

تحلیل و نقد

«نظریه وجود زمان»

محسن کدیور

چکیده:

مسئله بدیهی یا نظری بودن وجود زمان از مسائلی است که مورد عنایت ویژه حکیمان مسلمان واقع شده است. جمعی آن را محتاج برهان، و گروهی تنها نیازمند تنبیه دانسته‌اند. در این مقاله همسو با ابوالبرکات بغدادی، محقق طوسی و ابن رشد، بداهت وجود زمان مورد تأیید قرار گرفته است.

اهمیت مباحثی که از سوی حکیمان مسلمان در ضمن ادله اقامه شده بر وجود زمان مطرح شده، سبب ساز طرح تفصیلی پنج دلیل بر وجود زمان از جمله دلیل طبیعیین و الهیین همراه با مناقشات و پاسخهای دقیق دیگر حکیمان گشته است. تأمل در براهین و مناقشات مفصل فیلسوفان مسلمان و به درازا کشیدن بحث وجود زمان نشان می‌دهد که قبل از اثبات و ابطال وجود زمان، می‌بایست از «نحوه وجود زمان» بحث کرد.

گفتار اول

بداهت وجود زمان

«وجود زمان» بدیهی است یا نظری؟ اگر وجود زمان بدیهی باشد، از اقامه دلیل بی‌نیاز خواهیم بود؛ غافلان را تنبیه کافی است. ارائه برهان و اقامه دلیل، فرع بر نظری بودن

وجود زمان است. در بدو امر، سخن از بداهت عجیب می‌نماید. امری که جمعی کثیر آن را معدوم می‌دانند، و بر عدم وجودش براهین قوی اقامه کرده‌اند، چگونه می‌تواند بدیهی باشد؟ از منکرین وجود زمان، احدی عدم وجود زمان را بدیهی نمی‌داند. اما وقتی بدانیم در میان فلاسفه اسلامی، جمعی بر این باورند که وجود زمان بدیهی است، چاره‌ای نخواهیم داشت جز آنکه آراء ایشان را بشنویم و به ارزیابی بنشینیم. تذکر این نکته مفید است که «بداهت یا نظری بودن وجود زمان» به عنوان یک مسأله فلسفی، نخستین بار توسط حکیمان مسلمان مطرح شده است و چنین مسأله‌ای در آثار ارسطو و نوافلاطونیان به چشم نمی‌خورد.

قائلین به بداهت وجود زمان عبارتند از: محمدبن زکریای رازی، ابوالبرکات بغدادی، فخرالدین رازی، ابن رشد اندلسی، محقق طوسی و قطب الدین رازی. ضمناً این قول به ارسطو و شیخ الرئیس نیز نسبت داده شده است. نظری بودن وجود زمان، قول غالب حکیمان مسلمان مکاتب مشائی و اشراقی و حکمت متعالیه است.

نخستین فیلسوفی که قول به بداهت وجود زمان به او نسبت داده شده است، محمدبن زکریای رازی (م ۳۱۳ ق) است. از آنجا که آثار رازی در این زمینه برجای نمانده است^۱ ناگزیر به نقل قول دیگران از وی، بسنده می‌کنیم. قدیمی‌ترین منبعی که در این زمینه بطور گذرا نکته‌ای را متذکر شده است، کتاب *الازمنة و الامکنه* مرزوقی (م ۴۲۱) است.^۲

به نظر فخررازی: «مثبتین زمان دو گروهند: جمعی ادعا می‌کنند علم به وجود زمان، علمی بدیهی و ضروری است و جمعی برای اثباتش به بینه و برهان رو کرده‌اند. از جمله گروه اول محمدبن زکریای رازی و قومی دیگر است.»^۳ وی بر این نسبت خود دلیل و سندی ارائه نکرده است. به هر حال از آراء بجا مانده محمدبن زکریای رازی چنین ادعایی قابل نفی و اثبات نیست.

دو شارح ارسطویی، یحیی بن عدی (م قبل از ۳۷۲) و ابوعلی حسن بن سماع (م ۴۱۲) در توضیح آراء ارسطو مدعی شده‌اند: «چونکه ارسطو تحیرهای منکرین زمان را

(۱) آثاری که رازی مستقلاً درباره زمان تألیف کرده و تنها نامشان باقی است: ۱- کتاب *فی الزمان والمكان والمدة والدهو والخلأ*، ۲- رساله فی ماجری بینه و بین ابی القاسم الکعبی فی الزمان- رساله فی الفرق بین ابتداء المدة و ابتداء الحركات. برای آشنایی با آثار بجا مانده محمدبن زکریای رازی رجوع کنید به رسائل فلسفیه لابی بکر محمدبن زکریای رازی، جمعها و صححها: پ. کراوس، مصر، (بی تا). برای آشنایی با تألیفات رازی رجوع کنید به: مؤلفات و مصنفات ابوبکر محمدبن زکریای رازی. د. محمود نجم‌آبادی، تهران، ۱۳۷۱.

(۲) المرزوقی. *الازمنة والامکنه*. صص ۱۴۳-۱۴۴.

(۳) فخرالدین الرازی، *المطالب العالیه*. ج ۵، ص ۲۱.

متذکر شد، از ایراد برهان بر وجود زمان بی نیاز است؛ زیرا حس، قوی تراز هر برهانی است.^۴ شاید مستند این دو، در این ادعا، این جمله ارسطو باشد: «ما حرکت و زمان را با هم حس می کنیم. زیرا آنگاه که در تاریکی چیزی بدنهایمان را متأثر نمی کند، اگر در اذهان ما نوعی حرکت نقش بندد، بلافاصله زمان را نیز با آن تصور می کنیم، و همچنین هرگاه زمانی از اندیشه ما بگذرد، درمی یابیم که حرکتی نیز با آن همراه است.»^۵ فارغ از تصریح ارسطو به محسوس بودن زمان و حرکت، اگر به بقیه کلامش این نکته را اضافی کنیم که وجود حرکت بدیهی است، وجود زمان نیز بدیهی خواهد بود.

در اینجا دو سؤال مطرح می شود: یکی اینکه آیا می توان محسوس بودن یا حداقل بدیهی بودن حرکت را نظر نهایی ارسطو دانست؟ و دیگر اینکه آیا محسوس دانستن زمان صحیح است؟

در پاسخ سؤال اول باید گفت: کسی که در تبیین رابطه زمان و نفس (یعنی بین واقعی و ذهنی بودن زمان) مردد می ماند چگونه می تواند وجود زمان را محسوس یا بدیهی بداند؟ زیرا محسوس بودن، فرع این است که برای زمان وجود خارجی قائل باشیم. و مراد از بدهت نیز در اینجا، جز این نیست که وجود خارجی زمان محتاج بینه و برهان نیست و ارسطو نیز به وجود خارجی زمان تصریح نکرده است.

در پاسخ پرسش دوم گفتنی است ما زمان یا وجود زمان را با کدامیک از حواس خود ادراک می کنیم؟ ظاهراً هیچیک از حواس ظاهری ما چنین قدرتی ندارند. چه بسا زمان را از «محسوسات مشترک» بشماریم. ارسطو در کتاب «درباره نفس»، حرکت و سکون، بعد و شکل، عدد و واحد را از اینگونه امور شمرده است.^۶ پروفیسور راس ارسطوشناس معاصر، احتمال افزودن زمان، براین موارد را مطرح کرده است.^۷

به هر حال چنین نظری به نام ارسطو مشهور نشده است. هرچند شارح وفادار ارسطو، ابن رشد، وجود زمان را «بین بنفسه» می داند.^۸ اما او این نظر را به ارسطو نسبت نداده است.

نظر ارسطو در این باره هرچه هست، ظاهراً بدهت زمان در فلسفه مشائی مورد عنایت ویژه واقع نشده است.

(۴) ارسطو، الطبیعه. ترجمة اسحاق بن حنین - مع شروح ابن سماع، ابن عدی و ...، تحقیق عبدالرحمن بدوی، ج ۱، ص ۴۱۶.

(۵) ارسطو، فیزیک. ص ۲۱۹ آ.

ترجمه عربی، ج ۱ ص ۴۱۵. the complete works of Aristotle / vol.I, P. 371, The Basic Works of Aristotle /291.

(۶) ارسطو، فی النفس ۴۱۸ الف ۱۷ و ۴۲۵ الف ۱۵.

7. Ross, W.D. Aristotle, U.S.A, 1966. مبحث احساس

بحث بدهاوت وجود زمان در فلسفه اسلامی با رأی ابوالبرکات بغدادی، حکیم قرن ششم به یک مسأله فلسفی تبدیل می شود. ابوالبرکات معرفت انسانی از اشیاء را، مختلف می داند؛ و آن را به معرفت اولی که بسیط و ناقص است، و معرفت ثانیه و ثالثه که مرکب و تام هستند، تقسیم می نماید. تمامیت معرفت مرکب، با احاطه به معرفت جنسی و نوعی و شخصی و نیز معرفت معرفت حاصل می شود. او معارفی که تمامیتشان به معرفت معرفت است را به سه دسته تقسیم می کند:

دسته اول: معارفی است که معرفت اولیه آنها حسی و تمامیت آنها نیز به حس خواهد بود، مثل معرفت اجسام.

دسته دوم: معارفی است که معرفت اولیه آنها حسی و تمامیت آنها عقلی است، مانند کسی که خورشید را با چشم، کوچک می بیند، ولی با قیاس عقلی در می یابد که بزرگ است.

