

ریشه‌های افلاطونی و ارسطویی مفهوم زمان در فلسفه اسلامی

سیدمحمد موسوی بایگی^۱، محمدامین افضل‌زاده^۲

چکیده

«زمان» از مهمترین ویژگیهای عالم ماده است که شناخت حقیقت آن همواره مورد توجه فلاسفه بوده است. سادگی ظاهری فهم زمان و مشکل بودن تبیین آن، موجب اختلاف بین فلاسفه در تعریف آن شده است. فلاسفه اسلامی نیز در اینباره اختلاف نظر دارند که ریشه این اختلاف، به تعاریف متفاوت افلاطون و ارسطو از زمان برمیگردد. افلاطون زمان را جوهری قائم به نفس و ذاتاً مستقل تعریف کرده که صورت تفصیلی عالم مثل است. از نظر ارسطو نیز زمان، عدد حرکت از جنبه تقدّم و تأخیری است که با هم جمع نمیشوند. فلاسفه اسلامی با حکم به تباین این دو تعریف، معمولاً متمایل به یکی از این دو تعریف بوده و سعی کرده‌اند به تشکیکهای دیدگاه مختار خود پاسخ دهند و اتقان تعریف مقابل را نفی نمایند. فیلسوفانی مانند ابن‌رشد، ابن‌سینا و سهروردی به تعریف ارسطو و در مقابل، زکریای رازی و فخر رازی به تعریف افلاطون از زمان گرایش داشته‌اند. اما تلاش برای متقابل نشان دادن تعاریف افلاطونی و ارسطویی از زمان موجه نیست، زیرا از نظر هر دو فیلسوف، اگرچه زمان متفاوت از حرکت است، اما وجود آنها از هم جدایی‌ناپذیر است، بطوریکه فهم هر یک وابسته به فهم دیگری است. بر همین اساس، هدف نوشتار حاضر اینست که اولاً، با تبیین نظر افلاطون

۸۱

۱. دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران؛ moosavi@razavi.ac.ir

۲. دانش‌آموخته حوزه علمیه، مشهد، ایران (نویسنده مسئول)، afzalzadeh1@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۹/۳۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۲/۱۸ نوع مقاله: پژوهشی



DOR: 20.1001.1.20089589.1402.13.4.3.6

روشن سازد که نظر وی با نظر ارسطو در تقابل نیست و ثانیاً، تأثیر دیدگاه آنها میان فلاسفه مسلمان را نشان دهد.

کلیدواژگان: زمان، سکون، حرکت، حرکت توسط، حرکت قطعی، افلاطون، ارسطو.

* * *

مقدمه

یکی از نخستین مسائلی که ذهن فیلسوفان اولیه یونان باستان را بخود مشغول کرد، دگرگونیهای عالم طبیعت بود (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۱/۲۵). همین مسئله موجب شد که آنها به تحلیل مستقل تغییر و دگرگونی و تتبع آن، زمان که همپای تغییرات و دگرگونیها رخ میدهد، پردازند. اختلاف نظرهایی که میان یونانیان باستان در مورد وجود حرکت در جهان و نیز منشأ حرکات وجود داشت، به اختلاف در نحوه وجود زمان و تعریف آن انجامید و سبب گردید دو فیلسوف بزرگ یونان، یعنی افلاطون و شاگردش، ارسطو، به تبیین مسئله زمان پردازند.

افلاطون حقیقت زمان را مربوط به عالم مثل - صور معقول - میداند. از نظر او زمان در عالم ماده امری جدا از حرکت نیست و تنها در جایی زمان موجود میشود که حرکتی وجود داشته باشد. بنابراین اگر روزی قرار باشد حرکتی در عالم نباشد، زمانی نیز وجود نخواهد داشت (افلاطون، بی تا: ۳/۱۸۴۸). اما در هر حال، زمان و حرکت عین هم نیستند، بلکه بموازات هم پدید می آیند، بطوریکه نمیتوان صفات هر یک از آنها را به دیگری نسبت داد، بلکه با دقت عقلی میتوان به بطلان انتساب برخی از صفاتی که به حرکت مربوطند و ما به اشتباه به زمان نسبت میدهیم، پی برد (همانجا).

از نظر ارسطو نزدیکترین مفهومی که بدنبال مفهوم زمان به ذهن انسان متبادر میشود، مفهوم حرکت است و همین امر موجب شد او زمان را بر اساس مفهوم حرکت تعریف کند (ارسطو، ۱۳۶۳: ۱۵۸). اما با وجود این، برخی فلاسفه همانند فخر رازی و زکریای رازی، وجهی برای این تبادر ذهنی قائل نیستند، زیرا از نظر آنها وجهی برای اولویت استفاده از مفهوم حرکت در تعریف زمان، نسبت به مفهوم سکون، وجود ندارد. بهمین دلیل این دو فیلسوف تعریف افلاطون از زمان را برگزیده اند (فخر رازی، ۱۳۷۳: ۲/۱۲۷؛ زکریا رازی، ۲۰۰۵: ۳۰۵). در مقابل، عده‌یی از فلاسفه زمان را حقیقتی وابسته به

۸۲



سال ۱۳، شماره ۴
بهار ۱۴۰۲

حرکت میدانند و همانند ارسطو برای اثبات وجود زمان، از تقدم و تأخر متحرکات در مسیر واحد بهره برده‌اند و به این نتیجه رسیده‌اند که زمان مقدار حرکت است. افزون بر این، سایر اوصاف و ویژگیهای زمان را نیز از تبیین اوصاف و ویژگیهای حرکت بدست آورده‌اند (ابن‌سینا، ۱۳۹۵: ۱/ ۱۵۲؛ ارسطو، ۱۹۵۸: ۴۶).

بطور کلی، مشرب اکثر فلاسفه مسلمان در تحلیل زمان، ارسطویی است. ارسطو زمان و حرکت را عین هم نمیداند، زیرا حرکت جنبشی مستمر است که در متحرک رخ میدهد و بر اثر آن قوه‌ها به فعلیت میرسند، و زمان چیزی است که مقدار و اندازه این جنبش را مشخص میکند (ارسطو، ۱۳۶۳: ۱۶۰ و ۱۶۱). اما بر خلاف ارسطو، افلاطون بسیاری از اوصاف زمان و حرکت را هماهنگ با یکدیگر میدانست. ابن‌سینا بتبع ارسطو در اینباره میگوید:

حرکت و زمان خصوصیات بسیار نزدیکی به هم دارند، بطوریکه ذهن این دو را بطور جدا از هم ادراک نمیکند، بلکه ادراک هر یک، ادراک دیگری را بدنبال دارد؛ مثلاً با ادراک حرکت به گذشت زمان و با ادراک زمان به وقوع حرکت پی میبریم. بر این اساس، فهم بسیاری از خصوصیات زمان و حرکت وابسته بهم هستند و میتوان حکم نمود که زمان و حرکت ملازم یکدیگرند و ارتباطی دو سویه با هم دارند (ابن‌سینا، ۱۳۹۵: ۱/ ۱۵۲).

در مقابل، فخر رازی با رویکرد ارسطو و ابن‌سینا به زمان، مخالف است. از نظر او حرکت بر خلاف زمان، ذاتاً امری متصل نیست، بلکه اتصال زمان بواسطه اتصال مسافت ایجاد میشود، درحالیکه اتصال ذاتی زمان است (فخر رازی، ۱۴۱۱: ۱/ ۶۷۷). بنابراین فخر رازی بیرونی از افلاطون، تلازمی میان اوصاف زمان و حرکت قائل نیست.

