

ابن سینا علیه آغاز زمانی: منازعه میان شارحان اشارات^۱نوشته توبی مایر^۲ترجمه مهدی نجفی افرا^۳

با این که بحث مبسوط زمان توسط ابن سینا (متوفی، ۱۰۳۷/۴۲۸) در طبیعیات شفاء منبع روشنی برای فلسفه سینوی از زمان است، الهیات اشارات او دربردارنده نظریه مختصر اما قابل اعتنایی 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. مهم تر این که 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، ۱۶۰۶/۱۲۰۹) 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، ۱۲۷۴/۶۷۲) 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 اسم گرا^۶ 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

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- urin 2!! "# A\$icenna against time beginning: he %ebate bet&een the Commentators on the 'sharat, oby (ayer, p:) 2*(-) +,

۳- استاد گروه فلسفه دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی yahoo#ca / ! 2/ mhn-a.2!

۴- فی الصنع و الابداع

*- realist

0- Nominalist

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 این که 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، همین طور در آن تجدد بعدیتی است که بعد از قبلیتی است که از بین رفته است (دنیا، ص ۴۹۹، ۵۰۱-۵، ص ۵۰۰، ۱، ۲).

استفاده ابن سینا از حروف عربی «قبل» و «بعد» به صورت اسم، به نظر عجیب می رسد، اما این اصطلاح بخشی از سنت و انعکاسی از کاربرد اسمی ارسطو و از جمله تطبیق های یونانی در فلسفه او در باره زمان است، که به صورت to proteron lai 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 من، عن، فی و ب هستند، به بیان صریح، این ها اسمایی هستند که به صورت قیدی بکار رفته اند.^{۱۰} با وجود این، 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 شده اند و بر این اساس، توجه به واقعیت زمان معطوف شده است.

واژه حادث در این بیان که «الحادث بعد مالم یکن» می تواند بدون هیچ تفسیری به گونه ای خوانده شود که همه امور دارای آغاز را در برگیرد. از لحاظ محتوا، رازی و طوسی بر این

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 تنبیه می دهد و در فصلی که به دنبال این می آید به ماهیت آن اشاره می کند. (ابن سینا، الاشارات و التنبیهات 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 بعدا به صورت مختصر دنیا ذکر می شود.

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

۹- ارسطو، فیزیک، ۴، ۱۱، ۱۵۸۲۱۹

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

اتفاق نظر دارند که این فصل صریحاً در باره امور حادث است، چه بزرگ و چه کوچک باشد.^{۱۱} لذا این یک تجربه فکری بی‌مبنا 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 استقرایی، 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 دومی (تقدم عددی)، متقدم و متاخر می‌توانند با هم تحقق یابند. ابن سینا صریحاً سخن از با هم تحقق یافتن امور عددی در میان می‌آورد، نه این‌که در باره اعداد آن‌چنان که هستند، سخن گوید.^{۱۲} ارتباط میان سلسله‌ای که تحقق دارد، را به‌عنوان یک کل مورد توجه قرار دادن و در باره آن سخن گفتن، اجزاء آن را آشکار و روشن نمی‌کند. اگر هر ارتباطی شمارش شود، مرتبه یک، مقدم بر مرتبه دو است، اما آنها از حیث زمانی با هم تحقق می‌یابند. برخلاف این نوع تقدم، تقدم و تاخر زمانی با هم تحقق نیافته و ماهیت آن، مانع چنین چیزی است، تقدم «قبل» با «بعد» باقی نمی‌ماند.

خصوصیت تصرم و سیلان زمان به نظر می‌رسد این‌گونه «دو لحظه حادث» را ماهرانه برجسته نماید: این به شیخ اجازه می‌دهد تا در اثر آن، دیدگاه خود را با اصل عدم تناقض^{۱۳} پیوند دهد که بیان می‌کند گزاره‌ها و اشیاء نمی‌توانند 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 می‌تواند با بعد اجتماع پیدا کند. قطب الدین رازی (م ۱۳۶۵) در محاکمات خود به این مطلب اشاره می‌کند، وقتی که می‌گوید ترکیب قبل و بعد ضرورتاً در بردارنده تلیف وجود و عدم است.^{۱۴} فخر رازی می‌گوید: تقدم معدوم و وجود حاضر با هم تحقق

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

ابن سینا ادامه می‌دهد:

«قبلیت، خود عدم نیست، چون ممکن است عدم بعد از حادث باشد. آن قبل، فاعل هم نیست، چون فاعل می‌تواند 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 می‌رسد خط فکری به صورت زیر است: در نیمه اول، چنان‌که قبلاً بحث شد، اجزاء زمان با لحظات تقدم و تاخر شی حادث تحقق پیدا می‌کنند (بر مبنای استدلال آنها به صورت آنات فهمیده می‌شوند) و بر این‌که «قبل» با «بعد» قابل جمع نمی‌شود، یعنی بر ویژگی تصرم، مبتنی است. مطلب بعدی می‌خواهد نشان دهد که این تقدم به راحتی قابل کاهش به عوامل دیگر مرتبط با حادث، یعنی تقدم عدم یا فاعل نیست. چون- ابن سینا تقریباً با قطعیت جبری استدلال می‌کند- این عوامل از تصرم برخوردار نیستند (از یک طرف عدم حادث می‌تواند مانند قبل، بعد از آن باشد، یعنی وقتی که حادث بعداً از بین می‌رود، و از طرف دیگر، فاعل می‌تواند در هر سه موقعیت حادث ۵ 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 می‌کند، یعنی چیزی که همیشه در تجدد و تصرم است. چنان‌که خواهیم دید، شارحان این تغییر به سلسله تبیین‌گر را چنین تبیین می‌کنند: تقدم عدم حادث به قبل اشاره می‌کند که آن هم به زمان دلالت دارد. ابن سینا در خطی به صورت ضمنی در اشارات، دقیقاً روشن نمی‌کند که چرا زمان نمی‌تواند آغاز داشته باشد، صرفاً

۱۲. ۲، ص ۱۶۲، ۱۵. ۲... می‌گوید: 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 دو جزء زمان است. اگر از هر دو حالت عاری باشد، در قوه ارتفاع نقیضین مانند مماس و غیر مماس و موجود معدوم و غیره خواهد بود، پس امری که در «آن» مفروض است عاری از یکی طرفین نخواهد بود، پس بایستی واجد یکی از آن دو حالت باشد، اما نمی‌دانم که در کدام یک از دو حال خواهد بود. شیخ در این عبارت به وضوح اصل طرد شق وسط (Principle o. the excluded middle) برای اجتناب از اتمیسم زمانی بکار می‌برد. 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 می‌شود. اصل PE در اینجا اثبات می‌کند 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.

