه معنا ندارد، بلکه همه اجزای زمان و همه حوادث مربوط به گذشته، حال و آینده، بالفعل در محضر آنها حاضر است و این، مضمون سخن بزرگان است که می‌گویند: «المتفرقات فی عالم الزمان، مجتمعات فی عالم الدهر» (موسوی خمینی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۵). بر همین اساس در اینکه تجدد، ذاتی زمان و در نتیجه ماهیت آن کم متصل غیرقار باشد، تردید وجود دارد.

با توجه به نقد قیصری بر رأی ارسطوییان در باب ماهیت زمان، و تبیینی که از نظر خود ارائه کرد، می‌توان دیدگاه وی در این باره را چنین جمع‌بندی کرد که زمان برخلاف آنچه که ارسطوییان می‌پنداشتند، از سنخ کمیت نیست؛ اعم از اینکه قار باشد یا غیرقار و بلکه باید گفت اساساً از سنخ ماهیت نیست و نیز نمی‌توان زمان را امری متجدد و متصرم دانست، بلکه این تجدد و تصرم جز در واهمهٔ ما حقیقتی ندارد. زمان عبارت است از بقای وجود یا بقای حق تعالی که سابق بر همه موجودات است و درعین حال با همه آنها موجود است.

۷. رأی مختار؛ جمع میان نظر قیصری و نظر ارسطوییان

با توجه به اینکه زمان یک امر وجودی است، و نیز با توجه به این نکته که هر امر وجودی ریشه در عالم ربوبی دارد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۴۱) توجیه قیصری و تبیین او از حقیقت زمان قابل قبول است؛ اما به نظر می‌رسد که این امر منافاتی با ظهور این حقیقت در عالم طبیعت به صورت کمیت متصل غیرقار نداشته باشد. به عبارت دیگر، باید گفت آنچه را که فلاسفه اسلام، به عنوان زمان می‌شناسند و آن را کم متصل غیرقارالذات تعریف می‌کنند، حقیقت زمان نیست بلکه ظهور و تجلی زمان در عالم متغیرات است. قیصری - همان‌طور که گذشت - زمان را به بقای وجود یا بقای حق تعالی تفسیر می‌کرد و منافاتی ندارد که این حقیقت اگر در عالم طبیعت ظهور کند به عنوان یک کمیت متصل متصرم و متقاضی ظهور کند. مشابه این توجیه در مورد اختلاف دیگری که آن هم (اتفاقاً) در میان فلاسفه و عرفا رخ داده است، وجود دارد و آن اینکه آنچه را که حکما و فلاسفه به عنوان وجود می‌شناسند - که از حق تعالی تا هیولای اولی را دربر می‌گیرد - از دید عرفا وجود شمرده نمی‌شود، بلکه وجود تنها به موجود مستقل اطلاق می‌گردد و یک مصداق بیشتر ندارد که آن هم حق تعالی است؛ اما سایر آنچه را که حکما موجود یا وجود می‌خوانند از نگاه عرفا، چیزی جز ظهورات وجود - و نه خود وجود - نیست؛ اما این ظهورات، حقیقتی غیر از حقیقت ظاهر ندارند (صدرالمتألهین، ۱۳۷۵، ص ۴۵۵). به عبارت دیگر، اگرچه نمی‌توان میان وجود و ظهورات آن، عینیت محض قائل شد، اما غیریت و بینونت عرلی هم صادق نیست (نوری، ۱۳۶۳، ص ۷۴۷). همین رابطه عیناً میان حقیقت زمان که بقای وجود باشد با کمیت متصل غیرقار در عالم طبیعت برقرار است؛ یعنی این کمیت، ظهور و تجلی بقای وجود است و هرچند عینیت محض میان آنها حاکم نیست، اما غیریت هم بر رابطه آنها صدق نمی‌کند؛ چراکه این خاصیت تجلی است.