شناخت منشأ زمان به ما در دستیابی به تعریف دقیق زمان و قضاوت میان آراء متفاوت در اینباره، کمک میکند. مثلاً با قبول این اصل که منشأ زمان، حرکت است، زمان به مقدار حرکت تعریف میشود. حال اگر هر حرکتی را دارای زمانی خاص بدانیم، در تعریف زمان، حرکت بنحو مطلق آورده میشود و اگر منشأ آن را صرفاً حرکت دوری فلک تلقی کنیم، زمان مقدار حرکت فلک تعریف میشود. ارسطو منشأ زمان را حرکتی مستمر و ازلی میدانند که جز بر حرکت مستدیری فلک، منطبق نیست (ابن‌رشد، ۱۳۷۷: ۱۲۶). ابن‌سینا نیز بتبع ارسطو، علت زمان را حرکت دوری فلک دانسته و هر حرکتی را منشأ

۸۳



زمان نمیداند (ابن سینا، ۱۳۶۰: ۴۸۳). قطب‌الدین شیرازی نیز نظر ابن سینا را پذیرفته (شیرازی، ۱۳۶۹: ۵۴۱) درحالی‌که سهروردی، ابوالبرکات بغدادی و فخر رازی، برای هر حرکتی، زمانی خاص قائلند (سهروردی، ۱۳۸۰: ۲۷۴ / ۴؛ بغدادی، ۱۳۷۳: ۷۳، فخر رازی، ۱۳۷۳: ۱۴۲ / ۲). میرداماد در آثار خود برای حل ارتباط حادث با قدیم، به تحلیل، بازتعریف و تعیین مرتبه وجودی زمان پرداخته است. او ضمن تأیید تعریف ارسطو و ابن سینا از زمان، با تأکید بر خارجی بودن حرکت قطعی، زمان را مقدار حرکت قطعی مستدیری فلک میداند که سایر حرکات بواسطه آن اندازه‌گیری میشوند (میرداماد، ۱۳۶۷: ۲۰۶). اما ملاصدرا بر اساس مبانی فلسفی خود، منشأ زمان را حرکت در جوهر میداند و زمان را مقدار حرکت جوهری فلک تعریف میکند و برای هر حرکتی، زمانی خاص قائل است (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۱۸۷ / ۳).

بدین ترتیب قبول یا رد ارتباط میان زمان و حرکت و تعیین منشأ انتزاع زمان، در دستیابی به تعریف زمان ضرورت دارد و همین امر موجب اختلاف در طول تاریخ فلسفه در مورد زمان شده است.

در مورد زمان آثاری مفید منتشر شده که معمولاً در ضمن آن به تعریف زمان نیز پرداخته شده (ر.ک: شیخ شجاعی، ۱۳۸۰؛ پور جبار جاهد، ۱۳۸۵؛ احسانی، ۱۳۹۵؛ ناجی اصفهانی، ۱۳۹۰) اما مقاله‌یی با عنوان مستقل در مورد تعریف زمان یا پژوهشی تطبیقی در اینباره مشاهده نشد.

مفهوم‌شناسی

الف) تعریف حرکت

«حرکت» در لغت بمعنای «جنبش» است که بلحاظ مفهوم، مقابل «سکون» است. اما در اصطلاح فلاسفه، حرکت کمالی است که نقصان یا همان قوه جسم را برای رسیدن به فعلیت برطرف میکند. در واقع، آنچه در مسیر حرکت به فعلیت میرسد، همان چیزی است که در موضوع حرکت بنحو بالقوه موجود بوده است. برای نمونه، حرکت در کمیت حجم، بصورت افزوده شدن یا کم شدن از حجمهاست که شیء پیش از این قابلیت این کاهش و افزایش را بنحو بالقوه داشته و بواسطه حرکت، این قوه فعلیت می‌یابد؛ یا حرکت در «این» - که انتقال تدریجی از مکانی به مکان دیگر است - که شیء پیش از آن، قابلیت قرار گرفتن در آن نقطه را داشته است.

شیخ‌الرئیس در شفاء بهترین تعریف برای حرکت را تعریف ارسطو میداند. او در تعریف حرکت میگوید: «الحركة کمال اول لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة» (ابن‌سینا، ۱۳۹۵: ۸۳ / ۱). در این تعریف، منظور از کمال اول اینست که حرکت امری وجودی است؛ به این معنا که متحرک در جهان واقع بواسطه حرکت، حقیقتی را بدست می‌آورد، نه اینکه چیزی از دست بدهد. منظور از قوه نیز مطلق قبول و انفعال و جهت فقدان و نیستی شیء است، زیرا شیء ساکن نسبت به دو کمال حالت بالقوه دارد؛ یکی غایتی است که مطلوب بالذات بوده و شیء طالب آن است و دیگری، سلوک بسوی غایت است. پس حرکت در شیء متحرک نسبت به شیء ساکن، کمال است و غایت نسبت به شیء متحرک، کمال ثانی است (فخر رازی، ۱۴۱۱: ۱ / ۵۶۷). بسیاری از فلاسفه مسلمان همانند ابن‌سینا، تعریف ارسطو از حرکت را تعریفی بدون اشکال دانسته‌اند (همان: ۵۴۹؛ بهمنیار، ۱۳۷۵: ۴۳۰؛ طوسی، ۱۴۰۳: ۳۰۰). میرداماد تعریف مورد تأیید ابن‌سینا از حرکت را مطابق با حرکت قطعیه میداند (میرداماد، ۱۳۸۵: ۳۷۵؛ علوی، ۱۳۶۷: ۲۶۷).

لازم به ذکر است که برای حرکت دو معنا بیان شده که عبارتند از: توسطیه و قطعیه. حرکت توسطیه عبارتست از بودن متحرک بین مبدأ و منتهی، بگونه‌ای که در هیچیک از آناتی که متحرک حرکت میکند، بصورت امر دارای ثبوت، حصول نداشته باشد. در حرکت توسطیه بمحض اینکه متحرک از مبدأ خارج شده و بین مبدأ و منتهی قرار میگیرد، حرکت توسطیه آغاز میشود و در همان لحظه اولیه و در لحظات بعد، حرکت توسطیه بطور کامل قابل صدق بر متحرک است. اما حرکت قطعیه عارض بر متحرکی میشود که در حال پیمودن مسافت بین مبدأ و منتهاست بنحوی که هر حدی که در مسافت فرض شود، جسم متحرک در آن حد، وجود حاصل بالفعل ندارد، زیرا بمحض وصول به آن حد، از آن میگذرد. همچنین در حرکت قطعیه مقدار مسافت پیموده شده نسبت به مبدأ و مقدار مسافت باقی مانده تا مقصد، مشخص است و بر اساس مشخصات حرکت، از قبیل سرعت و مقدار مسافت پیموده شده، مقدار گذشت زمان معین میشود (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۱ / ۲۱۴؛ ابن‌سینا، ۱۳۹۵: ۱ / ۱۵۷). اگرچه همه فلاسفه در این وجه اتفاق نظر دارند که ابن‌سینا منکر وجود خارجی حرکت قطعیه است، اما ملاصدرا معتقد است ابن‌سینا علاوه بر خارجی بودن حرکت توسطیه، به خارجی بودن حرکت قطعیه نیز باور داشته است (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۳ / ۳۲ و ۳۳). اعتقاد به خارجی بودن حرکت قطعیه مبنایی مهم برای حقیقی دانستن زمان است.

۸۵



از نظر ملاصدرا حرکت امری وجودی است و از شئون حقایق خارجی به شمار می‌رود (همان: ۲۱۰) که در مقایسه با اعیان خارجی، دارای ضعف وجودی است؛ اگرچه اجزاء آن با هم جمع نمی‌شوند. آنچه معنای حرکت از آن انتزاع می‌شود، حقیقتی خارجی است که وجودش بتدریج به فعلیت می‌رسد، پس لامحاله وجودش تدریجی و حدوثش بعینه زوال آن است (همان: ۳۶). به اعتقاد ملاصدرا ریشه‌ی‌ترین حرکتی که در عالم رخ می‌دهد حرکت جوهری است که بنحو قطعی و بطور متصل در عالم محقق می‌شود و سایر حرکات بر اساس آن تحقق می‌یابند. همین نوع از حرکت است که منشأ ایجاد زمانی عام و فراگیر در عالم طبیعت می‌گردد و زمان عام و فراگیر در عالم ماده، مقدار این امر متصل است (همان: ۱۳۶).

ب) تعریف زمان

پیش از اینکه زمان را از منظر فلاسفه مسلمان تعریف کنیم، لازم است به شناخت زمان از نظر افلاطون و ارسطو بپردازیم، زیرا تأثیر این دو فیلسوف بر فلاسفه مسلمان در مبحث زمان انکارناپذیر است.