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، ۴. ۱). طوسی می‌گوید: او می‌خواهد بیان کند که هر حادثی مسبوق به موجود غیر قار الذات است. (دنیا، ص. ۴۹۹، شرح، ۱. ۱۳)

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 واقع‌گرائی ریاضی است.

2- Principle o. non-contradiction PNC4

۱۴- ابن سینا، الاشارات و التنبیهاث مع شرح المحقق نصیر الدین الطوسی و شرح الشرح للعلامه قطب الدین الرازی، ج ۳، ق ۱۳۷۵/۱۹۹۶، ص. ۸۳، شرح، ۳-۴، که بعداً به عنوان تحتانی خوانده می‌شود. 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 می‌برد 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،

در آن بیان می‌کند 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 هم‌آهنگ می‌کند، 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 می‌گیرد، طوسی این بازگشت به عقب را یک قدم بیشتر می‌برد، با تقدیمی که هنوز تحت لوای خود زمان است. در هر صورت، محتوای موسع‌تر اندیشه ابن سینا نشان می‌دهد که او در حقیقت از طریق چنین واپس‌گویی تبیین‌گر، به زمان دست می‌یابد. یا از این طریق که بالذات به «قبل» و «بعد» قابل انقسام است. منظوم این نیست که زمان با یک ارتباط غیر معقول، قابلیت دارد. بلکه منظوم این است که این ارتباط، خاصیت خود زمان است و خاصیت دیگر چیزها (تقدم و تاخر آنها) به واسطه زمان است. او در شفاء می‌گوید: 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. منظوم این است که زمان در پرتو ارتباط واجد تقدم نمی‌شود. 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 مشایی است و تا به زادگاه خود در متافیزیک (۲۵-۲۰ b۹۹۴) قابل پی‌گیری است، جایی که ارسطو چنین استدلال می‌کند.

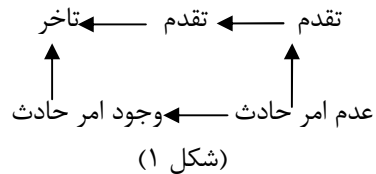
شناخت محال خواهد بود، مگر این‌که انسان به مفاهیم غیر تحلیلی (بدیهی) دست یابد. در غیر این صورت، ما هیچ چیز را نخواهیم شناخت. چون چگونه می‌توان به اشیاء علم پیدا کرد که به‌طور نامتناهی نیازمند تبیین و تشریح‌اند؟... کسی این را نفی کند، علم را متلاشی خواهد کرد. آنها علم را از بین خواهند برد، به دلیل این‌که 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، تبیین‌ناهیی برای تقدم و تاخر است.

بنابراین، دلیل واقعی این‌که چرا این ایستگاه‌ناهیی تبیین تقدم و تاخر-زمان-براساس فرض نمی‌تواند آغاز داشته باشد، چیست؟ رازی، این نتیجه مقدر استدلال ابن سینا را روشن می‌کند، چنان‌که آن را به صورت زیر تبیین می‌کند:

اما این‌که تقدم (در اثناء زمان) هم یک امر حادث است. لذا چیز دیگری بر آن تقدم پیدا می‌کند. و سخن در مورد امر متقدم نخست، مانند متقدم دومی است. بنابراین، نتیجه می‌شود

که قبل از هر حادثی، حادثی باید باشد که بالذات نخواهد بود و این تا بی‌نهایت ادامه پیدا می‌کند.^{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 نمی‌تواند آغاز داشته باشد. این شیوه تفکر با کمک این طرح قابل فهم است.



تفسیر رازی با آنچه که ابن سینا در جای دیگر خصوصاً در شفاء می‌گوید، بیشتر زمینه پیدا می‌کند، از لوازم این استدلال این است که «آن» نمی‌تواند به‌عنوان جزء واقعی زمان باشد، این سینا استدلال می‌کند که اگر «آن» بتواند در آغاز امتدادی بدون زمان مقدم تحقق پیدا کند، عدم آن بر وجودش تقدم پیدا خواهد کرد که نشان می‌دهد 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 می‌شود 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

۱۷- لابدایه له: لا بذاته

۱۸- وإذا كان لا قبل له... فإنه إذا كان معدوما ثم وجد يكون وجوده بعد عدمه، فيكون عدمه قبل وجوده، فيكون له قبل ضروره. (شفاء، طبيعيات، ۱۲. ۲، ص ۱۶۰، ۲. ۹-۱۱). ابن سینا در یک استدلال مناسب اقدام به نشان دادن این می‌کند که تتالی آفات واقعی منفصل، نادرست است: ۱. این بخش مفروضی که در آغاز زمان می‌آید، منفصل از زمان قبلی است، ۲. آنچه که در آغاز یک انفصال می‌آید، با زمان قبلی ارتباطی ندارد، ۳. چیزی که در پایان انفصال می‌آید، با توجه به اینکه تحقق چیزی بعداً 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 می‌آید، امکان تحقق چیزی بعد از آن وجود ندارد. استدلال در برابر انفصال ۲، که در قبلاً نقل شد و ۳ به برهانی منجر می‌شوند که زمان نه آغاز و نه پایان داشته باشد. استدلال ابن سینا در برابر ۳ دلیل او را در برابر ۲ منعکس می‌سازد: همان‌طور که عدم زمان پیش از وجود آن در حقیقت به زمان دلالت دارد، همچنین عدم آن موخر بر وجودش است (شفاء، طبيعيات، ۱۲. ۲، ص. ۱۶۰، ۲. ۴). بنگرید، جان مک‌گینس «ابن سینا در باره «آن»: متن و تفسیر، فصلنامه فلسفی کاتولیک آمریکائی، ۷۳، ۱۹۹۹، صص ۷۳-۱۰۶، خصوصاً، صص. ۷۴-۵، ۸۶.