دسته سوم: معارفی است که معرفت اولیه و ناقصه آنها عقلی است و با معرفت عقلی نیز تمامیت می پذیرد مانند معرفت زمان. زمان با ادراک اولی حسی، درک نمی شود؛ بلکه نفس انسانی با ادراک ذهنی عقلی به آن شعور دارد. به سبب چنین ادراکی، عامه مردم بدون تأمل به آن «معرفت اولیه ای» دارند، که در آن و در تسمیه آن اختلاف نمی کنند. اختلاف عقلا در بحث زمان، آنگاه است که به معرفت عقلی برای معرفت و تمامیت معرفت منتقل می شوند. ابوالبرکات در جای دیگر تصریح می کند: «وجود زمان ظاهرتر از آن است که عقلاء مشهور در آن اختلاف کنند... اما تصور آن و معرفت ماهیت موجودش در عرف عام، بین جلی و در تعریف تام منطقی، غامض و مشتبه خفی است.» مردم به وجود چیزی اینگونه (یعنی زمان) اعتراف اولی دارند. زمان و (مفهوم) معقول از آن، از هر آنچه به آن، یا با آن شناخته می شود در وجود و در عقل اقدم است. معقول زمان، مقارب معقول وجود است و در تصور مقارن با آن است. ذهن وجود را تصور می کند، نه اینکه از اشیاء محسوس است، بلکه بنابراین که اشیاء محسوس و غیر محسوس در آن است.»

وی در مقایسه وجود و زمان می نویسد: «با ارتفاع هر احساسی در فرض ذهنی، وجود مرتفع نمی شود و نفس، لذاته و بذاته، قبل از علم به هر چیزی به آن علم دارد... زمان نیز همین گونه است، نفس بذاتها و مع ذاتها و وجودها، قبل از اینکه چیزی به آن آگاهی یابد، از او آگاهی دارد و او را با ذهنش ملاحظه می کند.»^{۱۰} لازم به ذکر است که رأی ابوالبرکات در اینجا با مبنای وی «زمان مقدار وجود» قابل درک است. مقایسه زمان و

(۸) رسائل ابن رشد. ص ۴۶.

(۹) ابوالبرکات البغدادی، هبة الله بن علی. المعترفی الحکمه. حیدرآباد دکن، ۱۳۵۸ ق، ج ۳، صص ۳۵-۳۶ با تلخیص.

(۱۰) همان. ج ۲، ص ۶۹، ۷۰/۲ و ۳۹/۳.

وجود در تحقق و تصور مبتنی بر این نظریه است.

رای ابوالبرکات در باب بدهاوت زمان را اینگونه می‌توان تلخیص کرد:

- ۱- معرفت زمان عقلی است نه حسی.
- ۲- زمان در تصور بدوی، بدیهی و بین جلی و بدون اختلاف است و در حد تام منطقی غامض مشته خفی و مورد اختلاف است.
- ۳- وجود زمان ظاهرتر از آن است که عقلا در آن اختلاف کنند، تصدیق وجود زمان محتاج دلیل نیست؛ پس بدیهی است.
- ۴- زمان و مفهوم زمان، از هر آنچه به آن، یا با آن شناخته می‌شود، در وجود و در عقل اقدم است.
- ۵- نفس بالذات، از آن آگاه است. چرا که هر چیزی در آن است، لذا با هر چیزی هست.

رای ابوالبرکات باید در دستگاه فلسفی خاص وی ارزیابی شود، دستگاهی که حتی خدا را نیز در زمان می‌داند. تفکری که وجود و زمان را همراه می‌داند. بحث از بدهاوت وجود زمان بحثی استدلالی نیست که نفی آن محتاج استدلال باشد، بلکه مسأله‌ای وجدانی است. تقارن مطلق وجود و زمان جای مناقشه دارد.

امام فخررازی قائلین به وجود زمان را دو گروه دانسته است:

«آنها که می‌پندارند علم به وجود زمان اظهر علوم است و در آن حاجتی به استدلال نیست؛ و گروهی که می‌پندارند اثباتش جز با دلیل و حجت ممکن نیست.»^{۱۱} او معتقد است که از راه خود آگاهی می‌توان به وجود زمان پی برد؛ شبیه آنچه ارسطو در ادراک حسی زمان ادعا کرد او در ادراک ضروری زمان بدون حرکت ادعا می‌کند:

«شخصی را در نظر بگیرید که کور باشد یا در خانه‌ای تاریک نشسته باشد، پس از وجود افلاک و کواکب و طلوع و غروب آنها بی‌خبر باشد. و فرض کنید که این شخص بتواند همه حرکات را آرام کند، بطوری که حتی مژه بر هم نزند و نفس نکشد. با این حال این شخص «زمان» را به صورت امری مستمر و باقی دریافت خواهد کرد. و علم به آن برایش ضروری خواهد بود و این دلالت می‌کند که چه حرکت در کار باشد چه سکون، زمان وجود خواهد داشت.»^{۱۲}

در مجموعه مباحث امام المشککین در باب وجود زمان سه نظریه به چشم می‌خورد: گاهی نظر به توقف می‌دهد (المباحث المشرقیه)، جایی منکر وجود زمان می‌شود (المحصل)، و زمانی پیرو مسلک افلاطون گشته، زمان را به عنوان جوهری مستقل تصویر

(۱۱) فخرالدین الرازی. شرح عیون الحکمه. ج ۲، ص ۱۲۰.

(۱۲) همان، ص ۱۵۷ ب.

می کند (شرح عیون الحکمه والمطالب العالیه).^{۱۳} در دو کتاب اخیر، او رأی به بداهت وجود زمان داده است. پرسیدنی است این چه بداهتی است که گاهی به تحجیر و زمانی به قطع، از ریشه منکر وجودش می شود؟ او اعتراف می کند: من اگرچه برای قول بدیهی جز ادعای بداهت و ضرورت نیافته ام، اما به وجهی احسن و اکمل از آنچه گفته اند، بداهت علم به وجود زمان را تقریر می کنم.^{۱۴} آنگاه به ده طریق، به این مهم اقدام می کند، هرچند در پایان اذعان می کند که یکی از این طرق برای اثبات مطلوب کفایت می کند.^{۱۵} طریق اول او همان است که پیشتر گذشت. به نظر فخررازی هر آنچه مورد اشاره عقل واقع می شود، چه معدوم و چه موجود، یا در حال حدوث اعتبار می شود، یا در حال دوام؛ تصور معنای حدوث و دوام بدیهی است، و تصور حدوث و دوام نیز بدون تصور زمان ممکن نیست؛ پس علم به وجود زمان بدیهی اولی است،^{۱۶} یا اینکه علم به حرکت و سکون بدیهی اولی است اما حرکت و سکون را بدون اعتراف به وجود زمان نمی توان تعقل کرد، پس علم به وجود زمان بدیهی است.^{۱۷}

تنبیهات فخررازی همگی قابل مناقشه است. فاقد هر نوع احساس، از حرکت و زمان تصویری نخواهد داشت؛ آنچه بر زمان متکی است مفاهیم حدوث و دوام، حرکت و سکون است و بحث ما تصدیقی است نه تصویری. همین که خود فخررازی در دیگر آثارش نه تنها وجود زمان را نظری دانسته، بلکه رأی به عدم وجود آن داده است، بهترین دلیل بر بی پایگی تنبیهات یاد شده است.

ابن رشد مدعی شده است اگر قومی از کودکانی در حفره ای در زیر زمین محبوس باشند، آنها قطعاً زمان را ادراک می کنند، اگرچه هیچیک از حرکات محسوس درعالم را ادراک نکنند.^{۱۸} به نظر وی: «وجود زمان بخودی خود آشکار است زیرا محمولاتی ذاتی دارد که لیاقت (محمولی) جز وجود را ندارد، مانند: زمان ماضی و مستقبل است، یا «آن» نهایت مشترک بین ماضی و مستقبل است، یا زمان حاضر بالوضع است نه بالطبع، زیرا که هیچ جزئی از زمان بالفعل یافت نمی شود و همین گونه ظاهر است که زمان متصل است و دو طرف زمان محدود، «آن» می باشد.^{۱۹} دلیل وی بر بداهت وجود زمان این است که:

(۱۳) تفصیل بحث از آراء فخر رازی در مقاله ای جداگانه «ماهیت زمان از دیدگاه افلاطونیان مسلمان» خواهد آمد.

(۱۴) فخر الدین الرازی. المطالب العالیه. ج ۵، ص ۲۱.

(۱۵) همان. ص ۲۶.

(۱۶) همان. صص ۲۱-۲۲، الحجة الثانية.

(۱۷) همان. ص ۲۳، الحجة الثالثة.

(۱۸) ابن رشد. تهافت التهافت. تصحیح موریس بویره، چاپ سوم، بیروت، ۱۹۹۲، ص ۷۹.

(۱۹) ابن رشد. رسائل، رسالة السماع الطبیعی. ص ۴۶.

«هرگاه محمولات ذاتی چیزی لزوماً موجود باشند، آن چیز موجود است. ماضی و مستقبل و آن، در نظری محمولات ذاتی زمانند، و موجودند پس بالضرورة زمان نیز موجود است.»
اگر منظور این رشد این باشد (و علیرغم ابهام کلامش، بویژه ذیل آن، مقصودش بدست آمده باشد) در اینکه ماضی و مستقبل و آن به معنای طرف زمان، موجود باشند و محمول ذاتی زمان محسوب شوند، مناقشه است و بعید است چنین اشتباه فاحشی مراد وی باشد. و اگر مراد دیگری دارد این عبارت وافی به مقصود نیست. بعلاوه غافل از جمیع حرکات در آن حفره زیر زمین قطعاً از ادراک زمان ناتوان است. به هر حال ادله این رشد و عبارات وی مثبت مدعی و وافی به مقصود وی نیست.