بنابراین اختلاف میان فلاسفه و قیصری می‌تواند تنها در این باشد که آنچه را فلاسفه، زمان می‌خوانند و آن را به عنوان کمیتی متصل و غیرقار معرفی می‌کنند از نگاه قیصری حقیقت زمان نیست؛ زیرا این کمیت تنها در عالم ماده معنا دارد و وابسته به تحقق حرکت است درحالی که زمان چون یک امر وجودی است و منبع و منشأ هر امر وجودی در عالم ربوبی قرار دارد، پس باید حقیقت زمان، امری فراتر از سخن فلاسفه باشد و آن چیزی نیست جز بقای حق تعالی یا همان بقای وجود، که میان وجود و حق تعالی تمایزی نیست (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۳).

چنین توجیهی در جهت آشتی دادن رأی فلاسفه با نظر قیصری به صورت تلویحی در کلمات صدرالمتألهین هم آمده و مورد تأیید ایشان بوده است؛ آنجا که می‌گوید:

حق تعالی جل اسمه می‌فرماید: «قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ» (اسراء: ۸۴) یعنی جز شاکله فاعل، کننده کار نیست به این معنا که هر آنچه که از او ظهور می‌یابد دال بر چیزی است که در نفس او وجود دارد و [از طرفی] عالم، عمل الهی و صنع اوست، پس این عمل باید براساس شاکله وجودی حق تحقق یافته باشد. بنابراین در عالم چیزی نیست مگر آنکه اصل آن در حق تعالی موجود است... پس جوهر عالم، صورت و مثالی است برای ذات موجد و اعراض [عالم، صورت و مثال] صفات او هستند. [زمان و] متای عالم، صورت ازلیت حق تعالی است و این عالم، مثال استوای حق تعالی بر عرش است... (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۴۱ و ۴۲).

صدرالمتألهین سایر مقولات ده‌گانه را نیز ذکر می‌کند و در تبیین هریک، آن را به امری در عالم ربوبی مستند می‌سازد (همان، ص ۴۲) به نظر می‌رسد که وجه این ادعا این باشد که ماهیت، هرچند که امری اعتباری است و مایزای خارجی ندارد، اما میان ماهیت و عدم، فرق فاحشی وجود دارد و نمی‌توانیم ماهیت را با عدم هم‌تراز بدانیم و آن اینکه ماهیت از حدود وجود انتزاع می‌شود، وجودی که اصیل است و مایزای خارجی دارد. به عبارت دیگر، هرچند ماهیت در خارج نیست، اما به نوعی (و همراه با کمی تسامح) منشأ انتزاعی اصیل و خارجی دارد. و چون هرچه که از سنخ وجود و هستی باشد، اساسی در ذات خداوند دارد که عین‌الوجود و وجود صرف است، پس ریشه آنچه را که ما ماهیت می‌نامیم در عالم ربوبی قابل پیگیری است.

این ادعا با سخن حکمایی مانند ملاعلی‌نوری که برای هر حقیقتی جز هیولا، زمان و حرکت در عالم مُثُل، اساسی قائل بودند (نوری، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۱۸) منافاتی ندارد؛ چراکه قائلان به مُثُل نوریه تنها برای حقایق جوهری رب‌النوع قائل‌اند نه برای امور عرضی و صفات عرضی (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۶۱)؛ اما در عین حال چون هر امر وجودی اعم از جوهر یا عرض ریشه در صقع ربوبی دارد، می‌توان حقیقت زمان را مربوط به عالم ربوبی دانست، مگر اینکه کسی هیولا، زمان و حرکت را امور عدمی و مربوط به عالم طبیعت بداند و استدلال کند که معنای تجرد عبارت است از رهایی از هیولا، زمان و حرکت بنابراین معنا ندارد خود این امور سه‌گانه حقیقتی در عالم مجردات داشته باشند؛ که البته این با مبانی حکمی صدرایی در تنافی است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۴۱ و ۴۲).