۱۹- با تعلیقات اچ. تردینیک. جی. سی. آرم استرانگ بر ارسطو، متافیزیک، ۶. ۷۱-۷۱b۱۰-۹: بنگرید به ارسطو ' : ۹: متافیزیک، کتابهای ۱۰-۱۴.

فصل به نظر می‌رسد توسط شیخ الرئیس پایه گذاری شده باشد: «چیزی که بعد از عدم تحقق پیدا می‌کنند، دارای قبلی است که در آن نبوده است».^{۲۰} در هر صورت، همه براهینی که در برابر آغاز داشتن زمان، مشکلاتی دارند، چون در گزاره‌های مربوط به زمان گذشته، عدم مواجهه با مشکل می‌شود. چنین گزاره‌هایی دو وجهی‌اند، هم شامل انکار زمان گذشته در بیان امری و هم اظهار گذشته انکار شی، را در بر می‌گیرد. یک آغاز فرضی مطلق برای زمان فقط مستلزم انکار زمان قبلی در معنای پیشین است و نه لزوماً در معنای بعدی. نام کوتاه ساده این، ممکن است، مغالطه 5Ps; P-S باشد.^{۲۱} ارائه برهان ابن سینا توسط فخر رازی به گونه‌ای 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 به‌طور ضمنی وجود دارد. خلاصه به نظر می‌رسد که رازی به ضعف آن، در زمینه‌های تطبیقی توجه نشان می‌دهد.^{۲۲}

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

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 می‌دهد. چون آن چیزی است که قبلیت و بعدیت غیر مجامع، ذاتا به آن ملحق می‌شوند (دنیا، ص. ۵۰۰، شرح، ۱. ۲۰).

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

۲۱- بنابراین، استفاده یک کاربر زمان گذشته P و S برای امر حادث مورد نظر، ما اینکه هیچ امر حادثی نبوده را با 5Ps تعبیر می‌کنیم. این انکار اظهار زمان گذشته S است. اما ممکن است 5Ps نسبت به غیبت کلی زمانهای مقدم، صادق باشد. این مطلب توسط دابلیوچ نیوتن - اسمیت، فراهم آمده است، «آغاز داشتن زمان»، در فلسفه زمان، تصحیح آر. ل پایدوین و ام مک بث، آکسفورد، ۱۹۹۳، صص. ۱۶۸-۱۷۰. همچنین بنگرید: آر. سراجی، زمان، خلقت و اتصال، لندن، ۱۹۸۳، صص. ۲۷۹-۸۰.

۲۲- قاعدتا این زمینه‌ها همزمان توسط (عموماً اشاعره) فراهم شده که نظریه ابن سینا در مورد اینکه زمان نمی‌تواند آغاز داشته باشد را مورد حمله قرار می‌دهد. مثلاً غزالی در تهافت الفلاسفه در مخالفت با ابن سینا می‌گوید 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 می‌دهد. در مقابل این، رازی 5Ps را اثبات می‌کند: 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).

عقیده اصلی در اینجا این است که به‌عنوان 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 می‌گوید، این همان چیزی است که بالذات دارای تقدم و تاخر است)، لذا زمان نمی‌تواند بدون آنها باشد (چنان‌که می‌گوید آنها مختص به زمان یا دو صفت خاص زمانند).^{۲۳} نکته این - جاست که غیر قابل افتراق بودن آن دو، یعنی تقدم و تاخر از زمان، با آغاز مطلق داشتن در تعارض است. این را می‌توان 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 می‌یابد: 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 خواهد کرد). به نظر می‌رسد تتالی پرسش، برای انکار این است که ممکن است زمان در بسترهایی آغاز شود که ذاتاً تقدمی به آن نسبت داده شود.^{۲۵}

گرچه بیان طوسی بر مبنای معیارهای تفسیری قابل ستایش است. به نظر می‌رسد تفسیر او در ارائه تفصیل اساسی، از تفسیر رازی با متن منطبق‌تر باشد، یعنی در تاکید بر این‌که تقدم و تاخر زمان با هم تحقق پیدا نمی‌کنند، به این معنی که ساختار زمان در پروسه تحول دایمی و تجدد اوصاف است. با توجه به تفوق چنین عباراتی در متن عبارت پردازی‌های ابن سینا که بر تغییر پیوسته و متصل تاکید می‌کند،^{۲۶} این قابل قبول‌تر است که رازی به آنها در تعبیر خود از 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) روشن‌تر می‌شود، و در نظر ابتدایی، ارتباط آن با

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، صص. ۱۵۷، ۲. ۱۳-۱۸ اخذ کرده است.

petitio principii =>

◊- این در اصل به اعتراض توماس آکویناس (۱۲۷۴) از این برهان برمی‌گردد: آکویناس، 'n octo libros Physicorum Aristotelis expositio تصحیح ام، ماگیولو، رم، ۱۹۵۴، ۸. ۱، 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.

۲۴- یاد آور می‌شویم که ابن سینا می‌گوید: قبلیت قبل با بعد باقی نمی‌ماند. 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. (دنیا، ص. ۵۰۰، ۲. ۱-۲ و ص ۵۰۲، ۱. ۲).