۱. زمان از منظر افلاطون

افلاطون زمان را صورت متحرک ازل میدانند که از حرکت ستارگان در مدارهای خود پدید می‌آید (افلاطون، بی‌تا: ۳ / ۱۸۴۸). در واقع، ازلی بودن عالم منسوب به عالم مثل است نه زمان، و زمان بلحاظ رتبه، متأخر از عالم مثل است (بدوی، ۱۹۴۴: ۱۹۰). از نظر افلاطون صانع اراده کرده که دنیای مادی با عالم فوق ماده مطابقت داشته باشد، به همین دلیل زمان را برای مطابقت میان عالم ماده و ازلیت عالم آفریده است، بطوریکه میتوان گفت زمان جزء تفصیلی ازل است، اگرچه حقیقت زمان خود در مرتبه ازل زمانمند نیست. بنابراین از نظر افلاطون زمان تنها در جایی موجود می‌شود که حرکتی وجود داشته باشد و چنانچه روزی قرار باشد حرکتی در عالم نباشد، در آن صورت زمان هم وجود نخواهد داشت (افلاطون، بی‌تا: ۳ / ۱۸۴۸). اما در هر حال، زمان و حرکت عین هم نیستند، بلکه بموازات هم بوجود می‌آیند، بطوریکه نمیتوان صفات هر یک از آنها را به دیگری نسبت داد، بلکه با دقت عقلی میتوان به بطلان انتساب برخی از صفاتی که به حرکت مربوط هستند و ما به اشتباه به زمان نسبت می‌دهیم، پی برد (همانجا).

میان تقریر فلاسفه غربی از نظر افلاطون در مورد زمان با تقریر فلاسفه اسلامی،

تفاوت‌هایی بچشم می‌خورد. صدرالمآلهین تعریف منسوب به افلاطون از زمان را اینگونه تقریر میکند که زمان عبارتست از جوهری مستقل و منفصل از ماده (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۳/ ۱۴۴). در مقابل، گاتری نظر افلاطون را اینگونه بیان میکند:

حرکت پیش از زمان بصورت امری نامعین و بمثابه ماده تعین نیافته و صورت نپذیرفته وجود داشته و دمیورک یا همان صانع، با آفرینش جهان، واحدهای منظم و تکراری حرکت در افلاک یا همان زمان را بوجود آورد. درواقع زمان نظم‌دهنده به حرکت‌های نامنظم پیشین بوده و کمیتی است که میتوان دیمومت یا ازل را با آن اندازه گرفت (گاتری، بی‌تا: ۱۸۵).

افلاطون خود در تیمائوس، زمان را با تغییر منظم اجرام سماوی یکسان میداند و تصریح میکند که زمان با تغییر و حرکت متفاوت است، زیرا حرکت پدیده‌ی محلی است اما زمان برای همه چیز و در همه جا، بصورت یکسان میگذرد (افلاطون، بی‌تا: ۳/ ۱۸۴۸). بنابراین میان تقریر حکمای اسلامی از نظر افلاطون و آثار برجای مانده از وی و تقریر مفسران غربی او، تفاوتی آشکار وجود دارد، زیرا در تقریر فیلسوفان اسلامی، صرفاً صورت ازلی زمان - که در عالم مثل وجود دارد - بیان شده و توضیح افلاطون در رابطه با تدریجی بودن زمان در عالم ماده و ارتباط آن با حرکت، مسکوت مانده است و همین موجب شده نظر آنها در تقابل با نظر ارسطو لحاظ گردد، حال اینکه در تقریر فلاسفه غربی از افلاطون، البته با مراجعه به آثار اصلی او، زمان امری است در ارتباط با حرکاتی که نظم یافته باشند. توجیه‌ناپذیری تعریف مشهور افلاطون در آثار فلاسفه مسلمان از زمان از یکسو، و شأن و جایگاه رفیع افلاطون نزد حکمای اسلامی از سوی دیگر، موجب شده برخی از بزرگان حکمت اسلامی نسبت به صحت انتساب این تعریف به افلاطون تردید نمایند (میرداماد، ۱۳۸۵: ۱/ ۳۴۷).

۲. زمان در اندیشه ارسطو

ارسطو مبحث زمان را در کتاب طبیعیات مطرح کرده است. او در مورد زمان میگوید: بعضی ادله اشاره به این دارند که زمان از وجودی خاص بهره‌مند است. از نظر وی، زمان متشکل از آنات کنار هم نیست، بلکه زمان از آناتی تشکیل شده که بنحو مستمر بوجود می‌آیند و آنچه در حال حاضر موجود است، امری غیرقار است، زیرا در غیر این صورت، زمان از طبیعت موجود سیال خارج خواهد بود (ارسطو، ۱۹۵۸: ۴۵). از نظر ارسطو، زمان



ارتباطی مستقیم با حرکت دارد و کسانیکه خواننده به حرکات و تحولات توجه ندارند و گذر زمان را ادراک نمیکنند (همو، ۱۹۶۴: ۱/ ۴۱۴).

از نظر ارسطو زمان با حرکت متفاوت است؛ حرکت یا در شیء متحرک بالذات رخ میدهد یا عارض بر متحرک میشود، درحالیکه زمان در هر مکانی و برای تمامی موجودات، وجود دارد. همچنین حرکت دارای سرعت و کندی است، درحالیکه زمان چنین نیست. حرکتها با هم سنجیده میشوند، درحالیکه زمانها با هم سنجیده نمیشوند. بنابراین زمان همان حرکت نیست (همو، ۱۳۶۳: ۱۵۸). البته از نظر ارسطو حرکت و زمان از جهاتی با هم شباهت دارند؛ بعنوان مثال، هر دو اتصال دارند یا به قبل و بعد تقسیم میشوند، با این تفاوت که حرکت ذاتاً نمیتواند قبل و بعد ایجاد کند، بلکه قبل و بعد بوسیله زمان ایجاد میشود و حرکت بواسطه زمان دارای قبل و بعد میگردد؛ یا بتعبیر دقیقتر، بواسطه زمانی متفاوت که متحرک در دو نقطه از مکان دارد، قبل و بعد به حرکت نسبت داده میشود. از نظر ارسطو، زمان عدد حرکت از جنبه تقدم و تأخری است که با یکدیگر جمع نمیشوند. بطور کلی، عدد موجب تمایز موجودات کمیت‌پذیر از یکدیگر میشود و تمایز حرکات سریع یا کند، بوسیله زمان صورت میگیرد (همو، ۱۹۵۸: ۴۶). در این تعریف، مراد از حرکت صرفاً حرکت مکانی نیست، بلکه بر اساس تصریح ارسطو، حتی هنگامیکه اطراف ما تاریک و ساکت است و ما هیچگونه دریافتی از طریق حواس خود نداریم، اگر حرکت یا هرگونه تغییر روانی یا تغییر حالتی در ذهن ما رخ دهد، بیدرنگ احساس گذشت زمان در ما پدیدار میشود.

چنانکه گفتیم، مراد از قبل و بعد در تعریف زمان، تعاقب زمانی نیست، زیرا در این صورت، تعریف متضمن دور میشود، بلکه منظور از قبل و بعد در اینجا، تعاقب مکانی، بمعنی جلوتر و عقبتر، است. در واقع، ارسطو بصراحت میگوید: معنی مکانی «قبل و بعد» معنی اولیه‌ی است که بعداً بدلیل ارتباط بین حرکت و زمان، به معنی زمانی تسری پیدا کرده است (گمپرتس، ۱۳۷۵: ۳/ ۱۳۴۲-۱۳۴۱).

ارسطو بر خلاف افلاطون، زمان را قدیم میداند، زیرا زمان وابسته به حرکت است و حرکت در عالم قدیم است، پس زمان نیز قدیم است. اما میان حرکت و زمان تفاوتی مهم وجود دارد و آن اینکه زمان با از بین رفتن نفسی که مدرک آن است از بین میرود، درحالیکه حرکت با از بین رفتن نفس ادراک‌کننده آن از بین نمیرود. درواقع، برای زمان دو جنبه میتوان در نظر گرفت؛ جنبه اول مربوط به خود حرکت است و جنبه دوم، مربوط

به نفس مدرک زمان. جنبه دوم با از بین رفتن نفس از بین می‌رود درحالی‌که جنبه اول باقی میماند (ارسطو، ۱۹۵۸: ۴۸؛ العاتی، ۱۴۱۳: ۸۳). بنابراین، از دیدگاه ارسطو، اگر ذهن انسانی وجود نداشته باشد، به یک معنا میتوان گفت زمان موجود نیست، اما موضوع زمان، یعنی حرکت، موجود است؛ یعنی آنات زمان تا وقتی که ذهنی که آنها را می‌شمارد و تشخیص میدهد، آنها را به هستی بالفعل درنیآورد، هستی بالفعل ندارند. این سخن ارسطو در کلام ابن‌سینا نیز - با ذکر ماجرای اصحاب کهف - بیان شده است، با این تفاوت که ابن‌سینا زمان حرکت دوری فلک را وابسته به درک انسان نمیداند (ابن‌سینا، ۱۳۶۴: ۲۲۸).

