

ابن سینا علیه آغاز زمانی: منازعه میان شارحان اشارات^۱

نوشته توبی مایر^۲

ترجمه مهدی نجفی افرا^۳

با اینکه بحث مبسوط زمان توسط ابن سینا (متوفی، ۴۲۸/۱۰۳۷) در طبیعیات شفاء منبع روشنی برای فلسفه سینوی از زمان است، الهیات اشارات او در بردارنده نظریه مختصر اما قابل اعتنائی از موضوع در ارتباط با ماده است. این محتوا، بحث غنی ابن سینا در باره قدم خلقت در نمط پنجم «در باره صنع و ابداع»^۴ است. مهمتر اینکه ظهور عنوان زمان و ماده نسبت به این امر مشهور دینی موجب می شود که برخوردهای عقلی میان شارحان به وجود آید. متکلم بزرگ اشعری، فخرالدین رازی (متوفی، ۶۰۶/۱۲۰۹) در دفاع از آموزه کتاب مقدس (قرآن) در ابدی نبودن عالم، بدون هیچ محدودیتی به نقد اندیشه ابن سینا پرداخته است. متکلم و منجم شیعه نصیرالدین طوسی (متوفی، ۶۷۲/۱۲۷۴) به تصحیح و دفاع از آن می پردازد، به خصوص با پوششی در برابر اصالت تسمیه افراطی رازی ظاهر می شود تا دیدگاهی را بپذیرد که براساس اطلاعات اساسی بحث نه واقع گرا^۵ و نه

۱- از جان مک گینس تشکر مخصوص دارم، بدون دسترسی به تحقیقات او و بدون شروع وی، این مقاله پخته و آماده نمی شد. نیازی به گفتن نیست که مسئولیت هر نوع عدول از دیدگاههای او و تمامی خطاها برعهده اینجانب است.

2- Classical Arabic philosophy: sources and reception, Edited by Peter Adamson, the Warburg institute- Nino Aragno Editore, London- Turin 2007. Avicenna against time beginning: The Debate between the Commentators on the Isharat, Toby Mayer, p: 125-149

۳- استاد گروه فلسفه دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی - mhnjaf2002@yahoo.ca

۴- فی الصنع و الابداع

اسم گراً باشد. و به طور منظم اشاره می کند که با مبنای کلی دلیل ابن سینا موافق است.

استدلال ابن سینا بر زمان

فصل ۴ و ۵ نمط پنجم به زمان اختصاص یافته است. تمایز وجود و ماهیت در اغلب جاها بر تفکر ابن سینا حاکم است و طوسی درست می گوید که فصل چهارم در باره وجود و فصل پنجم در باره ماهیت زمان است، یعنی به ترتیب در باره هستی و چیستی^۷ آن است. اما صورت بندی بحث از نواقصی برخوردار است. فصل ۵ با توجه به تعریف رسمی که برای آن ارائه می کند، در باره ماهیت زمان است، اما فصل چهارم در باره وجود زمان نیست، بلکه در باره تقدم وجودی زمان، یعنی وجود ابدی آن است. بی هیچ انحرافی، رازی هدف اصلی این فصل را ترسیم می کند: هدف این فصل بحث در باره تقدم زمان است.^۸ در نتیجه این نگاه، رازی با اینکه در باره فصل پنجم کم سخن می گوید ولی در باره فصل ۴ بیشتر بحث می کند.

ابن سینا فصل چهارم را چنین شروع می کند:

«چیزی که بعد از عدم تحقق پیدا می کند، قبلیتی دارد که در آن نبوده است، این قبل مانند تقدم یک بر دو نیست که در آن ما قبل و ما بعد می توانند با هم تحقق پیدا کنند. بلکه قبلیت آن، قبلیتی است که با بعد تحقق پیدا نمی کند، همینطور در آن تجدد بعدیتی است که بعد از قبلیتی است که از بین رفته است.» (دنیاء، ص ۴۹۹، ۱. ۵ - ص ۵۰۰، ۱. ۲)

6- Nominalist

۷- طوسی می گوید: بدانید که وجود و انیت زمان، بدیهی اما ماهیت آن مخفی و پنهان است. شیخ در این فصل به انیت و وجود آن تنبه می دهد و در فصلی که به دنبال این می آید به ماهیت آن اشاره می کند. (ابن سینا، الاشارات و التنبيهات مع الشرح نصیرالدین طوسی، تصحیح سلیمان دنیا، ج ۳ (شامل مجلدات ۳ و ۴ است)، قاهره، ۱۳۷۷-۱۹۵۷/۸۰-۶۰، ص. ۵۰۰. شرح، ۱۵-۱۶، که بعداً به صورت مختصر دنیا ذکر می شود.

۸- شرحی الاشارات، چاپ شده توسط السید عمر الکشاب، قاهره، ۱۳۲۵/۱۹۰۷، ص ۲۲۲، ۱. ۳ که بعداً با عنوان کشاب ذکر خواهد شد.

استفاده ابن سینا از حروف عربی «قبل» و «بعد» به صورت اسم، به نظر عجیب می‌رسد، اما این اصطلاح بخشی از سنت و انعکاسی از کاربرد اسمی ارسطو و از جمله تطبیق‌های یونانی در فلسفه او در باره زمان است، که به صورت *proteron kai husteron* (قبل و بعد) بیان شده است.^۹ این تغییر در عربی ساختگی و جعلی نیست (شاید در انگلیسی باشد)، چون حروف عربی مثل «قبل» و «بعد» مجزای از حروف ساده ای مانند *مِن*، *عِن*، *فِی* و *بِ* هستند، به بیان صریح، اینها اسمائی هستند که به صورت قیدی بکار رفته‌اند.^{۱۰} با این وجود، کاربرد ابن سینا تا حدی در اسم سازی رابط و حروف موثر است. از جهت دیگر، «قبل» و «بعد» به گونه ای عینی و واقعی لحاظ شده‌اند و بر این اساس، توجه به واقعیت زمان معطوف شده است.

واژه حادث در این بیان که «الحادث بعد مالم یکن» می‌تواند بدون هیچ تفسیری به گونه ای خوانده شود که همه امور دارای آغاز را در بر گیرد. از لحاظ محتوا، رازی و طوسی بر این اتفاق نظر دارند که این فصل صریحا در باره امور حادث است، چه بزرگ و چه کوچک باشد.^{۱۱} لذا این یک تجربه فکری بی‌منا در باره جهان حادث (یا یک زمان حادث به عنوان یک کل) نیست، جهانی که آغاز بسیار بحث برانگیزی دارد. ابن سینا به جای توجه به حادث خاص و حقیقت بنیادین زمان به صورت استقرائی، فقط به صورت قیاسی به حقیقتی در باره عالم اشاره می‌کند که نمی‌تواند آغاز داشته باشد.

در این عبارت، هویت زمان از عدم مشابهت سلسله زمانی و عددی استنتاج شده است. تقدم حادث، قبلیتی دارد که متفاوت از تقدم یک بر دو است، چون در

۹- ارسطو، فیزیک، ۴، ۱۱، ۱۵۸۲۱۹

۱۰- دابلیو رایت، دستور زبان عربی، دو جلد در یک جلد، کمبریج، ۱۹۶۷، ۱، ص. ۲۸۸. نمونه‌های دیگر تحت و حیث است.

۱۱- رازی می‌گوید: هدف این فصل استدلال بر تقدم زمان است و توضیح آن این است که هر آنچه بعد از عدم تحقق پیدا کند، عدم آن سابق بر وجودش خواهد بود (کشاب، ص. ۲۲۲. ۱. ۴). طوسی می‌گوید: او می‌خواهد بیان کند که هر حادثی مسبوق به موجود غیر قار الذات است. (دنیا، ص. ۴۹۹، شرح، ۱. ۱۳)

دومی (تقدم عددی)، متقدم و متاخر می توانند باهم تحقق یابند. ابن سینا صریحاً سخن از باهم تحقق یافتن امور عددی در میان می آورد، نه اینکه در باره اعداد آنچنانکه هستند، سخن گوید^{۱۲}. ارتباط میان سلسله ای که تحقق دارد، را به عنوان یک کل مورد توجه قرار دادن و در باره آن سخن گفتن، اجزاء آن را آشکار و روشن نمی کند. اگر هر ارتباطی شمارش شود، مرتبه یک، مقدم بر مرتبه دو است، اما آنها از حیث زمانی با هم تحقق می یابند. برخلاف این نوع تقدم، تقدم و تاخر زمانی باهم تحقق نیافته و ماهیت آن، مانع چنین چیزی است، تقدم «قبل» با «بعد» باقی نمی ماند.

خصوصیت تصرم و سیلان زمان به نظر می رسد این گزینه « دو لحظه حادث » را ماهرانه برجسته نماید: این به شیخ اجازه می دهد تا در اثر آن، دیدگاه خود را با اصل عدم تناقض^{۱۳} پیوند دهد که بیان می کند گزاره ها و اشیاء نمی توانند هم موجود و هم معدوم باشند. «قبل» لحظه عدم حادث است، در حالی که «بعد» لحظه تحقق یافتن آن است. بنابراین، قبل فقط با شکستن اصل تناقض می تواند با بعد اجتماع پیدا کند. قطب الدین رازی (م ۱۳۶۵) در محاکمات خود به این مطلب اشاره می کند، وقتی که می گوید ترکیب قبل و بعد ضرورتاً در بردارنده تلفیق وجود و عدم است^{۱۴}. فخر رازی می گوید: تقدم معدوم و وجود حاضر با هم

۱۲- در صورت سخن گفتن در مورد اعداد آنچنانکه هستند، او معیت یک و دو را بر پذیرش غیر زمانی بودن معقول عددی مبتنی خواهد ساخت که به نوبه خود به منزله پذیرش واقع گرائی ریاضی است.

13- Principle of non-contradiction(PNC)

۱۴- ابن سینا، الاشارات و التنبیهات مع شرح المحقق نصیر الدین الطوسی و شرح الشرح للعلامه قطب الدین الرازی، ج ۳، قم، ۱۳۷۵/۱۹۹۶، ص. ۸۳، شرح، ۲-۳-۴، که بعداً به عنوان تحتانی خوانده می شود. در این شرح غالباً به صورت تأییدی عبارات ابن سینا قرائت شده است. اما در جای دیگر او در بحث خود در باره زمان چنین استدلالهایی را بکار می برد که به نحوی روش منطقی خود اوست (به بیان ساده تر: منظور در اینجا کاربرد عرفی منطقی است، نه اینکه رهیافت به یک موضوع از راه قاعده مند کردن آن باشد). به طور مثال او در شفاء: طبیعیات، ۲. ۱۲، ص ۱۶۲، ۲. ff۱۵ می گوید: لازم است بررسی کرده و در یابیم که آیا «آن» مشترک میان دوزمان که یکی از آنها دارای یک حالت و دیگری حالت دیگر دارد، از هر دو حالت عاری و خالی است یا اینکه واجد حالت یکی از دوجزء زمان است. اگر از هر دو حالت عاری باشد، در قوه ارتفاع نقیضین مانند مماس و غیر مماس و موجود و معدوم و غیرو خواهد بود، پس امری که در «آن» مفروض است عاری از یکی طرفین نخواهد بود، پس

تحقق نمی یابند^{۱۵}. پس مبنای ادعای این فصل آن است که زمان از خصوصیت سیلان و تجدد برخوردار است.

ابن سینا ادامه می دهد:

« قبلیت، خود عدم نیست، چون ممکن است عدم بعد از حادث باشد. آن قبل، فاعل هم نیست، چون فاعل می تواند قبل، همراه و بعد از فاعل باشد، بلکه آن چیز دیگری است که همیشه و پیوسته در تجدد و تصرم است. و دانستی که چنین اتصالی که از حیث مقدار منطبق با حرکات است، از اجزاء غیر قابل انقسام ترکیب نشده است». (دنیا، ص. ۵۰۱، ۱. ۱- ص ۵۰۳، ۱. ۲).

در تمامی این مطالب به نظر می رسد خط فکری به صورت زیر است: در نیمه اول، چنانکه قبلا بحث شد، اجزاء زمان با لحظات تقدم و تاخر شی حادث تحقق پیدا می کنند (بر مبنای استدلال آنها به صورت آنات فهمیده می شوند) و بر اینکه «قبل» با «بعد» قابل جمع نمی شود، یعنی بر ویژگی تصرم، مبتنی است. مطلب بعدی می خواهد نشان دهد که این تقدم به راحتی قابل کاهش به عوامل دیگر مرتبط با حادث، یعنی تقدم عدم یا فاعل نیست. چون- ابن سینا تقریبا با قطعیت جبری استدلال می کند- این عوامل از تصرم برخوردار نیستند (از یک طرف عدم حادث می تواند مانند قبل، بعد از آن باشد، یعنی وقتی که حادث بعدا از بین می رود، و از طرف دیگر، فاعل می تواند در هر سه موقعیت حادث - قبل، بعد و همراه فاعل - تحقق داشته باشد. بنابراین، این تقدم چیزی مجزای از اینهاست. در این ارتباط، به آرامی از صحبت در باره تقدم، به صحبت در باره زمان انتقال پیدا می کند، یعنی چیزی که همیشه در تجدد و تصرم است. چنانکه

بایستی واجد یکی از آن دو حالت باشد، اما نمی دانم که در کدام یک از دو حال خواهد بود. شیخ در این عبارت به وضوح اصل طرد شق وسط (Principle of the excluded middle) برای اجتناب از اتمیسم زمانی بکار می برد. یک امر سوم نامشخصی میان مماس و غیر مماس یا در حالت بدتر میان وجود و عدم است که از تقسیم یا فاصله میان اتم زمان اول و دوم حاصل می شود. اصل PEM در اینجا اثبات می کند که تشکیل یافتن یک دوره زمان از اتمهای از هم گسسته (اجزاء لا یتجزی) قابل تصور نیست، که متناسب با کاربرد اصل PNC در فصل چهارم است.