محقق طوسی معتقد است: «زمان ظاهرالانیه و خفی الماهیه است. شیخ برانیت وجود زمان در این فصل تنبیه داده و در فصل بعدی به ماهیتش اشاره خواهد کرد. و لذا یکی از این دو فصل را تنبیه و دیگر را اشاره نامید.»^{۲۰} وی سپس مهمترین برهان وجود زمان که شیخ در اشارات اقامه کرده است، را تنبیه می خواند.^{۲۱}

قطب الدین رازی در توضیح سخن محقق طوسی می افزاید: «اما اینکه زمان ظاهرالانیه است از آن روست که همه مردم جزم به وجودش دارند، تا آنجا که آن را به ساعتها و روزها و هفته ها و ماهها و سالها تقسیم می کنند.» وی پس از رفع یک اشکال، دلالت مذکور را در غایت جلاء توصیف می کند.^{۲۲} اگر مراد از ظاهرالانیه بودن زمان، به قرینه تنبیه پس از آن، بدهات وجود زمان است، دلیل قطب الدین رازی ضعیف است؛ چرا که منکرین وجود زمان و قائلین به زمان موهوم نیز زمان را اینگونه تقسیم می کنند، و آن را تقسیم امری وهمی می دانند.

اثبات مقدار حرکت قطعی - که شیخ منکر وجود خارجی چنین حرکتی است - تنبیه نیست، محتاج برهان و استدلال است. رفع شبهاتی که شیخ در شفا آنها را قوی خواند از ساحت وجود زمان باصرف تنبیه میسر نیست. بحث در بکارگیری لفظ تنبیه و برهان نیست؛ اما آنچه این همه دلیل بر عدم آن اقامه شده، و قائلین به وجود آن، این مقدار در نحوه وجودش اختلاف نظر دارند را بدیهی الوجود خواندن، محتاج تأمل است.

هرچند اینکه شیخ در شفا ادله منکرین وجود زمان را شبهات و شکوک خوانده و طریق وجود زمان را از ماهیت آن دانسته و ادله اثبات ماهیت و وجود زمان را یکسان اقامه کرده است، می تواند مؤید این باشد که وجود زمان نزد وی بدیهی و صرفاً محتاج

(۲۰) الطوسی، نصیرالدین. شرح الاشارات و التنبیهات. ج ۳، ص ۸۶.

(۲۱) همان. ص ۸۷: «و اعلم انه انما نبه ههنا علی وجودالزمان قبل کل حادث لوجود القبلیة و البعدیة الخاصتین به ...»

(۲۲) الرازی، قطب الدین. شرح الاشارات و التنبیهات. ج ۳، ص ۸۶.

تنبيه است.

نگارنده بر آن است که اگر نخست محل نزاع تنقیح شود و مراد از وجود زمان دقیقاً تعیین گردد و نحوه وجود مورد بحث مشخص شود، نه تنها نزاع منکرین و مثبتین لفظی می شود بلکه وجود زمان، بدیهی بوده، جز محتاج تنبه نخواهد بود. پیشتر بر این مدعا پا فشرديم که بحث زمان، پیش از آنکه محتاج برهان و دلیل باشد، نیازمند تصور صحیحی از نحوه وجود زمان مورد نزاع می باشد.

گفتار دوم براهین وجود زمان

شیخ در شفا، وجود زمان را از طریق ماهیتش مستدل کرده است^{۲۳}؛ به این نحو با برهان واحدی، وجود چیزی با مشخصات و حدود ماهوی زمان را اثبات نموده است. این شیوه در دیگر کتب فلسفی نیز رعایت شده است. به زبان دیگر بحث وجود و ماهیت زمان از هم تفکیک نشده و براهین واحدی در هر دو مطلب اقامه شده است. یا حداقل در تلقی ارسطویی از «زمان» چنین است. از آنجا که در دو تلقی دیگر از ماهیت زمان، یعنی «زمان به عنوان جوهر مستقل»، و نیز «زمان به عنوان مقدار وجود»، وجود زمان بدیهی شمرده شده است، ادله وجود زمان تنها از سوی دو مکتب مشایی و حکمت متعالیه ارائه شده است (تلقی شیخ اشراق از بحث زمان در مجموع مشائی است.) و دو مکتب یاد شده، در این بحث وحدت رویه دارند.

بنابر آنچه در گفتار پیش عرضه داشتیم وجود زمان بدیهی است و براهینی که خواهد آمد تنبیهاتی بر وجود زمان محسوب می شود. تأمل در ابعاد مختلف این براهین، مؤید ادعای بداهت است؛ هر چند این نکته از دید اکثر اقامه کنندگان براهین، مخفی مانده است.

از مجموعه ادله ای که در این باره اقامه شده است پنج دلیل را برگزیده ایم. مهمترین آنها دو دلیل است که مورد مناقشات فراوان و دقتهای زیاد واقع شده است. در لابلای این رد و ابرامها، بعضی ابعاد بحث زمان بیشتر روشن خواهد شد. ادله دیگر تنها جهت آشنایی با شیوه تفکر فلاسفه در این بحث آورده شده است. ادله یاد شده را به ترتیب اقامه آورده ایم.

◆ دلیل اول:

دیر سال ترین دلیلی که در آثار بجای مانده فلسفی به چشم می خورد از آن اخوان الصفا است. ایشان معتقدند که اگر زمان به این وجه «مدتی که حرکات فلک آن را می شمارد» اعتبار شود، اصلاً موجود نیست؛ اما اگر به وجه دیگر اعتبار شود، همیشه موجود است؛ زیرا زمان، همه اش شب و روز است، یعنی بیست و چهار ساعت که در بیست و چهار بقعه از گردی زمین که دائماً حول آن است موجود می باشد.^{۲۴}

بررسی و نقد

اخوان الصفا زمان را به اعتباری موجود می دانند، و به اعتباری معدوم. اعتباری که ایشان آن را وجود زمان معرفی می کنند، یعنی مرور روزها و ساعات، تصویری عرفی و ابتدایی است. «در کلمات ایشان دو تصویر از زمان با یکدیگر خلط شده است: یکی صورتی ذهنی که از دوام تکرار شب و روز حاصل می شود و دیگری روزها و ساعات».^{۲۵} اینکه هر ساعتی از روز، در یک طول خاص جغرافیایی است، فارغ از بطلان مبنای طبیعیات قدیم، عاری از اتقان یک بحث فلسفی است. مراد از وجود ساعت اول در شهری که طولش بین یک تا پانزده است چیست؟ آیا این ساعت در دیگر شهرها و دیگر طولهای جغرافیایی وجود ندارد؟ ضعف تصویری که اخوان الصفا از وجود زمان ارائه می کنند، بی نیاز از نقد است.

مرکز تحقیقات کمپیوتر علوم اسلامی

◆ دلیل دوم:

این دلیل منسوب به طبعین است، یعنی طریقه علمای علم طبیعی و متناسب با علوم طبیعی؛ زیرا این برهان از مبادی اخذ شده است که از مبادی علم طبیعی (یعنی بحث از عوارض جسم از حیث قابلیت حرکت و سکون) می باشد. این برهان، یکی از دو برهان مشهور بر وجود زمان است و دو تقریر از آن در کتب فلسفی به چشم می خورد. در تقریر اول از مفهوم «امکان» در موارد مختلفی از برهان استفاده شده است؛ لذا به «دلیل امکانات» مشهور شده است. تقریر دوم از این مفهوم سود نجسته است و دلیلی کوتاهتر و متقن تر ارائه نموده است. تقریر رایج برهان، همان تقریر اول است. این برهان قبل از شیخ الرئیس مشاهده نشده است.

(۲۴) رسائل اخوان الصفا و خلاص الوفاء / ج ۲ / ۱۸-۱۷.

(۲۵) فروغ: عمر؛ اخوان الصفا (درس - عرض - تحلیل)؛ ص ۵۲.

تقریر اول: دلیل امکانات

• شیخ در آثار مختلف خود این دلیل را اقامه کرده است.^{۲۶}

مطلب با سه مثال بیان شده است:

مثال اول: جسمی با سرعت معین، مسافتی را طی می کند. در اینجا یک «امکان» کشف می کنیم، به این معنی که اگر حرکت دیگری هم در همین مسافت و با همین سرعت باشد، آن حرکت نیز این «امکان» را دارد که «بین الحدین» است.

مثال دوم: جسمی، نصف جسم دیگر سرعت دارد. هر دو از یک مقصد و با هم شروع به حرکت می کنند؛ وقتی دومی به مقصد رسیده است، اولی نصف مسافت را طی کرده است. اولی در همان امکان، بین الحدین، نصف مسافت را پیموده است. با نصف سرعت نصف مسافت در همان امکان طی شد. نتیجه می گیریم این «امکان» نه عین مسافت است و نه عین سرعت؛ چرا که در این مثال، سرعت و مسافت هر دو تغییر کرد ولی امکان ثابت ماند.

مثال سوم: دو متحرک با سرعت مشابه با هم به مقصد می رسند. مسافتی که اولی پیموده، دو برابر مسافت طی شده توسط دومی است و این دو با هم حرکت نکرده اند، از یک مبدأ نیز آغاز نکرده اند، پس دومی نصف مسافت را در نصف امکان اولی پیموده است، نتیجه می گیریم این امکان با حرکت نیز یکی نیست؛ چرا که این امکان در متحرک دوم بر سکون آن منطبق است، نه بر حرکتش. از اینجا وجود مقداری را که در آن امکان وقوع حرکات مختلف و متفق می باشد، کشف می کنیم مقداری که غیر از مقادیر اجسام است، مقدار اجسام، قارالذات است و این مقدار غیر قارالذات می باشد. این برهان با همین تقریر به صورت مختصرتر در آثار متفکرین بعدی نیز قابل مشاهده است.^{۲۷}

(۲۶) ابن سینا/ عیون الحکمه/ رسائل ج ۱ / ۴۱-۴۰- ابن سینا/ النجاة/ ۲۲۵- ابن سینا/ السماع الطبیعی من الشفا/ ج ۱ / ۱۵۶-۱۵۵- ضمناً کلام شیخ در نجات برعکس شفا است: «لو کان کذلک لکان کل ما هو، اسرع اکبر». فخر رازی در المباحث الشرقیه به رای شیخ در نجات ایراد گرفته است سید داماد در حاشیه الصراط المستقیم، کلام شیخ در نجات را توجیه نموده است. صدر المتألهین در شرح الهدایه الاثریه برهان را براساس مبنای شفا آورده اما نکات یاد شده را متذکر شده است. (ص ۱۰۸) بنظر نگارنده گزارش شفا صحیح و این موضع از نجات مخدوش است.