خلاصه اینکه می‌توان مدعی شد که اختلافی که قیصری با مشهور فلاسفه مسلمان دارد در این است که حکمای مسلمان مسئله زمان را در حیطه عالم طبیعت محدود می‌کنند و آن را به حرکت یک موجود جسمانی مانند فلک یا حرکت جوهری کلی در نظام طبیعت مربوط می‌دانند در حالی که با الهام از نظر قیصری و بدون اینکه لازم باشد که با دیدگاه ارسطویان مخالفت کنیم، می‌توان زمان را فراتر از عالم طبیعت پیگیری کرد و معتقد شد به اینکه اساس این امر وجودی در صقع ربوبی تحقق دارد. براین اساس می‌توانست - و بلکه بهتر بود که - تحقیقات و تدقیقات حکمای مسلمان درباره زمان از جانب قیصری مورد مخالفت قرار نگیرد بلکه او خصوصیات و احکام زمانی را که با برهان ثابت شده است، مربوط به مرتبه ظهور آن حقیقت ربوبی در عالم طبیعت بداند.

۸. بررسی نقدهای وارد بر سخن قیصری

برخی صاحب‌نظران، قیصری را در این مسئله متمایل به نظریه «زمان موهوم» متکلمان دانسته و نوشته‌اند:

ومما ذکرنا ظهر ما فی کلام المؤلف العلامة بقوله: ان الزمان مقدار بقاء الوجود... و لعله یميل الی ما ذهب الیه بعض علماء الکلام القائلین بالزمان الموهوم؛ چون بعضی ارباب کلام عالم را مسبوق به حدوث زمانی موهوم می‌دانند و العیاذ بالله، گفته‌اند وهم از امتداد و استمرار وجودی حق، زمان انتزاع می‌کند، درحالی که عقول کلیه بمقام ذات راه ندارند تا چه رسد به اوهام (آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۱۱۶).

توضیح آنکه وقتی متکلمان از انتقادات فلاسفه در باب حدوث عالم عاجز ماندند و در توجیه حدوث زمان درمانده

شدند، ادعا کردند که زمان حقیقت خارجی ندارد بلکه فقط منشأ انتزاع دارد و آن منشأ انتزاع، بقای حق تعالی است (استرآبادی، ۱۳۸۲، ص ۵۱).

حکما نظریه «زمان موهوم» را باطل دانسته و در نقد آن گفتند که بقا امری است که با ذاتِ زمان در تعارض است؛ زیرا زمان امری غیرقار، متصرم و متقاضی است درحالی که بقا دلالت بر ثبات، قرار و استمرار دارد و انتزاع امری متجدد از امری ثابت ممکن نیست (سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۷۲).

انتساب نظریه قیصری به رأی متکلمان با ظاهر کلام قیصری کاملاً سازگار است و نمی‌توان آن را انکار نمود و در نتیجه نقد حکما به زمان موهوم هم به سخن قیصری وارد است؛ اما با جایگزینی نظریه تجلی به جای نظریه انتزاع که در این نوشتار تبیین شد، می‌توان سخن قیصری را توجیه نمود و میان آن و نظر متکلمان تمایز گذاشت و در نتیجه اشکال مذکور برطرف شود.

توضیح آنکه سخن متکلمان و برخی از حکما مانند محقق خفزی انتزاع زمان از ذات حق تعالی است (خفزی، ۱۳۷۸، ص ۱۰۵) و در این صورت اشکالی که در بالا از حکما نقل شد، بر رأی متکلمان وارد است؛ اما با توجه به مبانی عرفانی مورد قبول قیصری که در سایر آثار و مصنفاتش تبیین نموده، می‌توان ادعا کرد که کلام قیصری انتزاع زمان از ذات حق تعالی نیست، بلکه از نگاه او، آن امر متجدد، گذرا و متصرمی که در عالم طبیعت ظهور دارد، چیزی جز تجلی وجود و بقای آن در عالم ربوبی نیست. از این رو نه تنها سخن قیصری با نظریه زمان موهوم متکلمان متفاوت است بلکه حتی قیصری در مسئله زمان از آرای ابن عربی و محقق فناری هم فاصله گرفته است چراکه آنها اساساً تحقق خارجی زمان را قبول نداشته و آن را امری صرفاً نسبی و ذهنی می‌پنداشتند (ابن عربی، بی تا، ج ۱، ص ۲۹۱؛ ابن فناری، ۲۰۱۰، ص ۵۱۵). این درحالی است که قیصری زمان و حقیقت آن را امری واقعی و خارجی می‌داند که در هر مرتبه‌ای ظهور خاص خود را دارد.