گرایش به تعریف ارسطو از زمان در میان حکمای اسلامی

در حکمت اسلامی آراء ارسطو همواره طرفدارانی جدی داشته است و مبحث زمان نیز از این امر مستثنی نیست. کندی بتبعیت از ارسطو، زمان را مقدار و عدد حرکت دانسته است (کندی، بی‌تا: ۱۶۷). از نظر مشائین، زمان مفهومی ماهوی است که در جدول مقولات ارسطویی جای دارد و بواسطه حرکت، بر اجسام عارض میشود (ابن‌سینا، ۱۳۹۵: ۱۴۸). آنها پیروی از ارسطو، بین زمان و حرکت ارتباط مستقیم قائلند (همانجا؛ ابن‌کمنه، ۱۴۰۲: ۹۲)، به این صورت که حرکت از آن حیث که حرکت است، شرط وجود زمان است و زمان، شرط تشخیص و تعیین حرکت است. این امر شبیه رابطه صورت و هیولی است که صورت از آن حیث که صورت است، جزءالعله هیولی است و هیولی نیز علت تشخیص صورت است (طوسی، ۱۳۸۳: ۶۶).

فارابی همانند ارسطو، زمان را عدد حرکت فلک میداند (فارابی، بی‌تا: ۱۰۱) و ابن‌سینا در شفا در تعریف زمان، میگوید: «زمان عدد حرکت است در صورتی که حرکت به مقدم و متأخر تقسیم شود اما انقسام آن بر حسب مسافت باشد نه بر حسب زمان» (ابن‌سینا، ۱۳۹۵: ۱۵۷). او در اشارات نیز مینویسد: «زمان مقدار حرکت است اما نه از جهت مسافت بلکه صرفاً از جهت تقدم و تأخر زمانی که قطعات زمان در آن واحد قابل اجتماع نیستند» (همو، ۱۴۰۳: ۱۴/۳). سهروردی (۱۳۸۰: ۱۹۳/۴) و قطب‌الدین شیرازی (۱۳۶۹: ۵۳۹) تعریف مذکور از کتاب اشارات را پذیرفته‌اند؛ البته این امر را نیز متذکر شده‌اند که اندازه‌گیری حرکت بوسیله زمان موجب تحقق امری زائد در اعیان برای حرکت نیست، اگرچه ذهن میتواند این مقدار را جدای از حرکت در نظر بگیرد (ابن‌کمنه، ۱۴۰۲: ۹۱).



ابن سینا منشأ زمان را حرکت دوری فلک میدانند که بوسیله آن، زمان سایر حرکات قابل اندازه‌گیری میشود (ابن سینا، ۱۳۹۵: ۱۷۰/۱). از نظر او زمان بطور مستقیم به حرکت فلک نسبت داده میشود و سایر حرکات با زمان اندازه‌گیری میشوند، نه اینکه زمان بطور مستقیم آنها را تقدیر کند، بلکه به این نحو که آنها با زمان معیت دارند؛ همانگونه که ذراع خود ذاتاً مقدار است و سایر اشیاء بواسطه ذراع اندازه‌گیری میشوند. فخر رازی از این سخن نتیجه میگیرد که یک زمان واحد میتواند مقدار برای حرکات گوناگون باشد (فخر رازی، ۱۳۷۳: ۱۴۰/۲). ابوحنیفان توحیدی نیز حرکت دوری فلک را منشأ زمان میدانند (توحیدی، ۱۹۲۹: ۳۱۳)؛ چنانکه در کتب ارسطو بطور مؤکد بیان شده است (ابن رشد، ۱۳۷۷: ۱۲۶). البته منشأ بودن حرکت دوری فلک برای زمان، پیش از ابن سینا نیز مورد توجه اخوان الصفاء بوده است (اخوان الصفاء، ۱۴۱۲: ۳/۳۸۷)، با این تفاوت که گاهی لابلائی کلمات اخوان الصفاء مطالبی بچشم میخورد که به تقریر گاتری از دیدگاه افلاطون در باب زمان، نزدیک است؛ آنجا که معتقدند زمان مقدار حرکت فلک است که با تکرار حاصل میشود (همان: ۱۷/۲؛ گاتری، بی تا: ۱۸۶-۱۸۳).

شیخ‌الرئیس در عیون الحکمه میگوید:

زمان به سکون تعلق نمیگیرد و زمان شمارنده سکون نیست مگر بالعرض؛
به این صورت که اگر متحرکی ساکن باشد، مقدار زمانی را که به آن نسبت
میدهیم، همان مقداری است که در صورت حرکت به آن شیء نسبت
میدادیم (فخر رازی، ۱۳۷۳: ۱۳۸/۲).

شارح قبسات پس از نقل این کلام شیخ، در شرح سخن او میگوید: زمان حقیقتاً با جنبه تغییر اشیاء در ارتباط است، چه تغییر حقیقی باشد، مانند حرکت و چه تغییر تقدیری باشد، مانند سکون؛ به این نحو که اگر بجای سکون حرکت وجود داشت، فلان زمان به آن نسبت داده میشد، درحالیکه امور غیرمتغیر با زمان حاصل میشوند نه در زمان (علوی، ۱۳۶۷: ۱۲۰).

پس از ابن سینا، شاگردش، بهمنیار، برای اثبات وجود زمان از برهان ارسطو استفاده کرد؛ یعنی از اختلاف میان متحرکهایی که از یک مبدأ با سرعت متفاوت بسوی مقصدی حرکت کرده‌اند، به اثبات وجود زمان پرداخت (بهمنیار، ۱۳۷۵: ۴۵۴). سهروردی و شهرزوری نیز با وجود پذیرش تعریف ارسطو از حرکت، در باب منشأ انتزاع زمان، راه خود



را از ارسطو و فارابی و ابن سینا جدا کرده و معتقدند: «منشأ زمان صرفاً حرکت دوری فلک نیست و منظور از حرکت در تعریف زمان، شامل سایر حرکات نیز میشود» (سهروردی، ۱۳۸۰: ۴/۲۷۴؛ شهرزوری، ۱۳۸۳: ۱۲۶).

از نظر میرداماد، عقل سه مرتبه از هستی را ادراک میکند. مرتبه اول، موجوداتی که در زمان واقع شده‌اند، یعنی اشیاء متغیر؛ مقتضای اینگونه از هستی، سیلان و تجدد و زمانمندی است. مرتبه دوم، دهر است که در آن هستی به‌همراه زمان است. این مرتبه از هستی محیط بر زمان است. مرتبه سوم، مرتبه سرمد است که محیط بر عالم دهر است. هر شیئی که در شیء دیگری واقع شود، محاط به آن شیء است و با تغییر آن تغییر میکند، بنابراین چیزی که در زمان واقع شود با تغییر زمان، تغییر میکند (میرداماد، ۱۳۶۷: ۷). پس تغییر و حرکت از نظر میرداماد نیز همچون ارسطو، با تعریف زمان گره خورده است؛ البته نه در عالم دهر و سرمد که تغییر و تحولی در آنها نیست و بتبع، زمانی نیز در آنها وجود نخواهد داشت. این نکته یکی از لغزشگاههای ابن کمونه بوده، زیرا وی مرتبه دهر و سرمد را نیز وارد زمان نموده و بدلیل رویکرد مادی به این دو مرتبه، در آنها نیز زمان را جاری دانسته است (ابن کمونه، ۱۴۰۲: ۹۲).