خواهیم دید، شارحان این تغییر به سلسله تبیین گر را چنین تبیین می کنند: تقدم عدم حادث به قبل اشاره می کند که آنها به زمان دلالت دارد. ابن سینا در خطی به صورت ضمنی در اشارات، دقیقاً روشن نمی کند که چرا زمان نمی تواند آغاز داشته باشد، صرفاً در آن بیان می کند که در گذار و تصرم همیشگی است و در نتیجه، بحث به صورتهای مختلف توسط شارحان تبیین گردیده است. سرانجام در خط پایانی این فصل، ابن سینا اساس زمان را با حرکت هماهنگ می کند، چون حرکت قابل انقسام نامتناهی است، در نتیجه زمان هم این چنین است.

اکنون اجازه دهید قدری وارد جزئیات شویم. جنبه بازگشت به عقب استدلال در جدال میان شارحان حائز اهمیت است و همان موجب خواهد شد که با اینکه رازی آن قبل را جزء زمان می گیرد، طوسی این بازگشت به عقب را یک قدم بیشتر می برد، با تقدمی که هنوز تحت لوای خود زمان است. در هر صورت، محتوای موسع تر اندیشه ابن سینا نشان می دهد که او در حقیقت از طریق چنین واپس گروی تبیین گر، به زمان دست می یابد. یا از این طریق که بالذات به «قبل» و «بعد» قابل انقسام است. منظورم این نیست که زمان با یک ارتباط غیر معقول، قبلیت دارد. بلکه منظورم این است که این ارتباط، خاصیت خود زمان است و خاصیت دیگر چیزها (تقدم و تاخر آنها) به واسطه زمان است. او در شفاء می گوید: این مقداری که ذکر شد، همان چیزی است که بالذات با تقدم و تاخر در ارتباط است، یا بلکه آن بالذات قابل انقسام به قبل و بعد است. منظورم این است که زمان در پرتو ارتباط واجد تقدم نمی شود. بلکه این ارتباط، خصوصیت ذاتی زمان است و همین خصوصیت دیگر چیزها به خاطر زمان است^{۱۶}. این تصدیق ارزشمند، از لحاظ کلاسیک برگرفته از تفکر مشائی است و تا به زادگاه خود در متافیزیک (۲۵-۲۰b۹۹۴) قابل پی گیری است، جایی که ارسطو چنین استدلال می کند.

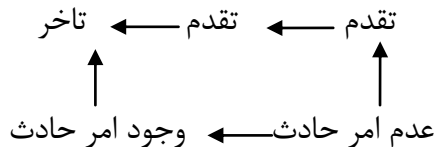
شناخت محال خواهد بود، مگر اینکه انسان به مفاهیم غیر تحلیلی (بدیهی) دست یابد. در غیر این صورت، ما هیچ چیز را نخواهیم شناخت. چون چگونه می توان به اشیاء علم پیدا کرد که به طور نامتناهی نیازمند تبیین و تشریح اند؟... کسی این را نفی کند، علم را متلاشی خواهد کرد.

آنها علم را از بین خواهند برد، به دلیل اینکه هر تبیینی به نوبه خود مبین دیگری خواهد بود، لذا هیچ چیز قابل تبیین نبوده و به راستی هیچ چیز قابل شناخت نخواهد بود. زمان، در این قسمت، تبیین نهائی برای تقدم و تاخر است.

بنابراین، دلیل واقعی اینکه چرا این ایستگاه نهائی تبیین تقدم و تاخر-زمان-براساس فرض نمی تواند آغاز داشته باشد، چیست؟ رازی، این نتیجه مقدر استدلال ابن سینا را روشن می کند، چنانکه آن را به صورت زیر تبیین می کند:

اما اینکه تقدم (در اثناء زمان) هم یک امر حادث است. لذا چیزدیگری بر آن تقدم پیدا می کند. و سخن در مورد امرمقدم نخست، مانند متقدم دومی است. بنابراین، نتیجه می شود که قبل از هر حادثی، حادثی باید باشد که بالذات نخواهد بود و این تا بی نهایت ادامه پیدا می کند.^{۱۷} (کشاب، ص. ۲۲۲، ۲. ۸-۹)

لذا از نظر رازی همانطور که از انتقال امر حادث از عدم به هستی، اجزاء زمان، تقدم و تاخر، قابل استنباط است، خود عامل مقدم زمان عینا مانند امر حادث است در این فرض که تقدم ماقبل در آن تحقق نخواهد یافت. بنابراین، هر جزء زمانی که فرض شود، یک جزء مقدم دارد، لذا زمان نمی تواند آغاز داشته باشد. این شیوه تفکر با کمک این طرح قابل فهم است.



(شکل ۱)

تفسیر رازی با آنچه که ابن سینا در جای دیگر خصوصا در شفاء می گوید، بیشتر زمینه پیدا می کند، از لوازم این استدلال این است که «آن» نمی تواند به عنوان جزء واقعی زمان باشد، ابن سینا استدلال می کند که اگر «آن» بتواند در آغاز امتدادی بدون زمان مقدم تحقق پیدا کند، عدم آن بر وجودش تقدم پیدا خواهد کرد که نشان می دهد که در حقیقت همیشه یک زمان مقدمی وجود دارد.^{۱۸} خود ارسطو به بحث به همان شیوه در برابر آغاز زمانی معتقد است: اگر بپذیریم که زمان حادث باشد، نتیجه می شود که تقدمی وجود دارد که در آن زمان نیست، اما هر تقدمی به زمان اشاره دارد.^{۱۹} در حقیقت این شیوه تفکر در عبارات مطرح شده در این فصل به نظر می رسد توسط شیخ الرئیس پایه گذاری شده باشد: «چیزی که بعد از عدم تحقق پیدا می کنند، دارای قبلی است که در آن نبوده است»^{۲۰}. در هر صورت، همه براهینی که در برابر آغاز داشتن زمان، مشکلاتی دارند، چون در گزاره های مربوط به زمان گذشته، عدم مواجه با مشکل می شود. چنین گزاره هائی دو وجهی اند، هم شامل انکار زمان گذشته در بیان امری و هم اظهار گذشته انکار شی، را در بر می گیرد. یک آغاز فرضی مطلق برای زمان فقط

۱۸- و إذا كان لا قبل له... فإنه إذا كان معدوما ثم وجد يكون وجوده بعد عدمه، فيكون عدمه قبل وجوده، فيكون له قبل ضروره. (شفاء، طبيعيات، ۲. ۱۲، ص ۱۶۰، ۲. ۹-۱۱). ابن سینا در یک استدلال مناسب اقدام به نشان دادن این می کند که تتالی آنات واقعی منفصل، نادرست است: ۱. این بخش مفروضی که در آغاز زمان می آید، منفصل از زمان قبلی است، ۲. آنچه که در آغاز یک انفصال می آید، با زمان قبلی ارتباطی ندارد، ۳. چیزی که در پایان انفصال می آید، با توجه به اینکه تحقق چیزی بعدا ممکن است و اگر چنین باشد الف) یا زمانی بعد از آن وجود دارد ب) یا زمانی بعد از آن وجود ندارد، و سرانجام ۴. اما چیزی که در پایان این انفصال می آید، امکان تحقق چیزی بعد از آن وجود ندارد. استدلال در برابر انفصال ۲، که در قبلا نقل شد و ۳ به براهنی منجر می شوند که زمان نه آغاز و نه پایان داشته باشد. استدلال ابن سینا در برابر ۳ دلیل او را در برابر ۲ منعکس می سازد: همان طور که عدم زمان پیش از وجود آن در حقیقت به زمان دلالت دارد، همچنین عدم آن موخر بر وجودش است (شفاء، طبيعيات، ۲. ۱۲، ص. ۱۶۰، ۲. ۴۴). بنگرید، جان مک گینس «ابن سینا در باره «آن»: متن و تفسیر، فصلنامه فلسفی کاتولیک آمریکائی، ۷۳، ۱۹۹۹، صص ۷۳-۱۰۶، خصوصا، صص. ۷۴-۵، ۸۶.

۱۹- با تعلیقات اچ. تردینیک. جی.سی. آرم استرانگ بر ارسطو، متافیزیک، ۶. ۷۱b1-9: بنگرید به ارسطو XVIII: متافیزیک، کتابهای ۱۰-۱۴.

۲۰- این گزاره کلی است: هر حادثی دارای قبل است. و این خود «قبل» را به عنوان یک حادث تحت پوشش قرار می دهد. رازی به روشنی استدلال ابن سینا را ابتدا در پرتو این گزاره پیش رو، مطالعه می کند.

مستلزم انکار زمان قبلی در معنای پیشین است و نه لزوماً در معنای بعدی. نام کوتاه ساده این، ممکن است، مغالطه $Ps/P-s$ باشد.^{۲۱} ارائه برهان ابن سینا توسط فخر رازی به گونه ای که کاملاً دچار مغالطه باشد، بدون دلیل است. با اینکه او مشکلی با دلیل ابن سینا، از حیث این مغالطه، اظهار نکرده است، چنین نقدی در بحث او از این برهان به طور ضمنی وجود دارد. خلاصه به نظر می رسد که رازی به ضعف آن، در زمینه های تطبیقی توجه نشان می دهد.^{۲۲}

طوسی برهان ابن سینا را در این فصل، به گونه ای قرائت کند که این نوع مغالطه را از بین ببرد. او قرائت خود را به صورت زیر روشن می کند:

بدان که ابن سینا در اینجا به وجود زمان پیش از هر حادثی، بر مبنای وجود قبلیت و بعدیتی که مختص به آن است، تنبه و توجه می دهد. چون آن چیزی است که قبلیت و بعدیت غیر مجامع، ذاتاً به آن ملحق می شوند. (دنیاء، ص. ۵۰۰، شرح، ۱. ۲۰)

عقیده اصلی در اینجا این است که به عنوان پایانه توالی تقدم و تاخر دیگر چیزها، باید زمان از تقدم و تاخر بالذات برخوردار باشد و نه اینکه تقدم و تاخر غیر ذاتی باشند. (چنانکه طوسی می گوید، این همان چیزی است که بالذات دارای تقدم و

۲۱- بنابراین، استفاده یک کاربر زمان گذشته P و S برای امر حادث مورد نظر، ما اینکه هیچ امر حادثی نبوده را با Ps - تعبیر می کنیم. این انکار اظهار زمان گذشته S است. اما ممکن است Ps - نسبت به غیبت کلی زمانهای مقدم، صادق باشد. این مطلب توسط دابلیوآچ نیوتن- اسمیت، فراهم آمده است، «آغاز داشتن زمان»، در فلسفه زمان، تصحیح آر. ل پایدوین و ام مک بث، آکسفورد، ۱۹۹۳، صص. ۱۶۸-۸۲ (۱۷۰). همچنین بنگرید: آر. سراجی، زمان، خلقت و اتصال، لندن، ۱۹۸۳، صص. ۲۷۹-۸۰.

۲۲- قاعدتاً این زمینه ها همزمان توسط (عموماً اشاعره) فراهم شده که نظریه ابن سینا در مورد اینکه زمان نمی تواند آغاز داشته باشد را مورد حمله قرار می دهد. مثلاً غزالی در تهافت الفلاسفه در مخالفت با ابن سینا می گوید که «پیش از وجود جهان و زمان، زمانی وجود خواهد داشت که در آن جهان نبوده است، چون عدم بر وجود تقدم دارد». این بسیار نزدیک به طراحی رازی از استدلال ابن سینا در فصل چهارم است و همان مشکل $P-s$ را ارائه می دهد. در مقابل این، رازی Ps - را اثبات می کند: زمان حادث و مخلوق است، و پیش از آن هیچ زمانی وجود نداشته است (لیس قبله زمان اصلاً) (الغزالی، تهافت الفلاسفه، ترجمه و تصحیح ام. ای. مارمورا، پروو، ۱۹۹۷، ص ۳۱). همچنین بنگرید شهرستانی، کتاب المصارع، ترجمه و تصحیح دابلیو، مدلونگ و تی مایر، لندن، ۲۰۰۱، صص. ۸۰ (انگلیسی) و ۱۰۱ (عربی).

تاخر است)، لذا زمان نمی تواند بدون آنها باشد(چنانکه می گوید آنها مختص به زمان یا دو صفت خاص زمانند)^{۲۳}. نکته اینجاست که غیر قابل افتراق بودن آن دو یعنی تقدم و تاخر از زمان، با آغاز مطلق داشتن در تعارض است. این را می توان به این صورت عکس نقیض کرد: اگر زمان آغاز داشته باشد، تقدم و تاخر بالذات نخواهد داشت. در این صورت، برهان با پیوند دادن آن با ماهیت ذاتی مفروض زمان، از مغالطه مذکور فاصله پیدا کرده است. این مساله دیگری است که چنین قرائتی از برهان از قبول مغالطه مصادره به مطلوب^{۲۴} رهایی می یابد: این پرسش که زمان ممکن است آغاز زمانی داشته باشد، قطعاً به مثابه پرسش از این است که زمان بدون تقدم خواهد بود(یعنی چیزی بر زمان تقدم پیدا نخواهد کرد). به نظر می رسد تتالی پرسش، برای انکار این است که ممکن است زمان در بسترهائی آغاز شود که ذاتاً تقدمی به آن نسبت داده شود^{۲۵}.

گرچه بیان طوسی بر مبنای معیارهای تفسیری قابل ستایش است. به نظر می رسد تفسیر او در ارائه تفصیل اساسی، از تفسیر رازی با متن منطبق تر باشد، یعنی در تاکید بر اینکه تقدم و تاخر زمان با هم تحقق پیدا نمی کنند، به این معنی که ساختار زمان در پروسه تحول دائمی و تجدد اوصاف است. با توجه به تفوق چنین عباراتی در متن عبارت پردازیهای ابن سینا که بر تغییر پیوسته و متصل تاکید می کند^{۲۶}، این قابل قبول تر است که رازی به آنها در تعبیر خود از

۲۳- تاکید طوسی در باره وصف ذاتی تقدم و تاخر در زمان را مستقیماً از فصل چهارم یا پنجم نگرفته است، بلکه از بحث ابن سینا در جای دیگر یعنی شفاء، طبیعیات، ۲، ۱۱، ص. ۱۵۷، ۲، ۱۳-۱۸ اخذ کرده است.

petitio principii ۲۴-

۲۵- این در اصل به اعتراض توماس آکویناس (۱۲۷۴) از این برهان برمی گردد: آکویناس، *In octo libros Physicorum Aristotelis expositio* تصحیح ام، ماگیولو، رم، ۱۹۵۴، ۸، ۱، ۲، صص ۹۸۳-۴، که توسط مک گینس در «زمان و دوباره زمان» مورد بحث قرار گرفته است: مطالعه ای در نظریات زمانی ارسطو و ابن سینا، رساله دکتری، دانشگاه پنسیلوانیا، ۲۰۰۰، صص ۳۴۹-۵۰.

