

تحلیل و نقد نظریه

«موهوم بودن زمان»

محسن کدیور

چکیده:

نفی وجود زمان و قول به زمان موهوم، نظریه‌ای کلامی است که در فلسفه اسلامی به تفصیل مورد مناقشه و نقد واقع شده است. پس از گزارش تحلیلی آرا متکلمان در انکار وجود زمان، هفت دلیل از مهمترین ادله آنها ارائه شده، و پاسخ حکیمان مسلمان به ادله یاد شده و نیز مناقشات متکلمان و دیگر فلاسفه در پاسخها، بتفصیل مورد بحث، نقد و ارزیابی واقع شده است. سپس تفسیر رابطه نفس و زمان در آثار ارسطو و شارحان اسلامی و غربی وی و ارتباط آن با نظریه موهوم بودن زمان، بررسی و نقد گشته است. و در مجموع این نظریه مردود شمرده شده است.

بحث زمان از مباحث مهم فلسفی است. با این که حکیمان و متکلمان درباره آن بسیار اندیشیده و سخن گفته اند، هنوز جای پژوهش و ژرف اندیشی در زوایای مختلف بحث زمان وجود دارد. آراء صاحب نظران در این مسأله بقدری مختلف و متباعد و گاه متناقض است که کمتر مسأله فلسفی را می توان با آن مقایسه کرد.

از میان مسایل مختلف فلسفی زمان، دو بحث وجود و ماهیت زمان از اهمیت

بیشتری برخوردار است، تا آنجا که دیگر مسایل این بحث را تحت الشعاع خود قرار

داده است.

«این که آیا آنچه واقعاً تحت عنوان «زمان» می‌نامیم ... ، در خارج موجود است یا صرفاً امری ساخته و پرداخته ذهن ماست؟ این مسأله حل کردنش به سادگی ممکن نیست و از دقایق خاصی برخوردار است.»^(۱)

سنت آگوستین در کتاب اعتراف خود نوشته است:

«زمان چیست؟ تا کسی از من دربارهٔ زمان پرسیده می‌دانم که چیست؛ اما همین که بخواهم توضیح دهم که چیست، نمی‌دانم. بارها من در پیشگاه تو اعتراف می‌کنم که هنوز نمی‌دانم زمان چیست»^(۲)

دشواری مسأله باعث شده امام فخر رازی در مسئله زمان متحیر شود و در هر کتابش مبنایی برگزیند.^(۳) تفاوت آراء فلاسفه در ماهیت زمان از واجب الوجود تا امری توهمی، در افزون از ده دیدگاه مختلف، خبر از صعوبت بحث می‌دهد.

در میان مباحث زمان، مسأله وجود زمان اولین، مهمترین و دشوارترین مسایل زمان است. با توجه به اشتراك مهمترین ادله و بحث وجود و ماهیت زمان، تفکیک آن از بحث ماهیت زمان آسان نیست. در بحث از وجود زمان این سؤالات می‌باید پاسخ داده شود:

۱- آیا زمان موجود است یا معدوم؟

۲- منکرین وجود زمان کیستند و از چه رو وجود زمان را انکار می‌کنند و بر آن چه

ادله‌ای اقامه کرده‌اند؟

۳- چرا زمان موجود است؟ قایلین به وجود زمان، ادلهٔ منکرین را چگونه

پاسخ گفته‌اند و بر مدعای خود چه ادله‌ای اقامه نموده‌اند؟

۴- زمان به چه نحوی موجود است؟

از بحث وجود زمان در این جا تنها بررسی و نقد نظریه «موهوم بودن زمان»

پرداخته‌ایم. بررسی و نقد «نظریهٔ وجود زمان» موضوع مقالهٔ دیگر راقم این سطور است.

این مقاله، از سه گفتار تشکیل می‌شود: گفتار اول تحت عنوان «متکلمان و مسأله

زمان» با تفحص در آثار بجا مانده متکلمان می‌کوشیم به این دو سؤال پاسخ دهیم: انکار

وجود زمان به چه انگیزه‌هایی یا انگیزه‌هایی صورت گرفته است؟ آیا همهٔ منکرین وجود زمان،

در این باره یکسان می‌اندیشند یا در زمینهٔ انکار وجود زمان اقوال و مذاهب متعددی

یافت می‌شود؟ آرا متکلمان معتزلی، اشعری و شیعی از منابع اولیه در این گفتار مورد

بحث و بررسی و تحلیل واقع خواهد شد.

ادله اقامه شده جهت اثبات عدم وجود زمان و پاسخ حکیمان به این ادله به تفصیل در گفتار دوم مطرح می شود. نقد تفصیلی ادله و پاسخهای حکیمان غرض اصلی این گفتار است. گفتار سوم عهده دار رابطه زمان و نفس می باشد. آیا بدون انسان، زمان معدوم است؟ آن که می پندارد اگر نفسی نباشد، زمانی نیست، منکر وجود خارجی زمان می باشد. چنین اندیشه ای در ردیف قایلین به زمان موهوم قابل بررسی خواهد بود. این مطلب بصورت سؤال بی جواب نخستین بار در آثار ارسطو مطرح شده است. بررسی و نقد نظریه یاد شده همراه با تحلیل رای ارسطو و ارزیابی نظر شارحین معلم اول در گفتار سوم خواهد آمد.

محدوده اصلی بررسی و نقد «نظریه موهوم بودن زمان»، فلسفه و کلام اسلامی است. امیدواریم در فرصتی دیگر در بحثی تطبیقی به مقایسه آرا حکیمان مسلمان با فیلسوفان مغرب زمین بنشینیم.



مرکز تحقیقات گفتار اول

متکلمان و مسأله زمان

این گفتار در ضمن پنج مطلب سامان می یابد. ابتدا مسأله زمان به روایت متکلمان را گزارش خواهیم نمود. در مطلب دوم با آراء زمانی متکلمان به روایت فلاسفه آشنا خواهیم شد. در مطلب سوم بتفصیل ابعاد مختلف نظریه «وجود توهمی زمان» مطرح خواهد شد. در مطلب چهارم به بررسی و نقد قول اشاعره در باب زمان خواهیم پرداخت. تاویل اقوال منکران وجود زمان در مطلب پنجم خواهد آمد.

مطلب اول: مسأله زمان به روایت متکلمان

کهنترین سندی که از آراء متکلمان درباره زمان بجا مانده است گزارشی است که ابوالحسن علی بن اسماعیل اشعری (م ۳۳۰) در «مقالات الاسلامیین» آورده است:

«در وقت اختلاف کرده اند: ۱- بعضی وقت را فرق اعمال دانسته اند و آن

فاصله مابین کاری تا کار دیگری است و این گونه است که با هر وقتی فعلی حادث می شود و این قول «ابوهذیل» است.

۲- بعضی دیگر گفته اند «وقت» آن چیزی است که برای چیزی وقت قرار می دهی، پس آن گاه که می گویی: در وقت آمدن زید بسوی تو می آیم، آمدن زید را وقت آمدنت قرار داده ای و پنداشته اند که اوقات، حرکات فلک است؛ زیرا خداوند عزوجل آنها را وقت اشیا قرار داده است و این قول «جبایی» است.

۳- و بعضی گفته اند: «وقت» عرض است و ما نمی گوئیم چیست و بر حقیقت آن واقف نیستیم. و اختلاف کرده اند که آیا برای دو چیز وقت (واحدی) است؟ اجازه گران اجازه داده و منکرین انکار کرده اند. و اختلاف نموده اند آیا وجود اشیا در غیر اوقات جایز است؟ اجازه گران اجازه داده و منکرین انکار کرده اند.

آنچه در «وقت» حکایت کردیم، اقوال معتزلین اسلام است. (۴)

ظاهرا اشعری سه قول درباره زمان گزارش کرده است:

۱- قول ابوهذیل (محمد بن الهذیل العلاف المعتزلی م ۲۲۷) که «وقت» را فرق و فاصله کارها می داند. (۵)

۲- قول ابوعلی محمد بن عبدالوهاب جبایی معتزلی (م ۳۰۳): آنچه که انسان برای حادثه ای «وقت» قرار می دهد.

۳- «وقت» عرض است.

تصویر اول تصویر خام و بدوی است و ظاهرا تداوم نمی یابد. تصویر سوم می باید تصویر فلاسفه باشد. تصویر دوم تصویری است که در میان متکلمان مقبول افتاده و تداوم می یابد. هر چند در صدر و ذیل این قول - در صورتی که مجموع آن دو را قول جبایی بدانیم - نوعی ناهماهنگی است. عبارت اول «وقت» را کاملا قراردادی و اعتباری می داند: سنجدن دو حادثه نسبت به یکدیگر. در عبارت دوم، خداوند حرکات فلک را «وقت» اشیا قرار داده است. حرکات فلک در آمدن من پیش از رسیدن زید چه نقشی دارد؟ آیا این دو عبارت، دو قول است یا یک قول؟ به هر حال خود اشعری هیچ یک را اختیار نکرده است.

عبدالجبار معتزلی (م ۴۱۴ یا ۴۱۵) می گوید: «وقت» عبارت از هر حادث یا

چیزی معادل حادث است که به میانجیگری آن، مخاطب از حدوث حادثه دیگر همراه با آن آگاه شود»^(۶) او توضیح می‌دهد که «حادث» در مقابل «باقی» است، کسی نمی‌تواند بگوید هنگامی نزد تو خواهم آمد که آسمانها یا زمین باشد، چه آسمانها و زمین باقی و پایدارند، معادل یک حادثه بیشتر صورت قطع یک حادثه را دارد؛ مثلا ممکن است کسی بگوید چون باران بایستد پیش تو خواهم آمد. تصویر عبدالجبار کاملا قراردادی است و با دومین تصویر در گزارش اشعری سازگار است.

شیخ مفید، متکلم بزرگ شیعی (۴۱۳) در «اوائل المقالات» به اختصار نظر خود را در باب زمان آورده است:

«من می‌گویم که زمان (خاص) چیزی است که موقت (نگاه دارنده وقت) آن را وقت چیزی قرار داده است و حادث خاص نیست. و زمان عام نامی است که به حرکت فلک داده می‌شود. به همین جهت فلک برای وجود خود به وقت و زمان نیاز ندارد و این اعتقاد همه موحدان است»^(۷)

«اینکه «وقت» حادث خاص نیست بدان معنی است که وجودی از خود ندارد، تنها هر حادثه‌ای است که شخص برای تثبیت حادثه‌ای دیگر بر روی یک مقیاس برگزیده است. گفتن این که فلک نیازی به وقت و زمان ندارد، بدین معنی است که در عین حال که حرکت افلاک وسیله اندازه‌گیری دیگر چیزهاست، این حرکت افلاک با هیچ چیز کلی‌تر آن قابل اندازه‌گیری نیست»^(۸)

و این مطابق است با دومین تصویر از سه تصویر ذکر شده توسط اشعری که به ابوعلی جبایی نسبت داد.

شیخ مفید در «المسائل العکبریه» در پاسخی به اعتراض فیلسوف درباره آغاز آفرینش توضیح بیشتری درباره زمان می‌دهد: «زمان حرکات فلک، یا آنچه جانشین آنهاست، از آنچه به اندازه آنها در توقیت است می‌باشد»^(۹)

در فرق بین زمان و دهر می‌نویسد:

«زمان چیزی است که شیء مفروضی را در ضمن دارد، پس بسوی آن اضافه شده است؛ مثل این که گفته شود: در زمان آدم یا سلیمان یا ... چنین بود. دهر اوقات امتداد یافته است که به چیزی بخصوص اضافه نشده است پس زمان کوتاهتر از دهر و دهر طولانی‌تر از زمان است»^(۱۰)

آنچه از سه متکلم بزرگ معتزلی، اشعری و شیعی روایت شد، علی‌رغم عبارات مختلف، معنای واحدی را افاده می‌کنند. همانگونه که می‌دانیم کلام شیعی با ظهور نصیرالدین طوسی (۶۷۲م) صبغه فلسفی می‌گیرد. معتزله در قرن پنجم منقرض می‌شوند و جریان متکلمان مصطلح با تفکر اشعری ادامه می‌یابد. لذا قولی را که از متکلمان سه جریان بزرگ کلام اسلامی نقل کردیم، متکلمان اشعری به خود نسبت داده به عنوان یکی از اقوال در باب ماهیت زمان ارائه می‌کنند. قاضی عضدالدین ایجی (۷۵۶م) در اثر پرارزش کلامی خود «مواقف» ضمن انکار وجود زمان، پنجمین قول در باب ماهیت زمان را این‌گونه تبیین می‌کند: «پنجمین آنها مذهب اشاعره است: زمان، متجددی (معلوم) است که با آن متجددی (مجهول) اندازه گرفته می‌شود، و گاهی به حسب تصور مخاطب مطلب برعکس می‌شود؛ پس آنگاه که گفته می‌شود: زید کی آمد؟ گفته می‌شود: وقت طلوع خورشید، اگر (شنونده) به طلوع خورشید مستحضر باشد. سپس اگر غیر او پرسید: خورشید کی طلوع کرد؟ به کسی که از آمدن زید آگاه است، گفته می‌شود: وقتی که زید آمد. و به همین خاطر نسبت به اقوام [مختلف] فرق می‌کند. [پس هریک امر مبهم را به آنچه در نزدش معلوم است، اندازه می‌گیرد].»^(۱۱)

تفتازانی (۷۹۳م) دیگر متکلم اشعری در کتاب مشهور خود «المقاصد»، بعینه جملات ایجی را به عنوان قول اشاعره و کثیری از متکلمان به عنوان اولین مذهب در ماهیت زمان آورده است. هرچند منصفانه در انتهای آن اضافه نموده است: «مخفی نماند در این قول، افاده تصویری نیست»^(۱۲) یعنی این تفسیر در تصور ماهیت زمان مفید فائده‌ای نیست. میرسید شریف جرجانی (۸۱۶م) در «تعریفات» خود زمان را اینگونه تعریف کرده است: «زمان نزد حکما مقدار حرکت فلک اطلس است و نزد متکلمان عبارت است از متجدد معلومی که متجدد دیگر موهومی به آن اندازه‌گیری می‌شود؛ چنان که گفته می‌شود: وقت طلوع خورشید نزد تو می‌آیم. طلوع خورشید معلوم است و آمدن زید موهوم، و وقتی که آن موهوم به این معلوم قرین شد، ابهام زائل می‌شود.»^(۱۳)

می‌توان نظر متکلمان را درباره زمان اینگونه تلخیص کرد: زمان حاصل تقارن حادثه‌ای معلوم با حادثه‌ای مجهول است؛ امری قراردادی است؛ وجود خارجی ندارد.

تهانوی در «کشاف اصطلاحات الفنون» خود نوشته است: «متکلمان می‌گویند: زمان امری اعتباری و موهوم است و موجود نیست»^(۱۴) او پس از اشاره اجمالی به سه دلیل عدم وجود زمان در ادامه می‌افزاید: «اشاعره زمان را اینگونه تعریف کرده‌اند. و سپس همان

تعریف جرجانی را بعینه آورده، می‌افزاید: «بنابراین زمان تعینی ندارد» یعنی قراردادی است. او این مذهب را نیز ضعیف می‌شمارد.