صدرالمتألهین پس از اثبات وجود زمان به روش طبیعیون و الهیون، آن را از طریق برشمردن اوصاف و ویژگیهایش تعریف میکند و میگوید:

همراه و هم‌راستای حرکات در مسافتهایی که انقسام آنها به اجزاء لایتجزی، ممتنع است، ناگزیر از داشتن هویتی هستیم که بالذات پیوسته، متصرم و متجدد است. چنین هویتی از آنجا که قبول انقسام و زیادت میکند، کم است و از آنجا که اطراف آن با هم جمع نمیشود، کمیت متصل غیرقار است (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۳/۱۲۶).

۹۱ در این تعریف، ملاصدرا بر اساس روش ارسطویی و با نگرش ماهوی به تبیین زمان پرداخته است، اما در نگاه خاص خود، زمان را امری وجودی میداند که بعد تدریجی اشیاء را تشکیل میدهد (همان: ۱۴۷)، اگرچه این وجود در نهایت ضعف و هم‌مرز با اعدام است (همو، ۱۳۸۲: ۳۶۷). از نظر ملاصدرا حرکت دوری فلک یا سایر حرکات عرضی، نمیتوانند منشأ شکلگیری زمان باشند، بلکه زمان مقدار حرکت جوهری فلک است، چراکه حرکات عرضی خود در زمان واقعند و حرکاتی که در زمان واقع میشوند، نمیتوانند سازنده زمان



باشند. حرکت جوهری زیر بنای سایر حرکات است، پس منشأ شکلگیری زمان است (انصاری شیرازی، ۱۳۹۲: ۷۹۷). زمان جوهری آغازی ندارد و همواره عارض بر حرکت جوهری است. در حکمت متعالیه زمان به هویت اتصالیه‌اش، شأنی واحد از شئون علت اولی و مرتبه‌یی ضعیف از مراتب نازل وجود است (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۱/ ۴۴۷) و میتوان آن را بعد چهارم اشیاء متحرک دانست (همان: ۱۴۷). در اینجا ملاصدرا نگاه خاص خود به زمان را ارائه میکند که متفاوت از تعریف ارسطویی است.

نقدهای وارده بر تعریف ارسطو از زمان در سنت اسلامی

در ادامه بنحو تفصیلی به اشکالات کسانی که منکر تعریف ارسطو از زمان هستند، میپردازیم.

اشکال اول

همانگونه که بداهت عقلی حکم به صحت این جمله میکند که «جسم از این ساعت تا فلان ساعت حرکت کرد»، حکم به صحت این کلام نیز میکند که «جسم از این ساعت تا فلان ساعت ساکن بود». بنابراین میتوان حکم کرد که نسبت زمان به حرکت و سکون، برابر است. پس نمیتوان گفت زمان مقدار حرکت است (فخر رازی، ۱۳۷۳: ۱۳۸/۲).

فخر رازی پاسخ ابن‌سینا به این اشکال را اینگونه بیان میکند: زمان بنحو بالعرض سکون را تقدیر میکند، به این معنا که شیئی که اکنون ساکن است، اگر متحرک بود، حرکتش در این مقدار از زمان واقع میشد (همانجا).

اشکال فخر رازی به کلام شیخ اینست که کلام او زمانی صحیح است که تصور زمان سکون، متوقف بر تصور حرکت باشد، وگرنه این کلام باطل است، زیرا اگر ما شخصی نابینا را فرض کنیم که از وجود افلاک و حرکت آنها غافل بوده و در خانه‌یی تاریک و آرام مستقر باشد و علاوه بر این فرض کنیم که این شخص حتی احتیاج به نفس کشیدن هم نداشته باشد، او باز هم زمان را احساس میکند، اگرچه هیچ حرکتی را اطراف خود یا از درون نفس خود، درک نکند. این دلیل نشان میدهد که زمان از عوارض حرکت نیست، بلکه عبارتست از تغییر از حالتی به حالتی دیگر، و عقل تا زمانیکه دو زمان در نظر نگیرد که در یکی از آنها امر منتقل عنه شده و در دیگری امر منتقل الیه گردد، نمیتواند معنی حرکت را تعقل کند. پس اثبات میشود که ماهیت حرکت متوقف بر تعقل زمان است؛ حال

اگر تعقل زمان متوقف بر تعقل حرکت باشد، دور باطل لازم می‌آید.

همچنین همانطور که عقل حکم میکند که حرکت جز در زمانی مخصوص قابل وقوع نیست، به این نیز حکم میکند که سکون لزوماً باید در زمانی مخصوص قابل تحقق باشد؛ و همانگونه که عقل برای اینکه زمان را ظرف حرکت قرار دهد، متوقف بر استحضار معنای سکون در ذهن نیست، بهمین نحو برای اینکه زمان را ظرف سکون قرار دهد نیز متوقف به حاضر کردن معنی حرکت نیست. بنابراین عقل زمان را بطور مساوی، ظرفی برای حرکت و سکون می‌یابد و تفاوتی بین آنها قائل نیست. بر همین اساس این کلام شیخ که سکون را بنحو بالعرض متقدر به زمان میداند، باطل میشود (همان: ۱۳۹).

میرداماد به اشکال فخر رازی چنین پاسخ داده است: همانگونه که شیخ در طبیعیات شفاء گفته، تقابل حرکت و سکون تقابل عدم و ملکه است، نه تقابل ضدین (ابن‌سینا، ۱۳۹۵: ۱/ ۱۰۸)، و کمال اول بودن حرکت اشاره به امری وجودی دارد که شیء ساکن از آن بیبهره است. البته اینکه زمان مقدار حرکت باشد، منافاتی با این ندارد که زمان مقدار سکون نیز باشد، زیرا عدم ملکه بهره‌یی از آن ملکه نیز دارد (علوی، ۱۳۶۷: ۲۷۰). از اینجا روشن میشود که چرا ما سکون را نیز با زمان اندازه میگیریم و دیگر نیاز نیست زمان را حقیقتاً به حرکت و بنحو بالعرض، به زمان نسبت دهیم (همان: ۲۶۹). بنابراین مسیر میرداماد در این مسئله از ابن‌سینا جدا میشود، زیرا ابن‌سینا بر خلاف میرداماد، تصریح میکند که زمان جز بنحو بالعرض به سکون تعلق نمیگیرد بلکه میتواند بطور مستقیم به سکون تعلق گیرد (ابن‌سینا، ۱۹۸۰: ۲۸).

اشکال فخر رازی در حکمت متعالیه وارد نیست، زیرا اشکال او مربوط به حرکت و سکون در اعراض است، درحالیکه ملاصدرا با طرح نظریه حرکت جوهری، همه عالم مادی را دارای حرکت میداند، که این حرکت جوهری منشأ زمان جوهری است (آشتیانی، بی تا: ۲۹۵).

اشکال دوم

بر اساس این قول لازم می‌آید ساعتی از زمان که ما در آن قرار داریم، کثیر باشد نه واحد، درحالیکه روشن است که این امر باطل است، زیرا معنای اینکه زمان مقدار حرکت است اینست که زمان مقدار امتداد و استمرار حرکت است و بقا و دوام یک شیء، یا عبارت از نفس آن شیء است، یا کیفیتی قائم به آن است، زیرا عقل بقا و دوام شیء را



امری مباین از آن شیء نمیداند و کمیت «دوام» بخودی خود، معنایی ندارد، جز اینکه به امری مستمر و مداوم منسوب باشد. بنابراین اثبات میشود که مقدار هر حرکت، یا عین وجود آن حرکت است، یا صفتی قائم به آن، که از این امر لازم می‌آید مقدار هر حرکتی مغایر از مقدار سایر حرکات باشد؛ یا بتعبیری دیگر، زمان هر حرکتی متفاوت از زمان سایر حرکات باشد. از این امر کثرت زمان بحسب کثرت حرکات موجود در عالم، لازم می‌آید (فخر رازی، ۱۳۷۳: ۱۴۰/۲)، درحالی‌که ما بطور بدیهی میدانیم که زمان واحد، کثیر نیست و اگر در ساعتی واحد، ساعات کثیری جمع شوند، لازم است برای مجموع آن ساعات، زمانی معیار در نظر گرفته شود؛ که این امر محال است، زیرا لازم می‌آید برای هر ظرف زمانی، ظرف دیگری در نظر بگیریم و منجر به تسلسل باطل میشود. بنابراین فرض اولیه، یعنی مقدار بودن زمان برای حرکت، باطل است (همان: ۱۴۱).