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

محتوای ظاهری فصل چهارم بایستی با دقت بیشتری مورد ارزیابی قرار گیرد. زمان در فصل پنجم، به عنوان وجهی از تغییر تعریف شده است: خصوصاً از تقدم و تاخر حرکت سخن به میان آمده است. با وجود این، یک ابهام باقی می ماند، با توجه به این که 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 این که، هر چند تقدم و تاخر جنبه مکانی تغییر با هم تحقق پیدا می کنند، اما جنبه زمانی تغییر، چنین نیست.^{۲۸}

بنابراین، ذکر این امر در فصل چهارم که آنها نمی توانند با هم تحقق پیدا کنند، حداقل، مشخص می کند که زمان از چه تقدم و تاخیری برخوردار است. با این وصف، این هدف خیلی کم به نظر می رسد. در اینجا یادآوری این نکته مفید است که دلالت جهان شناختی 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 این که تقدم و تاخر زمانی نمی توانند با هم متحقق باشند، ممکن است، محتوای مهم تری را در اختیار قرار دهد. چون واضح به نظر می رسد که تقدم و تاخر مکانی فلک، چون با هم تحقق می یابند، از امتداد نامتناهی، بازداشته می شوند: کره، محیط محدود و متناهی دارد. معیت وجودی یا در حقیقت، معیت تقدم و تاخر در معنای مکانی، با عدم تناهی بر اساس اصل عدم تناهی امور بالفعل^{۲۹} 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 مهم تری برای عدم معیت وجودی تقدم و تاخر در استدلال مطرح شده است. معیت وجودی نداشتن تقدم و تاخر در مطالب بالا، فقط برهانی بر این 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 کبیر تحتانی باشد. چون با این که در یک جا او این برهان را در خطوطی مأنوس و مرتبط با مغالطه $p;p-s$ می داند،^{۳۰} 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 مکنتی 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.^{۳۱} لذا تحتانی می گوید: زمان از حیث هویت تجدد و تصرف بر زمان دیگر تقدم دارد.^{۳۲} 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.^{۳۳} تحتانی هیچ یک از اجزاء زمان را بر جزء سیال قبلی قابل حمل نمی داند - همین ظاهر را 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 تصرف 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 تصرف 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 این که 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 اجزایی است که بر یکدیگر تقدم دارند.^{۳۵} به علاوه، اگر به موازات برهان اشارات، در نجات مورد بررسی قرار گیرد، نشان می دهد

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، ۲۰-۲۴).

۳۱- همان، ۱۰۱.

۳۲- همان، ص ۸۷، شرح، ۱۰۴.

۳۳- همان، ص ۸۴، شرح ۱۸۰-۱۹۱.

۳۴- همان، ۲۰۷-۹.

۳۵- کشاب، ص ۲۲۲، ۱۰۳۲. این مطلب بعداً در بخش مناسب مورد بحث قرار می گیرد. براساس این محتوا، مقصود از گزاره دفاع از ابن ادعاست که زمان آخرین مبیّن برای تقدم و تاخر است، نه اینکه اثبات کند زمان آغاز ندارد.

@< روشن است که اجزاء مقدم مکانی که متحرک از آنها عبور می کند با اجزاء بعدی قابل جمع اند، اما اجزاء قبلی زمان که شی از آنها عبور می کند، با اجزاء بعدی قابل جمع نیستند. به نظر می رسد تفاوت تقدم و تاخر زمانی و مکانی حرکت به فیلوپونیوس باز می گردد (Aue in aristotelis physycorum libros posteriors commentaria، تصحیح اچ. ویتلی، برلین، ۱۸۸۸، ص. ۷۱۹، ۲۰۱۵-۲۰، توسط مک گینس در زمان و دوباره زمان» ص ۱۸۹ بحث شده است.

2 - in. initium 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

که ابن سینا در آن محتوی، برای عدم اجتماع وجودی تقدم و تاخر نقش مهم‌تری 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 نمی‌تواند 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 که چنین باشد، آن اول قبل نبوده، و هر آنچه که اول قبل نباشد^{۳۶}، مبدایی نخواهد داشت. بنابراین، زمان امر ابدایی است و فقط وجود باری بر آن تقدم دارد.^{۳۷}

در عبارت آخر این نقل قول، ابن سینا تاکید می‌کند 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 می‌کند، با همان عبارات آسیب‌پذیری 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 می‌کشد. هر جزیی که در این تصریح که ذاتا از اتصال برخوردار است، تحقق می‌یابد، از یک نظر مقدم و از نظر دیگر موخر است، بنابراین، آغاز ندارد. هیچ مطلبی از بقیه برهان در ساده‌ترین صورت آن، ترک نشده است (یعنی از تقدم آغاز مطلق مفروض)، به نظر می‌رسد که ابن سینا تلاش کرده تا برهان را در نجات با رقیق‌تر ساختن تمرکز بر ساختار زمان که در برهان در اختیار ما قرار گرفته، اصلاح نماید، که از قرائت طوسی و تحتانی از اشارات حمایت می‌کند.

بقیه بحث ابن سینا در باره زمان در اشارات به طور خاص، اثبات این‌که زمان نمی‌تواند آغاز داشته باشد، را مد نظر قرار نداده است، با این‌که بحث لازم در میان شارحان بوده است. از آنجایی که تمرکز اصلی این مقاله، شرحی از باقیمانده مطالبی است که همگی در اینجا فراهم آمده‌اند. ابن سینا در عبارت آخر فصل چهارم، زمان را در امتداد با حرکت مرتبط می‌کند: 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 می‌کند و این نظریه را که زمان از اجزاء لایتجزی فراهم آمده را نفی می‌کند. 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 می‌دهد.^{۳۸} ابن سینا با حرکت به فصل پنجم، در نیمه اول آن در باره آغاز نداشتن زمان بحث می‌کند، چنان‌که در فصل چهارم زمینه آن فراهم آورده بود، با این نتیجه که فلک الافلاک نمی‌تواند آغاز داشته باشد. ارزش بحث در این است که او آغاز نداشتن زمان را با جهان طبیعت به عنوان یک کل مرتبط می‌کند.^{۳۹} رازی هیچ محاجه‌ای نسبت به استدلال مفروض ندارد، شرح او حمله بر مقدمه آن در فصل چهارم که زمان نمی‌تواند آغاز داشته باشد، بوده و نزد وی کافی