مرزوقی، ادیب قرن پنجم (م ۴۲۱) در کتاب *الازمنه والامکنه* در این باره نوشته است:

«بعضی از متکلمان گفته‌اند: زمان، تقدیر بعضی حوادث به بعضی دیگر است و لازم است وقت و موقت هر دو حادث باشند، زیرا اعتبارشان به حدوث است. لذا توقیت با قدیم تعالی صحیح نیست. سپس مثال می‌زند: آیا توجه نمی‌کنی که می‌گویی: خروس در وقت طلوع فجر می‌خواند و یا فجر در وقت خواندن خروس طلوع کرد»^(۱۵)

تاکنون با قول متکلمان از زبان خودشان آشنا شدیم. لازم است از نحوه انعکاس رای متکلمان در کتب فلسفی نیز مطلع شویم.

مطلب دوم: آراء زمانی متکلمان به روایت فلاسفه

شیخ الرئیس در «طبیعیات شفا» ضمن مقایسه اختلافات مردم در وجود و ماهیت مکان با زمان می‌نویسد:

- ۱- بعضی اساساً وجود زمان را انکار کرده‌اند.
 - ۲- بعضی آن را موجود دانسته‌اند ولیکن در خارج به هیچ وجه عینیتی برای آن قایل نشده‌اند، بلکه آن را توهمی پنداشته‌اند.
 - ۳- بعضی آن را وجودی دانسته‌اند به این نحو که نه بخودی خود یک چیز باشد بلکه بر سبیل این که نسبتی است از اموری - هر چه باشد - به اموری - هر چه باشد - مانند آمدن کسی در طلوع آفتاب که آن وقت است برای هر عرض دیگری که حادث شود. و کسانی که این عقیده را دارند می‌گویند: زمان، مجموع اوقات است و وقت، عرضی است حادث که با وجود او، وجود عرض دیگری فرض می‌شود.^(۱۶)
- شیخ دو قول دیگر را اینجا ذکر می‌کند که مناسب بود در بین اقوال «آنها که وجود زمان را به معنای واحد اثبات کرده‌اند»،^(۱۷) ذکر می‌کرد.

صدرالمতالیهین اقوالی را که شیخ الرئیس در دو موضع از شفا آورده، یکجا از او نقل کرده است. سه قول یاد شده، در صدر اقوال زمان در اسفار به چشم می‌خورد.^(۱۸) در

قول اول، بجای واژه «البته» شفا، در اسفار واژه «مطلقاً» آمده است؛ که معنای آن با قیاس با قول دوم، نفی وجود خارجی و ذهنی زمان است. صدرالمتهالین قول سوم را از آن متکلمان اشعری دانسته است.^(۱۹)

ابن سینا در «المباحثات» مفاد قول سوم شفا را بعینه آورده، نوشته است: «این اشاره به هذیانهای متکلمان است»^(۲۰) قول سوم در شفا و اسفار همان قول مشهور متکلمان است. اکنون سوال این است که:

اولاً: آیا قول اول: انکار وجود زمان مطلقاً - چه در خارج چه در ذهن و وهم - بویژه در وهم - ممکن است؟ بالاخره هرکس توهمی از زمان دارد که قابل انکار نیست. تصور زمان در این حد، بدیهی است و وجود توهمی هم مؤونه ندارد.

ثانیاً: تمامی ادله انکار وجود زمان، تنها وجود خارجی زمان را نفی می کنند و به هیچ وجه متعرض وجود وهمی زمان نیستند. از محقق سبزواری تعجب است که دلیل اول منکرین وجود زمان را به عنوان دلیل این قول در حاشیه اسفار اقامه کرده است^(۲۱) و از عدم تعرض این دلیل به وجود وهمی غافل شده است.

ثالثاً: در هیچ یک از کتب فلسفی و کلامی بجز شفا و اسفار این قول نیامده است. برآستی آیا این قول قایل خاصی داشته و یا شیخ الرئیس به عنوان یک وجه (و نه لزوماً یک قول) آن را اقامه نموده است؟ تحقیقات قبلی در خصوص اسفار معلوم کرده است.
البته احتمال ظاهری در توجیه کلام شیخ قابل ذکر است و آن این است که وی ابتدا می گوید: بعضی وجود زمان را منکرند، از این گروه بعضی به وجود وهمی به وجود اضافی و قراردادی قایلند.

اما این توجیه در اسفار ممکن نیست. به هر حال با توجه به ادله یاد شده قول اول مذکور در شفا و اسفار، به عنوان یک قول مستقل در بحث وجود زمان پذیرفتنی نیست.

رابعاً آیا قول دوم و سوم مغایرند؟ بدون شک می توان در عین این که وجود خارجی زمان را انکار کرد، و به وجود توهمی آن قائل بود، تصویر سوم را نیز نپذیرفت. اما قول دوم می تواند اعم از قول سوم باشد؛ یعنی قایل به قول سوم که برای زمان، وجودی حقیقی قایل نیست و آن را امری موهوم دانسته، در عین حال به قول سوم نیز قایل باشد. تهانوی قول دوم را ناظر به وجود زمان و قول سوم را ناظر به ماهیت زمان دانست.^(۲۲) به هر حال اگر متکلمان (قایل به قول سوم) را در عین حال قایل به قول دوم ندانیم، قایل مشخصی برای این قول سراغ نداریم.

محقق سبزواری درباره قول دوم در حاشیه اسفار نوشته است :

«این قول یا اشاره به مذهب متکلمان قایل به زمان موهوم است؛ یا اشاره به قول شاذ قایل به زمان متوهوم می باشد. زیرا زمان موهوم، آن چیزی است که وجود خارجی ندارد ولکن دارای منشأ انتزاع است و پنداشته اند منشأ انتزاع آن قبل از وجود عالم، بقا واجب تعالی است. و زمان متوهوم نه وجود [خارجی] دارد و نه منشأ انتزاع. بر انسان حکیم بطلان هر دو مذهب مخفی نیست و هر یک به وجهی از دیگری باطل تر است.» (۲۳)

اگرچه در باطل بودن این قول با محقق سبزواری همداستانیم اما از آن جا که هیچ یک از دو احتمال یاد شده در کتب رایج کلامی مشاهده نشده است، معلوم نیست مطالب مذکور منقول از متکلمان است یا از موارد «مایمکن ان یقال»؛ دومی اقوا است. ضمناً تفاوت بین موهوم و متوهوم، صرفاً جعل اصطلاح است و مبنای فلسفی ندارد. ادله ای که در نفی وجود زمان در گفتار بعد ارائه خواهد شد، ادله عام همه منکرین وجود زمان است، چه آنها که به وجود توهومی قایلند، چه آنها که وجود زمان را امری قراردادی پنداشته اند. اما برای هر یک از این دو قول توضیحات و تبییناتی در متون معتبر فلسفی آمده است که در ریشه یابی و شناخت دقیق تر آنها مفید است. بعلاوه هر دو قول از جانب فلاسفه مورد نقادی واقع شده اند. لذا نخست به بررسی و نقد زمان به عنوان امری توهومی و در دنبال به بررسی و نقد مبنای اشاعره می پردازیم.

مطلب سوم: وجود توهومی زمان

شیخ الرئیس در طبیعیات شفا به توضیح مبانی قایلین به وجود توهومی زمان پرداخته است. (۲۴)

شیخ دو انگیزه برای قایلین این قول ذکر کرده است: یکی شبهات لاینحل وجود زمان؛ و دیگر این که زمان بالاخره می باید وجودی داشته باشد. نکته دوم تصریح به این است که از وجود زمان گریزی نیست.

شیخ به تفاوت وجود توهومی با مطلق وجود ذهنی اشاره نموده است. وجود ذهنی اعم مطلق از وجود توهومی است. وجود توهومی جز در ذهن نیست؛ اما وجود توهومی، غیر از وجود ذهنی معقولات اولی و معقولات ثانیه است. بدون شک وجود توهومی اگرچه منشأ انتزاع ندارد، اما منشأ توهوم دارد. منشأ توهوم زمان در این قول به تصویر

شیخ، وجود سیال حرکت است. قایلین این قول چند گام به واقعیت زمان نزدیک شده‌اند، این که اجزاء حرکت با هم، جز در ذهن جمع نمی‌شوند و در خارج یک جا موجود نیست. تمثیل توهم زمان به حمل و وضع و مقدمه از جانب شیخ کار را کمی مشکل می‌کند؛ زیرا مثالهای او از معقولات ثانیة منطقی هستند که نمی‌توان آنها را شبیه موجودات توهمی - آن چنان که شیخ تعریف کرد - دانست. معقولات ثانیة منطقیه و امور توهمی اگرچه در عدم وجود در خارج مانند هم هستند، اما دومی برخلاف اولی هیچ واقعیت نفس الامری ندارد.

امام فخر رازی در شرح عیون الحکمه خود، مفاد کلام شیخ را به نحو شیوایی تقریر کرده است:

«مردم درباره زمان دو نظر دارند: گروهی به وجود آن معتقدند؛ و گروهی دیگر منکر آنند ...

اما آن‌ها که زمان را منکرند می‌گویند که: زمان از چیزهایی است که جز در وهم، وجود ندارد؛ و دلیل آن این است که جسم، در عالم خارج جز در حدی از حدود مسافت، وجود ندارد. اما وقتی که انسان جسمی را در نقطه‌ای می‌بیند، و بعد در نقطه دوم و سپس در نقطه سوم، تا نقطه آخر، هر چند وجود جسم در این نقاط در عالم خارج با هم جمع نمی‌شود، اما صورت آنها در ذهن با هم وجود می‌یابد و برای ذهن این آگاهی حاصل می‌شود که امتدادی از اول مسافت تا آخر آن وجود دارد، و این امتداد را ظرفی فرض می‌کند که این حوادث و حرکات در آن رخ می‌دهند و پیداست که این امر ممتد، در عالم خارج وجود ندارد.» (۲۵)

به نظر فخر رازی اعتقاد به زمان موهوم، باور همه منکرین وجود خارجی زمان است. بدون شک این متکلم اشعری از مبنای اشاعره در این باب آگاه است و این مؤید نکته‌ای است که در ضمن نقل اقوال احتمال دادیم (این که همه منکرین وجود زمان به یک روال در این زمینه می‌اندیشند). تصویر فخر از نحوه وجود زمان در ذهن، بهره‌ای از صحت را دارد. تفصیل مطلب در بخش آتی مقاله در بحث از نحوه وجود زمان خواهد آمد.

آنچه باعث انکار وجود زمان شده است دو عامل است: اول: صعوبت و دشواری بحث و شبهات قوی و مردافکنی که در باب وجود زمان اقامه شده است. شیخ در کلام

پیش گفته و در چند موضع طبیعیات شفا به قوت این شبهات اشاره کرده است. (۲۶) دوم: ملازمات کلامی قول به وجود زمان که بزعم متکلمان با پاره‌ای از اعتقادات دینی در ستیز است و برای حفظ شرع چاره‌ای جز نفی وجود زمان و قول به توهمی و اعتباری بودن آن نیست.

طرفه این که تصریح به زمان موهوم یا توهمی و اعتباری بودن زمان، در کتب کلامی در بحث زمان نیامده است، بلکه نوعاً در ذیل بحث حدوث عالم در پاسخ شبهات حکیمان به مبانی متکلمان مورد اعتراف قرار گرفته است. در واقع وجود توهمی و اعتباری، مقری بوده است برای رهایی از مخصصه‌ای که متکلمان در بحث حدوث و قدم در آن گرفتار شده‌اند. انحصار قدیم در قدیم زمانی و باور نداشتن حدوث ذاتی و اعتقاد به حدوث به عنوان ملاک احتیاج به علت، باعث شده است برای تصویر کردن حدوث عالم-ماسوی الباری- به وجود زمان قایل شوند. زمانی که از هر دو سو بی نهایت است، صدرش خالی از عالم است و در نتیجه عالم حادث زمانی است و ذیلش مشغول به آن و ظرف آن است. فارغ از این که اولاً: زمان خود موجودی ممکن و مخلوق واجب تعالی و جزء ماسوی الباری و عالم است و در ورای واجب و فعل او هم که چیزی نیست، پس قبلی نیست که عدم عالم در آن به عنوان مظروف ظرف زمان مستتر شود. ثانیاً عدم تناهی زمان از دو سو با قول ایشان دال بر امتناع قدیم زمانی، متناقض است. و ثالثاً زمان به عنوان کم عارض حرکت که قایم به جسم است، در صورت عدم تناهی، عدم تناهی اجسام و حرکات آنها را لازم خواهد داشت که منجر به قدم عالم است که نقیض قول ایشان در حدوث عالم خواهد بود.

برای فرار از این مشکلات متکلمان دو گونه پاسخ گفته‌اند:

اول: زمان، امر موهوم است. دوم: زمان، منتزع از ذات واجب تعالی است.

مقر اول که مورد نظر بحث ماست در واقع برای رهایی از چند اشکال است: یکی

نقض به این که خود زمان قدیم است، واجب هم نیست، معلول واجب و ممکن هم نمی‌تواند باشد چون قدیم است (و هیچ ممکنی بنا بر مبانی ایشان قدیم نیست) پس زمان امری اعتباری و وهمی است و اشکالی ندارد که نه واجب باشد و نه معلول واجب. چنین اشکالی وقتی وارد است که زمان وجود حقیقی داشته باشد.

دوم: لزوم تسلسل. بر تصویری که ایشان از زمان کردند لازم می‌آید بر زمان، زمانی

باشد و هکذا تا بی نهایت. اگر زمان، وهمی و اعتباری باشد از تسلسل آن محال

لازم نمی‌آید؛ تسلسل محال در امور حقیقی است. غافل از آن که با اعتقاد به وهمی و اعتباری بودن زمان، حدوث زمانی عالم با قدم زمانی آن یکسان می‌شود؛ زیرا برای زمان حقیقی متصور نیست و این هدم اصل بحث و ابطال مطلوب ایشان است.

مقرّ دوم قول به این است که زمان انتزاعی است و از وجود واجب - تعالی عن ذلک - انتزاع شده است. این راه حل جهت فرار از واجب شدن زمان و تعدد واجب است: اگر زمان قدیم است بواسطه انتزاع از ذات قدیم تعالی است. غافل از این که با توجه به ذات متغیر و سیال زمان، با چنین قولی، تغیر را در ذات واجب تعالی تجویز کرده ایم. برای رهایی از این عویصه، لزوم مطابقت بین منتزاع و منتزع منه را منکر شده‌اند. چنین پاسخی تجویز مغایرت بین مفاهیم و مصادیقشان است و به سفسطه می‌انجامد. و توهمی بیش نیست. (۲۷)

ضعف در مباحث عقلی به برداشت ناصحیح از شریعت می‌انجامد و لازمه چنین کم‌خردی، اقوالی متناقض و سست از این دست است. و کم له من نظیر.

مطلب چهارم: بررسی و نقد قول اشاعره

در این مقام نخست به نظر اشاعره در مورد زمان به روایت حکیمان اشاره می‌کنیم و آنگاه مناقشاتی که در مبنای ایشان شده است را باز خواهیم نمود.