(۲۷) غزالی، ابوحامد محمد، مقاصد الفلاسفه؛ تحقیق سلیمان دنیا مصر ۱۹۶۱؛ ۲۶۳/ ۲۶۲- فخرالدین الرازی/ المباحث الشرقیه/ ج ۱ / ۶۵۴- فخرالدین رازی، المطالب العالیه/ ج ۵ / ۳۴-۳۳- الایجی/ شرح المواقف/ ۱۰۹- الجرجانی، شرح الموقوف. ج ۵، صص ۹۲-۹۳- التفتازانی. شرح المقاصد. ج ۲، صص ۱۸۴-۱۸۶- صدر المتألهین الشیرازی، شرح الهدایه الاثریه، صص ۱۰۷-۱۰۸، صدر المتألهین، الاسفار الاربعه ج ۳ ص ۱۱۵.

مراد از «امکان» در تقریر اول:

در تقریر اول دلیل، بارها از مفهوم «امکان» استفاده شده است. در این تقریر برای حرکت، امکانی فرض شده، که قابل قسمت است؛ نه مقدار مسافت است و نه مقدار متحرک و نه سرعت، پس مقدار حرکت است. میرسیدشریف از امکان به «امتداد» تعبیر کرده است.^{۲۸} پیش از او این واژه در این مقام توضیح داده نشده است. به نقل مرحوم میرزا ابوالحسن جلوه، این کلمه در شرح تلویحات سهروردی تصریح کرده است که امکان در اینجا «امکان حقیقی» نیست، زیرا امکان حقیقی مقدار بر نمی دارد و نصف و ثلث و مانند آن ندارد، بلکه مراد امری است که حرکات در آن واقع می شود، یعنی در این امکان ممکن است با اتحاد مسافت، حرکات متفاوت شوند.^{۲۹} صدر المتألهین از آن به «امری محدود» تعبیر کرده است.^{۳۰} مرحوم مطهری از این امکان به «بین الحدین» یاد می کند.^{۳۱}

این امکان که در پایان برهان از آن به «زمان» تعبیر می شود، بنابر مشهور می باید از مقوله «کم» باشد، حال آنکه در بین تمامی معانی امکان، چنین معنایی به چشم نمی خورد.^{۳۲} این معنی تنها با امکان استعدادی می تواند قریب باشد، که تصریح قوم به «کیف» بودن آن، چنین قرابتی را بدوی می نمایاند. هرچه هست واژه مناسبی انتخاب نشده است. اگر به امتداد یا کشش تعبیر می شد، اولی بود.

نتیجه این تقریر از برهان:

در عالم، یک وجود مقداری داریم؛ نه اینکه به عدد حرکات، وجود مقداری داشته باشیم. این وجود مقداری خارج از سنخ مقادیر اجسام است که حرکات مختلف با آن وجود مقداری، قیاس می شوند. یعنی در تمام عالم فقط یک «زمان» داریم براساس برداشت صدر المتألهین از این برهان: حال که ما یک کون مقداری داریم که مقدار حرکت باشد، به دلیل اینکه این کون مقداری خودش نمی تواند شدت و ضعف پیدا کند و حتی نمی تواند مبدأ و منتهی داشته باشد، به همین دلیل قابل این کون مقداری نمی تواند هر جسمی باشد، اجسام عنصری نمی توانند راسم زمان باشند، جسم غیر عنصری باید راسم زمان باشد. بعلاوه هر فاعل و علتی نیز نمی تواند علت این کون مقداری باشد یعنی علت طبیعی نمی تواند، و علت نفسانی و عقلانی می خواهد. علامه طباطبایی از این برهان نتیجه گرفته اند که «هر شخص از اشخاص حرکت، یک شخص واحد از زمان دارد، که مغایر با

(۲۸) الجرجانی. شرح المواقف. ج ۵، ص ۹۳.

(۲۹) جلوه، میرزا ابوالحسن. تعلیقه علی شرح الهدایة الثیریه. ص ۱۰۷.

(۳۰) صدر المتألهین الشیرازی. شرح الهدایة الاثیریه. ص ۱۰۷.

(۳۱) مطهری، مرتضی، حرکت و زمان. ج ۲، ص ۱۹۶.

(۳۲) از جمله رجوع کنید به: الطباطبایی. نهاية الحکمة، صص ۴۸-۴۶.

زمان حرکات دیگر است، بطوری که عدد حرکات با هم متفاوت است؛ و نسبت هر زمان به حرکتش که عارض بر آن می شود، مانند نسبت جسم تعلیمی خاص به جسم طبیعی است که عارض آن می شود.^{۳۳} استاد مطهری معتقد است «از این تقریر برهان، چنین استفاده ای نمی شود؛ بلکه مرحوم علامه تقریری دیگر در ذهن خود داشته اند و از آن، چنین نتیجه ای گرفته ند.»^{۳۴} تقریر دیگر این برهان بزودی خواهد آمد. واضح است که سخن علامه فی نفسه صحیح است؛ بحث در این است که از تقریر اول، چنین نتیجه ای گرفته نمی شود. چرا که در فلسفه مشاء، زمان، مقدار حرکت فلک اطلس است نه مقدار هر حرکتی؛ لذا، در این نظریه با زمان واحد مواجهیم نه با ازمنه متعدد و یک زمان معیار. اشکال استاد مطهری با مبانی مشائین کاملاً سازگار است.

مناقشات بر تقریر اول:

بر این برهان (یا به زبان صحیح تر بر این تقریر از برهان) اشکالاتی وارد شده است که غالباً از جانب متکلمین است ما به چهار مناقشه اشاره کرده و سپس به نقد و ارزیابی آن خواهیم پرداخت:

مناقشه اول:

این دلیل بر سه امر مبتنی است: اول: حرکت تند و کند؛ دوم: دو حرکت که با هم آغاز می شوند و با هم پایان می یابند. سوم: دو حرکت که یکی پس از دیگری آغاز می شود. اعتقاد به حصول این سه امر ممکن نیست، مگر پس از جزم به وجود زمان. اما امر اول: زیرا سریع آن است که مسافتی مساوی را در زمانی کمتر از آنچه کند می پیماید، بپیماید؛ یا در زمان مساوی، مسافت بیشتری را از کند طی کند و این احوال مقرر نمی شود، مگر بعد از تسلیم به وجود زمان. اما امر دوم: ابتدا و انتهای واحد برای دو حرکت. یعنی اینکه ابتدای وجود و انتهای وجودشان در آن واحد است و «آن» بدون زمان تعقل نمی شود. اما امر سوم: تصور قبلیت و بعدیت، بعد از وجود زمان حاصل می شود، اگر وجود زمان بدیهی باشد، ما از چنین دلیلی بی نیاز هستیم، اما اگر محتاج استدلال باشد، این استدلال با توجه با ابتناء هر سه مقدمه بر وجود زمان، استدلالی دوری است و دور باطل است.^{۳۵}

(۳۳) الطباطبائی. تعلیقه علی الاسفار الاربعه. ج ۳، ص ۱۱۵.

(۳۴) مطهری، مرتضی، حرکت و زمان. ج ۲، ص ۱۹۹.

(۳۵) ر. ک: فخرالدین الرازی. المباحث المشرقیه. ج ۱، ص ۶۵۴ و فخرالدین الرازی. المطالب العالیه.

پاسخهای مناقشه اول:

به این مناقشه چهار پاسخ داده شده است

پاسخ اول:

علم به اصل وجود زمان علم بدیهی اولی است؛ اما مطلوب این برهان، اثبات وجود زمان نیست، بلکه منظور اثبات حقیقت مخصوصی از آن است یعنی اثبات اینکه زمان مقدار حرکت است. و لذا شیخ در نجات گفته است: «وقتی در این امکان زیاده و نقصان یافت می شود، لازم می آید این امکان دارای مقداری باشد که مطابق حرکت است» شیخ از این امکان، تحقق امری وجودی را نتیجه نگرفت، بلکه مقداری مطابق حرکت را بدست آورد؛ پس غرض از این برهان اثبات اصل وجود زمان نیست، بلکه تحقق ماهیت آن است.^{۳۶}

رد پاسخ اول:

این برهان، دلالت بر ماهیت معین و حقیقت مخصوصی ندارد، بلکه جز بر اینکه زمان، امری وجودی در اعیان است دلالتی ندارد، بنابراین دور یاد شده به جای خود باقی است.^{۳۷}

گفتنی است شیخ، خود، در شفا، اثبات وجود زمان را از طریق ماهیت آن دانسته است^{۳۸}، لذا واضح است که این برهان را نمی توان به اثبات ماهیت زمان محدود دانست.

پاسخ دوم:

توقف این احکام بر موجود بودن زمان در خارج مورد مناقشه است؛ چه، منکرین وجود خارجی زمان نیز، به بودن چیزی با چیزی، یا بعد از آن، یا سریعتر بودن بعضی از این حرکات از بعضی دیگر، اعتراف دارند.^{۳۹}

نقد پاسخ دوم:

این پاسخ، پاسخی جدلی است، با پذیرش عدم ابتناء از سوی منکرین وجود زمان، وجود زمان و صحت استدلال، اثبات نمی شود. مهم، نقض دور ادعایی است و گرنه بحث در نزد مثبتین وجود زمان باقی خواهد بود. ضمناً این پاسخ صدر المتألهین^{۴۰} که «غرض

(۳۶) ر. ک: فخرالدین الرازی. المباحث المشرقیة. ج ۱، ص ۶۵۵.