۳۸- شارحان استدلالهای متفاوتی از تصویر ابن سینا فراهم می‌کنند. رازی می‌گوید: چیزی که عدم تجزی آن فرض شود- حرکتی که در آن جریان پیدا می‌کند، 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 می‌شود و این خلف است (کشاب، ص. ۲۲۴، ۲، ۳۵-۶). شارح در اینجا، به خاطر استدلال، امر غیر منقسمی را فرض می‌کند. 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 می‌کند، بنابراین، این دو اساسا با هم مرتبط اند. از این رو، استدلال هر نتیجه‌ای که برای زمان داشته باشد، برای حرکت هم خواهد داشت. چنانکه رازی صریحا بیان می‌کند: 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 می‌کند، او چیزی را فرض می‌کند که در حرکت است و ناگهان توقف می‌کند. در مقطعی که آن می‌ایستد، امر حادثی تحقق پیدا می‌کند. به این ترتیب، طوسی از ارتباط میان نظم زمانی مکانی حمایت می‌کند 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 می‌شود 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 مستقیما به ارسطو برمی‌گردد: بنگرید: فیزیک، ۱، ۶، ۱۸۵ب۲۳۱-۲۴۰، ۴، ۱۲، ۲۲۰.

۳۹- او استدلال می‌کند که اگر عارض 9 ابدی باشد، خود 9 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 می‌پذیرد 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 می‌کند که حرکتی که زمان عارض آن می‌شود، همانند زمان می‌تواند نامتناهی باشد. این حرکت نمی‌تواند 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 می‌دهد، لذا نمی‌تواند متصل باشد، چون مستلزم توقفهایی در نقاط چرخش است. فقط حرکت‌های مستدیر اجرام بطلمیوسی که نخستین آنها فلک اقصی است، می‌توانند به نحو کامل واجد آن باشند. متحرکی که زمان به آن نسبت داده می‌شود همین حرکت است.

نیست.^{۴۰} نیمه دوم، تعریفی از زمان ارائه می‌دهد که آن را با حرکت (یعنی حرکت فلک الافلاک) مرتبط می‌سازد.^{۴۱}

نقد رازی بر استدلال ابن سینا در باره زمان

علی‌رغم 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 مجزایی است که بر اساس تفکر ابن سینا، مقدم الف) عدم شی حادث است یا ب) فاعل آن یا ج) یک امر زاید است، که الف و ب نامحتمل تلقی شده‌اند. اما رازی ادعا می‌کند که این یک 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 نمی‌توانند کارآیی که در برهان از آنها مد نظر است را به انجام رسانند. نکته دیگر این که، روشن است رازی، ابن سینا را در فلسفه زمان، حامی نوعی واقع‌گرایی قرار می‌دهد، و این همان چیزی است که او اکنون به عنوان مقدمات مورد توجه در تفکرات ابن سینا در فصل چهارم مورد حمله می‌دهد.^{۴۲} او با دقت توضیح می‌دهد: 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 این که تقدم به آن امر نسبت داده شود.^{۴۳} در اینجا روشن است که فهم رازی از بحث ابن سینا در مورد این که زمان آغاز ندارد، مبطل تقدمی است که هم

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

۴۱- ابن سینا زمان را به عنوان مقدار حرکت تعریف می‌کند اما نه از حیث امتداد در مسافت بلکه از حیث تقدم و تاخری که قابل جمع با هم نیستند (دنیا، صص. ۵۰۵-۶). این تعریف، تعریف ارسطو در فیزیک، ۴. ۲. ۱۵۲۱۹ را توسعه می‌دهد: 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 می‌گوید: زمان عدد حرکت است که حرکت به تقدم و تاخر نه از راه زمان بلکه از حیث امتداد مکانی تقسیم می‌شود. در غیر این صورت تبیین مستلزم دور خواهد بود (شفاء، طبیعیات، ۲. صص ۱۵۷، ۶-۷). بنابراین، چنانکه اشاره شد زمان در شفاء به تقدم و تاخر مکانی حرکت دلالت می‌کند 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، صص. 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 می‌کند، با توجه به اینکه تقدم و تاخری مکانی قابل جمع بوده و تقدم و تاخر زمانی قابل جمع نیستند.

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

۴۳- کشاب، صص. ۲۲۲، ۲. ۲۷-۸.

شمارش‌گر مبنایی است که در آن، مبدا وجود زمان استنباط می‌شود (یعنی تقدم شی حادث) و هم مبنایی است که آغاز نداشتن زمان، به‌عنوان نتیجه تلقی می‌شود (یعنی تقدم تقدم حادث).

بعد از آن، بخش دوم تکذیبیه رازی مورد بررسی واقع می‌شود. با قبول حالت ایجابی وجود تقدم و تاخر، رازی در حمله جدید خود ادعا می‌کند که اگر این اوصاف، نیازمند واسطه خاصی در اشیاء مرئی، یعنی زمان باشند، خود زمان هم نیازمند زمان دیگر خواهد بود، و همچنین تا بی‌نهایت ادامه پیدا می‌کند.^{۴۴} در نهایت، تخصیص تقدم و تاخر به هر چیزی، اصلاً نیازمند ارجاع به این واقعیت خاص، زمان، نیست. لایه‌های جدلی متعددی در شرح رازی وجود دارد که در آن، او دو اعتراض را به استدلال‌های خودش مطرح می‌کند و چهار پاسخ (یعنی دو دفاع برای هر اعتراض) در دفاعیه خود ارائه می‌دهد. 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}

بخش نخست نقد

سه دلیل برای غیر واقعی بودن تقدم و تاخر وجود دارد. رازی ابتدا شیوه ای شبیه شرح اشارات خود در پیش می‌گیرد، وقتی که تلاش می‌کند، 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 مبیّن است. در این صورت، باید به تقدم دیگری ارجاع شود تا ارتباط را تبیین نماید، واز آنجایی 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}

۴۴- خود ابن سینا در جای مشکل نظری مشابهی نسبت به بعدیت مبهم اظهار می‌کند «از آن، وجود همزمان زمانهای متعدد لازم می‌آید (فیلزم ان تکون ازمنه بلا نهاییه معاً) (شفاء، طبیعیات، ۲. ۱۰، صص. ۱۵۰، ۱. ۸). از مک گینس به خاطر یادآوری این نکته تشکر می‌کنم.