۲۶- یاد آور می شویم که ابن سینا می گوید: قبلیت قبل با بعد باقی نمی ماند. در مانند این تجدد بعدیتی است که بعد از قبلیتی است که از بین رفته است..... آن واقعیتی است که تجدد و انصرام دائمی و متصل در آن است. (دنیاء، ص. ۵۰۰، ۲-۱ و ص ۵۰۲، ۱، ۲).

استدلال بر اینکه زمان آغاز ندارد، چنانکه قبلاً گفته شد، استناد نمی‌کند.^{۲۷} برای اطمینان از اینکه اجزاء زمان نمی‌توانند با هم تحقق پیدا کنند، با توجه به محتوای تعریف زمان یعنی تبیین ماهیت آن در فصل بعدی (پنجم) روشن تر می‌شود، و در نظر ابتدائی، ارتباط آن با محتوای ظاهری فصل چهارم بایستی با دقت بیشتری مورد ارزیابی قرار گیرد. زمان در فصل پنجم، به عنوان وجهه‌ای از تغییر تعریف شده است: خصوصاً از تقدم و تاخر حرکت سخن به میان آمده است. با وجود این، یک ابهام باقی می‌ماند، با توجه به اینکه تغییر مستلزم گذار از یک امتداد مکانی است که یک بخش آن مقدم و دیگری موخر است، بنابراین، ابن سینا مطالب بیشتری را به فصل پنجم اختصاص داده بر اینکه، هر چند تقدم و تاخر جنبه مکانی تغییر با هم تحقق پیدا می‌کنند، اما جنبه زمانی تغییر، چنین نیست.^{۲۸}

بنابراین، ذکر این امر در فصل چهارم که آنها نمی‌توانند باهم تحقق پیدا کنند، حداقل، مشخص می‌کند که زمان از چه تقدم و تاخری برخوردار است. با این وصف، این هدف خیلی کم به نظر می‌رسد. در اینجا یادآوری این نکته مفید است که دلالت جهانشناختی در نهایت، همان تغییر فلک الافلاک یا فلک اقصی است که در تدوین فصل پنجم به آن اشاره ضمنی صورت گرفته است. به این ترتیب، تاکید در فصل چهارم بر اینکه تقدم و تاخر زمانی نمی‌توانند با هم متحقق باشند، ممکن است، محتوای مهم تری را در اختیار قرار دهد. چون واضح به نظر می‌رسد که تقدم و تاخر مکانی فلک، چون با هم تحقق می‌یابند، از امتداد نامتناهی، بازداشته می‌شوند: کره، محیط محدود و متناهی دارد. معیت وجودی یا در

۲۷- رازی چنین بیانی در بخش دوم از نقد خود مطرح می‌کند.

۲۸- روشن است که اجزاء مقدم مکانی که متحرک از آنها عبور می‌کند با اجزاء بعدی قابل جمع اند، اما اجزاء قبلی زمان که شی از آنها عبور می‌کند، با اجزاء بعدی قابل جمع نیستند. به نظر می‌رسد تفاوت تقدم و تاخر زمانی و مکانی حرکت به فیلوپونیوس باز می‌گردد (In aristotelis physicorum libros quinque posteriors commentaria, تصحیح اچ. ویتلی، برلین، ۱۸۸۸، ص. ۲، ۷۱۹، ۱۵-۲۰، توسط مک‌گینس در زمان و دوباره زمان» ص ۱۸۹ بحث شده است.

حقیقت، معیت تقدم و تاخر در معنای مکانی، با عدم تناهی بر اساس اصل عدم تناهی امور بالفعل^{۳۹} در تعارض است. اما این برخلاف تقدم و تاخر زمانی است: عدم معیت وجودی آنها با هم، کاملاً با امتداد نامتناهی سازگار است.

می توان گفت، در قرائت طوسی، نقش مهمتری برای عدم معیت وجودی تقدم و تاخر در استدلال مطرح شده است. معیت وجودی نداشتن تقدم و تاخر در مطالب بالا، فقط برهانی براین است که زمان می تواند بدون آغاز، امتداد در گذشته پیدا کند، اما ممکن است که عدم معیت وجودی تقدم و تاخر به عنوان دلیل اضافی بتواند کار کند که زمان باید بدون هیچ آغازی به عقب برگردد. در هر صورت، به نظر می رسد که این پیام تفسیر کبیرتحتانی باشد. چون با اینکه در یک جا او این برهان را در خطوطی مأنوس و مرتبط با مغالطه $p/p-s$ می داند^{۴۰}، با این وجود از برخی عبارات روشن می شود که تحتانی آغاز نداشتن زمان را بر عدم معیت وجودی اجزاء آن - یعنی خصوصیت سیال آنها - مبتنی کرده است. یعنی، او این را به عنوان زمینه های مکلفی بالذات برای آغاز نداشتن زمان قرار می دهد، یا در عبارات مصحح جدید بی نام شرح کبیر او چنین آمده است: معیت وجودی نداشتن قبلیت و بعدیت یا تجدد و سیلان تقدم، کافی در استدلال است^{۴۱}. لذا تحتانی می گوید: زمان از حیث هویت تجدد و تصرم بر زمان دیگر تقدم دارد^{۴۲}. او قبلاً توضیح داده است که « این اجزاء با هم در وجود جمع نمی شوند، اما هر جز مفروض، نسبت به برخی اجزاء دیگر مقدم و نسبت به برخی دیگر موخر است^{۴۳}. تحتانی هیچ یک از اجزاء زمان را بر جزء سیال قبلی قابل حمل نمی داند - همین

29- infinitum actu non datur

۳۰- اینکه هر حادثی موخر بر زمان است، بدیهی است... چون امر حادث نبوده و بعد تحقق می یابد - معنی این آن است که موجودی در زمانی تحقق یافته است، پس زمانی بوده که در آن تحقق نداشته است. بیان «بود» به زمان دلالت دارد... مصحح بی نام جدید اضافه می کند: این لب کلام استدلال مذکور است و کاملاً روشن است، اگر شما خردمند باشید(تحتانی)، ص ۸۶، شرح، ۲. ۲۰-۲۴).

۳۱- همان، ۱. ۱۰.

۳۲- همان، ص ۸۷، شرح، ۱. ۴.

۳۳- همان، ص ۸۴، شرح ۲. ۱۸-۱۹.

ظاهرا برای او فی نفسه می تواند برهانی را تاسیس کند که زمان نمی تواند آغاز داشته باشد. وی اندکی قبل تر برهان را به صورتی که خود فهمیده، کامل تر توضیح داده است: «چون اثبات شد چیزی که تقدم عارض آن می شود (یعنی زمان)، امر متفاوتی است، و آن غیر قار است، و در تصرم و سیلان است، بنابراین، این تقدم تا ازل امتداد می یابد و هر جزء مفروض آن بر جزء دیگر تقدم دارد.^{۳۴} نتیجه واقعی این بیان اخیر، بعد از تحلیل اصلاحات دفاعی طوسی در پاسخ به انتقاد رازی روشن تر خواهد شد. اما اکنون کافی است که بدانیم عدم اجتماع تقدم و تاخر در وجود یعنی تصرم و سیلان، در این قرائت، هسته اصلی برهان است.

در حقیقت باید توجه داشت که خود رازی در این قرائت جایگزین، سهیم است، چون با اینکه خود او، این برهان را بدون ارجاع به عدم معیت وجودی اجزاء زمان، تفسیر می کند، اما در مباحث بخش دوم نقد خود، این گزاره را به ابن سینا نسبت می دهد: زمان بالذات موجود و منقضی است، این معنی را که ماهیت و حقیقت آن، شامل اجزائی است که بر یکدیگر تقدم دارند^{۳۵}. به علاوه، اگر به موازات برهان اشارات، در نجات مورد بررسی قرار گیرد، نشان می دهد که ابن سینا در آن محتوی، برای عدم اجتماع وجودی تقدم و تاخر نقش مهم تری قائل شده است:

اگر زمان آغاز زمانی داشت، حدوث آن مسبوق به عدم خواهد بود، یعنی موخر بر زمان متقدم خواهد بود. لذا هر بعدی، قبلی خواهد داشت که این قبل با آن بعد نمی تواند تحقق یابد، لذا هر قبلی بعد و هر بعدی قبلی خواهد داشت، پس زمان دارای قبلی خواهد بود که غیر از ذات موجود به هنگام تحقق است. و هر چیزی

۳۴- همان، ۲، ۷-۹

۳۵- کشاب، ص ۲۲۲، ۱، ۳۲. این مطلب بعدا در بخش مناسب مورد بحث قرار می گیرد. براساس این محتوا، مقصود از گزاره دفاع از این ادعاست که زمان آخرین مبیّن برای تقدم و تاخر است، نه اینکه اثبات کند زمان آغاز ندارد.

که چنین باشد، آن اول قبل نبوده، و هر آنچه که اول قبل نباشد^{۳۶}، مبدائی نخواهد داشت. بنابراین، زمان امر ابداعی است و فقط وجود باری بر آن تقدم دارد^{۳۷}. در عبارت آخر این نقل قول، ابن سینا تاکید می کند که زمان علی رغم فقدان آغاز زمانی، مخلوق و مبدع است: خدا بر زمان از حیث علی و وجودی تقدم دارد، وجود زمان در تحقق وابسته به خداوند است، در معنی عرفی هیچ چیزی بر زمان تقدم ندارد، چون زمان هیچ آغازی ندارد. نکته اصلی این است با اینکه ابن سینا اینجا در نجات بحث خود را آغاز نداشتن زمان، شروع می کند، با همان عبارات آسیب پذیری که توسط رازی برجسته شده است (اگر زمان، آغاز زمانی داشته باشد، لذا حدوث آن موخر بر عدم آن خواهد بود، یعنی بعد از زمان مقدم خواهد بود). او ناگهان بحث در باره عدم مجامعت قبل و بعد زمان را پیش می کشد. هر جزئی که در این تصریح که ذاتا از اتصال برخوردار است، تحقق می یابد، از یک نظر مقدم و از نظر دیگر موخر است، بنابراین، آغاز ندارد. هیچ مطلبی از بقیه برهان در ساده ترین صورت آن، ترک نشده است (یعنی از تقدم آغاز مطلق مفروض)، به نظر می رسد که ابن سینا تلاش کرده تا برهان را در نجات با رقیق تر ساختن تمرکز بر ساختار زمان که در برهان در اختیار ما قرار گرفته، اصلاح نماید، که از قرائت طوسی و تحتانی از اشارات حمایت می کند.

بقیه بحث ابن سینا در باره زمان در اشارات به طور خاص، اثبات اینکه زمان نمی تواند آغاز داشته باشد، را مد نظر قرار نداده است، با اینکه بحث لازم در میان شارحان بوده است. از آنجائی که تمرکز اصلی این مقاله، شرحی از باقیمانده مطالبی است که همگی در اینجا فراهم آمده اند. ابن سینا در عبارت آخر فصل چهارم، زمان را در امتداد با حرکت مرتبط می کند: این نوع اتصالی که در امتداد مطابق با حرکت است، از امور لایتجزی گرد نیامده است. این کلمات تراکم و اتصال زمان را در برابر تمایز و انفصال آن تقویت می کند و این نظریه را که زمان

از اجزاء لایتجزی فراهم آمده را نفی می کند. لذا شیخ، ساختار عمیق زمان را با چیزی که او قبلا در نمط اول طبیعیات در باره حرکت مطرح کرده بود، یعنی قابلیت انقسام نامتناهی، پیوند می دهد.^{۳۸} ابن سینا با حرکت به فصل پنجم، در نیمه اول آن در باره آغاز نداشتن زمان بحث می کند، چنانکه در فصل چهارم زمینه آن فراهم آورده بود، با این نتیجه که فلک الافلاک نمی تواند آغاز داشته باشد. ارزش بحث در این است که او آغاز نداشتن زمان را با جهان طبیعت به عنوان یک کل مرتبط می کند.^{۳۹} رازی هیچ محاجه ای نسبت به استدلال مفروض

۳۸- شارحان استدلالهای متفاوتی از تصویر ابن سینا فراهم می کنند. رازی می گوید: چیزی که عدم تجزی آن فرض شود- حرکتی که در آن جریان پیدا می کند، قابل تجزی خواهد بود، یک نیمه آن مقدم بر نیمه دیگر آن خواهد بود. لذا مدت آن هم قابل انقسام خواهد بود، بنابراین چیزی که غیر قابل انقسام فرض شده بود، قابل انقسام می شود و این خلف است(کشاب، ص. ۲۲۴، ۲، ۳۵-۶). شارح در اینجا، به خاطر استدلال، امر غیر منقسمی را فرض می کند. اما حرکتی که منطبق بر آن است غیر قابل انقسام نیست، چون اینها بر هم منطبق اند، حرکت به نیمی از مسیر در مدت لایتجزای مفروض خواهد رسید. حرکت آینی همانند مکان، مدتی از زمان را طی می کند، بنابراین، این دو اساسا با هم مرتبط اند. از این رو، استدلال هر نتیجه ای که برای زمان داشته باشد، برای حرکت هم خواهد داشت. چنانکه رازی صریحا بیان می کند: چیزی که منطبق بر امر منقسم لایتناهی است، از انقسام نامتناهی برخوردار خواهد بود(همان مدرک). در مقابل، طوسی در شرح خود، یک تفکر تجربی را فراهم می کند، او چیزی را فرض می کند که در حرکت است و ناگهان توقف می کند. در مقطعی که آن می ایستد، امر حادثی تحقق پیدا می کند. به این ترتیب، طوسی از ارتباط میان نظم زمانی مکانی حمایت می کند که در ادعای توازی زمان- حرکت ابن سینا به آن نیاز دارد. تقدم زمان بر حادث از لحاظ مفهومی مرتبط با حرکتی است که در مکان حاصل می شود و به این ترتیب هر دو تا بی نهایت قابل انقسام خواهند بود(دنیا، ص ۵۰۰، شرح، ۲، ۷-۱۱). هویت غیر اتمیک بودن زمان را برای حرکت مبنا قرار دادن مستقما به ارسطو برمی گردد: بنگرید: فیزیک، ۱. ۶. ۱۸۲۳۱-۱۸۲۴۰، ۲۰، ۴، ۱۲، ۲۲۰.