صدرالمتألهین در «تعلیقه بر الهیات شفا» نوشته است: «زمان نزد متکلمان موجود حقیقی نیست، بلکه عبارت است از امری نسبی که موافقت امر حادث با حادثه ای غریب باشد که آن را تاریخ می‌گیرند و این مأخوذ از عرف است.» (۲۸)

تصریح آخوند بر نسبی بودن و غیر حقیقی بودن وجود زمان در نظر متکلمان، شایسته تاکید است.

شیخ علاوه بر معرفی اجمالی این قول در شفا و مباحثات که پیشتر گذشت، در موضع دیگر به توضیح بیشتر این قول دست یازیده است (۲۹): «و با پاسخی متقن، سستی این قول را بر ملا کرده است. خلاصه جواب شیخ مبتنی بر موارد ذیل است:

۱- وقت قرار دادن چیزی، جز اقتران و معیت دو امر با هم نیست و معیت غیر از دوام مقارن است و چیزی جز زمانی که این دو امر را با هم جمع کرده است نیست.

۲- دو حادث مقارن دلیل بر زمانند نه خود زمان.

۳- اگر یکی از دو حادث باقی بماند، لازم می آید مدت دوام و ابتدایش یکی باشند، یعنی وقت واحد دو وقت گردد. (۳۰)

شیخ در مباحثات با بیانی مشابه شفا، نکته سوم را واضح تر تبیین کرده است. (۳۱)

بهمنیار در «التحصیل» با بیاناتی مشابه آنچه گذشت این قول را مردود دانسته است و در معیت دو حادثه، دقت کرده، آن را غیر از معیت شیء موجود در زمان و زمان دانسته است؛ زیرا آن معیت، تضایف و معیت طبیعی است، حال آن که در این قول (توقیت) معیت طبیعی نیست، بلکه بواسطه امر ثالثی است که همان زمان است. (۳۲)

امام فخر رازی، در المباحث المشرقیه، در این مساله برخلاف مسلک اشعری خود، بی آن که نامی از شیخ ببرد، همان برهان شیخ را بر علیه اشاعره اقامه کرده است. تقریر فخرالدین، منظم و مبوب است و حاوی همان سه جواب اصلی شیخ است. (۳۳)

میرسید شریف جرجانی در شرح مواقف، منصفانه قول اشاعره را مردود دانسته و خلاصه اشکال شیخ را بدون این که به مأخذ آن اشاره کند آورده است. وی در انتها اضافه کرده است:

«اصحاب این مذهب، نشانه های اوقات را، اوقات پنداشته اند. و لذا توقیت در نزد ایشان می تواند متعکس شود و اگر آنچه در حقیقت وقت است را اعتباری کردند تعکس در توقیت ممتنع می شد.» (۳۴)

میرسید شریف وجود زمان را باور دارد.

محقق سبزواری در حاشیه اسفار چهار نقض بر این قول وارد کرده است که اکثر آنها مستفاد از جواب شیخ است:

۱- «زمان به این معنی امری وحدانی نیست؛ زیرا ضابطی نزد این قایل ندارد، پس چه بسا گفته شود: آمدن مسافر وقت فلان طلوع است، یا هنگام مرگ فلانی، یا فلان فتنه یا حادثه دیگر. ۲- چنان که وقوع مرگ کسی، وقت آمدن دیگری فرض شده، عکس آن نیز صحیح است؛ الا این که (حادثه) اشهر و اعرف، وقت دیگری قرار می گیرد. ۳- وقت، خود زمانی است که وعاء دو عرض حادث است، الا این که یکی از آن دو که نزد سامع معروف است، اماره و معرف این جزء از زمان قرار داده می شود. ۴- خود عرض حوادث را وقت قرار نمی دهند، بلکه اقتران و معیت آن را (قرار می دهند) و این مقارنه و معیت، ذاتی و شرفی و مکانی و غیر آن نیست، فقط به زمان است.» (۳۵)

مطلب پنجم: تاویل اقوال منکرین زمان

در پایان این گفتار مناسب است به کلامی از مرحوم آخوند در اسفار اشاره شود، که با دید وحدت بین خود، همه را هماهنگ با قول حق می بیند. او در تاویل اقوال مختلف درباره زمان دو توجیه نیز درباره اقوال مورد بحث در این گفتار ارائه می کند:

«چه بسا قدمایی که وجود زمان را مطلقاً انکار کرده اند مرادشان این بوده، که زمان وجودی غیر از وجود امر متجدد بنفسه ندارد. و همینطور آنها که وجود زمان را در اعیان، نه در اذهان نفی کرده اند، مرادشان این بوده که زمان از عوارض تحلیلیه است که زیادتش بر ماهیت در تصور است، نه از عوارض وجودیه که زیادتشان بر معروضشان در وجود است.»^(۳۶)

توجیه اول مرحوم آخوند متوجه قول اول شفا و اسفار است که وجود آن را به عنوان یک قول ثبوتاً و اثباتاً مورد مناقشه قرار دادیم. مراد آخوند از تاویل این است که از آن جا که زمان تنها وجود متجدد متصرم دارد، وجه نظر این قول نفی وجود ثابت از ساحت زمان است چه در خارج و چه در ذهن، مطلقاً.

مناقشه اصلی این بود که تصور اجزاء سیال زمان در معیت هم در ذهن حداقل به صورت توهم ممکن است. پس این توجیه مانند اصل این قول پذیرفتنی نیست.

توجیه دوم مرحوم آخوند متوجه قول دوم، وجود زمان موهوم، است. مرحوم آخوند در این تاویل به نکته بسیار مهمی اشاره می کند. می دانیم عوارض بر دو قسم اند: یا خارج المحمول و محمول بالضمیمه اند که عارض از حاق ذات معروض انتزاع می شود و در وجود خارجی چیزی بر معروض اضافه نمی شود؛ مثل عروض امکان بر مرتبه ای از وجود. و یا محمول بالضمیمه اند که برای عروض لازم است چیزی در خارج به معروض اضافه شود؛ مانند عروض سفیدی بر جسم. نوع اول را عارض تحلیلی و نوع دوم را عارض وجودی خوانده است. بنا بر مبنای حرکت جوهریه، زمان از عوارض تحلیلی است برخلاف حکمت مشاء که عملاً زمان از عوارض وجودی به حساب می آید. انگار مراد نافیان وجود خارجی زمان، نفی عروض خارجی و مرادشان از وجود توهمی، اشاره به عروض تحلیلی است. تمثیل مرحوم شیخ به معقولات ثانیه منطقیه در توضیح این قول، مؤید تاویل مرحوم آخوند است. توضیح بیشتر در ضمن بخش آتی در نحوه وجود زمان خواهد آمد.

گفتار دوم

ادله انکار وجود زمان

ارسطو در صدر بحث خود در باره زمان به «شكوك» پیرامون وجود زمان پرداخته است. ^(۳۷) شیخ نیز دستاویز نافیان وجود زمان را شبهاتی در این زمینه دانسته است. او از چهار فصلی که در شفا مستقلاً به بحث زمان اختصاص داده است، در فصل نخستین، بعضی از این شكوك و شبهات را متعرض شده است و در فصل پایانی به پاسخگویی به این شبهات اقدام کرده است. متکلمان غالباً به این شبهات در آثار خود استناد کرده اند. امام المشککین در آثار مختلف خود بویژه در المطالب العالیه در تکثیر این شبهات و تقریر جدید اشکالات کوشش فراوان کرده است. ^(۳۸) ما از میان این شكوك و شبهات، قوی ترین آنها را برگزیده ایم. پس از تقریر هر شبهه، پاسخ حکما به آن را مرور خواهیم کرد و در پایان به ارزیابی خواهیم نشست، و به تناسب، شبهات را پاسخ خواهیم گفت.

دلیل اول بر انکار وجود زمان

اصل این دلیل را نخسین بار ارسطو در فیزیک خود به عنوان یک مشکل در باب وجود زمان مطرح کرده بدون این که پاسخی به آن بدهد. ^(۳۹) که گزارش ساده و بسیط آن در رسائل اخوان الصفا آمده است. ^(۴۰) مرزوقی ادیب معاصر ابن سینا آن را در کتاب الازمنه والامکنه نقل کرده است. ^(۴۱) شیخ آن را به عنوان «شبهه قوی نافیان وجود زمان» در ابتدای مباحث زمان شفا به تفصیل بیشتری تقریر نموده است. ^(۴۲) به بخش پایانی این شبهه در المباحثات شیخ اشاراتی به چشم می خورد. ^(۴۳) فخرالدین رازی مختصراً در المحصل ^(۴۴) و المطالب العالیه ^(۴۵) و مسوطاً در المباحث المشرقیه آن را ذکر کرده است ^(۱۰) و پس از آن در مقاصد ^(۴۷) و مواقف ^(۴۸)، شرح الهدایه الاثیری ^(۴۹) آخوند و شرح منظومه ^(۵۰) و حاشیه سبزواری بر اسفار ^(۵۱) نیز آمده است.

خلاصه شبهه به روایت شفا ^(۵۲) این است:

اگر زمان موجود باشد، می باید تقسیم پذیر باشد؛ در این صورت همه اجزای ۱۰۳

زمان نمی تواند موجود باشد. پس بعضی از اجزایش موجود است، ماضی که گذشته است و معدوم است، مستقبل هم که نیامده است و معدوم است، می ماند زمان حال، زمان حال اگر تقسیم پذیر باشد باز همین شبهه پیش می آید، پس می باید تقسیم ناپذیر باشد. در این صورت، دیگر زمان نیست، بلکه «آن» است و «آن» طرف زمان است. بعلاوه ممکن نیست بالفعل موجود باشد؛ زیرا اگر باقی باشد، لازمه اش با هم بودن ماضی و مستقبل است که محال است. و اگر باقی نباشد در یک «آن» معدوم می شود، یا میان این دو «آن» زمانی نیست که تالی آنات است و بنابر نظر قایلین به وجود زمان محال است؛ یا بین این دو «آن» زمان است و لازمه آن اتصال یک موجود به معدوم است که محال است. به هر حال مشکل در زمان حال است. آیا موجود است یا معدوم؟

به این دلیل چند پاسخ داده شده و در بعضی پاسخها مناقشاتی شده است، ما چهار پاسخ به این دلیل را به ترتیب ذکر می کنیم و مناقشات وارد بر هر کدام را نیز بدنبال هر پاسخ آورده، به داوری و نقادی می نشینیم.

پاسخ اول:

شیخ الرئیس در حل تشکیکهایی که در زمان شده و تکمیل سخن در مباحث زمان، نکاتی را متذکر شده است که می تواند به عنوان جواب دلیل اول منکرین زمان تلقی شود.^(۵۳) بیانات شیخ در این مقام حاوی تأملات مهمی در باره زمان و ابتکاراتی است که پیش از وی مشاهده نمی شود. در واقع بعضی از ظرائف بحث وجود زمان در این جواب مشاهده می شود.

آنچه از پاسخ شیخ به دست می آید این است که:

۱- زمان وجود محصلی جز در ذهن و توهم ندارد. زمان در «آن» وجود ندارد، زمان در زمان نیست.

۲- نمی توان گفت «زمان» مطلقاً وجود ندارد؛ زیرا سلب آن صحیح نیست، هر حرکتی مقداری دارد که سلب ناشدنی است.

۳- وجود «زمان» بر سبیل تدرج است، وجودی ضعیفتر از وجودهای متحقق و متحصّل؛ وجودی حتی ضعیفتر از وجود حرکت. وجودی مجانس امور اضافی و نسبی

از آن حیث که مقدار چیزی است .

گویی نافیان وجود زمان، وجود را منحصر در وجود متحقق و متحصل (وجودی که همه اجزایش مجتمعاً حاصل است) می‌دانند. بی‌شک برای «زمان» چنین وجودی نیست. نوع دیگری از وجود نیز هست: وجود چیزی که اجزایش به تعاقب هم محقق می‌شوند و هیچ دو جزئی با هم مجتمع نمی‌شوند. نوع اول وجود، وجود ثابت است و نوع اخیر وجود، وجود سیال.

وجود سیال ضعیفتر از وجودهای ثابت است. وجودهای سیال نیز مراتبی دارند: بعضی اقوا و بعضی اضعفند. «حرکت» و «زمان»، دو مثال وجود سیالند؛ اما «زمان» علاوه بر سیلان، حالتی اضافه‌گونه دارد و چنین حالتی در حرکت مشاهده نمی‌شود؛ چرا که «زمان» مقدار حرکت است. پس زمان دو ضعف وجودی دارد: یکی این که وجودش تحقق و تحصل و ثبوت ندارد و از این حیث مانند حرکت است. دیگر این که وجودش مجانس اضافه و نسبت است. اما این که چرا چنین امر ضعیفی وجود دارد، واضح است؛ چون سلب آن ممکن نیست. دلیل تفصیلی وجود زمان را می‌باید در دو برهان آتی در باب اثبات وجود زمان از شیخ شنید. از این پاسخ نباید انتظار اثبات وجود زمان را داشت. همین قدر که با احتمال معقولی به نام «وجود ضعیف تدریجی»، ادعای معدومیت زمان را شکست، کافی است.

مرحوم آخوند در شرح الهدایه الاثیریة ملخص این جواب طولانی را آورده است^(۵۴) اما در اسفار قسمت اعظم کلمات شیخ را در اثبات وجود حرکت قطعیه به کار گرفته است.^(۵۵) توضیح آن که وقتی وجود زمان اضعف از وجود حرکت است، به طریق اولی حرکت قطعیه می‌باید موجود باشد. پس چگونه شیخ می‌تواند قایل به عدم وجود حرکت قطعیه باشد؟ تفصیل این نکته در جای خود خواهد آمد.

مناقشه در پاسخ اول

امام فخر رازی در المباحث المشرقیه^(۵۶) پاسخ شیخ را ناتمام دانسته است، به نظر فخر، اشکال به جای خود باقی است؛ زیرا شیخ پذیرفت که زمان در «آن» وجود ندارد، در ماضی و مستقبل هم که معدوم است غیر از این سه مصداق هم که برای زمان متصور نیست، پس زمان چگونه موجود است؟

بررسی پاسخ اول و مناقشه در آن

مناقشه فخر بوجهی وارد نیست؛ زیرا شیخ تصریح کرد که «زمان در زمان نیست، او ۱۰۵

خود زمان است چگونه وجودش در زمان باشد، زمان موجود است امانه در «آن» و نه در «زمان» ذهن ما آنقدر مانوس با «وجود در زمان» است که «وجود زمان» را با «آن» خلط می‌کند و بین این دو فرق فراوان است.

اما به جهتی دیگر این اشکال به شیخ وارد است؛ چرا که توضیحات وی درباره «وجود ضعیف تدریجی» کامل نیست و برای اذهانی که به «وجودهای متحقق و متحصّل» خو کرده‌اند، صرف احتمال نحوه دیگری از وجود کافی نیست. علاوه بر لزوم اثبات، محتاج تبیین و توضیح فراوانتری است.