ملا/اسماعیل خو/جوئی از حکمای صدرایی اواخر عصر صفوی نیز نقدی بر کلام قیصری دارد و آن اینکه تعریف زمان به «مقدار بقای وجود» مستلزم دور است؛ زیرا بقاء چیزی جز «استمرار وجود از حیث انتساب آن به زمان» نیست؛ بنابراین بقا، متوقف بر زمان خواهد بود. از سوی دیگر طبق تعریف مذکور، زمان «مقدار بقای وجود» است؛ یعنی زمان متوقف بر بفاست و این چیزی جز دور مصرح نخواهد بود (خو/جوئی، ۱۳۸۱، ص ۲۴۳)؛ درحالی که به نظر می‌رسد تعریفی که خو/جوئی از بقا ارائه کرده، با تعریف ایشان از زمان مطابقت ندارد؛ زیرا ایشان همانند مشهور حکما زمان را «مقدار حرکت» معرفی می‌کند (همان، ص ۲۴۵). پس چگونه می‌توان بقا را به زمان منتسب نمود، درحالی که حق تعالی که ازلاً و ابداً باقی است (طبق عقیده ایشان) هیچ انتسابی به زمان ندارد؟

انتقاد دیگر بر قیصری ناظر به رد نظر ارسطوییان است و گفته‌اند که قیصری نتوانسته است در این مقام میان عروض خارجی و عروض تحلیلی تمایز بگذارد. توضیح آنکه ایرادات قیصری به رأی ارسطوییان در باب ماهیت زمان، دلالت بر آن دارد که تبیین او از این مسئله کامل نبوده و تصور صحیحی از سخن این دسته از

حکما نداشته است. مهم‌ترین ایراد قیصری این بود که گمان می‌کرد منظور حکما از اینکه زمان را عرض می‌دانستند، عرضی است که به نحو خارجی بر موضوع خود عارض می‌شود این درحالی است که عروض زمان از دیدگاه حکما، عروض خارجی نیست بلکه عروض تحلیلی است که از حاق ذات شیء انتزاع می‌شود بدون اینکه در خارج میان زمان و حرکت تمایزی وجود داشته باشد. این مطلب نه تنها در باب زمان بلکه راجع همه کمیات صادق است و ظاهراً نخستین کسی که به این مطلب به صورت صریح تقوه کرده است، شخص ابن‌سینا بوده که جسم تعلیمی را تعین جسم طبیعی می‌دانست و جسم طبیعی را از نظر کمیت مبهم معرفی نمود (مطهری، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۰۱). روشن است که عروض تعین بر امر مبهم، یک عروض خارجی نیست. بنابراین غالب اشکالات قیصری بر دیدگاه مشائیان که مبتنی بر همین تصور نادرست است، قابل اعتنا نیست. استاد آشتیانی در ذیل انتقادات قیصری بر دیدگاه ارسطوییان چنین می‌نویسد:

جمع این مناقشات ناشی است از عدم فرق بین عروض تحلیلی و عروض خارجی. زمان و حرکت متحدان بالذات و مختلفان بالاعتبارند، ولی عقل، اول حرکت را تصویر نموده ثم زمان را عارض بر آن می‌بیند، لذا زمان در اتصاف به جوهریت و عرضیت تابع حرکت است، درست مثل وجود و ماهیت که عقل اول ماهیت را ملاحظه می‌نماید ثم وجود را عارض بر آن می‌بیند ولی در خارج متحدند، و فی الخارج لیس احدهما مقدما علی الآخر، بل لا تقدم و لا تأخر و لا علیة و لا معلولیه (آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۱۱۴).