۳۹- او استدلال می کند که اگر عارض X ابدی باشد، خود X هم ابدی خواهد بود. زمان عارض تغییر یا حرکت است و حرکت عارض بر متحرک شود. بنابراین، اگر زمان، آغاز نداشته باشد، متحرک هم بدون آغاز خواهد بود. ابن سینا می پذیرد که چنین متحرکی باید از اتصال برخوردار باشد و انقطاع نپذیرد، یعنی از حرکت مستدیر برخوردار باشد(دنیا، ص ۵۰۴، ۲، ۵-۶). این تفکر تلویحا اشاره می کند که حرکتی که زمان عارض آن می شود، همانند زمان می تواند نامتناهی باشد. این حرکت نمی تواند مستقیم باشد چون چنین حرکتی به خاطر محدودیت ذاتی حرکت آینی، محدود و متناهی خواهد بود. تنها پاسخ این است که چون حرکت قابل بازگشت است و حرکت مستقیم در مسیر بازگشت حرکت، چیزهایی را از دست می دهد، لذا نمی تواند متصل باشد، چون مستلزم توقفهایی در نقاط چرخش است. فقط حرکتهای مستدیر اجرام بطلمیوسی که نخستین آنها فلک اقصی است، می توانند به نحو کامل واجد آن باشند. متحرکی که زمان به آن نسبت داده می شود همین حرکت است.

ندارد، شرح او حمله برمقدمه آن در فصل چهارم که زمان نمی تواند آغاز داشته باشد، بوده و نزد وی کافی نیست^{۴۰}. نیمه دوم، تعریفی از زمان ارائه می دهد که آن را با حرکت (یعنی حرکت فلک الافلاک) مرتبط می سازد^{۴۱}.

نقد رازی بر استدلال ابن سینا در باره زمان

علی رغم جنبه های مختلفی که در نقد رازی در مورد فصل چهارم وجود دارد، مطالب او به دو بخش قابل انقسام است. بخش نخست، نقطه شروعی برای بحث مجزائی است که بر اساس تفکر ابن سینا، مقدم الف) عدم شی حادث است یا ب) فاعل آن یا ج) یک امر زائد است، که الف و ب نامحتمل تلقی شده اند. اما رازی ادعا می کند که این فصل جامع نیست. احتمال چهارمی هم وجود دارد، یعنی مقدم یک رابط صرف عدمی یا حالت غیر وجودی است. اگر تقدم و تاخر امر حادث عدمی باشد، آنها نمی توانند کارائی که در برهان از آنها مد نظر است را به انجام رسانند. نکته دیگر اینکه، روشن است رازی، ابن سینا را در فلسفه زمان، حامی نوعی واقع گرائی قرار می دهد، و این همان چیزی است که او اکنون به عنوان مقدمات مورد توجه در تفکرات ابن سینا در فصل چهارم مورد حمله می

۴۰- در بخش بعدی این مقاله مورد بحث خواهد بود.

۴۱- ابن سینا زمان را به عنوان مقدار حرکت تعریف می کند اما نه از حیث امتداد در مسافت بلکه از حیث تقدم و تاخری که قابل جمع با هم نیستند (دینا، صص. ۵۰۵-۶). این تعریف، تعریف ارسطو در فیزیک، ۴. ۲. ۱۵۲۱۹ را توسعه می دهد: چون این زمان، مقدار حرکت از حیث تقدم و تاخر است. با این حال تعریف ارسطو ابهامی دارد که این تقدم و تاخر مکانی یا زمانی است؟ شایان توجه است که ابن سینا به طرق مختلفی این ابهام را در اشارات و در شفاء حل کرده است. او در شفاء می گوید: زمان عدد حرکت است که حرکت به تقدم و تاخر نه از راه زمان بلکه از حیث امتداد مکانی تقسیم می شود. در غیر این صورت تبیین مستلزم دور خواهد بود (شفاء، طبیعیات، ۲. ص ۱۵۷، ۶-۷). بنابراین، چنانکه اشاره شد زمان در شفاء به تقدم و تاخر مکانی حرکت دلالت می کند تا از دور در تعریف زمان به تقدم و تاخر زمانی حرکت، اجتناب نماید. در مقابل، زمان در اشارات با تقدم و تاخر زمانی حرکت، تعریف دوری دارد (تعریف نجات هم دوری است: زمان مقدار حرکت مستدیر از حیث تقدم و تاخر نه از حیث مسافت است. نجات، ص. ۱۱۸، ۳-۴). با این وجود، در واقع تعریف شفاء، فقط با عدم توجه به ناهمسانی تقدم و تاخر مکانی و زمانی از دور اجتناب می کند، با توجه به اینکه تقدم و تاخری مکانی قابل جمع بوده و تقدم و تاخر زمانی قابل جمع نیستند.

دهد^{۴۲}. او با دقت توضیح می دهد: اگر اثبات شود که تقدم و تاخر امور وجودی نباشند، نیازی نخواهد بود که امر موجودی را بپذیریم که بر وجود امر حادث، تقدم یافته باشد، تا اینکه تقدم به آن امر نسبت داده شود^{۴۳}. در اینجا روشن است که فهم رازی از بحث ابن سینا در مورد اینکه زمان آغاز ندارد، مبطل تقدمی است که هم شمارش گر مبنائی است که در آن، مبدا وجود زمان استنباط می شود (یعنی تقدم شی حادث) و هم مبنائی است که آغاز نداشتن زمان، به عنوان نتیجه تلقی می شود (یعنی تقدم تقدم حادث).

بعد از آن، بخش دوم تکذیبیه رازی مورد بررسی واقع می شود. با قبول حالت ایجابی وجود تقدم و تاخر، رازی در حمله جدید خود ادعا می کند که اگر این اوصاف، نیازمند واسطه خاصی در اشیاء مرئی یعنی زمان باشند، خود زمان هم نیازمند زمان دیگر خواهد بود، و همچنین تا بی نهایت ادامه پیدا می کند^{۴۴}. در نهایت، تخصیص تقدم و تاخر به هر چیزی، اصلاً نیازمند ارجاع به این واقعیت خاص، زمان، نیست. لایه های جدلی متعددی در شرح رازی وجود دارد که در آن، او دو اعتراض را به استدلالهای خودش مطرح می کند و چهار پاسخ (یعنی دو دفاع برای هر اعتراض) در دفاعیه خود ارائه می دهد. فشار عمومی دو بخش حمله رازی برای رد هر ادعا در مورد وجود عینی زمان است - که دیدگاه متعارف کلام خصوصاً کلام اشعری در مورد زمان است^{۴۵}.

۴۲- فخر الدین رازی، المباحث المشرقیه، دو جلد، تهران، ۱۹۶۶، ۱. ص. ۵۵۱.

۴۳- کشاب، ص. ۲۲۲، ۲. ۲۷-۸.

۴۴- خود ابن سینا در جای مشکل نظری مشابهی نسبت به بعیدیت مبهم اظهار می کند «از آن، وجود همزمان زمانهای متعدد لازم می آید (فیلمز ان تکون ازمنه بلا نهاییه معا) (شفاء، طبیعیات، ۲. ۱۰، ص. ۱۵۰، ۱. ۸). از مک گینس به خاطر یادآوری این نکته تشکر می کنم.

۴۵- ابن فورک دیدگاه اشاعره چنین ارائه می دهد که زمان چیزی جز توالی حوادث مخلوق نیست، که فاقد هر حالت ذاتی است: وقتی به وجود آمدن امر مخلوقی معلوم باشد، امری که به وجود آمدن آن معلوم نیست، مرتبط می شود، آن امر معلوم زمان برای امر نامعلوم تلقی می شود (ابن فورک، مجرد مقالات اشعری، تصحیح دی. گیمارت، بیروت، ۱۹۸۷، ص. ۲۷۶). شاید همین دیدگاه به طور تلویحی در برابر دیدگاه فلسفی ابدیت گرامد نظر باشد، که از این ادعا که جهان دارای آغاز مطلق است دفاع می کند: زمان وجود سابقی به عنوان آغاز ندارد چون آن چیزی جز توالی امور مخلوق نیست. بنگرید ا. زنائی، دیدگاه کلامی در باره زمان.

بخش نخست نقد

سه دلیل برای غیر واقعی بودن تقدم و تاخر وجود دارد. رازی ابتدا شیوه ای شبیه شرح اشارات خود در پیش می گیرد، وقتی که تلاش می کند، فرض بکار رفته در برهان ابن سینا را تقلیل دهد. او مدعی است که اگر تقدم وجودی باشد، یک توالی نادرستی پدید خواهد آمد. چون خود تقدم در آن صورت، مقداری با هویت دیگر خواهد بود، که ارتباط تقدمی آن با حادث به نوبه خود نیازمند مبین است. در این صورت، باید به تقدم دیگری ارجاع شود تا ارتباط را تبیین نماید، و از آنجائی که آن هم امر وجودی است، رابطه آن بایستی به همان صورت در نظر گرفته شود. معیت و بعدیت هم دچار چنین مشکلی خواهند بود.^{۴۶}

فخرالدین با داشتن چنین نگاهی، راه فرار را از بین می برد. او ابتدا ادعای وصف ذاتی را ابطال می کند، یعنی تقدم واقعیت عینی دارد و به نوعی ذاتی امر مقدم است- که موجب تسلسل خواهد بود. تقدم واقعی امر حادث را «الف» و خود شی حادث را «ب» نامگذاری کنید. نسبت صرف میان «الف» و «ب» با قطع نظر از هر توجه دیگری، خنثی است. اگر اضافه ای میان «الف» و «ب» مانند نسبت زمانی باشد که مستلزم تقدم و تاخر است، لذا قطعاً یک امر خارجی به این ارتباط افزوده می شود. رازی نتیجه می گیرد: چیزی که متاخر از امری باشد، نمی تواند خود شی و عین آن باشد.^{۴۷} در اینجا «متاخر بودن» به معنی پیش فرض است، نه چیزی که تاخر زمانی دارد. راه دوم رازی برای مسدود کردن راه گریز این است: تقدم داشتن مقدم، برای اشاره به این است که آن نسبت به تقدم قبل تر، به بعدیت متصف می شود. بنابراین، امر مقدم اوصاف متفاوت (در واقع متضادی) در نسبت به امور مختلف دارد و چیزی که چنین باشد (یعنی واجد این وصف باشد) دارای ذات نیست، بلکه نسب زائد و عارض بر ذات خواهد بود.^{۴۸}

۴۶- کشاب، ص. ۲۲۲، ۲. ff۱۲.

۴۷- همان، ۱. ۱۵.

۴۸- همان، ۲. ۱۶-۲۲.

استدلال دوم رازی در غیر واقعی بودن تقدم، ویژگی خاصی از نسبت را علنی می کند. اگر تقدم واقعی است و در نسبت با تاخر است، براساس تعریف چنین اضافه ای، نیازمند معیت وجودی با طرف دیگر نسبت است. اما در این صورت، معانی اصطلاحات تقدم و تاخر از بین می روند، چون در نتیجه آن، آن دو باهم خواهند بود، نه اینکه یکی بر دیگری تقدم داشته باشد. او می گوید:

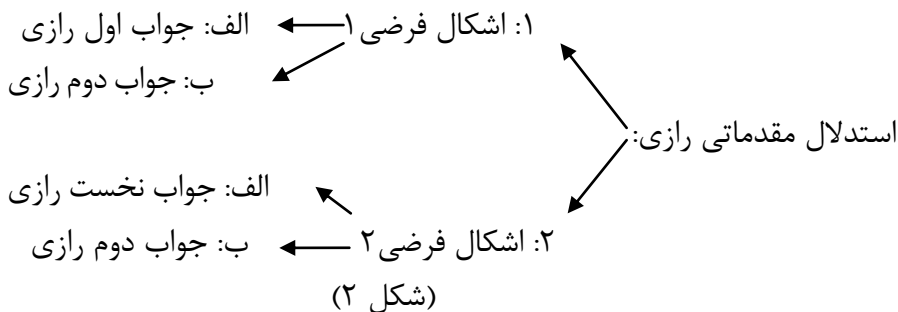
دو طرف اضافه(مضافان) در ذهن و خارج با هم تحقق پیدا می کنند، و اگر تقدم وصف وجودی باشد، فقط همراه با موخر تحقق پیدا خواهد کرد.(کشاب، ص. ۲۲۲، ۱۱، ۲۳-۴)^{۴۹}

سرانجام، استدلال سوم رازی در این سلسله، ابن سینا را بخاطر راهی که در آن تقدم مطرح می شود، یعنی به خاطر همراهی با عدم امر حادث در امتداد حدوث، مورد مواخذه قرار داده است. در این تفکر، عدم امر حادث اساسا وصف وجودی تقدم تلقی شده است، و عدم به عنوان یک شی تلقی شده است. در عبارت رازی آمده است: اگر تقدم وصف وجودی باشد، ترکیب معدوم با موجود لازم می آید که محال است^{۵۰}. اشاعره از لحاظ تاریخی در مورد تهدید این اضطراب مفهومی در ارتباط با معتزله حساس بوده اند^{۵۱}. پاسخ این است که: نمی توان معتقد بود که تقدم امر وجودی است.