پاسخ دوم

محقق طوسی در نقد المحصل^(۵۷) به گونه‌ای دیگر به شبهه منکرین وجود زمان پاسخ داده است. پاسخ وی علاوه بر اصل دلیل، می‌تواند پاسخی هم به مناقشه یاد شده فخر رازی باشد.

در بیانات این حکیم نکات مهمی آمده است:

۱- «زمان» دو قسم بیشتر ندارد: ماضی و مستقبل. «آن» فصل مشترك آن دو، جزء زمان نیست.

۲- ماضی در ماضی و مستقبل در مستقبل موجود است ولی هریک از این دو در دیگری و در «آن» معدوم است و از این دو عدم، عدم مطلق ماضی و مستقبل نتیجه نمی‌شد.

۳- «آن» موجود است و عرض حال در زمان می‌باشد. فنای آن به عبور زمان است. در واقع ماضی در ماضی و مستقبل در مستقبل، حال است و اگر «آن» موجود باشد، آن دو نیز در حد خود موجودند.

پس وجود زمان به وجود «آن» بستگی دارد، «آنی» که جزء زمان نیست و عرض «حال» در زمان است. حال آنکه «آن» بمعنی طرف زمان، امری عدمی است. آیا در کلام محقق طوسی بین «آن سیال» که مولد و موجد زمان است با «آن» به معنای طرف خلط نشده است؟

علی‌رغم این که پاسخ محقق طوسی حاوی نکات تازه و گامی به جلو است، اما مشکل همچنان باقی است.

پاسخ سوم

امام فخر رازی پس از مناقشه در پاسخ شیخ، خود به جواب مبادرت کرده است: «ما این شبهه را با حرکت نقض می‌کنیم: حسن، بروجوب حرکت دلالت می‌کند و شهادت می‌دهد که در خارج موجود است با این که تقسیمی که ذکر کرده‌اند بعینه در حرکت نیز قایم است. اما ما بیان کرده‌ایم که حرکت بر دو معنی اطلاق می‌شود: اول: حرکت قطعی که وجودی در خارج ندارد، امری و همی است که به سبب استمرار این معنی از اول مسافت تا آخر آن حاصل می‌شود. دوم: حرکت متوسطیه، به معنی بودن در وسط. و این از جمله اموری است که حصولش در «آن» ممکن است و از اول تا آخر مسافت، امری ثابت و مستمر است.

لازم است در مساله زمان نیز به همین امر معتقد شویم؛ یعنی چنان که حرکت قطعی، وجودی در خارج ندارد، زمانی که امری ممتد و منقسم است و مطابق حرکت قطعی می‌باشد نیز وجود خارجی ندارد. و امر وجودی در خارج، امری قسمت‌ناپذیر است و مطابق حرکت متوسطیه، حرکت قطعی را ایجاد می‌کند. همچنین این امر قسمت‌ناپذیر، با سیلاننش زمان را ایجاد می‌کند، آن زمانی که ما وجودش را در خارج اثبات کردیم «آن سیال» نامیده می‌شود. (۵۸)

هرچند فخر رازی، خود یکی دو ورق قبل از این پاسخ، تصریح کرده است که حرکت متوسطیه ارتباطی با زمان ندارد (۵۹)، [و بررسی و نقد سخن او در ضمن برهان هفتم خواهد آمد] اما همین که وجود زمان را به وجود حرکت گره زده، پای حرکت قطعی و متوسطیه را در مساله وجود زمان باز کرده است و این کار قدمی بلند در رسیدن به نحوه وجود زمان محسوب می‌شود. ارتباط وجود زمان به دو نحوه حرکت در قالب یک برهان، قبل از فخر دیده نشده است.

مناقشه در پاسخ سوم

قاضی عضدالدین ایجی در مواقف در پاسخ فخر رازی اشکال کرده است:

«حرکت قطعی وجود خارجی ندارد و حرکت متوسطیه از اول مسافت تا آخر آن موجود است. ممکن نیست مانند این جواب را در «زمان» گفت؛ یعنی جایز نیست که بگوئیم «زمان» نیز مانند حرکت متوسطیه امری مستمر است. پس

بالضرورة زمان طوفان الان موجود نیست. و اگر «زمان» امری مستمر بود، لازم می آید که همه زمانها حقیقت واحدی باشند و این بالبداهه باطل است. (۶۰)

پاسخ به مناقشه

میرسید شریف جریانی در شرح مواقف، از فخررازی حمایت کرده و مناقشه ایجی را پاسخ گفته است. (۶۱)

صور مناقشه ایجی مستفاد از کلام خود فخررازی در برهان دیگر است که قبلاً به آن اشاره شد و در برهان هفتم به تفصیل خواهد آمد. و حاصل آن (با تبیین ما) این است که حرکت توسطیه امری بسیط و غیر قابل انقسام است و ارتباطی با زمان که مقدار حرکت قطعیه است، ندارد. وجود آن سیال-برفرض-وجود زمان نیست. هرچند استمرار حرکت توسطیه به معنایی که ایجی پنداشته است، نیست و در ابطال تالی، حق با سید شریف است. معنای حرکت توسطیه در بخش آتی در بحث از نحوه وجود زمان مورد بحث قرار خواهد گرفت.

تفتازانی اصل دلیل را به عنوان دومین دلیل متکلمان در متن مقاصد مطرح و پاسخ شیخ و مناقشه فخررازی را به صورت ان قلت و قلت طرح کرده است، عملاً جواب شیخ را تام دانسته و به مناقشه اجمالاً پاسخ گفته است. (۶۲)

پاسخ چهارم

محقق سبزواری در تعلیقه بر اسفار به شبهه منکرین وجود زمان پاسخی گفته است که تصحیح یافته پاسخ فخررازی، بر مبنای حکیم سبزواری-حکمت متعالیه-محسوب می شود:

«زمان به معنی سیال موجود است، که نظیر حرمت توسطیه به ماضی و مستقبل تجزیه نمی شود، و وعاء حرکت توسطیه به حساب می آید. بلکه «زمان» به معنای مقدار حرکت قطعیه، نیز موجود است، مانند حرکت قطعیه؛ زیرا موجود اعم از موجود به معنای متحقق به منشا انتزاع و وجود به معنی متحقق به مصداقش است. (۶۳)

در حاشیه حکیم سبزواری بر شرح منظومه عباراتی آمده است که می تواند مبین پاسخ

بررسی و نقد پاسخ چهارم

به نظر حکیم سبزواری

«موجود دو قسم است: موجود به وجود مصداقش و موجود به وجود منشا انتزاعش. و از این قبیل است وجود اضافات و مانند آن، بلکه جمیع ماهیات و کلیات طبیعی که وجودشان به معنای وجود منشا انتزاعشان می باشد. پس قطعه به این معنا موجود است.» (۶۵)

اگر بپذیریم که مراد از وجود زمان، وجود به معنای وجود منشا انتزاع زمان است، در این صورت «زمان» موجود نیست، آنچه موجود است منشا انتزاع آن است؛ یعنی حرکت. تازه حرکت نیز وجودی سیال و ضعیف دارد، آن چنان که شیخ نیز به آن اعتراف کرد.

آنها که وجود زمان را توهمی دانسته و تصریح کرده اند که تنها در ذهن، اجزاء متقدم و متاخر زمان در کنار هم قرار می گیرند نه در خارج، می توانند وجود باین معنا را - وجود منشاء انتزاع - بپذیرند. و قایلین به وجود و منکرین آن با هم هم آواز شوند و نزاع لفظی شود. بحث وجود زمان بیش از آن که محتاج برهان و استدلال باشد نیازمند تصور و تنقیح محل نزاع و روشن کردن مراد از وجود زمان است، بسیاری از شبهات به تلقی وجود ثابت و متحصّل یا وجود به وجود مصداق باز می گردد که قایلین به وجود زمان نیز چنین ادعائی ندارند. تفصیل بحث در بخش آتی خواهد آمد.

دلیل دوم برانکار وجود زمان

دومین شبهه ای که شیخ الرئیس در شفا از جانب منکرین وجود زمان مطرح کرده است، شبه تسلسل است: (۶۶)

فخر رازی در المباحث المشرقیه نیز این برهان را آورده است. (۶۷)

این شبهه از مقایسه زمان با مکان از سویی، و توهم نیاز به زمان از سوی دیگر حاصل شده است. اگر هر حرکتی زمان داشته باشد، معیت این زمانها زمانی است و معیت آن زمان واحد، با زمانهای متعدد نیز زمانی است و هکذا یتسلسل. اشکال تسلسل در مواضع مختلف فلسفه ذکر شده است از جمله در بحث اصالت وجود، که اگر وجود موجود باشد به تسلسل می انجامد. ضمناً این شبهه مبتنی بر تعدد زمان است، بی شک اگر زمان، واحد باشد چنین مشکلی نخواهد بود.

پاسخ اول:

شیخ الرئیس در موضعی دیگر از شفا این شبهه را مفصلاً پاسخ گفته است. (۶۸)
همو در المباحثات نیز به بخشی از این پاسخ اشاره کرده است (۶۹) و فخر رازی
خلاصه ای از آن را در المباحث المشرقیه تقریر نموده است. (۷۰)

در این پاسخ بعضی از ظرائف مرتبط به وجود زمان مورد تدقیق واقع شده است:

۱- «زمان» مقدار هر حرکتی است، اما عارض بر هر حرکتی نیست، مقدار چیزی بودن، مساوی عروض و قیام به آن چیز نیست.

۲- هر حرکتی زمان مخصوص ندارد که عارض او باشد، در عین این که «زمان» مقدار هر حرکتی است. این که هر حرکتی به زمان اندازه گرفته می شود، لازمه اش این نیست که زمان به هر حرکتی وابسته است.

۳- وجود زمان بستگی دارد به حرکت واحدی که «زمان» هم آن را تقدیر می کند و هم حرکات دیگری که وجودشان بسته به آن حرکت واحد است. و آن حرکت مستدیر فلک اقصی است. وجود زمان تنها وابسته این حرکت است اما اندازه گیری همه حرکات، از جمله این حرکت با زمان است. اما این صحیح نیست که زمان وابسته هر حرکتی است و اگر چنین حرکتی نباشد، نه حرکتی خواهد بود نه زمانی و نه جهتی.

بر اساس نکات یاد شده دیگر زمانهای متعددی نیست که به تسلسل بیانجامد، «زمان» واحد است در عین این که این زمان واحد، مقدار حرکات متعدد است، و این محال نیست؛ زیرا تنها بسته به یک حرکت است و اندازه همه حرکات.

در این جا سؤال بسیار مهمی مطرح می شود: آیا مقدار حرکت فلک اقصی- بر فرض وجود افلاک و صحت هیأت قدیم- آن چنان که از این برهان استفاده می شود، زمان است و لذا زمان واحد است؟ و یا مقدار حرکت زمان، معیار است و به واسطه ثابت بودن و سریعتر بودنش به عنوان معیار اندازه گیری دیگر زمانها پذیرفته شده است. و در نتیجه زمان متعدد است ولی زمان معیار واحد است، کدامیک صحیح است؟ تصویری که شیخ در این پاسخ ارائه کرد، تصویر اول است.

مناقشه فخر رازی

فخر رازی در المطالب العالیه در ابطال قول ارسطو در زمان به عنوان مقدار حرکت فلک، دلیل دوم منکرین وجود زمان را بازسازی کرده و با بعضی تغییرات جزئی اقامه

کرده است. سپس خلاصه‌ای از پاسخ شیخ را آورده است:

«حاصل این تطویل به حرف واحدی باز می‌گردد و آن این است که چرا جایز نباشد بگوئیم: زمان عبارت است از مقدار حرکت معینی. سپس این حرکت ابتداء به آن مقدار اندازه‌گیری می‌شود و پس از آن سایر حرکات، به واسطه آن مقدار ابتدایی اندازه‌گیری خواهد شد؟»

او می‌افزاید: «احتیاج به زمان، به واسطه حرکت خاصی نیست، بلکه از حیث حرکت بودن آن است. و این امر بین جمیع حرکات مشترك است. جهت اقتضاء و افتقار در همه حرکات بالتساوی بدون هیچ تفاوتی مشاهده می‌شود. و آنگاه که چنین باشد، ممتنع است که بگوئیم «زمان» حاصل بعضی از حرکات است نه همه حرکات» به نظر فخر رازی کلام شیخ از حیث دیگری هم مختل است:

«معقول از مقدار حرکت، مقدار امتداد حرکت است و مفهوم امتداد وجود شیء بقاء و استمرار و دوام آن است. و دوام وجود شیء ممتنع است که موجودی مباین با آن و حاصل در غیر آن باشد. اختلاف مردم در این است که استمرار شیء صفتی زائد بر وجودش است یا نه. اما همگی، آن را در خود شیء حاصل می‌دانند و احدی از عقلا تجویز نکرده است که دوام وجود شیء در خود آن شیء حاصل نباشد و در غیر او حاصل شود. پس وقتی حال دوام وجود شیء چنین باشد، مقدار این دوام که جز از کیفیاتی از کیفیات این دوام نیست به طریق اولی نمی‌تواند مباین با خود شیء باشد.

اگر ما زمان را به مقدار حرکت تفسیر کردیم عقل بدیهی حکم می‌کند که مقدار هر حرکتی واجب است قایم به آن حرکت باشد و ممتنع است که مقدار واحدی قائم به یکی از حرکات باشد و سایر حرکات خالی از چنین مقادیری باشد. فخر رازی می‌افزاید: «اما قول شیخ مبنی بر این که مقدار موجود در جسم آن را اندازه می‌گیرند و سپس سایر اجسام به واسطه آن مقدار تقدیر می‌شوند. مغالطه محض است، زیرا هر یک از اجسام، مقداری علی حده دارند؛ لذا هر یک از حرکات نیز می‌باید مقداری علی حده داشته باشند. بر این مبنا وقتی زمان را مقدار حرکت تعریف می‌کنیم، لازم است قطع پیدا کنیم که از منته کثیره، دفعه واحده حاصل می‌شوند و اشکال به جای خود باقی است.» (۷۱)

پاسخ دوم

اگر زمان را مقدار حرکت بدانیم و مقدار حرکت فلک-به فرض وجود افلاک-را تنها زمان معیار بدانیم نه تنها زمان موجود، در نتیجه زمانهای متعددی خواهیم داشت. اما همچنان که تقدم و تاخر اجزای زمان، زمانی نیست تا محتاج زمانی دیگر باشد و هكذا يتسلسل، بلکه ذاتی است، معیت زمانهای متعدد حرکات مختلف نیز ذاتی است نه زمانی. لذا محتاج زمان دیگری نیستیم تا در سنجش آن زمان با ازمه، محتاج زمان شویم و به تسلسل باطل دچار گردیم.

ثانیاً: بنا بر حرکت جوهری زمان، مقدار حرکت جوهری عالم مادی است، مقدار تجدد عالم طبیعت است، این مقدار بعد چهارم هستی مادی است و زمان عمومی عالم می باشد. مقدار دیگر حرکات با آن سنجیده می شود و اشکال از اساس باطل می شود.