بنابراین این اشکال بر قیصری - برخلاف اشکال اول - وارد است و نمی‌توان توجیهی برای آن مهیا نمود.

نتیجه‌گیری

سخن قیصری در باب زمان مورد تأیید صدرالمتألهین هم هست و آن اینکه چون زمان امری وجودی است و هر امر وجودی ریشه در ذات حق تعالی دارد، بنابراین باید حقیقت زمان را فراتر از عالم ماده دانست. صدرالمتألهین این حقیقت را به ازلیت حق تعالی نسبت می‌دهد و قیصری معتقد است که ازلیت خود مبتنی بر بقای وجود یا همان بقای حق تعالی است. قیصری بعد از تبیین این دیدگاه، سخن مشهور مشائیان که زمان را به عنوان کم متصل غیرقار تعریف می‌کردند، رد می‌کند و آن را مورد انتقاد قرار می‌دهد. این درحالی است که میان نظر قیصری و نظر مشائیان تنافی وجود ندارد، بلکه براساس مبانی عرفانی، می‌توان ادعا کرد که آن حقیقت متعالی وقتی در عالم متغیرات ظهور می‌کند، به صورت یک کمیت گذرا و متصرم تجلی می‌نماید که مشائیان آن را زمان می‌نامیدند. بنابراین به نظر می‌رسد می‌توان با ضمیمه کردن دیدگاه مشائیان به دیدگاه قیصری و براساس مفاهیم عرفانی چون ظهور و تجلی، دیدگاه کاملی از حقیقت زمان ارائه نمود و این دقیقاً مطابق با سخن صدرالمتألهین در حکمت متعالیه است.