۴۹- در اینجا فهم دو نوع رابطه، نسبت و اضافه کاملا روشن است، نسبت حوزه محدودتری دارد. تسلسل روابط نسبت در این مورد، از روابط اضافه قابل قبول تر به نظر می رسد. بنگرید: رازی المباحث المشرقیه، ۱. صص. ff۵۵۵. زمینه این فاصله در برهان احتمالا مساله نحوی(دستوری) است، مضاف الیه حالت اضافه ای، فرض قبلی مضاف را لازم دارد. در جای دیگر خود ابن سینا یک مشکل نظری مشابهی را در مورد «آن» بیان می کند که نتیجه این پرسش است: چگونه چیزی می تواند رابط معدوم(لحظه گذشته) و موجود(لحظه حاضر) باشد؟(کیف یکون شی واصل بین معدوم و موجود؟): طبیعیات، ۲. ۱۰، ص. ۱۴۹، ۱. ۱۳). از مک گینس به خاطر تذکر این مطلب تشکر می کنم.

۵۰- کشاب، ص. ۲۲۲، ۱. ۲۶.

۵۱- از لحاظ تاریخی استعمال معدوم به عنوان شبه اعیان با مذهب معتزلی مرتبط است. به طور کلی معتزله به خاطر این دیدگاه که معدومات شی اند، مورد مواخذه بوده اند.



بخش دوم انتقاد

این بخش ممکن است به صورت شکل دوم طراحی شود. باید تکرار کنیم که دیدگاه نوین موقعیت تقدم و تاخر را به کنار نهاده و به جای آن به این ادعا حمله می کند که آنها با واسطه خاصی تحقق پیدا می کنند که حضور آنها در توالی های دیگر یعنی زمان را تبیین می کنند. او در نتیجه، به اینکه چرا تقدم عدم امر حادث به وجود آن، نمی تواند از هر واسطه ای مبری باشد، پاسخ می دهد. او در استدلال مقدماتی خود بیان می کند که اگر تصرم قبل و بعد در توالی های مشخص مربوط به زمان است، اتصال خود زمان هم واجد تقدم و تاخرهای متصرم است. لذا با توجه به ویژگی مشترک، باید خصوصیت زمان با یک زمان بنیادی تری تبیین شود و همچنین آن هم به تبیینی دیگر تا بی نهایت نیازمند خواهد بود. چون تسلسل محال است، اتصال زمان در جایگاه نخست نخواهد بود تا توالی تقدم ها و تاخرها را تبیین نماید. استنباط این واسطه، وهم چنین حکم به آغاز نداشتن، مورد نفی و انکار واقع خواهد شود. در عبارت خود رازی آمده است:

هر جزء زمان بر جزء دیگر مقدم است، این تقدم مانند تقدم یک بر دو نیست، چون اجزاء زمان باهم تحقق نمی یابند. واگر این نوع تقدم فقط از طریق زمان تحقق پیدا کند- در خود زمان هم تحقق خواهند یافت، و زمان به زمان دیگر نیازمند خواهد بود. (کشاب، ص. ۲۲۲، ۱۱، ۳۰-۳۱)

رازی از یک طرف می گوید، اگر زمان به زمان نیازمند نباشد، استدلال مطلقاً نقض می شود^{۵۲}.

اشکال فرضی نخست به این مطلب، مطابقت با دیدگاه فعلی خود ابن سینا دارد: تسلسل باید متوقف گردد و این دلیل براین است که توالی تقدم و تاخر های زمان باید بالذات باشند. چنانکه رازی چنین می گوید: زمان بالذات موجود و متصرم است و ماهیت زمان و حقیقت آنها به معنی این است که یکی از اجزاء مقدم بر جزء دیگر است^{۵۳}. در مقابل این، جواب نخست او با استدلال مساله دار، قصد دارد نشان دهد که زمان نمی تواند نقطه نهائی تبیین تقدم و تاخر باشد، بلکه بایستی در نهایت، تقدم و تاخرها به امر خارجی منتهی شوند. چون همه اجزای زمان یا در ماهیت همانند هم اند یا همانند نیستند.^{۵۴} اما اگر در ماهیت همانند هم نباشند، آنها اتمهای (اجزاء لایتجزی) زمان خواهند بود، که بالفعل از یکدیگر مجزا هستند، که ابن سینا نمی تواند آن را بپذیرد. چنانکه رازی در این باره می گوید: لازم می آید که تمایز یک جزء از جزء دیگر بالفعل باشد، چون انفصال امور متعددی که ماهیت مختلف داشته باشند، تمایز بالفعل است نه تمایز بالقوه^{۵۵}. این به نظر درست است که زمان از لحاظ ماهیت به اجزاء منفصل قابل تجزیه باشد، که در این صورت از نگاه عقل به صورت اتم ظاهر خواهند شد - یعنی هیچ چیز جز سلسله ای از مونادهای مستقل نخواهد بود. اما اگر اجزاء زمان در حقیقت، ماهیتی مانند هم داشته باشند، در این صورت بالذات یکی از آنها بر دیگری تقدم نخواهد داشت (چون مستلزم تقدم شی علی نفسه می شود.م). لذا اجزاء زمان، برای تمایز از یکدیگر به عاملی خارج از تقدم و تاخرها - یعنی زمان زمان - نیازمند خواهد بود. رازی تاکید می کند، اشیائی که همانندی کامل با هم دارند، در همه لوازم

۵۲- کشاب، ص ۲۲۲، ۱. ۳۱.

۵۳- همان، ۲. ۳۲-۳.

۵۴- همان، ص ۲۲۳، ۱. ۱.

۵۵- همان، ۲. ۳-۴.

مشترکند، قطعاً عین یکدیگرند، یعنی یکی اند نه دو تا^{۵۶}. ادعای عینیت غیر قابل تفکیک، به این تناقض منجر می شود که یک جزء زمان بر جزء دیگر آن تقدم یابد. زمانی که از تمامی جهات یک چیز باشد، تقدم و تاخر ذاتی نخواهد داشت و در نتیجه چنین تمایزی ناشی از عامل خارجی خواهد بود.

پاسخ دوم رازی به اعتراض مفروض این است که زمان می تواند منتهی الیه باشد، چون دارای تقدم و تاخر ذاتی است که در ابتدا مبهم به نظر می رسد:

ما (بخاطر استدلال) می پذیریم که این احتمال وجود دارد که یک جزء زمان بر جزء دیگر تقدم یابد. اما با این توضیح که شما بیان کردید، ما می دانیم که چنین نیست که هر امری بر امر دیگر مقدم باشد، بالذات مجزا و غیر آن باشد^{۵۷} - چون امکان دارد که جزء مقدم با جزء بعدی اجتماع در وجود پیدا کند. نه خیر، ما می گوئیم که ممکن است چنین چیزی در مورد علت با معلول و یک با دو که با هم تحقق پیدا کنند، ولی چنین چیزی در مورد زمان قابل تحقق نیست، مثل اینکه برخی اجزاء زمان با اجزاء دیگر اجتماع پیدا کنند. و ما دانستیم که تحقق این نوع تقدم وابسته به تحقق زمانی که محیط بر آن باشد، نیست. (کشاب، ص: ۲۲۳، ۱۱. ۱۵ - ۳۰).

در واقع رازی اینجا می پذیرد که اجزاء زمان از تقدم و تاخر برخوردارند. اما بر روی این مطلب، با طعنه ایستادگی می کند، جزء قبلی زمان ممکن است، همزمان با جزء بعدی باشد. در نتیجه، توالی های دیگری وجود دارند که در همان معنی از تقدم و تاخر برخوردارند، اما از لحاظ زمانی با هم تحقق پیدا می کنند، مثل سلسله اعداد و علل و معالیل در سلسله علل. بنابراین، گفتن اینکه یک جزء زمان بالذات بر جزء دیگر تقدم دارد، در حقیقت به مثابه قبول این امر است که تصرف و ویژگی ذاتی زمان نیست! اگر خصوصیت تصرف اجزاء زمان به زمان قابل انتساب نباشد، چرا باید تصرف دیگر چیزها با زمان تبیین و توصیف شود؟ طوسی

۵۶- الاشیاء المتساویه فی تمام الماهیه متشارکه فی جمیع اللوازم (همان، ۱. ۲).

۵۷- یعنی در تحقق مجزای از آن نبوده و می تواند با آن تحقق پیدا کند.

همه این مطالب را چنین خلاصه می کند: اگر تصرف اجزاء زمان، تقدم و تاخر، بدون زمان به عنوان مبیّن قابل پذیرش باشد، پس چرا تقدم و تاخر عدم امر حادث و در نتیجه وجود آن (یا هر توالی دیگر آن) چنین نباشد؟^{۵۸}

اعتراض فرضی دوم- یعنی دفاع ابن سینا در برابر استدلال مقدماتی رازی- قابل دستیابی است. رازی آن را به صورت زیر مطرح می کند:

اگر بپذیریم که هر جزء زمان مسبوق به جزء دیگر باشد، همین برای تحقق معنای تقدم و تاخر کافی است. چون معنی امروز بعد از دیروز است، این است که امروز با تحقق دیروز تحقق پیدا نمی کند (...)(کشاب، ص. ۲۲۲، ۲، ۳۴-۶)

لذا این یک تبیین سلبی است از اینکه چگونه زمان به عنوان منتهی الیه تبیین، عمل می کند: اجزاء آن با هم تحقق پیدا نمی کنند. به وضوح این امر، با برگرداندن اوصاف تقدم و تاخر زمان به توالی اجزاء خود زمان که اجزاء آن چنین وصفی ندارند، صرفا مشخص می کند که این اجزاء با هم تحقق پیدا نمی کنند: لذا هر دو پاسخ رازی ادعا می کند که راه حل سلبی در الغاء توالی زمانها نادرست است. هر کدام از طریق اجزاء متفاوت این جمله که یک جزء زمان با جزء دیگر نیست، آن را تثبیت می کنند. پاسخ نخست بحث می کند که رابط «است» یا «بود» قطعاً به وصف ایجابی یک جزء زمان دلالت می کند. پاسخ دوم محمول «با» و شباهت را مد نظر قرار می دهد که ادعا می کند که آن، به اوصاف ایجابی زمان عارض اجزاء زمان اشاره می کند. این اوصاف زمانی نمی تواند با اجزاء زمان که اوصاف قائم به این اجزاء اند، یکی باشد.

این پاسخ با جزئیات بیشتر به این صورت قابل تبیین است. اولین ادعای رازی براساس قاعده عدم قبول شقوق^{۵۹} مختلف به شرح زیر است:

۵۸- در عبارت طوسی آمده است: تجویز وجود تقدم و تاخر که نه در دو جزء زمان تحقق داشته باشند و نه در زمانی متفاوت از آنها باشد، مستلزم جایز دانستن این است که عدم مقدم بر وجود شی حادث با یک زمانی که متفاوت با آن دوبا باشد، نخواهد بود. (دنیا، ص ۵۰۲، شرح، ۱۱، ۲۰-۲۲).

واژه «کان» در قضیه «امروز مسبوق به دیروز است» توجه به تحقق دیروز در زمان گذشته دارد و اینکه امروز در آن زمان، با آن تحقق پیدا نمی کند. نتیجه آن این می شود که زمان، زمان دیگر دارد. (کشاب، ص. ۲۲۳، ۲. ۳۶-۷).

لذا براساس نظر رازی، سخن گفتن در باره عدم تحقق یک جزء زمان با جزء دیگر، چیزی جز یک راه تغییر شکل یافته این بیان نیست که آنها در اجزاء متفاوت زمان رخ می دهند. توجه فخرالدین در پاسخ دوم به «با» در جمله سلبی معطوف می شود که «امروز با دیروز نیست»^{۶۰}. چنانکه گویا گزاره در ذهن رازی به این صورت بازسازی شده است: امروز و دیروز با هم مشارکت یا معیت ندارند. البته دیدگاه رازی این است که معیت وصفی است که جزء زمان را توصیف می کند و نباید به عنوان امر واحد با جزء خود در نظر گرفته شود. این برای نخستین بار نیست که در فصل چهارم در نقد مطلب می گوید: چیزی که موخر بر چیزی است، خود آن چیز نیست^{۶۱}. خلاصه، رازی معتقد است صفتی که یک جزء زمان را در نسبت به جزء دیگر توصیف می کند (مانند اوصاف معیت، تقدم یا تاخر)، ذاتی آن نیست و ما آن را فقط با ارجاع به یک زمان بنیادی تر می توانیم تفسیر کنیم و در حقیقت، تسلسل زمان پدید خواهد آمد.

رازی آخرین حمله ای که جنبه کلامی دارد، را ارائه می دهد. اگر زمان آغاز نداشته باشد، لذا خدا فقط همراه با زمان می تواند، تقدم وجودی داشته باشد. و این خدا را در معرض زمان قرار می دهد، و فلاسفه معتقدند که زمان در ارتباط با حرکت و تغییر است^{۶۲}. یعنی زمان همراه با حرکت و تغییر حالت است. چون رازی مقدماتی از فلسفه مشاء را بکار می گیرد، او کل استدلال را یک الزام می خواند، یعنی چیزی که مخالفان را به نتیجه نادرست ملزم می سازد. ابدیت زمان،

۶۰- کشاب، ص. ۲۲۳، ۱. ۳۷.

۶۱- رازی با این عبارت تقریباً کلمه به کلمه استدلال را تکرار می کند، با آن، این ادعا را که یک جزء زمان نسبت به جزء دیگر تقدم ذاتی دارد را نقض می کند (وقتی او راه گریز را در استدلال نخست بخش نقد قطع می کند).

۶۲- کشاب، ص. ۲۲۴، ۲. ff۱۴.