(۳۷) ر. ک: فخرالدین الرازی. المطالب العالیة. ج ۵، ص ۳۷.

(۳۸) ابن سینا. السماع الطبیعی من الشفا. ج ۱، ص ۱۵۲.

(۳۹) ر. ک: التفتازانی. شرح المقاصد. ج ۲، ص ۱۸۶.

(۴۰) صدر المتألهین الشیرازی. شرح الهدایة الاثریة. ص ۱۰۷.

اثبات زمان است بر وجهی که اثبات مقدار حرکت بودنش بر آن مترتب شود» نیز پاسخگوی اشکال دور نخواهد بود.

پاسخ سوم:

به نظر میرداماد توقف علم به تحقق این امور، بر علم به وجود زمان در خارج، ممنوع است. منکرین وجود خارجی زمان اعتراف دارند به بودن چیزی با چیزی و اینکه حرکتی سریعتر از حرکت دیگری است. این امور بر ملاحظه فی الجمله زمان توقف دارد، حال چه زمان موجود خارجی باشد، چه ذهنی و وهمی. پس می توان این امور را وسیله اثبات وجود خارجی زمان قرار داد.^{۴۱}

پاسخ چهارم:

به نظر صدر المتألهین: «حق این است که متوقف بر ملاحظه زمان، تصور حقائق این امور است، نه علم به وجود آنها، وجود این موارد از بدیهیات، بی نیاز از ملاحظه عینی و ذهنی زمان است و مأخوذ در برهان، وجود موارد یاد شده است نه ماهیت آنها.^{۴۲}

بررسی و تحلیل پاسخ سوم و چهارم:

میرداماد فی الواقع دو پاسخ داده است: پاسخ اول، همان پاسخ تفتازانی است که گذشت، اما پاسخ دوم وی ناقض دور است، به این نحو که امور یاد شده، بر ملاحظه فی الجمله زمان، متوقف است و مطلوب، معرفت بالجمله زمان است. بنابراین «ما يتوقف عليه، غير ما يتوقف عليه» است. اما پاسخ اخیر بدون تدقیق صدر المتألهین، تمام نیست و آن این است که ماهیت امور یاد شده بر زمان مبتنی است، اما علم به وجود آنها، مبتنی بر علم به وجود زمان نیست؛ لذا دور محقق نیست.

مناقشه دوم:

امر ممتد از زمان، وجود خارجی ندارد. ممکن نیست بر وجود خارجی زمان، حکم به زیاده و نقصان کرد، چرا که مجموع آن، در وقتی از اوقات موجود نیست، آنچه این حکم بر آن صدق می کند، -یعنی امر مفروض در ذهن- دلالت نمی کند بر اینکه زمان

(۴۱) میرداماد، محمدبن محمد، حاشیه الصراط المستقیم: این پاسخ در شرح الهدایة الاثریة صدر المتألهین، صص (۱۰۸-۱۰۷) بدون انتساب به کسی آمده است (ربما یجاب ...) در حاشیه شرح هدایه، این پاسخ به میرداماد نسبت داده شده است.

(۴۲) ر. ک: صدر المتألهین الشیرازی. شرح الهدایة الاثریة. ص ۱۰۸.

وجود خارجی دارد. پس این دلیل متناقض و مغالطه است.^{۴۳}
روح اصلی این مناقشه بر عدم وجود خارجی حرکت قطعی در نظر مشائین، استوار است.

پاسخ مناقشه دوم:

از اینکه مجموع اجزاء زمان وجود ندارد، لازم نمی آید که قابل زیاده و نقصان نباشد؛ ما می دانیم حرکت در تمام مسافت، از حرکت در نصف مسافت بیشتر است با اینکه مجموع اجزاء حرکت با هم وجود ندارند. وقتی امر اینگونه باشد باید گفت صحت حکم به زیاده و نقصان، متوقف بر موجود بودن آن نیست.^{۴۴}

مناقشه سوم:

این دلیل با سه امر معارض است: اول: تعارض با خود زمان. بین ابتدای هر زمان و انتهای آن، امکانی است که وسعت مثل آن مقدار را دارد و به کمتر از آن پر نمی شود؛ و وسعت بیشتر از آن را ندارد. و امکان دیگری نیز هست که نه وسعت آن زمان را دارد و نه آنچه بیشتر از آن است، بلکه بعضی از آن را فرا می گیرد. اگر اینگونه باشد لازم می آید، برای زمان، زمان دیگری باشد تا بی نهایت. دوم: تعارض با جانب مستقبل. از این ساعت حاضر تا فردا، امکانی حاصل می شود که وسعت مقداری از حرکت مورد وصف را به مقدار معینی از سرعت و کندی دارد و با کمتر از آن پر نمی شود و وسعت بزرگتر از آن را ندارد. و امکان دیگری که کوچکتر از آن است و این اقتضا می کند زمانی که فردا می آید، الآن حاصل باشد و معلوم است که این باطل می باشد.

سوم: بین دو طرف طاس، امکانی است که اتساع مقدار معینی از اجسام را دارد و با کمتر از آن پر نمی شود و وسعت بیش از آن را ندارد؛ پس لازم می آید، این امکان وجود باشد و آنگاه اعتراف به وجود ابعاد قائم به ذات که مکانهای این اجسام باشد بر شما لازم می آید.^{۴۵}

پاسخ مناقشه سوم:

اولاً: در معارضه اول و دوم، «امکان دومی» تصویر شده است که کمتر از «امکان اولی» است. وجود این امکان دوم فاقد دلیل است، چرا که بین الحدین، یک امتداد بیشتر ندارد، چنین امکانی بین الحدین مبدأ و منتهایی دیگر است و حرکت واحد، بیش از یک

(۴۳) ر. ک: فخرالدین الرازی. المباحث المشرقیة. ج ۱، صص ۶۵۴-۶۵۵. فخرالدین الرازی. المطالب العالیة. ج ۵، ص ۳۷.

(۴۴) ر. ک: فخرالدین الرازی. المباحث المشرقیة. ج ۱، ص ۶۵۵.

(۴۵) ر. ک: فخرالدین الرازی. المطالب العالیة. ج ۵.

امکان ندارد. ثانیاً امکان مورد بحث تنها «امکان حرکت» است و مقدمات برهان در غیر آن، از قبیل زمان و مکان، جاری نمی‌شود. ثالثاً: امکان و بین‌الحدین و امتداد زمان بخودی خود، همان زمان است نه به زمان دیگری، پس به تسلسل نمی‌انجامد. رابعاً: معارضه دوم- فرضاً- زمانی حاصل می‌شود که زمان امر قارالذاتی باشد، اما با احتمال اینکه زمان امر متصرم و غیر قارالذاتی باشد چنین معارضه‌ای محقق نمی‌شود. خامساً: معارضه سوم مبتنی بر این است که زمان، وجودی قائم به ذات و منحاز و مستقل داشته باشد با احتمال نحوه دیگری از وجود، این معارضه نیز رخت بر می‌بندد.

مناقشه چهارم:

حرکت از اول مسافت تا آخر آن- یعنی حرکت قطعی- جز در وهم یافت نمی‌شود، پس مقدار این حرکات و همیه نیز وهمی خواهد بود چرا که موجود بر موهوم بنا نمی‌شود. بعلاوه این امکانات قابل زیاده و نقصان، در اعدام صرفه نیز قابل انطباقند، مثلاً: مابین طوفان نوح(ع) و محمد(ص) اکثر از مابین بعثت موسی(ع) و بعثت رسول اکرم(ص) است، و شکی نیست عارض بر امور معدومه، نمی‌تواند وجود خارجی داشته باشد.^{۴۶}

پاسخ مناقشه چهارم:

در این مناقشه دو نکته مطرح شده است: نکته اول، مناقشه در این دلیل نیست، بلکه یکی از براهین عدم وجود زمان است که بررسی و نقد آن گذشت. در پاسخ نکته دوم می‌توان گفت: قابلیت زیاده و نقصان بر اعدام مضاف، به اعتبار وجود مضاف الیه، بلامانع است و مثال مذکور از اعدام صرفه نیست. بعلاوه دو طرف مقایسه در ظرف خود موجود بوده‌اند و همین کافی است. زمان امر متصرم الوجودی است و ذاتی بی‌قرار دارد، با این همه زمان ماضی نیز زمان است. توجه به این تصرم و تقضی، حلال بسیاری از مشکلات است.

تقریر دوم دلیل دوم:

استاد مطهری بدون استفاده از مفهوم امکان، تقریر دیگری از برهان اقامه کرده است که خلاصه آن از این قرار می‌باشد:^{۴۷} حرکات علاوه بر مقداری که بر حسب مسافت دارند، یعنی علاوه بر نوعی قابلیت تقسیم بر حسب مسافت، نوعی قابلیت تقسیم هم از یک نظر دیگر دارند. از اینجا کشف می‌کنیم که حرکات دارای دو نوع مقدارند. به تعبیر دیگر هر حرکت از دو نظر دارای مبدأ و منتهی است. از این دو مبدأ و منتهی، و این دو خصوصیت،

(۴۶) ر. ک: الایحی. المواقف، ص ۱۱۰.

(۴۷) مطهری، مرتضی. حرکت و زمان. ج ۲، صص ۱۸۵-۱۸۷ و ۱۹۴-۱۹۵.