۴۵- ابن فورک دیدگاه اشاعره چنین ارائه می‌دهد 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 می‌شود، آن امر معلوم زمان برای امر نامعلوم تلقی می‌شود (ابن فورک، مجرد مقالات اشعری، تصحیح دی. گیمارت، بیروت، ۱۹۸۷، صص. ۲۷۶). شاید همین دیدگاه به طور تلویحی در برابر دیدگاه فلسفی ابدیت گرا مد نظر باشد، که از این ادعا که جهان دارای آغاز مطلق است دفاع می‌کند: زمان وجود سابقی به عنوان آغاز ندارد چون آن چیزی جز توالی امور مخلوق نیست. بنگرید. ا. زبانی، دیدگاه کلامی در باره زمان.

۴۶- کشاب، صص. ۲۲۲، ۲. ۱۲...

فخرالدین با داشتن چنین نگاهی، راه فرار را از بین می‌برد. او ابتدا ادعای وصف ذاتی را ابطال می‌کند، 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 قطعا یک امر خارجی به این ارتباط افزوده می‌شود. رازی نتیجه می‌گیرد: چیزی که متاخر از امری باشد، نمی‌تواند 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 قبل‌تر، به بعدیت متصف می‌شود. 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}

استدلال دوم رازی در غیر واقعی بودن تقدم، ویژگی خاصی از نسبت را غنی می‌کند. اگر تقدم واقعی است و در نسبت با تاخر است، براساس تعریف چنین اضافه‌ای، نیازمند معیت وجودی با طرف دیگر نسبت است. اما در این صورت، معانی اصطلاحات تقدم و تاخر از بین می‌روند، چون در نتیجه آن، آن دو باهم خواهند بود، نه این که یکی بر دیگری تقدم داشته باشد. او می‌گوید:

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

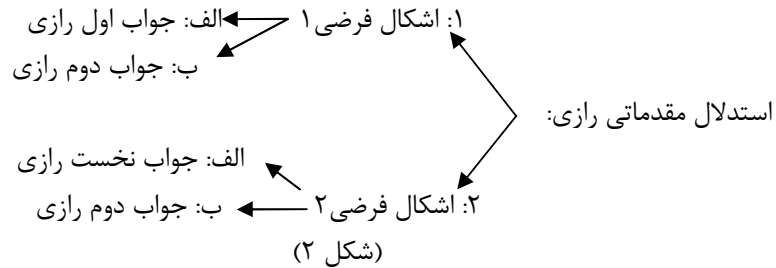
سرانجام، استدلال سوم رازی در این سلسله، ابن سینا را بخاطر راهی که در آن تقدم مطرح می‌شود، یعنی به خاطر همراهی با عدم امر حادث در امتداد حدوث، مورد مواخذه قرار داده است. در این تفکر، عدم امر حادث اساسا وصف وجودی تقدم تلقی شده است، و عدم به عنوان

۴۷- همان، ۱، ۱۵.

۴۸- همان، ۲، ۱۶-۲۲.

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 می‌رسد. بنگرید: رازی المباحث المشرقیه، ۱، صص. ۵۵۵.. 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 می‌کند که نتیجه این پرسش است: چگونه چیزی می‌تواند رابط معدوم (لحظه گذشته) و موجود (لحظه حاضر) باشد؟ (کیف یكون شی واصل بین معدوم و موجود؟). طبیعیات، ۲، ۱۰، ص. ۱۴۹، ۱، ۱۳). از مک گینس به خاطر تذکر این مطلب تشکر می‌کنم.

یک شی تلقی شده است. در عبارت رازی آمده است: اگر تقدم وصف وجودی باشد، ترکیب معدوم با موجود لازم می‌آید که محال است.^{۵۰} اشاعره از لحاظ تاریخی در مورد تهدید این اضطراب مفهومی در ارتباط با معتزله حساس بوده‌اند.^{۵۱} پاسخ این است که: نمی‌توان معتقد بود که تقدم امر وجودی است.



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 می‌کند که آنها با واسطه خاصی تحقق پیدا می‌کنند که حضور آنها در توالی‌های دیگر یعنی زمان را تبیین می‌کنند. او در نتیجه، به این که چرا تقدم عدم امر حادث به وجود آن، نمی‌تواند از هر واسطه‌ای مبری باشد، پاسخ می‌دهد. او در استدلال مقدماتی خود بیان می‌کند که اگر تصریح قبل و بعد در توالی‌های 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 تقدم‌ها 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 با هم تحقق نمی‌یابند. و اگر این نوع تقدم فقط از طریق زمان تحقق پیدا کند - در خود

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 بوده‌اند.

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 تاخرهای زمان باید بالذات باشند. چنان که 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 نهایی 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. چنان که 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). لذا اجزاء زمان، برای تمایز از یکدیگر به عاملی خارج از تقدم و تاخرها ۵ یعنی زمان زمان- نیازمند خواهد بود. رازی تاکید می کند، اشیایی که همانندی کامل با هم دارند، در همه لوازم مشترکند، قطعاً عین یکدیگرند، یعنی یکی اند نه دوتا.^{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 این که 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، هم زمان 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 معلول در سلسله علل. بنابراین، گفتن این که یک جزء زمان بالذات بر جزء دیگر تقدم دارد، در حقیقت به مثابه قبول این امر است که تصرم ویژگی ذاتی زمان نیست! اگر خصوصیت تصرم اجزاء زمان به زمان قابل انتساب نباشد، چرا باید تصرم دیگر چیزها با زمان تبیین و توصیف شود؟ طوسی همه این مطالب را چنین خلاصه می کند: اگر تصرم اجزاء زمان، تقدم و تاخر، بدون زمان به عنوان مبین 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).