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۴ق، *الشفاء (الطبیعیات)*، ج ۱ السماع الطبیعی، تحقیق سعید زاید، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- ابن عربی، محیی‌الدین، بی‌تا، *الفتوحات المکیه*، بیروت، دار الصادر.
- ابن فناری، شمس‌الدین، ۲۰۱۰، *مصباح الأُس بین العقول والمشهود*، تحقیق و تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- استرآبادی، محمدجعفر، ۱۳۸۲، *البراهین القاطعه فی شرح تجرید العقائد الساطعه*، تحقیق مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، قم، مکتب الأعلام الاسلامی.
- آشتیانی، سیدجلال‌الدین، ۱۳۸۱، *تعلیق بر رسائل قیصری*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، چ دوم، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- بغدادی، ابوالبرکات، ۱۳۷۳، *المعتبر فی الحکمه*، چ دوم، اصفهان، دانشگاه اصفهان.
- بهمنیار، ابوالحسن بن مرزبان، ۱۳۷۵، *التحصیل*، تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری، چ دوم، تهران، دانشگاه تهران.
- پاینده، ابوالقاسم، ۱۳۸۲، *نهج الفصاحه*، چ چهارم، تهران، دنیای دانش.
- تهانوی، محمدعلی، ۱۹۹۶م، *موسوعه کشف اصطلاحات الفنون والعلوم*، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون.
- حسن‌زاده املی، حسن، ۱۳۶۹-۱۳۷۹، *تعلیق بر شرح المنظومه*، تهران، ناب.
- _____، ۱۳۸۲، *دو رساله مُثَل و مُثَال*، تهران، طوبی.
- خفری، شمس‌الدین، ۱۳۷۸، *الحاشیه علی شرح الفوتوحی علی التجرید*، تحقیق رضا استادی، قم، مؤتمَر المحقق‌الخوانساری.
- خواجویی، ملا اسماعیل، ۱۳۸۱، *رساله ابطال الزمان الموهوم*، تحقیق احمد تویسرکانی، تهران، مرکز پژوهشی میراث مکتوب.
- رفیعی قزوینی، ابوالحسن، ۱۳۶۷، *مجموعه رسائل و مقالات فلسفی علامه رفیعی قزوینی*، تصحیح غلامحسین رضائزاد، تهران، الزهراء.
- سبزواری، ملاحادی، ۱۳۶۰، *التعلیقات علی الشواهد الربوبیه*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، چ دوم، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.
- _____، ۱۳۶۹-۱۳۷۹، *شرح المنظومه*، تصحیح و تعلیق حس حسن‌زاده املی، تهران، ناب.
- _____، ۱۳۷۲، *شرح الأسماء الحسنی*، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران، دانشگاه تهران.
- _____، ۱۳۸۳، *اسرار الحکم*، تصحیح کریم فیضی، قم، مطبوعات دینی.
- سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۷۵، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح و مقدمه هانری کربن، سیدحسین نصر و نجفقلی حبیبی، چ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شوپنهاور، آرتور، ۱۳۸۸، *جهان همچون اراده و تصور*، ترجمه رضا ولی‌یاری، چ یازدهم، تهران، مرکز.
- شهرزوری، شمس‌الدین، ۱۳۷۲، *شرح حکمه الاشراق*، مقدمه و تصحیح حسین ضیایی تربتی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، *المبدأ والمعاد*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____، ۱۳۶۰، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، چ دوم، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.
- _____، ۱۳۷۵، *مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین*، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت.
- _____، ۱۳۹۲، *تعلیق بر حکمه الاشراق*، تصحیح نجفقلی حبیبی و حسین ضیایی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____، ۱۴۲۲ق، *شرح الهدایه الأثریه*، تصحیح محمدمصطفی فولادکار، بیروت، مؤسسه تاریخ العربی.
- _____، ۱۹۸۱، *الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعه*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث.
- طوسی، نصیرالدین، ۱۳۷۵، *شرح الانسارات و التنبیهات مع المحاکمات*، قم، البلاغه.
- قبادیانی، ناصر خسرو، ۱۳۶۳، *جامع الحکمتین*، به اهتمام محمد معین و هانری کربن، چ دوم، تهران، کتابخانه طهوری.
- _____، ۱۳۷۵، *شرح قصوص الحکم*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، علمی و فرهنگی.
- _____، ۱۳۸۱، *رسائل قیصری (نهایه البیان فی درایه الزمان)*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، چ دوم، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

مجلسی، محمدباقر، ۱۳۵۱، *عالم و جهان*، ترجمه محمدباقر کمرهای، تهران، اسلامیه.

مطهری، مرتضی، ۱۳۷۵، *حرکت و زمان*، تهران، حکمت.

موسوی خمینی، روح‌الله، ۱۴۱۶ق، *شرح دعای سحر*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.

میرداماد، میرمحمدباقر، ۱۳۶۷، *القیاسات*، به اهتمام مهدی محقق، سیدعلی موسوی بهبهانی، ایزوتسو و ابراهیم دیباجی، چ دوم، تهران، دانشگاه تهران.

_____، ۱۳۸۱-۱۳۸۵، *مصنفات میرداماد*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

نوری، ملاعلی، ۱۳۶۳، *التعلیقات علی مفاتیح الغیب*، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی.

_____، ۱۹۸۱م، *التعلیقات علی الأسفار الأربعة*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث.

همایی، جلال‌الدین، ۱۳۶۰، *دو رساله در فلسفه اسلامی؛ تجدد امتثال و حرکت جوهری*، جبر و اختیار از دیدگاه مولوی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

همدانی، عین‌القضات، ۱۳۴۱، *تمهیدات*، تصحیح عقیق عسیران، تهران، دانشگاه تهران.

یزدی، ملاعبدالله، ۱۴۱۲ق، *الحاشیه علی تهذیب المنطق*، چ دوم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.