دلیل سوم بر انکار وجود زمان

فخر رازی در المباحث المشرقیه دلیلی بر نفی وجود زمان اقامه کرده است. تقریرات مختلفی از این دلیل در کتب کلامی مانند مقاصد^(۷۲) و مواقف^(۷۳) آمده است و مرحوم آخوند نیز در شرح الهدایه الاثیریه^(۷۴) آن را ذکر نموده است. دلیل را مطابق تقریر فخر رازی می آوریم:

«اگر زمان موجود باشد، تقسیم پذیر و سیال خواهد بود، سپس بعضی از اجزایش قبل از بعضی دیگر است. این قبلیت، بالذات وبالعلیه نیست به دو دلیل: اولاً: چون حصول علت با معلول واجب است و در این جا جزء قبل، حصولش با جزء بعد ممتنع است. ثانیاً: چیزی که علت فرض شده است، علتش از سه حالت خارج نیست، یا از ماهیتش ناشی است، یا از لوازم ماهیتش محسوب می شود، یا از عوارض ماهیتش به حساب می آید. در صورت اول و دوم- یعنی اگر علیت از ماهیت یا از لوازم ماهیتش باشد- موجب می شود که علت، مخالف معلول باشد وگرنه علت خودش خواهد بود. پس هر چیزی در زمان فرض شود، در ماهیت مخالف جزء دیگرش خواهد بود، لکن اجزائی که می توان در زمان فرض کرد غیر متناهی است، پس این اجزاء بالفعل حاصل است؛ زیرا امتیاز اموری که در ماهیت مخالف

باشند، بر فرض و اعتبار توقف ندارد و این محال است؛ زیرا هر یک از آن اجزاء تقسیم ناپذیر است، وگرنه اجزاء ممکن در آن بالفعل متمیز می‌بودند، پس دیگری واحد نمی‌باشد، حال آن که واحد فرض شد. و لذا لازم می‌آید زمان از آنات متتالیه ترکیب شده باشد و لازمه آن ترکیب جسم از اجزاء لایتجزی است.

اما صورت سوم یعنی اگر علیت جزء متقدم بر جز متأخر از عوارض مفارقه باشد این نیز به دو دلیل محال است: اولاً: هر آن چه اینگونه باشد جایز الزوال است، پس ممکن است دیروز، فردا و فردا دیروز باشد و این محال است. ثانیاً: جزء متقدم وقتی که ممکن باشد خودش عیناً متأخر باشد حصول قبلیت برای آن به سبب و فرعش در زمان متقدم است و همینگونه است سخن در جزء متأخر. پس لازم می‌آید برای زمان، زمانی باشد و این خلاف فرض است. پس ثابت شده که تقدم بعضی اجزاء زمان بر بعضی دیگر بالذات و بالطبع و بالشرف نیست بعین آنچه ذکر کردیم. این تقدم، تقدم بالمکان نیز نیست؛ زیرا زمان از امور مکانی نیست، پس این تقدم به زمان است؛ زیرا اصناف تقدم به اتفاق فلاسفه جز اینها که ذکر کردیم نیست. پس لازم می‌آید برای زمانی، زمانی باشد و کلام در این زمان دومی مثل کلام در زمان اول است پس هر زمانی، زمان دارد تا بی‌نهایت و لازمه این امر تسلسل است. (۷۵)

پاسخ اول

به نظر قاضی عضدالدین ایجی در مواقف تقدم اجزاء زمان بر یکدیگر، به زمان دیگری نیست. این تقدم بالذات عارض زمان می‌شود و بر غیر زمان به واسطه زمان است؛ زیرا هر تقدمی به تقدم دیگری نیست وگرنه تسلسل پیش می‌آید، پس چاره‌ای جز منتهی شدن به تقدم بالذات نیست که «زمان» نام دارد. (۷۶) به نظر تفتازانی حصری در اقسام تقدم و تاخر نیست، بلکه بین اجزاء زمان قسم ششمی است که مناسب است آن را «تقدم بالذات» بنامیم (۷۷) مرحوم آخوند در شرح الهدایه الاثیریّه پس از تقریر پاسخ رایج - که به آن اشاره شد - می‌نویسد:

«اگر گفته شود زمان اگر ذاتاً متقدم و متأخر باشد، «مضاف» خواهد بود، پس زمان

مجرد اضافه است.

می‌گوییم: مفهوم زمان مجرد تقدم و تاخر نیست، بلکه مقداری است که ذاتا اقتضای تقدم و تاخر دارد، پس ذاتا از مقوله کم است، ولکن ذاتا اقتضا می‌کند که معروض این دو وصف باشد، نه این که معنایی جز تقدم و تاخر نداشته باشد. آن چنان که هیولی ذاتا جوهر است، اما ذاتا اقتضای قوه و استعداد اشیاء می‌کند، نه این که محض استعداد باشد تا این که از مقوله اضافه قلمداد گردد. «(۷۸)

مناقشه در پاسخ اول

مرحوم آخوند در شرح الهدایه الاثیریہ می‌نگارد:

«اشکال علیت بعضی از این اجزاء نسبت به بعضی دیگر عینا بر می‌گردد؛ زیرا متقدم بودن بعضی و متاخر بودن بعضی دیگر با توجه به تشابه و تساوی آنها در حقیقت نوعیه، یک امر زاید ذاتی می‌طلبد که سبب امتیاز بعضی نسبت به بعضی دیگر باشد وگرنه ترجیح بلامرجح لازم می‌آید. و جواب به این که بعضی اجزاء زمان به ذوات شخصیه و هویاتشان، نسبت به بعضی اجزاء دیگر امتیاز دارند، غیر مبین است. اگر این جا جایز باشد، در هر دو شیء از نوع واحد جایز است که گفته شود به سبب ذاتشان بدون ممیز امتیاز داده می‌شوند و اجزاء زمان در ماهیت و محل مشترکند، پس به ممیزی احتیاج است. «(۷۹)

ذاتی بودن تقدم و تاخر برای اجزاء زمان، این مشکل را در پی دارد که در این صورت وحدت ساقط می‌شود؛ بعلاوه جزء متاخر لحظه‌ای دیگر متقدم می‌شود، اگر این دو صفت ذاتی باشند نباید تغییر کنند. ازسویی ممکن نیست با هم جمع شوند.

پاسخ دوم:

صدرالمتألهین در شرح الهدایه الاثیریہ، در پی مناقشه در پاسخ مشهور به دلیل منکرین زمان، خود به دلیل پاسخ می‌گوید:

«زمان یک واحد متصل در خارج است، جزء بالفعل و بالقوه‌ای در خارج ندارد پس محتاج ممیز خارجی نیست تا جزئی از آن را از جز دیگرش امتیاز بخشد. اما به حسب توهم و تصور، بعضی اجزایش بر بعضی از اجزای دیگرش به تقدم و تاخر و نیز قرب و بعد به آنچه در وهم مبده فرض می‌شود، امتیاز دارند و بعید نیست به نسبت‌های ستارگان در اجرام سماوی از مقابلات و مقارنات و غیر آنها از اوضاعی که بینشان حادث می‌شود، امتیاز داده شوند. «(۸۰)

مناقشه در پاسخ صدرالمতالھین

زمانی که یک واحد متصل خارجی است و جزء بالفعل و بالقوه خارجی ندارد، همان است که منطبق بر حرکت توسطیه است آنچه تقدم و تاخر دارد زمان منطبق بر حرکت قطعیه است. مرحوم آخوند با پذیرش این که تقدم و تاخر مورد بحث، وهمی و تصویری است من حیث لایشر بانافیان وجود زمان همداستان شده است؛ چرا که مراد از وجود زمان، همان تصویر منطبق بر حرکت قطعیه است. و تصویر اول مقدار ندارد، تا زمان نامیده شود،

ثانیا: آنچه به حسب وهم و تصور متقدم و متاخر شود، زمان نیست؛ چرا که به حسب همان وهم، تصور عدم تاخر و تقدم و کلامیت نیز ممکن است. حال آن که تقدم و تاخر جزء مقوم زمان است. این وجود متصرم بگونه ای است که جز به تقدم و تاخر اجزاء محقق نمی شود. و این اجزا متقدم و متاخر، منشا انتزاع خارجی دارند و امتداد متصلی که در ذهن اجزاء متقدم و متاخر در آن سراغ است، منتزع از آن واقعیت خارجی متصرم است. به عبارت دیگر این تقدم و تاخر اعتبار نفس الامری است نه توهمی.

ثالثاً: این که مرحوم آخوند، اخیراً امتیاز اجزاء زمان را به اوضاع ستارگان نسبت داده است فارغ از بطلان مبناى هیات قدیم، اعتراف به ذاتی نبودن امتیاز تقدم و تاخر است. رای به ذاتی نبودن تقدم و تاخر اجزاء زمان، خالی کردن زمان از حقیقت خود است. کلاً این جواب منافی مبانی مرحوم آخوند در حرکت جوهریه است و در کتابی آمده است که به قولی اولین اثر ایشان شمرده می شود.

پاسخ سوم

همو در الشواهد الربوبیه اشکال را به نحو دیگری پاسخ داده است:

«حقیقت زمان اتصال امر متجدد متقاضی بالذات است و هر ماهیتی، حقیقتش اتصال تجدد و تقاضی باشد، اجزایش بالذات متقدم و متاخرند؛ بنابراین اختلاف اجزاء به تقدم و تاخر، از ضروریات این حقیقت است.»^(۸۱)

بر این مبنا مشکل وحدت نوعی اجزاء فرضی منحل است؛ زیرا همه اجزاء فرضی زمان ماهیتاً مشابهند. اما نحوه وجود زمان بگونه ای است که هر جزء آن نسبت به جزء پیشین متاخر و نسبت به جزء پسین متقدم است. و ذاتی بودن تقدم و تاخر معنایی جز

سیلان وجود و تصرم و تجدد هستی زمان ندارد. مرحوم آخوند این مطلب را به نحو دقیق تری در اسفار مطرح کرده است^(۸۲) که در بخش آتی در ذیل دلیل دوم وجود زمان مطرح خواهد شد.

دلیل چهارم بر انکار وجود زمان

فخررازی در المطالب العالیه با استعانت از بحث حدوث و قدم دلیل دیگری بر نفی وجود زمان اقامه کرده است:

«زمان اگر موجود باشد یا حادث است یا قدیم. اگر حادث باشد، عدمش قبل از وجودش است و این قبلیت زمانی نیست؛ زیرا این کلام در عدمی واقع می شود که متقدم بر وجود زمانی است و در حصول این عدم برای زمان وجودی نیست، پس معنای قبلیت و تقدم، بدون حصول زمان محقق شد، پس حصول قبلیت و تقدم توقفی بر وجود زمان ندارد. اگر زمان قدیم باشد، اولاً باطل است و ثانیاً بر فرض تسلیمش باز مقصود حاصل است. اما این که باطل است؛ زیرا وجود زمان، جز با توالی قبلیات و بعدیات مقرر نمی شود و این توالی و تعاقب، تغیر است و ماهیت تغیر اقتضا می کند که مسبوق به غیر باشد و ماهیت ازلی منافی مسبقیت به غیر است و جمع بین این دو محال است؛ پس جمع بین حقیقت زمان و بین حقیقت ازلیت محال است. اما بنابر تسلیم به قدیم بودن زمان، باز مقصود حاصل است زیرا قدیم مستمر ازلی و ابدی است آن چنان که حدوث موهوم اثبات دو زمان متعاقب است که در زمان اول، عدم شیء و در دومی وجودش حاصل می شود. همین طور قدیم، موهوم وجود زمان مستمر از اول تا ابد است، که در آن زمان قدیم حاصل می شود. اگر حکم به قدم زمان کنیم، چنین حکمی توهم وقوع این زمان را در زمان دیگر می کند، اگر این وهم کاذب است، می باید مانند این وهم، در جانب حدوث نیز کاذب باشد، عقلاً بین این دو، فرقی نیست. حاصل کلام به این بر می گردد که شیء مستمر و متغیر باشد و اگر چه موهوم وجود زمان به عنوان ظرف و وعاء آن استمرار از یک سو و برای آن تغیر از سوی دیگر است، الا این که این وهم فاسد و باطل است و این موجب قطع به نفی زمان است و این مطلوب ماست.»^(۸۳)

پاسخ

ما سوی الله اعم از عالم غیر مادی، عالم طبیعت و زمان، ممکن الوجود و حادثند به حدوث ذاتی. عالم مادی حادث است به حدوث زمانی علاوه بر حدوث ذاتی. حدوث و قدم زمانی بر امور زمانی‌ه‌ای که مظروف زمان و منطبق بر آنند، (یعنی حرکات، متحرکات) صدق می‌کند، اما خود زمان به حدوث زمانی متصف نمی‌شود، زیرا برای خود زمان، زمان دیگری نیست تا وجودش بر آن منطبق شود تا مسبوق به عدم یا غیر مسبوق در آن زمان باشد. هر چند، از آن جا که زمان بالذات به قبلیت و بعدیت غیر مجامع متصف است، هر جزء آن مسبوق الوجود به عدمی است که مصداق آن، جزء سابق بر آن است. پس هر جزئی از زمان به این معنی، حادث زمانی است. و همین گونه کل زمان نیز حادث زمانی می‌شود؛ چرا که از آن جا که زمان مقدار غیر قار حرکت - یعنی خروج تدریجی شیء از قوه به فعل - است فعلیت و وجودش مسبوق به قوه و وجودش است و این حدوث زمانی می‌باشد. اما در حدوث - به معنی مسبوق بودن وجود زمان به عدم خارج از وجود سابق بر وجود، سبقتی که در آن قبل با بعد جمع نمی‌شود - تحقق قبلیت زمانی بدون تحقق زمان فرض شده است. و آنچه از معلم اول نقل شده است به همین معنی اشاره دارد. (۸۲)

دلیل پنجم بر انکار وجود زمان

فخر رازی در المحصل در نفی وجود زمان دلیلی اقامه کرده است که حاصل آن واجب الوجود شدن زمان در صورت وجود است:

«زمان اگر موجود باشد، واجب الوجود بالذات است. فساد تالی دلالت بر فساد مقدم دارد. بیان مطلب اگر موجود باشد، آن را قابل عدم فرض می‌کنیم، پس اگر فرض شود معدوم شده است، عدمش بعد از وجودش است، بعدیتی که با قبل یافت نمی‌شود، این بعدیت جز در زمان محقق نمی‌شود. پس از فرض عدم زمان، وجود زمان لازم می‌آید و این محال است. آنچه از فرض عدمش، محال لازم آید واجب الوجود بالذات است. اما این که محال است واجب بالذات باشد، زیرا هر جزء آن حادث و ممکن است و مجموع، متقوم به اجزاء است و متقوم به ممکن حادث، محال است که واجب بالذات باشد.» (۸۵) در المطالب العالیه همین دلیل به شکل مفصلتری تقریر شده است. (۸۶)

محقق طوسی در نقد المحصل به این دلیل پاسخ گفته است :