گاهی یکی کوتاهتر می شود، در حالی که دیگری به همان حد اولش باقی است؛ یا آن دیگری کوتاهتر می شود و این یکی در حد اولش باقی است؛ پس حرکت دو تقسیم می پذیرد و از دو نظر حالت مقداری دارد. مقدار یعنی کمیت. و کمیت شیئی، از آن جهت به شیئی نسبت داده می شود که آن شیئی قابلیت تقسیم شدن داشته باشد اگر این انقسامات بالفعل باشد، عدد نامیده می شود. و اگر انقسامات بالقوه باشد و حد مشترک داشته باشد، مقدار نامیده می شود. و در اینجا چون انقسامات بالقوه است، به مقدار تعبیر می کنیم، پس هر حرکت دارای دو مقدار و دو کمیت است و از دو جهت قابلیت تقسیم دارد. به زبان دیگر: برای حرکت دو نوع مقدار و کشش و امتداد است. یکی از این دو مقدار، یک امر قارالذات است و دیگری یک امر غیر قارالذات. و چون امر غیر قارالذات منحصر به حرکت است، پس آنکه مقدار امر غیر قارالذات است مقدار حرکت است؛ بنابراین چیزی در خارج وجود دارد که آن چیز مقدار حرکت است.

بررسی تقریر دوم:

اگر چه استاد مطهری اولین کسی است که این دو تقریر را با هم مطرح کرده، آن دو را با هم مقایسه کرده، به نقاط افتراق آنها توجه نموده و بالأخره تقریر دوم را برگزیده است، اما ظاهراً قبل از وی تقریر دوم از این دلیل، یعنی بدون استفاده از مفهوم امکان، در کتب برخی از فلاسفه به چشم می خورد؛ از جمله در التحصیل، درة التاج، رساله حدوث العالم، و الشواهد الربوبیه.^{۴۸} در چهار کتاب مذکور دلیل یاد شده بدون تمسک به مفهوم «امکان» اقامه شده است. هر چند به سبب مختصر بودن دلیل در آثار یاد شده، عدم اشاره به امکان، می تواند بخاطر تلخیص باشد. ولی هیچیک از ایشان به تفاوت تقریر خود با تقریر سنتی شفا اشاره نکرده است و معلوم نیست اصلاً تقریر دیگری را در سر داشته و به اشکالات تمسک به «امکان» واقف بوده است یا نه.

به هر حال «از جمله تفاوت های دو تقریر اینست که بنابر تقریر اول در عالم فقط یک زمان هست، ولی بنابر تقریر دوم، بنابر تعدد حرکات، زمان نیز متعدد است. قدما می خواهند نتیجه بگیرند که در عالم یک وجود مقداری وجود دارد، نه اینکه به عدد حرکات، وجود مقداری داشته باشیم.»^{۴۹} ضمناً از مناقشات چهارگانه یاد شده، تنها مناقشه سوم مختص تقریر اول است و دیگر مناقشات در هر دو تقریر قابل طرح است. در مجموع، تقریر دوم منقح تر از تقریر اول می باشد.

(۴۸) بهمنیار. التحصیل. صص ۴۵۳-۴۵۴. قطب الدین شیرازی. درة التاج. ص ۵۳۶.

صدرالمآلهین شیرازی. رساله حدوث العالم. ص ۲۳۵. صدرالمآلهین شیرازی. الشواهد الربوبیه/ صص

۱۰۵-۱۰۶.

(۴۹) مطهری، مرتضی. حرکت و زمان. ج ۲، ص ۱۹۸.

♦ دلیل سوم:

این دلیل، به «برهان بر طریق الهیین» مشهور شده است، یعنی طریقه مناسب با فلسفه اولی؛ چرا که مبادی این برهان از عوارض موجود بماهو موجود، اخذ شده است. طبیعیون از راه حرکت وارد شدند و الهیون از راه حدوث و قدم. نخست شیخ این برهان را اقامه کرده است.^{۵۰} و پس از وی در بحث زمان اکثر کتب فلسفی و کلامی به چشم می خورد.^{۵۱} خلاصه دلیل به این قرار است:

در میان قبلیت و بعدیت ها، قبلیت و بعدیتی است که اجتماع قبل و بعد در آن ناممکن است. ملاک این تقدم چیست؟

اولاً ذات متقدم نیست، زیرا آن ذات می تواند مقارن یا متأخر از ذات متأخر شود، مثل اب و ابن. ثانیاً ملاک تقدم، نفس عدم ذات متأخر هم نیست. زیرا عدم ذات متأخر، ممکن است حتی متأخر از خود او هم بشود، مثلاً اگر شیء موجودی معدوم شود، همین عدمی که متقدم بود، متأخر می شود. پس باید چیزی باشد که قبلیت، عین ذاتش باشد؛ یعنی ذاتش عین قبلیت و بعدیت باشد، یعنی باید به حقیقتی برسیم که حقیقتش عین تصرم و عین حدوث دائم و انقضاء پیوسته و مدام باشد، این همان زمان است.

مناقشات دلیل سوم:

در ذیل این دلیل مناقشات مهمی مطرح شده است که به روشن شدن ابعاد وجودی زمان کمک شایانی کرده است، این مناقشات، وامدار ذهن نقاد امام فخر رازی است. پاسخهای محقق طوسی به اشکالات فخر نیز شایان توجه است. مناقشات فخر، به دو مناقشة مفصل تقسیم می شود که هر یک دارای چند وجه است.

(۵۰) ابن سینا. السماع الطبعمی من الشفا. ج ۱، صص ۱۵۷-۱۵۸. ابن سینا. الاشارات والتنبیها. تصحیح محمود شهابی. دانشگاه تهران، ۱۳۳۹. ص ۱۱۳. ابن سینا. عیون الحکمة، رسائل. ج ۱. ص ۴۰.

(۵۱) فخرالدین الرازی. المباحث المشرقیة. ج ۱، ص ۸-۶۵۶. فخرالدین الرازی. المطالب العالیة. ج ۵، صص ۳۸-۴۱. فخرالدین الرازی. شرح الاشارات. ص ۲۲۱ فی هامش شرح المحقق الطوسی. به تصحیح عبدالجواد خلف، قم، ۱۴۰۳، تحت عنوان شرح الاشارات. الطوسی، شرح الاشارات. ج ۳، ص ۸۷. قطب الدین الشیرازی، درة التاج، ص ۵۳۷. الایجی، المواقف، ص ۱۱۰. الجرجانی. شرح المواقف، ج ۵، صص ۹۴-۹۵. التفتازانی، شرح المقاصد، ج ۲، ص ۱۸۶. السیدالداماد، القبسات. صص ۱۸۷-۱۸۸. صدرالمتألهین الشیرازی. شرح الهدایة لآخریه. صص ۱۰۶-۱۰۷، نقلاً عن اشارات الشیخ. صدرالمتألهین الشیرازی، رساله حدوث العالم. صص ۲۳۴-۲۳۵. صدرالمتألهین الشیرازی، الشواهد الربوبیة. ص ۱۰۶. صدرالمتألهین الشیرازی، الاسفار الاربعه، ج ۳، صص ۱۱۵-۱۱۶. الطباطبائی. نهاية الحکمة. ص ۲۱۴.

مناقشه اول:

قبلیت و بعدیت از امور وجودیه نیست. این مهم به چهار وجه اثبات شده است:

وجه اول:

اگر این امور در خارج موجود باشد، پس هرگاه به غیر او نسبت داده شود، می باید یا قبل از او، یا بعد او، یا با او موجود باشد؛ پس لازم می آید که برای قبلیت، قبلیت دیگری، یا با او، یا بعد از او باشد؛ و کلام در آن قبلیت مثل کلام در قبلیت اول است و تسلسل لازم می آید. گفته نشود قبلیت، بالذات قبل است، نه بواسطه غیر، پس تسلسل منقطع می شود؛ زیرا در پاسخ می گوئیم اینکه چیزی قبل از چیز دیگری است، اضافه ای است عارضی بالنسبه به آن غیر. و اضافه عارض بر چیزی بالنسبه به غیر، متأخر از معروض خود است. و متأخر از چیزی محال است که خود آن چیز باشد، پس وقتی قبلیت، قبل از چیز دیگری، یا با او، یا بعد از ذات اوست، محال است عین ذات او باشد. پس اشکال باز می گردد. بعلاوه این قبلیت ناگزیر، مسبوق به قبلیت دیگری است، پس یکی از دو قبلیت بعد از دیگری است، پس یکی متصف به بعدیت نسبت به چیزی است و متصف به قبلیت نسبت به چیز دیگری است؛ و چیزی که اینگونه باشد، قبلیت برای چیزی و بعدیت برای چیز دیگری عین ذاتش نمی شود، بلکه اضافاتی زائد بر ذات و عارض بر ذاتش است و محذور دوباره برمی گردد. ۵۲

مرکز تحقیقات فقهی و علوم اسلامی

پاسخ وجه اول:

زمان آنگونه موجود خارجی است که قبلیت، بالذات ملحق به آن می شود، و به غیر آن، به سبب زمان، در عقل ملحق می گردد اما خود قبلیت، از موجودات مختص به زمانی برخلاف زمانی دیگر نیست. زیرا قبلیت امری اعتباری است که تعقل آن در جمیع ازمنه صحیح است و اگر از حیث اینکه در زمان معینی واقع می شود اخذ گردد، حکمش در لحوق قبلیت دیگری که ذهن آن را اعتبار می کند، حکم سایر موجودات است و به تسلسل نمی انجامد، بلکه به انقطاع اعتبار ذهنی، منقطع می شود. ۵۳

توضیح آنکه: «قبلیت امری اعتباری است، در خارج وجود ندارد، اما دو اعتبار دارد: یکی از حیث عروضش بر اجزاء زمان به حسب ذات و بر این مبنا در زمان دیگری نیست. دیگری از حیث ذاتش که در ذهن موجود می شود. و وجودش در ذهن، در زمان است. پس به این اعتبار برای آن قبلیت اعتباری می باشد. اما قبلیت ها به تسلسل

(۵۲) فخرالدین الرازی. شرح الاشارات. ص ۲۲۲. فخرالدین الرازی. المطالب العالیة. ج ۵، ص ۴۲.