پاسخ ابن‌سینا به اشکال فوق اینست: زمان مقدار حرکت فلک اعظم است که آن را بالذات اندازه‌گیری میکنند و سایر حرکات را بر اساس حرکت فلک، اندازه میگیرند، همانطور که یک ذراع چوبی ذاتاً اندازه آن ذراع است و با آن سایر اشیاء را اندازه‌گیری میکنیم و اندازه آن چوب را بالعرض به آن شیء نسبت میدهیم (همانجا).

فخر رازی این پاسخ شیخ را ضعیف دانسته و میگوید: شما خود حرکت را از آن جهت که حرکت است، مستدعی زمان میدانید. اگر ماهیت حرکت چنین است، تمامی حرکات در این امر متساوی هستند و همانگونه که ممتنع است که امر بالذات، امر بالعرض شود، ممتنع است که زمان را به بعضی حرکات بطور ذاتی و به برخی دیگر بنحو بالعرض، نسبت دهیم (همان: ۱۴۲).

میرداماد به این اشکال فخر رازی نیز پاسخ داده است: معنای اندازه‌گیری حرکت با زمان، با قیام زمان به حرکت متفاوت است، زیرا اندازه‌گیری یک شیء مشروط به این نیست که عارض بر آن یا قائم به آن باشد، بلکه گاه دو امر مباین، با انطباق بر یکدیگر و بموازات هم اندازه‌گیری میشوند. آنچه در مورد حرکت با برهان اثبات شده اینست که زمان متعلق به حرکت است، اما به تمامی حرکات تعلق نمیگیرد. ولی میتوان هر حرکتی را با زمان اندازه‌گیری کرد (میرداماد، ۱۳۸۵: ۳۱۹). بنابراین از میان این دو جمله که «زمان اندازه هر حرکتی است» و «حقیقت زمان و وجودش به هر حرکتی تعلق دارد»، جمله اول صحیح است اما از بین این دو جمله که «زمان متعلق به ذات حرکت است و عارض بر آن میشود» و «ذات زمان متعلق به حرکت است، به این نحو که بر آن عارض میشود» گزاره

دوم صحیح است، زیرا اگر ذات شیئی (بعنوان مثال، زمان) به طبیعت شیء دیگر (مانند حرکت) تعلق گیرد، لزوماً واجب نیست که طبیعت آن شیء از آن خالی باشد. بنابراین حرکاتی که به هر نحوی دارای ابتدا و انتها هستند، نزد فلاسفه راسخ در حکمت، متعلق زمان واقع نمیشوند. با وجود این، حرکت فلک اقصی و همچنین سایر حرکات، با زمان اندازه‌گیری میشوند. بر این اساس، زمان واحد میتواند مقدار حرکات متعدد را مشخص نماید اما سکون بنحو مجاز، بوسیله زمان اندازه‌گیری میشود (همان: ۳۲۰). اما اینکه وجهی برای تقدم حرکت مستدیر فلک نسبت به سایر حرکات، برای اندازه‌گیری زمان وجود ندارد، صحیح نیست، زیرا حرکت دوری فلک سریعترین حرکات است که از سایر حرکات بینیا است، درحالیکه سایر حرکات نیازمند آنند. بنابراین حرکت دوری فلک بالطبع اقدم از سایر حرکات است و موضوع آن نسبت به موضوعات سایر حرکات، مقدم است (همان: ۳۲۱).

اشکال دیگری که فخر رازی بیان میکند در مورد مثالی است که ابن‌سینا در آن میگوید مقدار زمان یک حرکت، همانند مقدار یک ذراع چوب برای اندازه‌گیری اشیاء است. فخر رازی میگوید: نزاعی نیست که ذراعی که عارض به یک چوب است، غیر از ذراعی است که در شیء دیگر است، زیرا محال است کمی که در یک شیء است، عیناً در شیء مابین از آن نیز موجود باشد. بر اساس مثال، مقدار یک حرکت خاص باید مغایر از مقدار حرکت اندازه گرفته شده، باشد و باید هر حرکتی زمانی مختص خود داشته باشد؛ که در این صورت مثالی که شیخ برای تأیید کلام خود آورده علیه او استفاده میشود (فخر رازی، ۱۳۷۳: ۲ / ۱۴۲).

اما باید توجه داشت که شیخ و پیروان او سایر حرکات را اموری زمانی نمیدانند، بلکه صرفاً آنها را اموری با زمان میدانند که میتوانند با زمان معیاری که از حرکت دوری فلک حاصل شده است، اندازه‌گیری شوند. بعنوان مثال، از نظر ابن‌سینا حرکات مستقیم، زمان ایجاد نمیکند، زیرا متناهی هستند، بلکه زمان بواسطه چرخیدن فلک ایجاد میشود که هم فلک را تقدیر میکند و هم حرکات دیگر را؛ اگر چرخش فلک نبود، نه زمانی بود و نه جهتی و نه سایر حرکات (ابن‌سینا، ۱۳۶۰: ۴۸۳). بنابراین زمان بعنوان یک کمیت، عارض بر حرکت نمیشود، پس اشکال فخر رازی بر ابن‌سینا وارد نیست. لازم به ذکر است که نظر ابن‌سینا ریشه در کلمات ارسطو دارد، زیرا ارسطو نیز منشأ زمان را حرکتی مستمر و ازلی میداند که جز بر حرکت

مستدیری فلک نمیتواند منطبق باشد (ابن رشد، ۱۳۷۷: ۱۲۶). علاوه بر فخر رازی، سهوردی (۱۳۸۰: ۱/ ۲۷۴) و بیروی از او، شهرزوری نیز برای حرکات متعدد، زمانهای متعدد قائلند. شهرزوری در اینباره مینویسد:

حرکت معین مستدعی زمانی معین است و حرکت مطلقه، مستدعی زمانی مطلق. حرکت مطلق، تعیین و تخصص نمی‌یابد جز با مخصیص، و مخصیص حرکت بعینه مخصیص زمان نیز هست (شهرزوری، ۱۳۸۳: ۱۲۶ و ۱۹۴).

صدرالمتألهین نیز هر حرکتی را دارای زمانی مختص به خود میداند و معتقد است همانگونه که هویت شخصی هیچ جوهر جسمانی‌یی بدون ابعاد هندسی تحقق نمی‌یابد، نمیتوان هیچ موجود جسمانی را خارج و منسلخ از زمان فرض کرد و صرفاً تحلیل عقلانی است که موجب تمایز زمان از آنها میشود (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۳/ ۱۸۵-۱۸۴). از نظر ملاصدرا، علاوه بر اعراض، جواهر مادی نیز دارای حرکتی بنیادین هستند که مقدار آن زمان جوهری است (سبزواری، ۱۳۷۵: ۴/ ۳۲۶).

اشکال سوم

اگر مقدار حرکت وجود داشته باشد، وجود آن باید یا در گذشته باشد، یا حال یا آینده؛ در حال موجود نیست، زیرا زمان قابل انقسام است درحالیکه حال انقسام‌پذیر نیست و حصول منقسم در غیر منقسم محال است. دو شق دیگر نیز باطل است، زیرا گذشته و آینده معدوم هستند و هیچ شیء معدومی، موجود نیست پس این تعریف که زمان مقدار حرکت است، باطل است. فخر رازی این اشکال را وارد میداند (فخر رازی، ۱۳۷۳: ۲/ ۱۴۳).

ابن سینا خود به این اشکال پاسخ داده و معتقد است «آن» جزئی از اجزاء زمان نیست، بلکه مبدأ برای حصول زمان است، زیرا «آن» شیئی غیرمنقسم است که از سیلاننش زمان پدید می‌آید، پس نسبت «آن» با زمان، نسبت مبدأ با ذی المبدأ است (همانجا).

اما فخر رازی این پاسخ را بسیار ضعیف میداند، زیرا در این صورت، وجود زمان عبارت خواهد بود از وجود آنات متتالیه، درحالیکه زمانهای گذشته، حال و آینده، غیرمنقسم هستند. این سخن که «آن» امری غیرمنقسم است که با سیلاننش زمان ایجاد میشود، دقیقاً بازگشت به کلام افلاطون است که زمان جوهری قائم بذات و مستقل بنفسه است که برای آن نسبتهای متعاقب و متوالی، بر اساس حوادث، شکل گرفته است. اما پذیرش این قول با مقدار بودن زمان برای حرکت، منافات دارد، زیرا از یکسو «آن» طرف زمان

تلقى شده و از سویی دیگر، آن را امری در نظر گرفته که با سیلاننش، زمان را ایجاد میکند؛ روشن است که این دو کلام با هم سازگار نیستند (همان: ۱۴۴).