«فرض عدم زمان بعد از وجود آن، فرض عدم آن است با وجودش، که از آن محال لازم می آید؛ زیرا مشتمل بر عدم و وجود شیء است. اما فرض عدم زمان به تنهایی ممکن است وقتی این عدم، مقترن به قبل و بعد نباشد. این غلط ناشی از قیاس زمان به ما فی الزمان، و اقتران وجود شیء به عدم آن است.» (۸۷)

تفتازانی در شرح المقاصد، دلیل و پاسخ آن را آورده است. (۸۸)

دلیل ششم برانکار وجود زمان

رابطه باری تعالی که قبل و بعد و مع الاشیاء است با زمان، دلیلی دیگر بر نفی وجود زمان شده است که فخر رازی در شرح عیون الحکمه (۸۹) و المباحث المشرقیه برعلیه ارسطو و مشائیان اقامه کرده است :

«آنچه از زمان، معقول است امری است که تقدم و تاخر بعضی اشیا نسبت به بعضی دیگر به آن باشد. تقدم و تاخری که ممتنع است، این که با هم موجود شوند. این معنی اگر ثابت شد، بنا بر ادله ای که اصحاب ارسطو ذکر کرده اند، متعلق به حرکت خواهد بود. اما این معنی در موضعی موجود شده است که وجود حرکت در آن محال است. تردیدی نیست که باری تعالی موجود است با هر حادثی که حادث می شود، و قبل از حدوث هر حادثی و با آن، و در وقت حدوثش نیز هست. با قطع نظر از سایر انحاء تقدم یعنی تقدم بالعلیه و بالشرف وبالطبع، و مجرد از این که خداوند سبحان با عدم همه این حوادث نیز موجود است، و الان نیز با وجودشان موجود است، بنا بر این اعتبار مخصوص ذات مقدس گاهی قبلیت و گاهی معیت است، مانند قبلیت و معیت اشیاء با یکدیگر وقتی این قبلیت و معیت در حق خداوند تعالی - علی رغم استحاله حصول حرکت و تغیر - محقق باشد، در می یابیم که حصول تقدم و تاخری از این دست، بر وجود زمان متعلق به حرکت توقف ندارد.» (۹۰)

به عبارت دیگر خداوند قبل از اشیاء با اشیاء و بعد از اشیاء است بی آن که تغیر و

پاسخ اول

از بعضی بیانات شیخ در شفا و عیون الحکمه و نجات^(۹۱) می توان این گونه پاسخ گفت:

«معیت متغیر با متغیر به زمان است و معیت ثابت با متغیر به دهر است، دهر محیط به زمان است و معیت ثابت با ثابت به سرمد است، پس سرمد مابین با زمان است» لذا از معیت یا قبلیت و بعدیت با اشیاء، زمانمند بودن او یا تحرك و تغیرش لازم نمی آید.

مناقشه در پاسخ اول

امام فخر رازی در المباحث المشرقیه و المحصل^(۹۲) دهر و سرمد را «تهویلات خالی از تحصیل و تحقیق» خوانده است و بر این ادعای خود دو وجه اقامه کرده است:

«وجه اول: وقتی ما بین حوادث، تقدم و تأخر و معیت می بینیم و اختلاف پیدا می کنیم که آیا این عوارض به واسطه زمانی است که مقدار حرکت است یا نه؛ چون که در بعضی اطراف این صفات ثبوت می یابیم که اصلا حرکت در آنها راه ندارد، در می یابیم که این امور متعلق به زمان (مقدار حرکت) نیست. وجه دوم: دهری که اثباتش کردید، از دو حال خارج نیست یا در خارج امری وجودی است یا نه.

صورت اول: اگر ثبوتی در خارج ندارد، قول به زمان باطل می شود؛ زیرا اگر جایز باشد، معیت بین ثابت و غیر ثابت به واسطه امری غیر موجود که در خارج باشد، جایز خواهد بود معیت متغیر نیز به واسطه امری غیر موجود در خارج باشد.

صورت دوم: اگر دهر در خارج موجود باشد از دو حال خارج نیست، یا ثابت است یا متقاضی است.

حالت اول: اگر دهر ثابت باشد، محال است که بر زمان متقاضی منطبق شود؛ زیرا اگر جایز باشد زمان متقاضی با دهر ثابت تقدیر شود، جایز است حرکت نیز به دهر تقدیر شود و دیگر به زمان احتیاجی نیست.

حالت دوم: و اگر متقاضی باشد، انطباقش بر ثابت محال است؛ زیرا اگر جایز باشد ثابت با متغیر تقدیر شود، جایز خواهد بود که امور ثابته با زمان تقدیر

شود و دیگر به دهر احتیاجی نخواهد بود. پس ثابت شد که تقدم و تأخر و

معیت بر وجود مخصوصی، محتاج وجود مقدار حرکت نیست بنابراین زمان باطل شد.^{۹۳}

پاسخ مناقشه

محقق طوسی در نقد المحصل در پاسخ مناقشه فخر رازی می نویسد:

«تردیدی نیست وقوع حرکت با زمان مانند وقوع جسم قارذات مستمر الوجود با زمان نیست، و همینطور مانند وقوع قارذات باقی با قارذات باقی هم نیست مانند آسمان با زمین. و این فرق معقول و محصل است چه تهویل باشد چه نباشد. معیت متغیر و ثابت مستحیل نیست، ما می گوئیم: نوح(ع) هزار سال عمر کرد، پس مدت بقایش بر هزار دوره از خورشید منطبق است. وقتی اختلاف معانی مقرر شد، اصطلاحگران حق دارند هر معنایی را به عبارتی که مناسب آن معنا بینند، تعبیر کنند. و از «تحصیل» در این جا جز دلالت عبارت بر معنی قصد نکرده اند.»^{۹۴}

گفتنی است در دهر و سرمد تنها معیت لحاظ شده است و در کلمات فلاسفه مشائی بحثی از تقدیر و اندازه گیری ثابت و متغیر بوسیله دهر نیست لذا وجه دوم مناقشه فخر مخدوش است. اما به هر حال نحوه قبلیت ذات واجب از حوادث و نیز معیت آن ذات مقدس با ممکنات مادی با پاسخ محقق طوسی تبیین نشده است هر چند مثال وی نیز قابل مناقشه است.

پاسخ دوم

صدرالمتألهین (ره) در موضعی از اسفار به این شبهه پاسخ گفته است. از جمله در بحث زمان پس از نقل شبهه از شرح عیون الحکمه فخر رازی مختصراً را پاسخ می دهد:

«وجود خاص حق تعالی اجل از آن است که به وقوع در قبلیت و بعدیت زمانی- در مقایسه با حوادث یومیه- توصیف شود و مراد از معیت با او، معیت دیگری- غیر زمانی- است و آن معیت قیومیه منزله از زمان و حرکت و تغیر و حدوث است.»^{۹۵}

در موضعی دیگر در پاسخ این اشکال که تقدم و تأخر در زمان موجب می شود اله عالم زمانی شود، پاسخ می دهد.

«اما تقدم خدا بر زمان معین، این نیز به زمان برمی گردد. ذات خدای تعالی،

اگرچه منزّه از تغییر و متعالی از زمان است. و آنچه در معیت اوست به معیت زمانی، به معیت فیهیة برمی گردد. اما از آنچه که او به هر چیزی است نه به مزاوله و مداخله، پس او با زمان سابق است، معیتی که موجب تغییر نمی شود. پس صادق است که بگویید او قبل از زمان معین است چنان که با او و بعد از او نیز موجود است. (۹۶)

کلام مرحوم آخوند مستفاد از کلام امیرالمؤمنین علیه السلام است: «کائن لاین حدث، موجود لاین عدم، مع کل شیء لایمقارنہ و غیر کل شیء لایمزایله» (۹۷) با هر چیزی هست و همنشین و یار آن نیست و چیزی نیست که از او تهی باشد. «معیت قیومیه» - جان پاسخ صدرک، محتاج بسط و تفصیل بیشتری است که در بحث خدا و زمان ارائه خواهد شد، انشاءالله.

دلیل هفتم بر انکار وجود زمان

اگر زمان مقدار حرکت باشد، شرط وجود زمان، وجود حرکت است. اما حرکت، خود وجود خارجی ندارد. این خلاصه دلیلی است که امام فخر رازی در المباحثات المشرقیه بر نفی زمان اقامه کرده است:

«اگر زمان موجود باشد (بنابر ادله ای که ارسطو ذکر کرده است) مقدار حرکت خواهد بود. و لکن محال است که زمان مقدار حرکت باشد؛ زیرا حرکت دو معنی دارد: اول: حرکت توسطیه یعنی بودن در وسط، که در «آن» حاصل می شود.

این حرکت به زمان تعلق ندارد، به دو دلیل:

دلیل اول: تصریح شیخ در باب حرکت.

دلیل دوم: هرآنی فرض شود، در وقتی که متحرک است، در وسط آن یافت می شود.

دوم: حرکت قطعیه، این حرکت در خارج موجود نیست بنابراین آنچه تبیین کرده است، پس اگر وجود زمان متعلق به این حرکت باشد، حال آن که در خارج موجود نیست، پس زمان متعلق است به آنچه در خارج موجود نیست، پس زمان در خارج موجود نیست. (۹۸)

تحلیل و نقد نظریه...

توسطیه را متعلق به زمان نمی دانند، چنین شبهه‌ای بر آنان وارد است. میرداماد و صدرالمتألهین در قبسات و اسفار بسیار کوشیده‌اند تا کلام شیخ را در عدم وجود حرکت قطعیه تأویل کنند.^(۹۹) نظر به اهمیت فراوان مسأله وجود یا عدم وجود حرکت قطعیه و توسطیه و ارتباط مستقیم آن به وجود زمان، گفتاری را به این مهم اختصاص داده‌ایم که در مقاله ای دیگر خواهد آمد.

گفتار سوم

زمان و نفس

آیا بدون انسان، زمان معدوم است؟ آیا وجود زمان به وجود انسان بستگی دارد؟ آیا در تعبیر زمان به مقدار حرکت، بدون وجود مقدر و شمارشگر که نفس انسان باشد زمان، نیست می‌شود؟ آن که می‌پندارد اگر نفسی نباشد، زمانی نیست، منکر وجود خارجی زمان است. در نظر او زمان زائیده ذهن است در مثلث عاد و عد و معدود، وقتی عاد نباشد آن دو نیز نیستند، معدومند. چنین اندیشه‌ای در ردیف قایلین به زمان موهوم قابل بررسی خواهد بود. مطرح کنند چنین نظری- هر چند به صورت سؤال، اما سؤال بی‌جواب- متکلمان نیستند، معلم اول فیلسوفان، حکیم ارسطاطالیس است. خوب است ابتدا با نص کلام ارسطو در این زمینه آشنا شویم، آنگاه به تحلیل و نقد خواهیم نشست.

۱- نظر ارسطو:

ارسطو این مطلب را در کتاب فیزیک خود مطرح کرده است:

«از جمله اموری که شایسته عنایت است، این است که زمان چگونه با نفس می‌تواند مرتبط باشد. از جمله اموری که می‌تواند منصفانه مورد بحث واقع شود این است که: اگر نفس وجود نداشته باشد، زمان وجود خواهد داشت یا نه؟ زیرا اگر شمارنده، غیر موجود باشد لامحاله معدود نیز موجود نخواهد بود، لذا واضح است که عدد موجود نخواهد بود، زیرا عدد یا معدود است، یا چیزی است که قابل شمارش است. و وقتی که آنچه شائیت شمردن دارد، غیر از نفس- و در نفس، جز عقل- نیست، محال است زمان موجود باشد،

مگر این که نفس موجود باشد. الا این که موضوع زمان (یعنی حرکت) بدون نفس بتواند موجود باشد و تقدم و تاخر عوارض حرکتند و زمان همین تقدم و تاخرهای قابل شمارش است. «(۱۰۰)»

۲- تحلیل کلام ارسطو:

ارسطو مسأله ارتباط نفس و زمان را شایسته بحث دانسته است. پرسیده است بدون وجود نفس، آیا زمان موجود است؟ او به این سؤال مهم پاسخ واضحی نداده است. ابتدا احتمال عدم را متذکر شده، استدلال کرده است.

مقدمه اول: زمان عدد حرکت است. البته عدد بمعنای معدود. مقدمه دوم: جز نفس (بویره عقل) چیزی توان شمردن ندارد. مقدمه سوم: بدون شمارنده، عدد و معدود وجود نخواهند داشت. نتیجه: بدون وجود نفس، زمان معدوم خواهد بود. ارسطو سپس متذکر احتمال وجود می شود. اگر موضوع زمان (یعنی حرکت) بدون وجود نفس موجود باشد، وجود زمان نیز متوقف بر وجود نفس نخواهد بود؛ زیرا تقدم و تاخر عوارض حرکتند و زمان چیزی جز عدد همین تقدم و تاخر نخواهد بود. ارسطو هیچ یک از دو احتمال را ترجیح نمی دهد و هیچکدام را اختیار نمی کند.

۳- تفاسیر شارحان ارسطو

۱-۳- اسکندر افرویدی^(۱۰۱) در مقاله زمان با این ادعا که رساله اش را بر نظر ارسطو بدون هیچ مخالفتی - نگاشته است در این زمینه می نویسد:

«اگر نفسی که حرکات را می شمارد باطل شود، زمان باطل می شود و اگر نفس باطل شود، فلک از حرکت باز ایستد و همه حرکات باطل می شوند؛ زیرا او علت همه حرکات است. «(۱۰۲)»

تلقى اسکندر این است که اولاً: با عدم نفس، زمان معدوم می شود، حال آنکه ارسطو هیچ کدام از طرفین مسأله را اختیار نکرد ثانیاً: مراد از نفس، نفس فلکی است نه نفس ناطقه انسانی. لذا صورت مسأله این می شود که اگر فلک معدوم شود، زمان معدوم خواهد شد. ثالثاً: واضح است که بدون وجود فلک و نفس فلکی، همه حرکات باطل می شوند. پس احتمال دوم در کلام ارسطو با این سخن مردود می شود.