(۵۳) ر. ک: الطوسی. شرح الاشارات، ج ۳. صص ۸۹-۹۰.

نمی انجامند؛ بلکه به انقطاع اعتبار منقطع می شوند. اینکه مشهور است تسلسل در امور اعتباریه محال نیست، معنایش این نیست که امور اعتباری به تسلسل می انجامد و محال نیست، بلکه مراد این است که تحقق سلسله امور اعتباریه، موقوف بر اعتبار ذهن است و ذهن بر اعتبار امور غیرمتناهی قوت ندارد، پس چون اعتبار منقطع شد، سلسله نیز منقطع می شود.^{۵۴}

وجه دوم:

قبل به نسبت بعد، قبل است و دو مضاف، در عقل و خارج جز با هم یافت نمی شوند. اگر قبلیت، صفتی وجودی باشد، جز با بعد، یافت نمی شود، پس لازم می آید، بعد زمانی، از آن حیث که بعد زمانی است، در حال قبل زمانی، از آن حیث که قبل زمانی است، موجود باشد و این با قبل بودن، منافات دارد.^{۵۵}

پاسخ اول وجه دوم:

قبلیت و بعدیت، اضافات عقلیه هستند؛ پس لازم است که معروضشان در عقل موجود شود، و واجب نیست که در خارج با هم یافت شوند. اضافه امری اعتباری است و محاذی آن در خارج چیزی نیست. پس تقدم و تأخر فقط در ذهن است که با هم مجتمعند، پس آنچه در خارج است مضافان نیستند و آنچه متضایفند در خارج نیستند بلکه در ذهنند.^{۵۶}

رد پاسخ اول:

آنچنانکه معیت در عقل لازمه تضائف است متضائفین بر حسب نفس الامر نیز باید موجود باشند.^{۵۷}

پاسخ دوم وجه دوم:

هر مضاف مقولی، حقیقت تعلقی دارد. اما هر حقیقت تعلقی اضافه مقولی نیست، زیرا عکس قضیه موجب کلیه، موجه کلیه نیست. باید بین آنچه اضافه در وجودش معتبر است، و آنچه اضافه در ماهیتش اعتبار دارد، فرق گذاشت.^{۵۸} اضافه، از معقولات ثانیه

(۵۴) قطب الدین رازی. شرح شرح الاشارات. ص ۲۲۲.

(۵۵) فخرالدین الرازی. شرح الاشارات. ص ۲۲۲ و المطالب العالیة. ج ۵، صص ۴۲-۴۳.

(۵۶) الطوسی. شرح الاشارات. ج ۳، ص ۸۹.

(۵۷) صدر المتألهین الشیرازی. الشواهد الربوبية. صص ۶۰-۶۱.

(۵۸) صدر المتألهین الشیرازی. الاسفار الاربعة. ج ۲، صص ۳۰۱-۳۰۵. السبزواری.

تعليقة على الاسفار الاربعة. ج ۲، ص ۳۰۳.

می باشد و معقول ثانیه آن است که با معقول اول در خارج متحد است و از او در وجود عینی تبعیت می کند، مثل لازم غیرمتأخر در وجود، اما با نوعی از تحلیل عقلی، عارض بر معقول اولی می شود، آنچنانکه شأن عوارض ماهیات است.^{۵۹} «نسبت تقدم و تأخر در زمان نسبت وجودی است، آنچنانکه علیت حق اضافه اشراقیه است نه مقولیه. و هر تقدمی از مقوله اضافه نیست، مثل تقدم سرمدی برای حق تعالی و هر تأخری از مقوله اضافه نیست، مثل تأخر سرمدی وجود منبسط بر اشیاء».^{۶۰}

«به نظر صدرالمتألهین اینکه زمان را از مقوله مضاف گرفته اند، از اشتباه بین مفهوم و وجود شیء حاصل شده است. مفهوم زمان از مقوله «کم» است، که فی نفسه مقدار متصل غیر قار است، ولکن وجود آن بالذات بر چیزی متقدم و بالذات از چیزی متأخر است. و فرق است بین آنچه که از معقول آن، معقول دیگری لازم آید و آنچه که وجودش به وجود یا عدم چیز دیگری تعلق دارد. تقدم و تأخر بالذات بر ماهیت زمان عارض می شوند، زیرا وجود این ماهیت، وجود تقدم و تأخر است و «ماهیت» تقدم و تأخر از مقوله مضاف است، نه «وجود» تقدم و تأخر به معنی ما به التقدم والتأخر».^{۶۱}

پاسخ سوم وجه دوم:

«تقدم و تأخر در اجزاء زمان با معیتشان در وجود منافات ندارد، بلکه عین معیتشان در وجود است. آنچه لازم است آن است که متضایفان بواسطه متضائف بودنشان در نحوه وجودشان با هم باشند. و نحوه وجود ابعاض زمان، اتصال تجدیدی آن است و بواسطه ضعف این وجود، جز این تصور نمی شود».^{۶۲} به عبارت دیگر «اجزاء زمان، بواسطه اتصالشان، تقدم و تأخرشان عین معیت آنهاست». و معیت در وجود سیال به این نحو است. آنچنانکه بقاء در این حقیقت وجودی، عین عدم بقاء؛ و فعلیت در هیولی، عین قوه؛ وحدت در کم، عین کثرت است».^{۶۳} به دیگر سخن: «زمان هویت اتصالی غیر قار دارد که بالفعل، جزئی از آن، از اجزاء دیگرش در وجود اتصالی غیر قار، منفصل نیست؛ پس همه اجزاء زمان به وجود وحدانی اتصالی غیر قار، موجودند. از اینجا معیت و اتحاد در وجود بین متقدم و متأخر، از اجزاء زمان با تقدم متقدم و تأخر متأخر محقق می شود. معیت همانا به نفس تقدم و تأخر است. و این نوعی از جمع بین متقابلات با بقاء تقابل بحال

(۵۹) النوری، آغاعلی بن جمشید. تعلیقة علی الاسفار الاربعة. ج ۲، ص ۳۰۴.

(۶۰) السبزواری، تعلیقة علی الاسفار الاربعة. ج ۲، ص ۳۰۴.

(۶۱) صدرالمتألهین الشیرازی. الاسفار الاربعة. ج ۳، صص ۱۵۱-۱۵۲.

(۶۲) صدرالمتألهین الشیرازی. الشواهد الربوبية. ص ۶۱. ظاهراً این پاسخ موعود در بحث علت و معلول اسفار است که فراموش کرده در بحث زمان معترض آن شود.

(۶۳) السبزواری. تعلیقة علی الاسفار. ج ۲، ص ۳۰۴.

وجه سوم:

سومین وجهی که جهت اثبات وجودی نبودن قبلیت و بعدیت اقامه شده است، با مناقشه در مقدمه دلیل حاصل شده است: مقدمه اول این دلیل آن است که: عدم حادث، قبل از وجودش است. پس عدم را به قبلیت توصیف کرده اید. اگر قبلیت صفتی وجودی باشد، لازمه اش اتصاف معدوم به موجود است و این محال است. اگر این مقدمه را ترک گفته بجای آن مقدمه دیگری بنشانید به این نحو: «هر حادثی مسبوق به وجود چیز دیگری است» این نفس مطلوب است، پس محال است آن را مقدمه اثباتش قرار دهید. و وقتی اثبات شد قبلیت و بعدیت از امور وجودیه نیست، احتیاجی به اثبات موجود سابق بر وجود حادث نیست تا آن شیء موصوف به قبلیت باشد. ۶۵

پاسخ وجه سوم:

عدم مقید به چیزی، به سبب آن چیز معقول است و لحوق اعتبارات عقلیه به آن، از آن حیث که معقول است صحیح است. ۶۶ به عبارت دیگر: قبلیت امری اعتباری است، پس لحوق آن بر عدم مطلق، بلکه بر عدم مقید به حادث صحیح است. ۶۷

مناقشه در پاسخ های سه گانه:

قطب الدین رازی پاسخهای سه گانه محقق طوسی به اشکالات سه گانه فخرالدین رازی را تمام ندانسته است: «کلام امام فخر رازی جز این نبود که قبلیت و بعدیت از موجودات خارجیه نیست. در این جوابها جز اینکه اینها اموری اعتباریند، پاسخی نداد. و اعتباری بودن، منافاتی با معدوم بودن در خارج ندارد، بلکه مستلزم آن است.» ۶۸ قطب الدین آنگاه خود به مناقشه اول اینگونه پاسخ می گوید: «قبلیت و بعدیت اگر چه در خارج معدومند، اما متعلق به یک امر خارجی هستند و همین دلالت بر وجودشان می کند.» آنچنانکه واضح است مشکل در نحوه وجود زمان است، همه این اشکالات و مناقشات،

(۶۴) النوری. تعلیقة علی الاسفار. ج ۲، ص ۳۰۴.

(۶۵) فخرالدین رازی. شرح الاشارات. ص ۲۲۲. فخرالدین رازی، المطالب العالیة، ج ۵، ص ۴۲. الایچی، المواقف، ص ۱۱۰. التفتازانی، شرح المقاصد، ج ۲، ص ۱۸۶. الجرجانی، شرح المواقف. ج ۵، ص ۱۰۳.

(۶۶) الطوسی. شرح الاشارات. ج ۳، ص ۹۰.

(۶۷) قطب الدین رازی. شرح الاشارات. ج ۳، ص ۹۰.

(۶۸) همان.