خدا را با حرکت و تغییر همراه خواهد کرد و فقط در صورتی که زمان آغاز داشته باشد، روشن خواهد شد که خدا متعالی تر از زمان است و همچنین ورای حرکت و تغییری خواهد که ملازم با زمان است.^{۶۳}

در تلخیص نقد به طور کلی، نقض رازی دو بخش دارد. اولاً استدلال می کند که تقدم غیر واقعی است، ثانياً اگر آن واقعی است و پیش فرض زمان است، پس زمان بالذات دارای تقدم و تاخرهای سیال است که پیش فرض یک زمان دیگر بوده و تا بی نهایت ادامه پیدا می کند. هنر اصلی نقد در متن فصل چهارم این است که جنبه توالی توضیحی تفکر ابن سینا را مبهم نماید و هر دو جزء حمله می تواند در دستیابی به آن تبیین گردد (جزء نخست مبنای زمان مورد نظر را ویران می سازد در حالی که جزء دوم اعتراض می کند بر اینکه زمان می تواند به عنوان منتهی الیه توالی تبیینی عمل کند). اما خود رازی می داند که جزء نخست نقد او، چیزی بیش از تخریب مبنای زمان مورد نظر انجام می دهد. او همچنین می داند که آن نقد مستقیماً مبنائی که در آن زمان فاقد مبدء تلقی می شود را ویران می کند. باید یاد آور شد که رازی این جنبه از تفکر ابن سینا را چنان می فهمد که تقدم زمان به عنوان امر حادث هم تقدمی دارد و این تا بی نهایت ادامه می یابد. پس دیدگاه رازی این است که این اجزاء مفروض زمان، صرفاً امور عدمی هستند، لذا وصف اینکه یکی بر دیگری مقدم است، عبث خواهد بود، و نیازی به ذکر اینکه این روند تا بی نهایت ادامه پیدا می کند، نیست.

دفاع طوسی از استدلال ابن سینا در باره زمان

دفاع خواجه نصیر از ابن سینا در برابر رازی، سه جنبه دارد: اولاً ظریف بینی در ارائه تفکر شیخ برای جلوگیری از حملات و نقدها، ثانياً پاسخ تفصیلی به هر یک از سه استدلال که در بخش نخست نقد، انکار واقعیت تقدم را مورد هدف قرار می

۶۳- طوسی به این پاسخ نمی دهد. آن با عباراتی از ارسطو در فیزیک ۴. ۱۲، ۱۷۸۲۲۱ قابل پاسخ گوئی است: آن(خدا) تحقق دارد در حالی زمان در وجود خود ضرورتی برای در زمان بودن ندارد. چون برای تحقق اشیاء در زمان، آنها باید محاط در زمان باشند.

دهد، ثالثاً، پاسخ عامتر به جزء دوم نقد در سطوح مختلف و استدلال مبنائی نقد که معتقد است خود زمان دارای تقدم و تاخر بوده و نیازمند یک زمان بنیادی تر تا بی نهایت خواهد بود.

اجازه دهید با جنبه ظریفی که تاحدی مهمترین آنهاست، شروع کنیم. تصویری که طوسی در فصل چهارم ارائه می دهد، کاملاً قابل دفاع است. او شرح می دهد: تقدم و تاخری که به دو امر تعلق پیدا می کند، مرهون زمان است و تقدم و تاخری که مربوط به زمان است به چیز دیگری تعلق ندارد، بلکه ذات متصرم و متجدد سزاوار الحاق این دو معنی است، نه اینکه آنها ناشی از چیز دیگر باشند. پس تحقق این دو امر دلالت بر وجود زمان می کند، و تعریف زمان با آنها ممکن نیست، چون تصور آنها بدون تصور زمان محال است. (دنیا، ص ۵۰۱، شرح، ۱.۲ - ۴)

در این بیان، ارتباط تقدم و تاخر با زمان با اصطلاحات «الحاق» یا «لحاق» به دقت تبیین شده است، نظریه ای که طوسی مکرر بر آن تاکید می کند. بیان اینکه تقدم و تاخر از ملحقات زمان اند، آنها را از اوصاف زمان می کند، به گونه ای که آنها ضعیف تر از لوازم و مقومات اند، اما نه آنقدر ضعیف که اعراض صرف و دور از زمان تلقی شوند. اگر آنها صرفاً عارض باشند، دلالت بر این می کنند که زمان هم مانند دیگر چیزها، آنها (تقدم و تاخر) را از زمان دیگر به دست می آورد - چنانکه رازی در بخش دوم نقد او از آن بهره برداری می کند. این کاملاً مهم است که تقدم و تاخر به زمان تعلق ذاتی داشته باشد، تا استدلال ابن سینا کار آئی پیدا کند. اما اگر آنها به صورت مقومات، ذاتی باشند، این دلالت بر هم زمانی بالفعل آنها می کند - مساله ای که مورد استفاده رازی واقع شده است (در بخش نخست نقد، استدلال ۲). تعلیقات طوسی اجازه می دهد تا زمان به عنوان غائی ترین مبین تقدم و تاخر عمل کند، بدون اینکه ساختار متصرم خاص خود را نقض نموده و به معیت آنها دلالت کند. به بیان دیگر، تقدم و تاخر بیان دومی از زمان هستند، علائم بی واسطه ذات متصرم و سیال آن اند.

روشن است که طوسی در این باز سازی، قدم بیشتری را در توالی تبیینی بر می دارد. زمان چیزی نیست که همراه تقدم و تاخر باشد و آنها به بیان صریح، اجزاء زمان نیستند- در تقابل صریح با بیان رازی است- با این اصلاح، این برهان می تواند سریعاً روشن شود: طوسی با قاطعیت با رازی در اینکه تقدم و تاخر بیرون، یعنی موجودات خارج از زمان نیستند، موافقت می کند. چنانکه او می گوید: تقدم و تاخیری که از لواحق زمانند، فقط در ذهن تحقق دارند^{۶۴}. به نظر می رسد به این طریق دیدگاه طوسی فشار یک بخش از نقد رازی را نمی پذیرد که آن زمان هم به نوبه خود واقعیت خارجی نخواهد داشت. چون چنانکه ذکر شد، طوسی تاکید می کند که زمان با این امور ذهنی تعین پیدا نمی کند. بلکه آنها به زمان دلالت می کنند، تاثیرات آنها در ذهن است. با این وجود، با تائید اینکه تقدم و تاخر موجودات خارجی نیستند، آنها را از نیش حملات رازی خارج می کند. طوسی فهم خود را از ارتباط میان تقدم و تاخر با زمان به صورت زیر توضیح می دهد:

ثبوت و تحقق تقدم و تاخر در ذهن بر چیزی، دلالت بر وجود معروض آنها که همان زمان همراه شی است، می کند. بنابراین، شیخ با عروض قبلیت بر عدم، به وجود زمانی که مقارن آن است، استدلال می کند(دنیا، ص. ۵۰۱، شرح، ۲. ۱۰-)

(۱۱)

به سخن دیگر، تقدم حادث در ذهن است، با این وجود همراه دو واقعیت بیرون از ذهن است: اولاً عدم حادث که بعداً وجود حادث در آن رخ می دهد و ثانیاً واسطه زمان است. از این مطلب کمی عقب تر برگردیم، می توان فهمید جائی که رازی، ابن سینا را حامی صورتی از واقع انگاری تقدم و تاخر می داند، او با اصرار نومی‌نالیستی بر این که تقدم و تاخر هیچ واقعیتی ندارند، مخالفت می کند. دیدگاه طوسی در این زمینه ظریف است و امر سومی را ارائه می کند: نه واقع

گرائی^{۶۵} و نه اصالت تسمیه^{۶۶}، بلکه اصالت تصور^{۶۷}. از این دیدگاه، تقدم و تاخر به نوعی از تحقق برخوردارند، گرچه کسانی آن را به ذهن محدود داشته اند. با اینکه زمان به عنوان امر متمایز از آنها، امر ذهنی نیست. آن مفهوم یا امر اعتباری نیست، بلکه کاملاً دارای وجود خارجی است. بلکه نمونه ای است که به نحوی منطبق با مثال انگاری^{۶۸} است، یعنی طوسی تقدم و تاخر را به گونه ای می فهمد که امر محسوس مطابقت کامل با عین خارجی یعنی زمان داشته باشد.

از لحاظ فلسفی، این فریب دهنده و متقاعد کننده به نظر می رسد. به علاوه با اینکه دیدگاه اصالت تصویری طوسی در باره تقدم و تاخر مطابق با نقد رازی است، به نظر می رسد با دیدگاه خود ابن سینا در مورد محسوسات زمانمند، زمینه های آن فراهم شده است. بنابراین، ابن سینا در الهیات شفاء به تقدم به عنوان یک معنی^{۶۹} اشاره می کند و در باره «آن» فقط به عنوان امر موجود در قوه واهمه^{۷۰}، سخن می گوید^{۷۱}. بررسی منتقدانه این اطلاعات در این حالت، در ارتباط با زمان حاصل آنهاست: چگونه می تواند اجزاء ذهنی، یک واقعیت خارجی را بسازد؟^{۷۲} این معنی در شفاء در نظرات ابن سینا در باره «آن» زمان مطرح شده است. در حالی که «آن» متحقق در خارج از ذهن در عمل مشکلات بزرگی را نتیجه می دهد (که با پارادکس «آن» ثابت در شفاء: طبیعیات ۲. ۱۲، ص ۱۶۱، ۲. ff۷ به بهترین وجه بیان شده است و این مشکلات نظری قبلاً در همان مدرک ۲. ۱۰، ص. ۱۴۸، ۲. ff۱۲ ارائه شده است)، ابن سینا ترجیح می دهد که «آن» به حالت ذهنی واگذار نشود - چیزی که زمان را پدید می آورد^{۷۳}. او تمایل دارد آن را امر خارج از

65- Realist

66- Nominalist

67- Conceptualist

68- Representationism

۶۹- شفاء: طبیعیات، ۲. ۱۲، ص. ۱۶۰، ۱. ۱۱.

70- Estimative faculty

۷۱- همان، ۲. ۵-۶

۷۲- ابن سینا صریحاً به آنها به عنوان اجزاء زمان اشاره می کند: همان. ص. ۱۶۵، ۲. ۱-۲.

۷۳- چنانکه او می گوید: آن بالذات چیزی است که زمان را به وجود می آورد (همان، ص. ۱۶۴، ۲. ۱۵-۱۶).

ذهن تلقی کند، اما امر بالقوه، با توجه به این حقیقت که بالقوه به فعل نزدیک است^{۷۴}، وابسته به جایی از امر متحرک است^{۷۵}. این ظرافتها، خوانندگان ابن سینا را به نتایج کاملاً متفاوتی در باره وجود محسوسات زمانمند سوق می دهد^{۷۶}. در این دیدگاه، این مساله روشن است که در پاسخ به فرض رازی از یک جنبه بیانات شیخ در باره زمان در حمله خود، طوسی را برانگیخته تا بر دیدگاه دیگری تاکید نمایند.

البته غیبت «آن» در بحث اشارات قابل توجه است. ابن سینا به کلی آن را رها ساخته است- شاید به خاطر اختصار- و شارحان جبران می کنند. با وجود این، عدم طرح بحث «آن» در اشارات، یک مساله بغرنجی است. فلسفه ابن سینا در باره زمان به گونه ای مطرح شده است تا دو راه متمایز تصور زمان- که یکی ارسطویی است، با ریشه هائی که در متنی مانند فیزیک ۴. ۱۰-۱۴ دارد و دیگری افلاطونی است که ریشه در تیمائوس دارد- را باهم جمع کند^{۷۷}. در حالی که مفهوم ارسطویی در قلب فهم ایستا، از زمان قرار دارد، در مقابل، دیدگاه سیال افلاطونی است، که زمان را به عنوان تصویر متحرک از ابدیت ارائه می دهد. مفهوم افلاطونی توسط شخصیت‌های بعدی مانند اسکندر افریدوسی^{۷۸} و فیلوپونیوس^{۷۹} به فلسفه ارسطویی در باره زمان انتقال پیدا کرده است. با این فرض که انطباق عمیق تری میان افلاطون و ارسطو وجود دارد. از طریق این اشخاص، «آن» (که در نظر ارسطو فقط یک حدی برای زمان است) در معرض تغییر به چیزی است که زمان را ایجاد می کند- نقطه ای که زمان سیال را متحقق می سازد. ریشه «آن سیال» ابن

۷۴- همان، ص. ۱۶۱، ۱۰۱.

۷۵- همان، ص. ۱۶۴، ۲، ۱۳-۱۴.

۷۶- مثلاً شایگان، «آن» ابن سینا و نقطه سیال را به عنوان روابط محض تلقی می کند که به امور هندسی اشاره دارند نه به امور واقعی (یگانه شایگان، ابن سینا در باره زمان، تز دکتری، هاروارد، ۱۹۸۶، ص ۲۰۵). مک گینس در مقابل «آن» را امر ذاتی واقعی می داند که همراه آن متولد می شود (دیدگاه ابن سینا در باره «آن»، ص ۱۰۱).

۷۷- تیمائوس، ff. ۵۳۷ c. بحث من در تمام این پاراگراف متکی به مقاله «زمان و باز زمان مک گینز است، فصل ۶، صص ۱۷۷-۹۲.

سینا، در نهایت می تواند رد پائی از اسکندر افریدوسی (که صراحتاً بیان می کند، «آن» وقتی به سیلان در می آید، زمان را به وجود می آورد)^{۸۰} به سمت افلاطون است.