۲-۳- از دیدگاه یحیی بن عدی^(۱۰۳): اولاً: ارسطو زمان را بی نفس معدوم

می شمارد. ثانیاً زمان-معدود- از جنس مضاف است. ثالثاً: مراد از نفس، نفس ناطقه فلکی است. رابعاً بدون نفس فلکی، حرکت و زمان و کلاً عالم باطل می شود. (۱۰۴)

۳-۳- شارح وفادار ارسطو ابن رشداندلسی، در توضیح تعریف ارسطی زمان

مینویسد:

«از تعریف زمان ظاهر می شود که این هم، از جهتی فعل نفس است-آنچنانکه ارسطو می گوید-و(هم) از جهتی موجود خارج از نفس، زیرا حرکت در وجودش و در جمع اجزایش به یکدیگر به فعل (نفس) احتیاج دارد چرا که آنچه خارج از نفس، موجود است متحرك است و زمان، حال متحرك است، اما آن گاه که در ذهن، مجموعاً اخذ شود لازم می آید که متقدم و متاخر و دارای عدد باشد بر همان جهتی که ذوات خارج از نفس به محمولات ذاتیشان ملحق می شوند. لکن شبیه به این است که برای حرکت، این عارض (زمان) همچنین باقوه و استعداد باشد (یعنی در حرکت استعداد و قوه پذیرش زمان باشد)؛ چرا که حرکت که زمان لاحق آن است واحد متصل است و قسمت در ذهن بر آن عارض می شود. لذا اسکندر می گوید: اگر وجود نفس نبود، اصلاً زمان و حرکتی نبود.» (۱۰۵)

سخنان ابن رشد در این زمینه آنچنانکه مشاهده می شود، مجمل و مبهم است و لازم است برای رفع ابهام به بخش قابل توجهی از آثار وی (که اصل عربی از دست رفته اما ترجمه های لاتینی و عبری آن باقی مانده است) مراجعه شود. (۱۰۶) اما آنچه از این عبارت فهمیده می شود این است که: اولاً: به نظر ارسطو زمان، فعل نفس است اما این که بدون نفس نه زمان است نه حرکتی سخن اسکندر افرودیسی است. اما این عبارت را به ارسطو نسبت نمی دهد، حال آن که ارسطو تصریح کرد که بودن نفس زمان نیست. ثانیاً: زمان از جهتی فعل نفس است و از جهتی خارج از نفس موجود است. جالب این است که وی تنها جهت اول را به ارسطو استناد می دهد اما مگر نه این که او در مقام تبیین تعریف ارسطو از زمان است؟ ثالثاً: استدلالی که ارائه می کند جهت اول را تأمین می کند: آنچه در خارج است، متحرك است. حرکت در وجود و جمیع اجزایش محتاج فعل نفس است، زمان، حال متحرك است در ذهن وقتی مجموعاً تلقی شود. عروض زمان بر حرکت از قبیل عروض محمولات ذاتیه، بر ذوات خارج از نفس است. اما شبیه این است که حرکت قوه و استعداد زمان را داشته باشد. این بخش از کلام ابن رشد مبهم است آیا او اشاره به

جهت دوم دارد یا ادامه توضیح جهت اول است؟ آیا در کلام وی نفس، غیر از ذهن است یا یکی هستند؟ ظاهراً نفس همان نفس فلکی است و ذهن، ذهن انسانی. ارتباط این دو چیست؟

این بخش از کلام ارسطو در آثار بجا مانده کندی و فارابی و نیز در هج یک از آثار شیخ الرئیس به چشم نمی خورد و کلاً در فلسفه اسلامی انعکاسی نیافته است. چرا؟ چه نفس را نفس فلکی بدانیم و چه نفس انسانی، مسأله شایسته بحث و تأمل است. البته بنابر اول، مسأله با مبانی مشائیان سازگار است چرا که بدون حرکت فلک اقصی نه حرکتی در کار است نه زمانی. اما ایشان در این مواضع پای نفس فلکی را به میان نکشیده اند. ابن رشد در اضافه کردن جهت دوم (واز جهتی موجود است خارج از نفس) چه چیزی را دنبال می کند و این را از کدام بخش از تعریف ارسطی زمان استخراج کرده است؟

۴- برداشت ارسطو شناسان غربی

۱- «رس» ارسطو شناس معتبر اروپایی معتقد است: «ارسطو سؤال مهمی را برانگیخته است، بی آن که پاسخ مشخص ارائه کند.» او ضمن اشاره به استدلال بدون شمارنده عدد معدودی نیست می افزاید: در این صورت آنچه می تواند موجود باشد دیگر زمان نیست، موضوع متحرك آن است، بویژه حرکت خواهد بود، اما بدون نمود قابل اندازه گیری. (۱۰۷)

بنابراین بر خلاف برداشت شارحین شرقی ارسطو، او معتقد است ارسطو به این سؤال مهم پاسخ نگفته است. ثانیاً: وی نفس را نفس انسانی دانسته است نه نفس فلکی؛ زیرا در فقدان نفس، حرکت را موجود دانسته است و صرفاً نمود مقداری آن یعنی زمان را معدوم دانسته است. این نیز با تفسیر شارحین شرقی متفاوت است. ثالثاً ظاهراً ذیل کلام ارسطو را توضیح صدر کلام او دانسته نه احتمال دوم و این قابل مناقشه است.

۲- کاپلستون در تاریخ فلسفه خود معتقد است ارسطو به این سؤال پاسخ گفته است، هر چند آن را به تفصیل مورد بحث قرار نداده است. به نظر وی پاسخ ارسطو این است: «زمانی، به مفهوم اخص کلمه وجود نخواهد داشت، هر چند موضوع زمان موجود خواهد بود.» (۱۰۸)

به نظر کاپلستون: ۱- ارسطو بدون وجود نفس، زمان را موجود نمی داند. ۲- مراد ۱۲۵

از نفس و ذهن، انسان است نه نفس فلکی. ۳- این موضع با نظر ارسطو درباه متصل سازگار است. اجزاء بالقوه متصل و زمان توسط ذهن ایجاد می شود. ۴- از آن جا که ارسطو می پندارد انسان همیشه بوده است، این مشکل که وقتی هنوز هیچ ذهنی در هستی نبوده است، زمان می توانست وجود داشته باشد، مشکلی نیست. ۵- مشکل اصلی این است که شمردن، ایجاد اجزاء نیست، بلکه تصدیق اجزاء قبلاً موجود است. این نکته را کاپلستون از پروفیسور «رس» نقل می کند. ۶- پاسخ کاپلستون این است که چون حرکت مستقل از ذهن موجود است، زمان نیز مستقل از ذهن موجود است، ولی زمان برای وجود، متمم و مکملی از ذهن دریافت می کند. ۷- پاسخ کاپلستون به پاسخ ابن رشد نزدیک است. ۸- بالقوه بودن اجزاء زمان به این معنی است که از لحاظ صورت از یکدیگر مشخص نیستند مگر بوسیله شمارش ذهن، اما بالقوه به معنی، وجود نداشتن مجزای از ذهن را نمی پذیرد. پس موضع ارسطو موضع کانت نیست.

۳- عبدالرحمن بدوی قایل است که ارسطو به این سؤال اصلی پاسخ گفته است، زمان بدون نفس وجود ندارد نفس عاقله شمارشگر. به نظر وی معنی این سخن ارسطو این است که وی از «نظر ذاتی» به زمان می نگرد. اگر چه این در واقع الزامی بیشتر از آن چیزی است که ارسطو به آن تصریح دارد. زیرا ارسطو وجود زمان را متوقف بر نفس ذات می داند. به علاوه او برای زمان وجود موضوعی نیز قایل است. نظریه ارسطو در زمان بر نظریه ذات خالص و نظریه موضوعی یا واقعی ترجیح دارد. (۱۰۹) و تصریح می کند که موضع ارسطو، با موضع کانت تفاوت دارد؛ زیرا ارسطو در ذیل کلامش تصریح می کند که زمان بدون نفس هم ممکن است موجود باشد. (۱۱۰) برداشت بدوی به تفسیر ابن رشد نزدیک است و در واقع با کاپلستون در این زمینه همداستان است.

بنظر بعضی معاصرین تفسیر کلام ارسطو به این که بدون نفس حرکتی (پس زمانی) نیست، تفسیر ما لایرضی صاحبه است. و بر خاسته از تفاسیر نوافلاطونی است. او نیز معتقد است که ارسطو با توجه به ذیل کلامش می پذیرد که زمان بدون نفس موجود است. (۱۱۱)

۵- نفس و وجود زمان

۱- ارسطو سؤال مهمی را برانگیخت: آیا بدون نفس شمارشگر، زمان این عدد

حرکت، موجود است یا نه؟ ۱۲۶

۲- او نخست احتمال عدم را برشمرد و سپس احتمال وجود را باز گفت اما هیچ یک را اختیار نکرد. لذا بر مبنای این سخنان انتساب هر یک از دو احتمال به عنوان قول ارسطو باطل است.

۳- اگر چه نفس در کلام ارسطو دو احتمال دارد: نفس فلکی و نفس انسانی. اما احتمال دوم اقرب است؛ زیرا بنا به احتمال اول، بنا بر مبنای ارسطی مسأله واضح است، حرکت و زمان هر دو معلول نفس فلکی‌اند. همین تردید ارسطو در جواب، بالاترین مؤید احتمال دوم است. بعلاوه شمارشگری، کار نفس انسانی است نه نفس فلکی؛ از سوی دیگر این همان مسأله غامض وجود زمان است، آیا زمان خارج از ذهن انسان موجود است یا نه؟

۴- اشکالی که به ارسطو وارد است این است که استدلال وجه اول او مبتنی بر این است که بدون شمارنده، عدد و معدود وجود ندارد حال آن که شمردن، ایجاد عدد نیست، تصدیق عدد و معدودی است که قبلاً موجود است.

۵- در بیانات ارسطو (وجه اول) علم به زمان، با وجود زمان خلط شده است. بدون ذهن، علم به زمان میسر نیست مگر این که علم به زمان رامساوی وجود زمان بدانیم و این عین قول به وجود ذهنی و توهمی زمان است.

۶- در احتمال اول (بدون نفس شمارشگر زمان موجود نیست) نفس چه کسی مراد است، نفس زید یا نفس عمرو. در این صورت زمان امری نسبی و اضافی خواهد بود. به نظر یکی هست و در نظر دیگری نیست.

۷- اگر زمان زاییده نفس انسانی باشد (احتمال اول) آیا بدون نفس، زمان نیست، یا به دون التفات نفس؟ دومی صحیح است. لذا حتی با بودن نفس هم بنابراین احتمال، زمان می‌تواند نباشد.

۸- ارسطو هرگز به وجود زمان تصریح نکرده است. او در صدر بحثش درباره زمان به شکوک وجود زمان پرداخته است، شکوکی که نتیجه‌اش این است یا زمان اصلاً موجود نیست، یا اگر موجود است، وجودی خفی و صعب دارد. او به این شکوک پاسخ نمی‌دهد. (۱۱۲)

۹- در ضمن تفسیر کلام ارسطو نظری مطرح شد دال بر این که در وجود زمان، ذهن نیز به نحوی دخیل است اگر چه زمان، ذهنی صرف نیست. این نظر قسطی از حقیقت را با خود دارد. به شرطی که مراد از دخالت ذهن را تحلیل و انتزاع از واقعیت خارجی

بدانیم، همان دخالتی که ذهن در ایجاد معقولات ثانیه بویژه معقولات ثانیه فلسفه دارد. ما در بحث از نحوه وجود زمان، در مقاله ای دیگر به تفصیل درباره این نکته مهم سخن خواهیم گفت.

۱۰- این که بحث بسیار مهم رابطه نفس و زمان پس از ارسطو در فلسفه اسلامی به صورت مستقل و به عنوان یک مسأله، (به استثنای یحیی بن عدی و ابن رشد) مورد بحث و بررسی و نقد واقع نشده، مایه تعجب است.

پی نوشت:

(۱) مطهری، مرتضی؛ حرکت و زمان در فلسفه اسلامی [درسهای اسفار]، انتشارات حکمت، تهران ۱۳۷۱، ج ۲ ص ۱۸۱.

(2) Augustin; Confessions. Book XI. chap. xx.

(۳) و صاحب المباحث المشرقیة تحیر فی امر الزمان؛ صدر المتألهین الشیرازی، محمد بن ابراهیم؛ الاسفار الاریعة، تهران ۱۳۸۳ ق، ج ۳، ص ۱۴۵؛ فخر رازی درباره زمان چهار قول مختلف ارائه کرده است، بررسی و نقد رای وی در مقاله "دیدگاه افلاطونیان مسلمان پیرامون ماهیت زمان" خواهد آمد.

(۴) الاشعری، ابوالحسن علی ابن اسماعیل؛ مقالات الاسلامیین؛ تحقیق محمد محیی الدین عبدالحمید (ط ۲، ۱۴۰۵ ق) ج ۲، ص ۱۱۷ و ۱۱۶.

(۵) "حکی ابوالقاسم عن ابی الهدیل: ان الزمان مدی مابین الافعال وان اللیل والنهار هما الاوقات لا غیر." المرزوقی؛ الازمه والامکنه، (حیدرآباد، ۱۳۳۲ ق) ص ۱۳۹.

(۶) عبدالجبار المعتزلی، شرح الاصول الخمسه، باهتمام د. عبدالکریم عثمان (قاهره، ۱۹۶۵) ص ۷۸۱.

(۷) المفید، ابو عبدالله محمد بن محمد، اوائل المقالات، تحقیق ابراهیم الانصاری الزنجانی الخوئینی، مصنفات الشیخ المفید (المؤتمر العالمی لالفة الشیخ المفید، قم، ۱۴۱۳ هـ. ق) المجلد الرابع، ص ۱۰۱-۱۰۰.

(۸) مکدر موت، مارتین؛ اندیشه های کلامی شیخ مفید، ترجمه احمد آرام (موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک کیل تهران، ۱۳۶۳) ص ۲۶۹.

(۹) المفید، المسائل العکبریه، تحقیق علی اکبر الهی الخراسانی، مصنفات الشیخ المفید (المؤتمر العالمی لالفة الشیخ المفید، قم، ۱۴۱۳ هـ. ق) المجلد السادس، ص ۶۶، المسألة ۱۷.

(١٠) همان، المسألة ١٨، ص ٦٧-٦٦.

(١١) الايجي، عضدالدين عبدالرحمن بن احمد؛ المواقف في علم الكلام (بيروت بي تا، عالم الكتب) ص ١١٢.

(١٢) التفتازاني، مسعود بن عمر، شرح المقاصد، تحقيق د. عبدالرحمن عميره (بيروت، ١٤٠٩) المجلد الثاني، ص ١٨٧-١٨٨.

(١٣) الجرجاني، السيد الشريف علي بن محمد، التمرينات (قاهره، ١٣٠٦ق) ص ٥٠.

(١٤) التهانوي، محمد اعلى بن علي، كشاف اصطلاحات الفنون (كلكته، ١٨٦٢م، افست تهران، خيام) ج اول، ص ٦٢١.

(١٥) المرزوقي، ابو علي احمد بن محمد، الازمنه والامكنه (حيدرآباد، ١٣٣٢ق) ص ١٣٩.

(١٦) ابن سينا، ابو علي حسين بن عبدالله، الشفاء، الطبيعيات، السماع الطبيعي؛ تصدير و مراجعه د. ابراهيم مذكور، تحقيق سعيد زايد (مكتبة آية الله النجفي المرعشي؛ قم، ١٤٠٥) مقاله الثاني، الفصل العاشر، ص ١٤٨.

(١٧) همان، ص ١٥٢.

(١٨) صدر المتألهين الشيرازي، محمد بن ابراهيم، الاسفار الاربعه (تهران، ١٣٨٣ق) ج ٣، ص ١٤١-١٤٠.

(١٩) همان، ص ١٤٤.

(٢٠) ابن سينا؛ المباحثات؛ تصحيح و تعليق محسن بيدارفر (بيدار؛ قم، ١٤١٣)، ص ٣٦٠-٣٥٩، رقم ١١٢٥.

(٢١) السبزواري، هادي بن مهدي، تعليقه على الاسفار الاربعه، ج ٣، ص ١٤٢-١٤١.

(٢٢) التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون؛ ج ١، ص ٦٢١.