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

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، ۲۰ ۲۲۵).

۵۲- کشاب، ص ۲۲۲، ۱، ۳۱.

۵۳- همان، ۲، ۳۲-۳.

۵۴- همان، ص ۲۲۳، ۱، ۱۰.

۵۵- همان، ۲، ۳-۴.

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

لذا این یک تبیین سلبی است از اینکه چگونه زمان به عنوان منتهی الیه تبیین، عمل می‌کند: اجزاء آن با هم تحقق پیدا نمی‌کنند. به وضوح این امر، با برگرداندن اوصاف تقدم و تاخر زمان به توالی اجزاء خود زمان که اجزاء آن چنین وصفی ندارند، صرفاً مشخص می‌کند که این اجزاء با هم تحقق پیدا نمی‌کنند: لذا هر دو پاسخ رازی ادعا می‌کند 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 می‌کنند. پاسخ نخست بحث می‌کند که رابط «است» یا «بود» قطعاً به وصف ایجابی یک جزء زمان دلالت می‌کند. پاسخ دوم محمول «با» و شباهت را مد نظر قرار می‌دهد که ادعا می‌کند که آن، به اوصاف ایجابی زمان عارض اجزاء زمان اشاره می‌کند. این اوصاف زمانی نمی‌تواند 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:

واژه «کان» در قضیه «امروز مسبوق به دیروز است» توجه به تحقق دیروز در زمان گذشته دارد و این که امروز در آن زمان، با آن تحقق پیدا نمی‌کند. نتیجه آن این می‌شود 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 می‌دهند. توجه فخرالدین در پاسخ دوم به «با» در جمله سلبی معطوف می‌شود که «امروز با دیروز نیست»^{۶۰} چنان که 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 می‌کند 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 می‌گوید: 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 می‌کند (مانند اوصاف معیت، تقدم یا تاخر)، ذاتی آن نیست و ما آن را فقط با ارجاع به یک زمان بنیادی تر می‌توانیم تفسیر کنیم و در حقیقت، تسلسل زمان پدید خواهد آمد.

رازی آخرین حمله‌ای که جنبه کلامی دارد، را ارائه می‌دهد. اگر زمان آغاز نداشته باشد، لذا خدا فقط همراه با زمان می‌تواند، تقدم وجودی داشته باشد. و این خدا را در معرض زمان قرار می‌دهد، 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 می‌گیرد، او کل استدلال را یک الزام می‌خواند، یعنی چیزی که مخالفان را به نتیجه نادرست ملزم می‌سازد. ابدیت زمان، خدا را با حرکت و تغییر همراه خواهد کرد و فقط در صورتی که زمان آغاز داشته باشد، روشن خواهد شد که خدا متعالی‌تر از زمان است و همچنین وراى حرکت و تغییرى خواهد که ملازم با زمان است.^{۶۳}

در تلخیص نقد به طور کلی، نقض رازی دو بخش دارد. اولاً استدلال می‌کند که تقدم غیر واقعی است، ثانیاً 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 می‌کند. هنر اصلی نقد در متن فصل چهارم این است که جنبه توالی توضیحی تفکر ابن سینا را مبهم نماید و هر دو جزء حمله می‌تواند در دست‌یابی به آن تبیین گردد (جزء نخست مبنای زمان مورد نظر را ویران می‌سازد در حالی که جزء دوم اعتراض می‌کند بر این که زمان می‌تواند به‌عنوان منتهی الیه توالی تبیینی عمل کند). اما خود رازی می‌داند که جزء نخست نقد او، چیزی بیش از تخریب مبنای زمان مورد نظر انجام می‌دهد. او همچنین می‌داند که آن نقد مستقیماً مبنایی که در آن زمان فاقد مبداء تلقی می‌شود را ویران می‌کند. باید یاد آور شد که رازی این جنبه از تفکر ابن سینا را چنان می‌فهمد که تقدم زمان به‌عنوان امر حادث هم تقدمی دارد و این تا بی نهایت ادامه می‌یابد. پس دیدگاه رازی این است که این اجزاء مفروض زمان، صرفاً امور عدمی هستند، لذا وصف این که یکی بر دیگری مقدم است، عبث خواهد بود، و نیازی به ذکر این-که این روند تا بی نهایت ادامه پیدا می‌کند، 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، ثانیاً پاسخ تفصیلی به هر یک از سه استدلال که در بخش نخست نقد، انکار واقعیت تقدم را مورد هدف قرار می‌دهد، ثالثاً، پاسخ عام‌تر به جزء دوم نقد در

۶۲- کشاب، ص. ۲۲۴، ۲. ۱۴...

۶۳- طوسی به این پاسخ نمی‌دهد. 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.

* - Petition Principii

۶۰- کشاب، ص. ۲۲۳، ۱. ۳۷.

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

سطوح مختلف و استدلال مبنایی 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 می‌دهد، کاملاً قابل دفاع است. او شرح می‌دهد:

تقدم و تاخری که به دو امر تعلق پیدا می‌کند، 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 این که آنها ناشی از چیز دیگر باشند. پس تحقق این دو امر دلالت بر وجود زمان می‌کند، و تعریف زمان با آنها ممکن نیست، چون تصور آنها بدون تصور زمان محال است (دنیاء، ص ۵۰۱، شرح، ۲. ۱-۴).