لذا معما این است که حذف «آن» در اشارات توسط ابن سینا، دلالت بر این می کند که او از مفهوم زمان به عنوان امر سیال منصرف شده است. براساس نظر مک گینس، رشد آثار ابن سینا نشان دهنده یک عقب نشینی از منزلگاه قبلی (با دفاع از سنت) افلاطونی، حالت سیال، به حالت ارسطویی تر است.^{۸۱} این ممکن است علت سکوت شیخ در باره «آن» در الحاقیه اشارات را تبیین کند، اما آن به نوبه خود، پرسش مساله دار تاریخ اشارات را به وجود آورده و تاخیر آن را در آثار ابن سینا تائید خواهد کرد.^{۸۲} در هر صورت، به اندازه کافی روشن است که از نظر طوسی (کسی که به نظر می رسد نوشته هائی در هماهنگ سازیهای فلسفی داشته است) وصف سیال «آن» در مرکز بحث فصل چهارم قرار دارد. لذا با توجه به مشکلاتی که در خود «آن» وجود دارد، مورد توجه قرار نگرفته است، طوسی و تحتانی ویژگی سیالیت آن را با اشاره به غیر قار الذات بودن و تصرم و تجدد ذاتی و عدم استقرار، به زمان نسبت می دهند.^{۸۳}

به علاوه، این حائز اهمیت است که بحث در برابر آغاز زمان، باید در نهایت توسط طوسی با توجه به سیلان صرف آن کاملاً بازسازی شود. سرانجام طوسی در مقابل

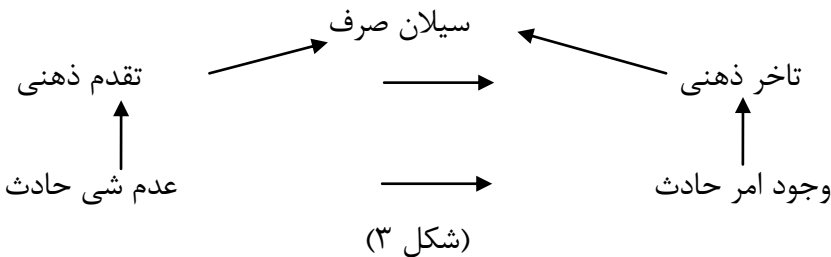
۸۰- در باره زمان، (de tempore) ص ۲۱، ۱، ۱۳.

۸۱- در یک ارتباط شخصی. همچنین بنگرید جان مک گینس، «زمان و زمانمندی در ابن سینا» در جهانشناسی فلسفی در تفکر اسلامی، تصحیح ت. کوکون، ۷، و در عبارت مناسب فصل خود به این نکته اشاره می کند.

۸۲- بنگرید د. گوتاس، ابن سینا و سنت ارسطویی، لیدن، ۱۹۸۸، فصل ۲، صص ۷۸-۱۴۵، یجی میشت، «پاسخ ابن سینا و بهمنیار به کرمانی» لوئی ماسیون، ۱۱۰، ۱۹۹۷، صص ۱۴۳-۲۲۱، خصوصاً صص ۱۵۵-۶، د. رایسمن «معیار جدید برای مطالعات سینوی» مجله جامعه شرقی آمریکائی، ۱۲۲، ۲۰۰۲، صص. ۵۶۲-۷۷، خصوصاً صفحات ۵۶۴-۵.

۸۳- دنیا، ص ۴۹۹، شرح، ۱۳، ۱، ۵۰۱، شرح ۱، ۲، ص ۵۰۳، شرح، ۱، ۲۱، تحتانی ص. ۸۴، شرح، ۲، ۸ و ۲۴-۵، وغیره. در حمایت از قرائت سیال از فصل چهارم، می توان اشاره نمود که ابن سینا در آن بر ساختار تصرم و سیلان زمان تاکید می کند و می توان نتیجه گرفت که تجدد، کلیدی برای فهم ابن سینا از آن سیال در شفاء است: طبیعیات، ۲، ۱۲، ص ۱۶۳، ۹، ۲، ff.

نقد رازی از هرگونه ادعای وجود خارجی برای تقدم و تاخر خودداری کرده است. بنابراین، این بحث نمی تواند خیلی الگوی قدیمی ارسطویی داشته باشد، که ادعا می کند حتی یک زمان مطلقا حادث در ارتباط با وجود عینی تقدم، یعنی جزء قبلی زمان وجود دارد. چون طوسی تاکید می کند که زمان بالذات (در مقابله با برداشت ذهنی از زمان) غیر قابل تجزیه است، وجود آن چیزی جز یک سیلان که هیچ جزئی ندارد، نیست. تمام بحث مورد اشاره در متن، درباره انتقال امر حادث از عدم به وجود است، که نتیجه می دهد مفهوم تقدم و تاخر در ذهن است، که با هم تحقق نمی یابند، تقدم و تاخر منسوب به واقعیت فراذهنی است که سیلان محض است، سرانجام، اعتقاد به آغاز مطلق داشتن، در برابر هویت سیال داشتن قرار دارد.^{۸۴} این پروسه فکری در شکل ۳ ارائه شده است.



این انسجام محتوایی که رازی در انگیزش آن نقش داشته است، حتی در بخش توضیحی مقدم تر طوسی روشن و مشخص است، پیش از آنکه او در مخالفت با استدلال رازی به تفصیل وارد شود. بنابراین، طوسی در بحث حالت ذهنی تقدم و تاخر، بیان می کند که چگونه معیت وجودی اجزاء زمان از اضافی بودن تقدم و تاخر، آشکارا با استدلال دوم از جزء اول نقد رازی در ذهن، حاصل نمی شود. تقدم و تاخر در ذهن، حقایق اضافی اند، چنانکه رازی استدلال می کند، اما این به

۸۴- تحتانی این دلیل را به صورت زیر بیان می کند: استدلال بر وجود زمان از طریق وجود تقدم و تاخر است... چیزی بر امر دیگر مقدم خواهد بود که در زمان تحقق آن، غیر از زمان دیگری است و در مورد خود زمان هم، چنین است- زمان از حیث هویت سیال و تجدد، مقدم بر زمان دیگر است (تحتانی، ص. ۸۷، شرح، ۲-۴).

هیچ وجه اشاره نمی کند که اجزاء زمان، واقعیت خارجی دارند^{۸۵}. نفع دقیق هماهنگی طوسی در رد رازی، در پاسخهای تفصیلی به دو جزء حمله رازی که تلخیص آن، اکنون قابل طرح است، روشن می شود.

ارزش درک تصور گرایانه طوسی از تقدم و تاخر در مخالفت او با استدلال نخست از سه استدلال در بخش اول نقد رازی روشن است، با این نتیجه که اگر تقدم موجود خارجی باشد، تقدم خود آن به امر حادث، با تقدم دیگری تبیین خواهد شد و این تابی نهایت ادامه پیدا می کند. در مقابل این، طوسی توضیح می دهد که با اینکه زمان واقعیت خارجی دارد و ذاتا از تقدم برخوردار است،

خود تقدم از جمله موجودات نیست که به یک زمان و نه به زمان دیگر اختصاص پیدا کند، به خاطر اینکه قبلیت امر اعتباری است که تعقل آن در تمامی زمانها ممکن است. اگر قبلیت در زمان معین فرض شود، حکم آن در الحاق قبلیت دیگر که ذهن آن را اعتبار می کند، مانند سایر موجودات خواهد بود، و این منجر به تسلسل نمی شود، بلکه با انقطاع اعتبار ذهنی، قطع می شود (دنیا ص. ۵۰۱، شرح، ۲. ۱۸ - ۲۱).

در همه این موارد، خواجه نصیر الدین طوسی، معمولا به جزئیات توجه نشان می دهد: چون تقدم، ذهنی است، همانند امور خارجی، تقدم به آن نسبت داده نمی شود و اگر همراه با لحظه خاصی از زمان که خارجی است، باشد، ما تقدم ذهنی را به آن موجود خارجی نسبت می دهیم. در این حالت، وضعیت مفهومی تقدم در این معنی به تسلسل منجر نخواهد شد. دفع تسلسل نامتناهی که در حملات رازی محور قرار گرفته، یک موفقیت بزرگ برای تصور گرائی طوسی در تلقی تقدم و تاخر است.

استدلال دوم در بخش اول نقد رازی، با توجه به معیت تقدم و تاخر، از آن حیث که آنها امور اضافی اند، با تلقی قبلی طوسی در ارتباط بود که در بالا ذکر گردید.

۸۵- طوسی می گوید: تقدم و تاخر که به زمان ملحق می شوند، اضافه هستند که فقط در ذهن وجود دارند، چون دو جزء خارجی زمان که تقدم و تاخر به آنها ملحق می شود، با هم تحقق پیدا نمی کنند. پس چگونه اضافه ای که قائم به آنها است، تحقق پیدا می کند؟ (دنیا، ص. ۵۰۱، شرح، ۲. ۸-۱۰).

اینجا، او دوباره تصدیق می کند که تهدید معیت وجودی اجزاء زمان در خارج لازم نمی آید، چون تقدم و تاخر دو اضافه و نسبت ذهنی اند.^{۸۶} این استدلال سوم به این ترتیب مطرح می شود که در آن، بی معنائی ارائه شده در انتساب یک وصف وجودی، یعنی تقدم، به عدم حادث مورد توجه قرار می گیرد. حالت مفهومی واسطه ای تقدم از پاسخ طوسی قابل استنباط است. او با دقت استدلال می کند که اگر عدم، مقید به چیزی باشد، یک امر معقول می شود. عدم حادث به این طریق قابل تصور است و انتساب قبلیت مفهومی به آن، انتساب یک مفهوم به مفهوم دیگر است و این کاملا معقول است.^{۸۷}

دقایق جزء دوم نقد رازی به تفصیل توسط طوسی^{۸۸} بیان شده است. اما اساسا پاسخ او پی گیری همان تصویری است که در توضیح اولیه مطرح شده است. ادعای رازی که چون زمان، بالذات تقدم و تاخر دارد، نیاز به زمان دیگری دارد، طوسی را وا می دارد تا نظر خود را با صراحت و شهادت بیان کند. او تاکید می کند که زمان به هیچ وجه اجزاء بالفعل ندارد: اتصال قابل انقسام نیست، مگر در قوه واهمه، و آن، اجزاء بالفعل ندارد.^{۸۹} آن سیلان صرف است یا چنانکه طوسی بیان می کند: زمان ماهیتی جز اتصال متقاضی و متجدد ندارد.^{۹۰} بنابراین، اوصاف قبلیت و بعدیت در ذهن، به عنوان اعراض اجزاء زمان، تلقی نمی شود- چون زمان اصلا اجزاء ندارد. بلکه، تصور قبلیت و بعدیت، تولید ذهنی واقعیت زمان است که بالذات چیزی جز عدم استقرار و عدم ثبات نیست. در حالی که تقدم و تاخر توالی های متصرم، اوصاف عرضی هستند، الحاق تقدم و تاخر همان عدم استقراری است که بیان شد. معنای واقعی قبلیت و بعدیت داشتن زمان، همین است، و امور متوالی دیگر، آنها را از طریق غیر یا بالعرض دارند.

۸۶- دنیا، ص. ۵۰۲، شرح، ۲، ۳-۴.

۸۷- همان، ۲، ۵-۷.

۸۸- همان، ۱، ۷-۱۰، ص ۵۰۳، شرح، ۱، ۱۶.

۸۹- همان، ص ۵۰۳، شرح، ۲، ۱۷-۱۸.

۹۰- همان، ۱، ۱۷.

بنابراین، ادعای کلی رازی در بخش دوم نقد خود که زمان نیازمند زمان است، چون قبل و بعد دارد، ناموفق می شود. طوسی پیش از نتیجه، صریحا با دو پاسخ رازی در باره اعتراض فرضی دوم ارتباط پیدا می کند. بخاطر داشته باشیم که اینها، طرح سلبی تخصیص قبلیت و بعدیت به زمان با این پیشنهاد که «معنای امروز موخر بر دیروز است»، یعنی با تحقق دیروز، تحقق پیدا نمی کند را تخریب می کند.^{۹۱} در برابر این، رازی ابتدا بحث می کند که رابط «است» به زمان بنیادی تری اشاره می کند که در آن یک جزء(امروز) تحقق پیدا می کند و جزء دیگر(دیروز) تحقق پیدا نمی کند، و سپس بحث می کند که وقتی معیت مورد توجه قرار گیرد، آن هم به زمان بنیادی تری دلالت می کند. طوسی در مقابل استدلال اول، بیان می کند که اصطلاحات زمانی مانند دیروز و امروز ذاتا به زمان، منسوبند، صریحا بر مغالطه ادعای رازی دلالت می کند: اگر ما می گوئیم «دیروز و امروز»، نیاز نداریم بگوئیم که امروز موخر بر دیروز است، چون خود مفهوم عبارت، مستلزم تصور این تأخر است.^{۹۲} توالی عدم و وجود حادث که به تقدم و تاخر متصف می شوند، برای نشان دادن ترتیب آنهاست، اما واژگان زمانی مانند دیروز و امروز از ترتیب ذاتی برخوردارند، و اوصاف زمانی بیشتر به آنها دادن، تکرار است. بنابراین، مثال رازی نتیجه معکوس می دهد.

طوسی درباره معیت(که قبلا در تحلیل اولیه به آن پرداخته شد)، بین دو قضیه زیر تفاوت صریح ایجاد می کند: ۱. واقعه X همزمان با زمان t است و ۲. واقعه X معیت با واقعه Y دارد. چنانکه او بیان می کند: معیت چیزی که در زمان است با زمان(یعنی قضیه ۱) متفاوت از معیت از طریق زمان است- یعنی معیت دو چیزی که در زمان واحد تحقق پیدا می کنند(یعنی گزاره ۲)^{۹۳}. مساله روشن است: تحقق X با t دلالت بر یک زمان گسترده تر دیگری نمی کند، اما تحقق X با Y به

۹۱- کشاب، ص ۲۲۲، ۲-۳۴-۶.

۹۲- دنیا، ص ۵۰۴، شرح، ۲-۴-۵.

۹۳- همان، ۲، ۷-۸.

یک زمان موسع تر دلالت می کند. در کلام طوسی آمده است: در حالت اول نیازی به یک زمان غیر از دو چیزی که با هم معیت دارند، نیست، اما در دومی به آن نیاز است.^{۹۴}

الحاقیه درباره ماده و نتیجه گیری:

تطابقهای ارزشمندی از مقایسه استدلال در برابر آغاز داشتن زمان در فصل ۴ با آن چیزی که در مقابل آغاز داشتن ماده در فصل ۶ آمده، حاصل می شود.^{۹۵} اساسا استدلالهای ابن سینا در باره زمان و ماده در دو فصل قابل مقایسه است و حمله رازی به این برهان که ماده آغاز ندارد، حرکت‌هایی مانند حمله قبلی او را باز گو می کند. دو دفاعیه طوسی از شیخ الرئیس هم در بیشتر موارد مشترک است. بنابراین، کل توالی یک هماهنگی دارد که بینش بیشتری در استدلال بر زمان در اختیار قرار می دهد و نظرات فلسفی این متفکران را برجسته تر می کند. اینجا، حوزه ورود به جزئیات این دو امر موازی نیست، بلکه نکات بعدی - که به طور خاص با بحث قبلی زمان مرتبط است - قابل طرح است.