پاسخ مقدر ابن سینا به اشکال فخر رازی چنین است: شایسته است توجه کنیم که «آنی» که تقسیم‌ناپذیر بوده و حد و طرف زمان قرار میگیرد، امری ماندگار نیست که بتواند سیلان پیدا کرده و زمان را ایجاد کند، بلکه هر «آنی» با «آن» دیگر متفاوت است. «آن سیالی» که با سیلاننش زمان را میسازد، امری فرضی است که تشخیص وجودی ندارد و این دو «آن» غیر از یکدیگر هستند. در واقع ابن سینا وجود آن سیال را نفی کرده و فخر رازی این دو «آن» را با یکدیگر خلط نموده است (علوی، ۱۳۶۷: ۴۳۷).

اشکال چهارم

همانگونه که حکم میکنیم که حرکتی خاص در زمان «ب» رخ داده است، بهمین نحو، حکم میکنیم که شیء «الف» در زمان «ب» رخ داده است و عقل تفاوتی میان این دو جمله احساس نمیکند. بنابراین نسبت زمان به حرکت مانند نسبت زمان به جسم است و همین امر مانع از اینست که زمان را مقدار حرکت بدانیم.

بوعلی سینا پاسخ داده که جسم طبیعی در زمان است اما نه بطور مستقیم، بلکه از این حیث که در حال حرکت است؛ یعنی به این علت که حرکت در زمان واقع است، جسم طبیعی نیز در زمان واقع میشود.

از نظر فخر رازی این پاسخ در نهایت ضعف است، زیرا معنای اینکه ما زمان را مقدار حرکت میدانیم اینست که زمان عرضی موجود در حرکت است و حرکت عرضی موجود در جسم، پس لازم می‌آید که زمان موجود در جسم باشد نه جسم موجود در زمان، در حالیکه بحث ما در اینست که جسم موجود در زمان است. این کلام که زمان موجود در جسم باشد، از زمرهٔ امور بسیار عجیب است (فخر رازی، ۱۳۷۳: ۱۴۵/۲).

۹۷ شارح قیسات در مقام پاسخ به اشکال فخر رازی میگوید: معنای ظرفیت در صنعت حکمت با معنای آن در ادبیات متفاوت است. بنابراین ایراد فخر رازی وارد نیست و این ایراد موجب تمسخر وی از سوی متفکران بعدی شده است (علوی، ۱۳۶۷: ۴۶۱).

بر اساس نظر ملاصدرا، زمان امری جدای از جوهر مادی نیست و هیچکدام از این تعبیرات که «زمان در جسم است» یا «جسم در زمان است»، صحیح نیست. از نظر او بر اساس حرکت در جوهر، زمان بعدی از ابعاد جوهر مادی است.



گرایش حکمای مسلمان به دیدگاه افلاطون در باب زمان

از میان اندیشمندان مسلمان، زکریای رازی (۲۰۰۵: ۳۰۵) و فخر رازی (۱۳۷۳: ۲/۱۴۸) معتقدند بهترین تعریف در مورد زمان، دیدگاه افلاطون است. تقریر رازی از دیدگاه افلاطون در مورد زمان اینست که زمان موجودی قائم به نفس و مستقل است؛ اگر نسبت ذات آن را به ذوات موجودات دائمه مستمره متنزه از تغیر اعتبار نماییم، به سرمد مسمی می‌گردد، اگر نسبت ذات آن را به ماقبل حصول حرکات و تغیرات اعتبار کنیم، دهر است و اگر نسبت ذاتش را به آنکه متغیرات با آن مقارن باشند اعتبار نماییم، زمان است (اردکانی، ۱۳۷۵: ۲۳۶؛ ملاصدرا، ۱۴۲۲: ۱۲۴). دلیل نظر افلاطون در اینباره اینست که در ذات زمان، مادامیکه نسبت آن را با متغیرات در نظر نگیریم، اصلاً تغیر نیست؛ پس مادامیکه در زمان حرکت یا تغییری واقع نشود، ذات زمان دوام و استمرار خواهد داشت و وقتی حرکت یا تغییری رخ دهد، قلیات و بعدیاتی بوجود می‌آیند، اما نه بواسطه تغیر در ذات زمان، بلکه بواسطه آن متغیرات. از نظر افلاطون، زمان عرض نیست، زیرا وجود زمان ممکن الرفع از عالم مادی و مادی نیست، چراکه ذات زمان غیرمتغیر است. بنابراین زمان جوهری مفارق از عالم ماده است (اردکانی، ۱۳۷۵: ۲۳۶). فخر رازی بتبعیت از افلاطون، صفت اتصال را مربوط به زمان میداند و معتقد است ما این صفت را به اشتباه به حرکت نسبت داده‌ایم (فخر رازی، ۱۴۱۱: ۱/۶۷۷).

بزرگترین فیلسوف اسلامی که میتوان تا حدودی میان نظر او و دیدگاه افلاطون در مبحث زمان مطابقت داد، میرداماد است. او اگرچه در باب زمان تمایلی آشکار به ارسطو و ابن‌سینا دارد اما در تحلیل نفس زمان، افلاطونی است. همانگونه که افلاطون زمان را جوهر قائم به نفس مستقل بالذات تعریف میکند، میرداماد نیز نفس زمان را مربوط به عالم دهر دانسته که همانند سایر موجوداتی که در عالم دهر هستند، حادث به حدوث دهری است (میرداماد، ۱۳۶۷: ۲۲۲). در واقع میرداماد برای زمان دو جنبه قائل شده است: یکی جنبه‌یی که مربوط به مرتبه دهر، و ثابت است. در این مقام آراء میرداماد ناظر به آراء افلاطون است. دیگری، مرتبه‌یی که مربوط به عالم تغیر و حرکت است؛ او در این مرتبه از آراء ارسطو و ابن‌سینا پیروی کرده است.

پس از میرداماد برخی حکما همانند ملا اسماعیل خواجه‌یوسف (۱۳۸۱: ۲۶۷) و شارح قبساته احمد بن زین‌العابدین علوی (۱۳۶۷: ۲۷۴) نیز همانند میرداماد، نفس زمان را حادث به حدوث دهری و از امور ثابت دانسته‌اند.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

از نظر حکمای اسلامی تعریف افلاطون از زمان عبارتست از جوهری مستقل، که منفصل از ماده است. اما ارسطو زمان را مقدار حرکت میداند، از این حیث که متقدم و متأخر، با هم جمع نمیشوند. فلاسفه مسلمان عمدتاً به نظریه ارسطو متمایل بوده‌اند، اگرچه نظریه افلاطون نیز برای خود طرفدارانی جدی داشته که سعی در رد تعریف ارسطویی و تثبیت تعریف خود نموده‌اند. با این حال، فیلسوفان مسلمان استقلال نظر داشته‌اند و در آراء آنها تفاوتها و نوآوری‌هایی نسبت به اندیشه ارسطویی بچشم میخورد. بعنوان مثال، سهروردی درحالی‌که تعریف ارسطو از زمان را پذیرفته، درباب منشأ زمان با وی اختلاف دارد؛ یا میرداماد با اینکه درباب زمان با ارسطو و ابن‌سینا موافق است، اما نفس زمان را امری دهری میداند و به دیدگاه افلاطون گرایش دارد. در حکمت متعالیه، ملاصدرا زمان و حرکت را حقیقتی واحد میداند که تفاوت آنها در ابهام و تعیین است و بر اساس نگاه خاص خود، زمان را حقیقتی وجودی می‌شمارد.