(٢٣) السبزواري، تعليقه على الاسفار، ج ٣، ص ١٤٢.

(٢٤) ابن سينا؛ الشفاء، السماع الطبيعي من الطبيعيات، ج ١، ص ١٥١-١٥٠.

(٢٥) الرازي فخر الدين، محمد بن عمر؛ شرح عيون الحكمة؛ تحقيق د. احمد حجازي احمد السقا (قاهره ١٤٠٠، مكتبة الانجلو المصرية)، ج ٢، ص ١١٩-١٢٠.

(٢٦) از جمله الشفاء السماع الطبيعي، ج ١، ص ١٤٩. قوت اين اشكالات باعث شده است شيخ عملادو فصل مبسوط (فصل ١٠ و ١٣) را به پاسخگويي آنها اختصاص دهد.

(٢٧) رك: حواشي علامه طباطبائي بر اسفار، ج ٣، ص ١٨، نهاية الحكمة، علامه طباطبائي، فصل ٢٣ از

مرحله ١٢، ص ٣٢٥ و ٣٢٦.

- (۲۸) صدر المتألهين؛ تعليقه على الهيات الشفا (بيدار؛ قم، طبع حجرى) (بى تا) ص ۳۰.
- (۲۹) ابن سينا، السماع الطبيعى من الشفاء، ج ۱، ص ۱۵۱.
- (۳۰) همان، ص ۱۵۳.
- (۳۱) ابن سينا، المباحثات، شماره هاى ۱۱۲۸-۱۱۲۷، ص ۳۶۰ و ۳۶۱.
- (۳۲) بهمنيار بن مرزبان؛ التحصيل؛ تصحيح و تعليق مرتضى مطهرى (دانشكده الهيات و معارف اسلامى دانشگاه تهران؛ تهران، ۱۳۳۹ ش) ص ۲۵۸-۲۶۰.
- (۳۳) الرازى؛ فخر الدين، المباحث المشرقيه؛ ج ۱ ص ۶۵۱-۶۵۰.
- (۳۴) الجرجانى، السيد الشريف على بن محمد؛ شرح المواقف؛ تصحيح السيد محمد بدرالدين النعسانى المجلسى (قاهره، ۱۳۲۵، افست-قم-منشورات الرضى) ج ۵، ص ۱۱۴.
- (۳۵) السيزوارى؛ تعليقه على الاسفار الاربعه، ج ۳، ص ۱۴۲.
- (۳۶) صدر المتألهين الشيرازى؛ الاسفار الاربعه، ج ۳، ص ۱۴۶.
- (۳۷) ارسطو، الطبيعه، ترجمه السحاق بن حنين، حقه عبد الرحمن بدوى (مصر، ۱۴۰۴) ج ۱، ص ۴۰۴: «وما بأس ان نذكر اولاً الشكوك التى وقعت فيه لما قاله البرانيون، فنظّر هل هو من الاشياء الموجوده او من غير الموجوده، وما طبيعته.»
- در حاشيه آن آمده است: «فى الهامش: البرانيون هم اصحاب الاقتناع، وبازائفهم السماعيون وهم اصحاب البرهان.» محقق كتاب تذكر داده است: «والبرانيون ترجمة للكلمه اليونانيه در دو ترجمه انگليسى فزيك ارسطو چنين انتسابى به چشم نمى خورد:

The best plan will be to begin by working out the difficulties connected with it, making use of the Currnt arguments. First, does it belong to The class of things that exist or to things That do not Exist? Then, Secondly, What is its nature?". Mckeon Richard (Edittor), **The Bacic Works of Aristotle**, New York 1966, Random House, p:289

Barnes, Jonathan, **The Complete Works of Aristotle: the Revised Oxford translation**, New Jersry 1985, Vol one p:369.

- (۳۸) الرازى، فخر الدين، المطالب العالیه من العلم الالهى، تحقيق د. احمد حجازى السقا (بيروت، ۱۴۰۷) الجزء الخامس، الفصل الاول فى تقرير دلائل القائلين بنفى الزمان، صص ۱۹-۰۹. وى در اين فصل ۱۲ دليل بر نفى زمان اقامه کرده است.

(٣٩) ارسطو، الطبيعه، ترجمه اسحاق بن حنين، ج ١، صص ٧-٤٠٢.

The basic works of Aristotle, pp 289-290.

The complete works of Aristotle, pp 370-371

(٤٠) رسائل اخوان الصفا و خلان الوفاء، تقديم بطرس بستانى (قم، ١٤٠٥) ج ٢، ص ١٧.

(٤١) المرزوقى، الازمنه والامكنه، ٩-١٤٨.

(٤٢) ابن سينا، السماع الطبيعى من الشفاء، ج ١، ص ٩-١٤٨.

(٤٣) ابن سينا، المباحثات، شماره ١١٢٦، ص ٣٦٠.

(٤٤) الرازى، فخرالدين، محصل افكار المتقدمين والمتأخرين، تحقيق طه عبدالرؤف سعد

(بيروت، ١٤٠٤)، ص ١٣١؛ الطوسى نصيرالدين، نقدالمحصل، باهتمام عبدالله نورانى،

(تهران، ١٣٥٩)، ص ١٣٦.

(٤٥) الرازى، فخرالدين، المطالب العالى، ج ٥، ص ٩-١١.

(٤٦) الرازى فخرالدين، المباحث المشرقيه، ج ١/١، ص ٣-٦٤٢.

(٤٧) التفتازانى، شرح المقاصد، ج ٢، ص ١٨١.

(٤٨) الايجى، المواقف، ٩-١٠٨، الجرجانى، شرح المواقف، ٥ ص ٦-٨٤.

(٤٩) صدرالمتهين الشيرازى، شرح الهدايه الاثريه، ١٠٢.

(٥٠) السبزوارى، شرح المنظومه، ٨-٢٥٧.

(٥١) السبزوارى، تعليقه على الاسفار الاربعه، ج ٣/٢-١٤١.

(٥٢) ابن سينا، السماع الطبيعى من الشفاء، ج ١/٩-١٤٨.

(٥٣) همان، ٧-١٦٦ با تلخيص وحذف مكررات.

(٥٤) صدرالمتهين الشيرازى، شرح الهدايه الاثريه، ١٠٢.

(٥٥) صدرالمتهين الشيرازى، الاسفار الاربعه، ج ٣، ص ٣٥-٣٤.

(٥٦) الرازى، فخرالدين، المباحث المشرقيه، ج ١، ص ٤٩-٦٤٨.

(٥٧) الطوسى نصيرالدين، نقدالمحصل، ص ١٣٧-١٣٦.

(٥٨) الرازى فخرالدين، المباحث المشرقيه، ج ١، ص ٤٩-٦٤٨.

(٥٩) همان، ص ٤٧-٦٤٦.

(٦٠) الايجى، المواقف، ص ١٠٩.

(٦١) الجرجانى، شرح المواقف، ج ٥، ص ٩١.

(٦٢) التفتازانى، شرح المقاصد، ج ٢، ص ١٧٩.

- (۶۳) السبزواری، تعلیقه علی الاسفار، ج ۳، ص ۱۴۱-۱۴۲.
- (۶۴) السبزواری، تعلیقه علی شرح المنظومه، ۲۵۸.
- (۶۵) همان، ص ۲۵۷.
- (۶۶) ابن سینا، السماع الطیبی من الشفاء، ج ۱، ص ۱۵۰.
- (۶۷) الرازی فخرالدین، المباحث المشرقیه، ج ۱، ص ۶۴۳؛ ونیز المحصل، ص ۱۳۱-۱۳۰ ذیل دلیل اول.
- (۶۸) ابن سینا، السماع الطیبی من الشفاء، ج ۱، ص ۱۶۷-۱۶۶.
- (۶۹) ابن سینا، المباحث، ص ۲۱۵.
- (۷۰) الرازی فخرالدین، المباحث المشرقیه، ج ۱، ص ۶۵۰.
- (۷۱) الرازی فخرالدین، المطالب العالیه، ج ۵، ص ۵۴-۵۷.
- (۷۲) التفتازانی، شرح المقاصد، ج ۲، ص ۱۸۰.
- (۷۳) الایجی، المواقف، ص ۱۰۸.
- (۷۴) صدرالمتألهین الشیرازی، شرح الهدایه الاثیریه، ص ۱۰۳-۱۰۲.
- (۷۵) الرازی، فخرالدین، المباحث المشرقیه، ج ۱، ص ۶۴۵-۶۴۴.
- (۷۶) الایجی، المواقف، ص ۱۰۸.
- (۷۷) التفتازانی، شرح المقاصد، ج ۲، ص ۱۸۱.
- (۷۸) صدرالمتألهین الشیرازی، شرح الهدایه الاثیریه، ص ۱۰۳.
- (۷۹) همان، ص ۱۰۴-۱۰۳.
- (۸۰) همان، ص ۱۰۴.
- (۸۱) صدرالمتألهین الشیرازی، الشواهد الربوبیه، تعلیق و تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی (تهران، ۱۳۶۰) ص ۶۰.
- (۸۲) صدرالمتألهین، الاسفار، ج ۲، ص ۳۰۴-۳۰۳.
- (۸۳) الرازی، فخرالدین، المطالب العالیه، ج ۵، ص ۱۱-۱۲.
- (۸۴) الطباطبائی، نهایه الحکمه، ص ۲۳۱؛ ابن سینا، النجاة، ص ۲۲۹.
- (۸۵) الرازی، فخرالدین، محصل افکار المتقدمین والمتأخرین، ص ۱۳۲-۱۳۱.
- (۸۶) الرازی، فخرالدین، المطالب العالیه، ج ۵، ص ۱۴-۱۵.
- (۸۷) الطوسی، نصیرالدین، نقنا المحصل، ص ۱۳۷.
- (۸۸) التفتازانی، شرح المقاصد، ج ۲، ص ۱۸۳.
- (۸۹) الرازی فخرالدین، شرح هیون الحکمه، ج ۲، ص ۱۲۷. وبه نقل از آن: صدرالمتألهین، الاسفار.

ج ۳، ص ۱۴۶.

(۹۰) الرازی، فخرالدین، المباحث المشرقیه، ج ۱، ص ۶۴۵-۶۴۴.

(۹۱) ابن سینا، السماع الطیبی من الشفاء ج ۱، ص ۱۷۱-۱۷۲؛ عیون الحکمه، الرسائل، ص ۴۲؛ النجاة، ص ۲۳۲.

(۹۲) الرازی، فخرالدین، المحصل، ص ۱۳۲.

(۹۳) الرازی، فخرالدین، المباحث المشرقیه، ج ۱، ص ۶۴۴-۶۴۳.

(۹۴) الطوسی، نصیرالدین. نقد المحصل، ۱۳۸.

(۹۵) صدار المتالیهین الشیرازی، الاسفار الاربعه، ج ۳ ص ۱۴۶.

(۹۶) همان، ص ۱۵۰.

(۹۷) نهج البلاغه، خطبه اول.

(۹۸) الرازی، فخرالدین. المباحث المشرقیه، ج ۱، ص ۶۴۶.

(۹۹) الداماد، القبسات، ص ۲۱۲ صدر المتالیهین، الاسفار الاربعه، ج ۳، ص ۳۷-۳۲.

(۱۰۰) ارسطو، فیزیک، ص ۲۲۳. الطبیعه، ترجمه اسحاق بن حنین، ج ۱، ص ۴۷۴-۴۷۲.

The Basic Works of Aristotle/P.299

The Complete Works of Aristotle Vol 1/P.377

طبیعیات ارسطو، ترجمه: علی اکبر فرورقی، (دانشگاه ملی ایران، تهران، ۱۳۵۸) ج ۱، ص ۲۳۲-۲۳۳.

(101) Alexandre Aphrodisi as (Aphrodise)، فیلسوف معروف مشائی (اواخر قرن دوم و اوائل قرن سوم میلادی) از مشاهیر مفسران ارسطو است که نزد مترجمان عهد اسلامی بسیار معروف و آثار او از غالب شرح دیگر بیشتر مورد استفاده بوده است. اسکندر افرودیسی از همه شرح ارسطو سخنان آن فیلسوف را بهتر دریافته و روشتر و واضحتر تفسیر کرده است. آثار او در میان مسلمین شهرت و اهمیت فراوان داشت. ابن ندیم داستان اهمیت شروح او را نزد یحیی بن عدی باز گفته است. (الفهرست، ص ۳۱۳)

صفا: ذبیح الله، تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی تا اواسط پنجم، ص ۹۹.

(۱۰۲) مقاله الاسکندر الافرودیسی فی الزمان، ترجمه: حنین بن اسحاق، فی کتاب: شروح علی ارسطو

مفقوده فی الیونانیة رسائل اخری، عبدالرحمن بدوی، ص ۲۰ و ۲۲

(۱۰۳) برای اطلاع بیشتر رجوع کنید به مقامات یحیی بن عدی الفلسفیه، درسه و تحقیق د. سبحان

خلیفات، (عمان، ۱۹۸۸).

(۱۰۴) تعليقات ابو زكريا يحيى بن عدى على كتاب الطبيعه ارسطو، الطبيعه، ترجمه اسحاق بن حنين، تحقيق عبدالرحمن بدوى، ج ۱ ص ۳۷۵-۳۷۴.

(۱۰۵) ابن رشد، ابوالوليد محمد بن احمد القرطبي، رسائل ابن رشد، (حيدرآباد دکن، ۱۳۶۶ ق) رساله السماع الطبيعى، ص ۵۰-۵۱.

(۱۰۶) از جمله تلخيص الكون والفساد، جوامع كتب ارسطو طاليس فى الطبيعيات والالهيات، مساله فى الزمان رجوع كنيد به مقاله د. شرف الدين خراسانى (شرف) در دائره المعارف بزرگ اسلامى، زير نظر كاظم موسى بجنوردى (تهران، ۱۳۶۹) ج ۳، ص ۵۶۴-۵۶۰.

(107) Ross; W.D/ Aristotie/ London1930/2nl Edition/PP.90-91

(۱۰۸) كاپلستين، فردريك، تاريخ فلسفه، ترجمه سيدجلال الدين مجتبوى، چاپ اوّل (تهران، ۱۳۶۲)، جلد ۱، ص ۴۴۰.

(۱۰۹) بدوى، عبدالرحمن، ارسطو (بيروت، ۱۹۸۰) ص ۲۲۱-۲۰.

(۱۱۰) بدوى، عبدالرحمن، الزمان الوجودى (بيروت، ۱۹۷۳) ص ۶۸۶-۶۸۹.

(۱۱۱) الألويسى، د. حسام الدين، الزمان فى لانكرالدينى والفلسفى القديم، مجله عالم الفكر، المجله الثامن، العدد الثانى (الكويت، ۱۹۷۷ م) قسم خاص عن الزمان، ص ۱۷۴-۱۷۳.

(۱۱۲) ارسطو، فيزيك، ص ۲۱۷ ب؛ ترجمه عربى، ص ۴۰۴. ترجمه فارسى، ص ۲۳۰؛ ترجمه هاى انگليسى

The Basic Works/ 289; The Complete Works/396- 397