استدلال ابن سینا در مورد اینکه ماده آغاز ندارد، دقیقا مانند دلیل او در باره آغاز نداشتن زمان، از توجه به امر حادث آغاز می شود.^{۹۶} همانطور که امر حادث یک قبلیتی دارد که در آن تحقق نداشته است، همچنین دارای یک قوه سابق وجودی هم هست.^{۹۷} بعدا، با تکرار جزء به جزء برهان قبلی، جنبه انفصالی استدلال زمان

۹۴- همان، ۱. ۱۲.

۹۵- فصل ۶ (دنیا، صص. ۵۰۷ ff) مطابق با تفکر ارائه شده در شفاء، الهیات، دو جلد، تصحیح جی. اناواتی و اس. زاید، قاهره، ۱۹۶۰، ۲. ۴، صص. ۱۷۸، ۱. ۱۴- صص. ۱۸۵، ۱۷. ۱ است. از مک گینس به خاطر تذکر این مطلب تشکر می کنم.

۹۶- دنیا، صص. ۵۰۷، ۱. ۳.

۹۷- همان، ۲. ۳-۴، و صص ۵۱۳، ۱. ۱. من امکان را در اینجا به جای اصطلاحات معروف تر contingency یا possibility به قوه (potentiality) ترجمه کردم. با توجه به اینکه یک استدلال در باره ماده کاملا مطابق با دلیل قوه ارسطو در برابر فعلیت است.

برای ماده تکرار شده است.^{۹۸} چون امکان با نظر به ذات نمی تواند همانند امر معقول، بدون موضوع یعنی ماده باشد.^{۹۹} البته این هم مانند زمان، دلیل بر وجود ماده نیست، بلکه دلیل بر ماقبل وجود آن است، وجود آن ابدی است. چون اگر هر تصویری از حادث فرض قبلی ماده را لازم داشته باشد، که موضوع امکان باشد، در این صورت وجود قبلی ماده، ذیل همه این شرایط متحقق خواهد بود.

مشخص است که امکان همان نقش بنیادی را در استدلال بر ماده دارد که قبلا در مورد زمان داشت، رازی به همان تقلیل‌های اصالت تسمیه ای خود در نقدهای طبقه بندی شده قبلی متوسل می شود. او در طول لایه های^{۱۰۰} وسیع استدلال ابتدا می گوید که حادث قبل از تحقق نمی تواند موضوع احکام مانند امکان و یا چیزهای دیگر باشد.^{۱۰۱} سپس او در مرحله بعدی این استدلال را که ممکن است به حادث معدوم، قوه یا امکان نسبت داده شود را تصدیق می کند، اما استدلال می کند که این قوه نمی تواند امر وجودی باشد و لذا نیازمند موضوع نیست.^{۱۰۲} رازی در دفاع از این ادعا، کاملا راهبردهای مشابهی را بکار می برد^{۱۰۳}. با توجه به

۹۸- دنیا، ص. ۵۰۸، ۱. ۱- ص. ۵۱۲، ۱. ۱. در این صفحات، همانطور که قبلیت از عدم سابق حادث یا از فاعل متمایز شده است، همینطور قوه هم از قدرت فاعل حادث و هم از امر معقولی که در وجود خود موضوع نداشته باشد، متمایز گشته است. چون از یک طرف اگر قوه همان قدرت فاعل باشد، مستلزم تکرار خواهد بود که گفته شود «آن مقدور نیست، چون ممکن نیست». اگر امکان و قدرت عین هم باشند، تمییز پذیری را متوقف خواهد کرد یعنی عبارت به این معنا می شود که آن مقدور نیست، چون مقدور نیست (یا تکرار در این عبارت لازم می آید که: آن بالذات ناممکن است چون بالذات ناممکن است). از طرف دیگر، امکان امر معقولی که فاقد موضوع باشد، نیست. چنانکه شارح توضیح می دهد امکان امر اضافی است. اضافه قائم به امر دیگر است و مستقل از امور دیگر نیست. امکان همیشه متعلق به چیزی است. طوسی می گوید که امکانی که منسوب به X است یا نسبت به وجود خود X است (مثل تحقق یافتن امکان سفیدی) یا نسبت به X است که می تواند چیز دیگر بشود (مانند جسمی که می تواند سفید شود). در هر صورت امکان یک عرض است و یک معقول قائم به خود (جوهر) نیست.

۹۹- دنیا، ص. ۵۱۳، ۱. ۱.

۱۰۰- به نظر می رسد که کلا چهار سطح داشته باشد.

۱۰۱- کشاب، ص. ۲۲۷، ۲. ۱. ff. این را با آخرین مجموعه استدلال‌های او در مورد متحقق نبودن قبل مقایسه کنید که در آن او این سینا را بخاطر یکی کردن قبلیت موجود مفروض با عدم حادث مورد انتقاد قرار می دهد.

۱۰۲- کشاب، ص. ۲۲۷، ۲. ff

۱۰۳- مشابه یعنی از همان تقلیل سابق قبلیت در بخش او نقد خود بر فصل چهارم استفاده می کند.

این ادعا که اگر قوه امر وجودی باشد، تسلسل به وجود خواهد آمد. چون اگر امکان، امر وجودی باشد، خود آن به امکان نیاز خواهد داشت و هلم جراً^{۱۰۴}. رازی مانند قبل در مورد تسلسل تقدم های وجودی، با استفاده از دلیلی که عین همان چیزی است که قبلاً بکار رفته، راه گریز از وصف ذاتی را مسدود می سازد^{۱۰۵}.

آخرین نمونه استدلال مشابه در تقابل با وجودی بودن قوه(امکان) ارائه می شود، این است که امکان، خصوصاً نسبت به ماهیت(اینجا حقیقت) و وجود شی ممکن، قطعاً اضافه و نسبت است. اگر امکان وجودی باشد، طرفین اضافه، با خود اضافه تحقق خواهند یافت و از طریق ترکیب از ماهیت و وجود، حادث به حالت ضروری که در مقابل امکان است، منتقل خواهد شد^{۱۰۶}.

شرح طوسی بعد از شرح متن ابن سینا، مستلزم یک شرح مجزائی از امکان است که از ملاحظات دفاعی ناشی می شود، که به سوی ردیه های فخر رازی سوق پیدا می کند. یک جنبه صریح شرح دفاعیه او این است که طوسی تشکیکی بودن معنای امکان را مطرح می کند^{۱۰۷}. اما مهمتر این است که تصور گرائی قدرتمندانه ای که خواجه نصیر طوسی در دفاع از شیخ الرئیس مورد استفاده قرار می دهد- موضع او در باره امکان بسیار نزدیک به موضع وی در مورد تقدم است.

۱۰۴ استدلال کامل رازی در اینجا این است که هر موجودی یا واجب و یا ممکن است، اما امکان نمی تواند واجب باشد، چون اگر صفت امکان، واجب باشد، به طریق اولی منسوب الیه آن، یعنی حادث، واجب خواهد بود، که بی معناست. اما اگر امکان، ممکن باشد، امکان، امکان خواهد داشت و این منجر به تسلسل می شود: کشاب، ص. ۲۲۷، ۱۱-۲۶.

۱۰۵- نمی توان امکان را بالذات به عرض امکان نسبت داد، چون بالعرض اشاره به تحقق در بعد می کند و در نتیجه متفاوت از موضوع است(العرضی متاخر و المتاخر مغایر) بنگرید: کشاب، ص ۲۲۷. ۱. ۳۰.

۱۰۶- کشاب، ص. ۲۲۷، ۱. ۳۴. این قریب به استدلال دوم رازی در مجموعه تقابل او با حالت وجودی تقدم در نقد قبلی است. یاد آور می شوم اگر تقدم وجودی می بود و همراه با بعدیت، یکی از طرفین اضافه خواهند بود، پس اجزاء زمان با هم تحقق خواهند یافت.

۱۰۷- دنیا، ص. ۵۱۰، شرح ۲. ff۵. تشکیک امکان به طور طبیعی از تشکیک وجود ناشی می شود که طوسی در دفاع از ابن سینا در برابر رازی بکار می برد. تا حدی که امکان، امر وجودی است، می توان فهمید که آن مستعد همان درجه بندی است. به: نقد فخر رازی از برهان ابن سینا در مورد وحدت خداوند در اشارات و دفاعیات طوسی مرا بنگرید، و تقدم و تاخر ابن سینا، تصحیح د. ریزمن، لیدن و بوستون، ۲۰۰۳، صص ۱۹۹-۲۱۸، خصوصاً صص ff۲۱۲.

بنابراین، او می گوید که استدلال نخست رازی این است که انتساب امکان یا هر چیز دیگر به حادث معدوم، خبطی است که از بی توجهی به تمایز میان اعتبارات عقلی و امور خارجی حاصل می شود.^{۱۰۸} چیزی که او در ذهن دارد، در پاسخ او به مورد دوم استدلالهای رازی روشن تر می شود که او با اینکه وجود خارجی حادث را تصدیق می کند، اما امکان آن را ذهنی می داند، با وجود این، او تاکید می کند که امر حادثی که امکان ذهنی به آن نسبت داده می شود، واقعیت خارجی است، موضوع یا ماده امکان هم واقعیت خارجی خواهد بود. امر ذهنی ممکن است به مثابه مبنائی برای استنباط واقعیت خارجی بکار برده شود.^{۱۰۹} از طرف دیگر، منزلت ذهنی امکان مانند قبلیت، نقش مهمی در دفع تسلسلی دارد که توسط رازی به صورت امکان امکان مطرح شده است.^{۱۱۰} سرانجام، معیت وجودی امور مرتبط با امکان در خارج (یعنی ماهیت و وجود امر حادث) در صورت ذهنی بودن، منجر به تسلسل نخواهد شد.^{۱۱۱}

خلاصه، این استدلال ها در باره ماده کمک می کنند تا دلیل پیشین در مورد زمان، دقیق تر مورد توجه قرار گیرد. علی رغم موافقت برهان سیلان محور طوسی و تحتانی با سبکی که ابن سینا در فصل چهارم بکار برده است^{۱۱۲}، همانند آنچه که ابن سینا در نجات می گوید، روشن به نظر می رسد که دیدگاه ساده تر رازی در باره برهان به صورت واحدی در مورد استدلال زمان و ماده توسط اشخاص دیگر مطرح شده است. یعنی همانطور که حادث به فرض قبلی قوه ای احتیاج دارد که به ماده دلالت دارد، متضمن وجود سابق قبلیت است که به زمان دلالت می کند، پس ماده و زمان نمی توانند آغاز داشته باشند. در مورد زمان می توان

۱۰۸- دنیا، ص ۵۱۰، شرح، ۲۰۰، ۱.

۱۰۹- همان، ص. ۵۱۲، شرح، ۱۰۰، ۲. این مورد بسیار نزدیک به مورد قبلیت است که به وجود خارجی موضوع یعنی زمان دلالت می کند. حتی با اینکه آن فقط یک صورت است- دیدگاهی که قبلا با تمثیل گروهی (representationism) مقایسه گردید.

۱۱۰- همان، ص. ۵۱۱، شرح، ۱۰۰، ۱.

۱۱۱- همان، ص. ۵۱۲، شرح، ۱۰۰، ۲.

۱۱۲- یعنی اینکه زمان چیزی است که در تجدد و تصرم خود از اتصال برخوردار است.

گفت که تعبیر نومینالیستی رازی از زمان، طوسی را مجبور ساخت تا در باره برهان ابن سینا از حیث سیلان بیندیشد. تصور گروهی او منجر به استنباط تمایز میان مفاهیم تقدم و تاخرهای متوالی، اجزاء متصل و مانند آنها که مرتب توسط رازی در حملات خود مورد استفاده قرار گرفته و واقعیت متعالی تر زمان که چیزی جز سیلان نیست، شد. این مورد اخیر باید به عنوان مبنای درست برای این ادعا بکار رود که زمان آغاز ندارد- یک تغییر معین در تاکید در تاریخ بلند استدلال. معهدا این کمتر روشن است که چنین تفسیری از برهان، حقیقتا کمتر آسیب پذیر باشد. گرچه آن مغالطه $ps/p-s$ را با کشاندن بحث به ادعایی در باره هویت ذاتی زمان، برطرف می کند (لذا تصور Ps - نامحتمل شمرده می شود)، اما ظاهرا پرسشهایی را برمی انگیزد^{۱۱۳}. یادآور می شویم که ریشه معنای سیلانی از زمان به تیمائوس برمی گردد: قابل توجه است که افلاطون در آن متن از یک آغاز مطلق برای زمان حمایت می کند.

۱۱۳- در مواجهه با مشکل (چنانکه این حقیقت با زمینه های اندک متفاوتی توسط اکویناس مطرح شده است، بنگرید شماره ۱۹) مک گینس استدلال سینوی جایگزین احتمالی را در برابر آغاز داشتن زمان پیشنهاد می کند. این استدلال بالفعل ابن سینا در برابر انتها داشتن زمان را منعکس می سازد، و یک مبنای کاملا متفاوتی از مباحث مطرح شده یعنی پایانی برای زمان، در این مقاله را عرضه می کند (چنانکه حکم می شود بعد از آن هیچ ممکنی تحقق پیدا نمی کند) که نتیجه آن انکار امکان مطلق و موجود واجب است، که هر دو مقابل یکدیگرند. لذا مک گینس به این تغییرات ضروری اشاره می کند (زمان و دوباره زمان، *Time and Time again* شماره ۱۹، صص. ۳۵-۶، همچنین ببینید: مک گینس، ابن سینا درباره «آن» *Avicenna on the now*، ص. ۸۷)