با توجه به تعریفی که در آثار افلاطون از زمان ارائه شده، بنظر میرسد تعریفی که در آثار حکمای اسلامی در مورد زمان به افلاطون نسبت داده شده، با عقیده وی مطابقت ندارد. توجیه‌ناپذیری تعریف مشهور افلاطون در آثار فلاسفه مسلمان از زمان، از یکسو، و شأن و جایگاه رفیع افلاطون نزد حکمای اسلامی، از سوی دیگر، سبب شده بزرگان حکمت اسلامی نسبت به صحت انتساب این تعریف به افلاطون، تردید داشته باشند. این تردید خالی از وجه نیست، زیرا برخلاف تعریفی که در فلسفه اسلامی به افلاطون منسوب است، او رابطه‌ی جدایی‌ناپذیر میان زمان، ماده و حرکت قائل است و زمان را مقدار حرکات منظم فلک میداند. درواقع، عقیده او تضادی جدی با تعریف ارسطو از زمان ندارد، جز اینکه افلاطون زمان را صورت متحرک ازل میداند و برای آن حقیقتی در عالم مثل قائل است. در واقع فلاسفه مسلمان نظر افلاطون از زمان را بر اساس نظریه مثل تبیین کرده‌اند، که در این مرتبه زمان امری مستقل و قائم به نفس لحاظ شده، اما ویژگیهای زمان در عالم ماده از نظر او بیان نشده است. فخر رازی که درباره تعریف ارسطو از زمان شبهاتی داشته، تعریف مشهور افلاطون از زمان را تعریفی کاملاً متضاد با تعریف ارسطویی قلمداد کرده و متمایل به آن شده است، درحالی‌که تعاریف ارسطو و افلاطون درباب زمان، تا حدود زیادی نسبت به یکدیگر، همپوشانی دارند.



افزون بر این، در مقاله حاضر به شبهاتی که فخر رازی بعنوان مخالف تعریف ارسطو از زمان، مطرح کرده، پاسخ داده شد. در عین حال، با این اشکال که حرکات متعدد دارای زمانهای متعدد هستند، موافق بودیم و گفتیم که نظر حکمای اسلامی در مورد زمان محدود به آراء ارسطو و افلاطون نبوده بلکه در این باب آزاداندیشیها و نوآوریهای داشته‌اند که نقطه اوج آن در اندیشه‌های صدرالمتألهین نمایان شده است. او حقیقت زمان را امری وجودی و حقیقت آن را ناشی از حرکت جوهری میداند. ملاصدرا قائل به تعدد زمان به تعدد حرکات است و آن را بعد چهارم شیء متحرک دانسته؛ این بیان کاملاً خارج از چارچوب فکری ارسطو و افلاطون است.

منابع

- آشتیانی، سیدجلال‌الدین (بی‌تا) مقدمه اصول المعارف، بی‌جا.
- ابن رشد (۱۳۷۷) تلخیص کتاب مابعدالطبیعه، تهران: حکمت.
- ابن سینا (۱۳۶۰) فن سماع طبیعی، ترجمه محمدعلی فروغی، تهران: امیرکبیر.
- _____ (۱۳۶۴) النجاة من الغرق فی بحر الضلالات، تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: دانشگاه تهران.
- _____ (۱۳۹۵ق) الشفا (طبیعیات)، قاهره: دار الکتب العربی.
- _____ (۱۴۰۳ق) الاشارات و التنبیها، به‌مراه شرح خواجه نصیرالدین طوسی و شرح الشرح قطب الدین رازی، قم: نشر البلاغه.
- _____ (۱۹۸۰م) عیون الحکمه، بیروت: دار القلم.
- ابن کمونه، سعد بن منصور (۱۴۰۲ق) الجدید فی الحکمة، بغداد: جامعة بغداد.
- احسانی، آصف (۱۳۹۵) «نسبت حرکت و زمان در فلسفه ابن‌سینا و ملاصدرا»، حکمت اسراء، شماره ۲۷، ص ۳۹-۱۷.
- اخوان الصفاء (۱۴۱۲ق) رسائل اخوان الصفاء و خلان الوفاء، بیروت: دار الاسلامی.
- اردکانی، احمد بن محمد (۱۳۷۵) مرآت الاکوان؛ تحریر شرح الهدایه الاثیریة لصدرالمتألهین، تهران: میراث مکتوب.
- ارسطو (۱۳۶۳) طبیعیات، ترجمه مهدی فرشاد، تهران: امیرکبیر.
- _____ (۱۹۵۸م) طالیس؛ المعلم الاول، تحقیق ماجد فخری، بیروت: مکتبة الكاثولیکية.
- _____ (۱۹۶۴م) الطبیعه، ترجمه اسحاق بن حنین، تحقیق عبدالرحمن البدوی، قاهره: دار القومیة لطباعة و النشر.



افلاطون (بی‌تا) دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.
 انصاری شیرازی، یحیی (۱۳۹۲) دروس شرح منظومه ج ۳، قم: بوستان کتاب.
 بدوی، عبدالرحمن (۱۹۴۴ م) افلاطون، مصر: مکتبه نهضة المصرية.
 بغدادی، ابوالبرکات (۱۳۷۳) المعتبر فی الحکمة، اصفهان: دانشگاه اصفهان.
 بهمنیار (۱۳۷۵) التحصیل، تهران: دانشگاه تهران.
 پورجبار جاهد، بهروز (۱۳۸۵) «نظریه زمان»، فصلنامه علامه، شماره ۱۰، ص ۹۱-۱۱۶.
 توحیدی، ابوحیان (۱۹۲۹ م) المقابسات، مصر: مکتب البحاریة.
 خواجوی، ملا اسماعیل (۱۳۸۱) سبع رسائل، تهران: میراث مکتوب.
 زکریا رازی، محمد بن زکریا (۲۰۰۵ م) رسائل فلسفی، تحقیق پل کراوس، دمشق: بدایات.
 سبزواری، ملاهادی (۱۳۷۵) شرح منظومه، تهران: حکمت.
 سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۸۰) مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
 شهرزوری، شمس‌الدین (۱۳۸۳) رسائل الشجرة الیهیة، تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
 شیخ شجاعی، عباس (۱۳۸۰) «مطالعه تطبیقی زمان از منظر ارسطو و حکمت متعالیه»، خردنامه
 صدرا، شماره ۴۵، ص ۳۲-۴۰.
 شیرازی، قطب‌الدین (۱۳۶۹) درة التاج، تهران: حکمت.
 طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۸۳) اجوبة المسائل النصیریة، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و
 مطالعات فرهنگی.
 العاتق، ابراهیم (۱۴۱۳ ق) الزمان فی الفكر الاسلامی، بیروت: دار المنتخب العربی.
 علوی، احمد بن زین‌العابدین (۱۳۶۷) شرح کتاب القبسات، تهران: موسسه مطالعات اسلامی.
 فارابی، ابونصر (بی‌تا) الجمع بین رأی الحکیمین، تهران: الزهراء.
 فخر رازی، محمد بن عمر (۱۳۷۳) شرح عیون الحکمة، تهران: مؤسسه الصادق (ع).
 _____ (۱۴۱۱ ق) المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبیعیات، قم: بیدار.
 کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۸۰) تاریخ فلسفه ج ۱: یونان و روم، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتوبی،
 تهران: سروش.
 کندی، یعقوب بن اسحاق (بی‌تا) رسائل الفلسفیة، قاهره: دار الفكر العربی.
 گاتری، دلبیو، کی. سی. (بی‌تا) افلاطون؛ لذت، آفرینش جهان، ترجمه حسن فتحی، تهران: فکر روز.
 گمپرتس، تئودور (۱۳۷۵) متفکران یونانی، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.

۱۰۱



سال ۱۳، شماره ۴
 بهار ۱۴۰۲
 صفحات ۱۰۲-۸۱

موسوی بایگی، افضل‌زاده؛ ریشه‌های افلاطونی و ارسطویی مفهوم زمان در فلسفه اسلامی

ملاصدرا (۱۳۸۲) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۹، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
_____ (۱۳۸۳) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۱ و ۳، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
_____ (۱۴۲۲ق) شرح هداية الأثرية، بیروت: موسسه تاریخ العربی.
میرداماد (۱۳۶۷) قیسات، تهران: دانشگاه تهران.
_____ (۱۳۸۵) مجموعه مصنفات، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
ناجی اصفهانی، حامد (۱۳۹۰) «بررسی مسئله زمان از نظر حکیمان مسلمان»، فصلنامه تخصصی
فلسفه و کلام، شماره ۸، ص ۹۳-۷۷.

۱۰۲



سال ۱۳، شماره ۴
بهار ۱۴۰۲