ناشی از نکته بسیار اساسی نحوه وجود زمان است که ان شاء الله در بحث از نحوه وجود زمان به تفصیل خواهد آمد.

مناقشه دوم:

امام فخر رازی به تفصیل مناقشه ای دیگر مطرح نموده است که خود حاوی شبهات متعددی است خلاصه آن به این قرار می باشد: این دلیل مقتضی اثبات زمان برای زمان است. زیرا بعضی اجزاء زمان بر بعضی دیگر سابقند و ظاهر است که این سبقت بالعلیه و بالذات نیست. زیرا در این دو سبق، جایز است، متقدم با متأخر یافت شوند. حال آنکه محال است جزء سابق از زمان، با جزء متأخر یافت شود. زیرا: اجزاء مفترضه در زمان، در ماهیت یا متساویند یا نه. اگر متساویند، محال است بعضی بالذات بر بعضی دیگر متقدم باشند و گرنه لازم می آید، هر یک بر خود متقدم باشند، زیرا اشیاء متساوی در ماهیت، در جمیع لوازم متساویند و اگر متساوی نباشند، ترکیب زمان از آنات متتالیه لازم می آید، زیرا انفصال بالفعل هر یک از اشیاء مختلف در ماهیت، انفصال است نه بالقوه. بعلاوه هر آنچه بالذات سابق بر بعضی دیگر باشد، بالذات غیر آن است، بلکه صحیح است که با آن یافت شود بلکه صحیح است که در آن چنین باشد مثل علت با معلول و همچنین یک با دو، و همچنین صحیح است که آن در این صحیح نباشد، مانند تقدم بعضی اجزاء زمان بر بعضی دیگر. قول معقول از اینکه امروز با دیروز حاصل نشد، این است که در زمانی که دیروز در آن حاصل شد، امروز حاصل نشد، و دوباره تسلسل باز می گردد. و دافعی برای این اشکالات نداریم، جز اینکه گفته شود تحقق قبلیت و بعدیت و معیت بر وجود زمان توقف ندارد و آنگاه که این نکته ثابت شود، فساد این دلیل از بنیان آشکار می شود.^{۶۹}

پاسخ مناقشه دوم:

زمان ماهیتی جز اتصال انقضاء و تجدد ندارد. و این اتصال جز در وهم تجزیه نمی شود. پس اجزاء بالفعل ندارد. و قبل از تجزیه در آن تقدم و تأخر راه ندارد. سپس اگر اجزائی برای آن فرض شود، تقدم و تأخر عارض اجزاء نیستند، باین نحو که اجزاء به سبب آنها متقدم و متأخر بگردند، بلکه تصور عدم استقراری که حقیقت زمان است، مستلزم تصور تقدم و تأخر اجزاء مفروضه است به واسطه عدم استقرار، نه به واسطه چیز دیگری. این معنی لحوق تقدم و تأخر ذاتی به زمان است. اما آنچه حقیقتی غیر از استقرار دارد، و عدم استقرار مقارن آن است، مانند حرکت و غیر آن، با تصور عروض تقدم و تأخر بر آن، متقدم و متأخر می گردد. و این است فرق بین آن چیزی که تقدم و تأخر بالذات به آن ملحق می شود

و آنچه به سببی غیر از ذات، به آن ملحق می‌گردد. پس در امروز و دیروز محتاج این نیستیم که بگوئیم امروز متأخر از دیروز است، زیرا خود مفهوم این دو مشتمل بر معنای تأخر است، اما وقتی که می‌گوئیم عدم و وجود به اقتران معنای تقدم به یکی از آن دو احتیاج داریم تا متقدم شود. و اما معیت، معیت آنچه در زمان است برای زمان، غیر از معیت به زمان است؛ مراد از معیت اخیر، معیت دو چیزی است که در زمان واحدی واقع می‌شوند. زیرا اولی مقتضی نسبت واحدی به چیزی غیر از زمان به زمان است که «متی» آن شیء است. و معیت دیگری مقتضی دو نسبت دو شیء است که در منسوب الیه که واحد بالعدد است، مشترکند و آن «زمان» است، و لذا در اولی به زمانی که مغایر دو موصوف به معیت باشد احتیاجی نیست، حال آنکه در دومی احتیاج است.^{۷۰}

صدرالمতالیهین بخشی از این شبهات را مطرح کرده، پاسخ داده است:^{۷۱} پاسخ‌های وی همان پاسخ‌های محقق طوسی است.

به نظر صدرالمতالیهین اتصال از ضروریات نحوه وجود اتصالی است، همچنانکه هر جزئی از اجزاء مکان واحد به حالتی غیر از حالت همنشین آن است، از حالاتی که بالذات اقتضای وحدت و اتصال مکان را دارد، همین گونه اینکه هر ساعتی از زمان به حالی غیر از حال دیگر ساعات است، امری است که وحدت و اتصال زمان آن را اقتضا می‌کند.^{۷۲}

◆ دلیل چهارم: مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

۱- ما بالضروره می‌دانیم که چیزی هست که گاه به سالها و گاهی به ماهها یا روزها یا ساعات تقسیم می‌شود. چنین علمی اظهر و اجلی علوم بدیهیه است.

۲- آنچه عقل در مورد این تقسیمات می‌داند از دو حال خارج نیست: یا عدم محض و نفی صرف است، یا موجود و ثابت و متحقق است. فرض اول باطل است. زیرا اولاً: ممکن نیست عدم محض به اجزاء و ابعاد تقسیم شود، و بر آن حکم گردد که ازید یا انقص از غیر آن است. ثانیاً: عقل صریح حکم می‌کند که از این چیز، بعضی گذشته و بعضی هنوز نیامده است. اگر برای این شیء حضور و حصولی نبود، منتع بود که عقل حکم به ماضی و مستقبل بودن آن کند، پس این چیز عدم محض نیست، بلکه ناگزیر

(۷۰) الطوسی. شرح الاشارات. ج ۳، صص ۹۲-۹۴.

(۷۱) صدرالمতالیهین الشیرازی. الشواهد الربوبیه. ص ۶۰. پاسخ اول به اجمال در المشاعر (ص ۱۹) نیز آمده است، وی در اسفار (ج ۳ صص ۱۵۰-۱۵۱) به این دو اشکال به نحو مبسوطتری نظر کرده، پاسخ گفته است.

(۷۲) صدرالمতالیهین. الاسفار. ج ۳، ص ۱۵۲.

موجود است.

۳- موجودات بر دو قسمند: قارالوجود و غیرقارالوجود. آنچه به سالها و ماهها و روزها و ساعات تقسیم می شود از موجودات قارالوجود نیست، چرا که عقل بدیهی حکم می کند که دو جزء آن با هم موجود نیستند؛ هر دو جزئی از آن فرض شود، یکی متقدم بر دیگری است با حصول یک جزء میباید جزء دیگر معدوم شود. پس ثابت شد آنچه مدت و زمان نامیده می شود، موجودی غیر قارالوجود است.

۴- از آنجا که جسم، کم، کیف، این، وضع، مضاف و سایر مقولاتش اموری قارالوجودند، پس زمان هیچکدام از اینها نیست. این شی از سه حال خارج نیست: یا حرکت است، یا صفتی از صفات حرکت یا چیزی مغایر حرکت و مغایر همه صفات حرکت است. زمان مانند ظرف و وعاء تغییرات و حرکات است و زمانی که در پی اثبات آن هستیم جز این نیست.^{۷۳}

بررسی و تحلیل دلیل چهارم:

وجود زمان امری بدیهی است؛ لذا براهین اقامه شده چیزی جز تنبیهات نیستند. سه بند اول این تنبیه پذیرفتنی است. اما بند چهارم آن مرتبط به بحث ماهیت زمان است و قابل مناقشه؛ از جمله اینکه کم بودن تلازمی با قارالذات بودن ندارد. نقد بند چهارم در بحث از ماهیت زمان (جوهر مستقل) خواهد آمد.^{۷۴}

مرکز تحقیقات فقه و علوم اسلامی

◆ دلیل پنجم:

زمان به دلیل تحدد و تقدرش لازم است چیزی باشد؛ زیرا عدم بحث، تحدد بر نمی دارد.^{۷۵}

نقد دلیل پنجم

تحدد و تقدّر اگر چه دال بر نحوه ای وجود است، اما وجود خارجی اخص از وجود است، و مطلب ما اثبات چنین وجودی است. این اشکال بر دلیل چهارم نیز وارد است.

سخن آخر:

تأمل در ادله پنجگانه وجود خارجی زمان بوضوح نشان می دهد همگی دعوتی

(۷۳) الرازی. المطالب العالیة. ج ۵، صص ۴۳-۴۶. (با تلخیص)

(۷۴) همان. صص ۴۶-۴۹. فخررازی برهان دیگری در المطالب العالیة (ج ۵، صص ۴۶-۴۹) اقامه

کرده که هم ارزش همین برهان است.

است به وجدان، عقل بدیهی و اندیشه صاف. وجود زمان امری بدیهی است و براهین اقامه شده صرفاً تنبیه بر وجود زمانند. آنچه همه این براهین و تنبیهات از فقدان آن رنج می‌برند، مشخص نکردن نحوه وجود زمان است. شبهات بسیار مفصل و گاه دقیق و بجایی که در این باره مطرح شده است، همگی ناشی از نپرداختن به این مسأله مهم است. سخن در این نیست که زمان وجود دارد، یا نه، به نظر ما، این امری مفروغ عنه است، از سر بداهت و وجدان. بحث در این است که نحوه این وجود چیست؟ به عبارت دیگر به چه معنی زمان وجود دارد و به چه معنی معدوم است؟ این مطلبی است که به تفصیل در بحثی مستقل تحت عنوان «نحوه وجود زمان» مطرح خواهد شد، ان شاء الله.