در این بیان، ارتباط تقدم و تاخر با زمان با اصطلاحات «الحاق» یا «لحاق» به دقت تبیین شده است، نظریه‌ای که طوسی مکرر بر آن تاکید می‌کند. بیان این که تقدم و تاخر از ملحقات زمان‌اند، آنها را از اوصاف زمان می‌کند، به گونه‌ای که آنها ضعیف‌تر از لوازم و مقومات‌اند، اما نه آنقدر ضعیف که اعراض صرف و دور از زمان تلقی شوند. اگر آنها صرفاً عارض باشند، دلالت بر این می‌کنند که زمان هم مانند دیگر چیزها، آنها (تقدم و تاخر) را از زمان دیگر به دست می‌آورد- چنان که رازی در بخش دوم نقد او از آن بهره برداری می‌کند. این کاملاً مهم است که تقدم و تاخر به زمان تعلق ذاتی داشته باشد، تا استدلال ابن سینا کار آیی پیدا کند. اما اگر آنها به صورت مقومات، ذاتی باشند، این دلالت بر هم زمانی بالفعل آنها می‌کند- مساله‌ای که مورد استفاده رازی واقع شده است (در بخش نخست نقد، استدلال ۲). تعلیقات طوسی اجازه می‌دهد تا زمان به‌عنوان غایی‌ترین مبین تقدم و تاخر عمل کند، بدون این که 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 بی‌واسطه ذات متصرم و سیال آن‌اند.

روشن است که طوسی در این باز سازی، قدم بیشتری را در توالی تبیینی بر می‌دارد. 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 می‌تواند سریعاً روشن شود: طوسی با قاطعیت با رازی در این که تقدم و تاخر بیرون، یعنی موجودات خارج از زمان نیستند، موافقت می‌کند. چنان که او می‌گوید: تقدم و تاخری که از لواحق زمانند، فقط در ذهن تحقق دارند.^{۶۴} به نظر می‌رسد به این طریق دیدگاه طوسی فشار یک بخش از نقد رازی را نمی‌پذیرد که آن زمان هم به نوبه خود واقعیت خارجی نخواهد داشت. چون چنان که ذکر شد، طوسی تاکید می‌کند

که زمان با این امور ذهنی تعیین پیدا نمی‌کند. بلکه آنها به زمان دلالت می‌کنند، تأثیرات آنها در ذهن است. با این وجود، با تأیید این که تقدم و تاخر موجودات خارجی نیستند، آنها را از نیش حملات رازی خارج می‌کند.

طوسی فهم خود را از ارتباط میان تقدم و تاخر با زمان به صورت زیر توضیح می‌دهد:

ثبوت و تحقق تقدم و تاخر در ذهن بر چیزی، دلالت بر وجود معروض آنها که همان زمان همراه شی است، می‌کند. بنابراین، شیخ با عروض قبلیت بر عدم، به وجود زمانی که مقارن آن است، استدلال می‌کند (دنیاء، 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 می‌دهد و ثانیاً واسطه زمان است. از این مطلب کمی عقب تر برگردیم، می‌توان فهمید جایی که رازی، ابن سینا را حامی صورتی از واقع انگاری تقدم و تاخر می‌داند، او با اصرار نومی‌نالیستی بر این که تقدم و تاخر هیچ واقعیتی ندارند، مخالفت می‌کند. دیدگاه طوسی در این زمینه ظریف است و امر سومی را ارائه می‌کند: نه واقع‌گرایی^{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 داشته‌اند. با اینکه زمان به‌عنوان امر متمایز از آنها، امر ذهنی نیست. آن مفهوم یا امر اعتباری نیست، بلکه کاملاً دارای وجود خارجی است. بلکه نمونه‌ای است که به نحوی منطبق با مثال انگاری^{۶۸} است، یعنی طوسی تقدم و تاخر را به گونه‌ای می‌فهمد که امر محسوس مطابقت کامل با عین خارجی یعنی زمان داشته باشد.

از لحاظ فلسفی، این فریب دهنده و متقاعد کننده به نظر می‌رسد. به علاوه با اینکه دیدگاه اصالت تصویری طوسی در باره تقدم و تاخر مطابق با نقد رازی است، به نظر می‌رسد با دیدگاه خود ابن سینا در مورد محسوسات زمانمند، زمینه‌های آن فراهم شده است. بنابراین، ابن سینا در الهیات شفاء به تقدم به‌عنوان یک معنی^{۶۹} اشاره می‌کند و در باره «آن» فقط به عنوان امر موجود در قوه واهمه^{۷۰}، سخن می‌گوید.^{۷۱} بررسی منتقدانه این اطلاعات در این حالت، در

0*- Bealist
00- Nominalist
0"- Conceptualist
0C- Representationism

8D- شفاء: طبیعیات، ۲. ۱۲، ص. ۱۶۰، ۱. ۱۱.

!"- Estimati\$e .aculty

7- همان، ۲. ۵-۶

۶۴- دنیاء، ص ۵۰۱، شرح، ۱. ۸

ارتباط با زمان حاصل آنهاست: چگونه می‌تواند 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 می‌دهد (که با پارادکس «آن» ثابت در شفا: طبیعیات ۱۲.۲، ص ۱۶۱، ff۷ به بهترین وجه بیان شده است و این مشکلات نظری قبلا در همان مدرک ۱۰.۲، ص. ۱۴۸، ff۱۲ ارائه شده است)، ابن سینا ترجیح می‌دهد که «آن» به حالت ذهنی واگذار نشود - چیزی که زمان را پدید می‌آورد.^{۷۳} او تمایل دارد آن را امر خارج از 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 کاملا متفاوتی در باره وجود محسوسات زمانمند سوق می‌دهد.^{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 می‌کنند. 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 می‌دهد. 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 می‌کند - نقطه ای که زمان سیال را متحقق می‌سازد. ریشه «آن سیال» ابن سینا، در نهایت می‌تواند رد پای از اسکندر افریدوسی (که صراحتا بیان می‌کند، «آن» وقتی به سیلان در می‌آید، زمان را به وجود می‌آورد)^{۸۰} به سمت افلاطون است.

لذا معما این است که حذف «آن» در اشارات توسط ابن سینا، دلالت بر این می‌کند که او از مفهوم زمان به عنوان امر سیال منصرف شده است. براساس نظر مک‌گینس، 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 تأیید خواهد کرد.^{۸۲} در هر صورت، به اندازه کافی روشن است که از نظر طوسی (کسی که به نظر می‌رسد 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 می‌دهند.^{۸۳}

به علاوه، این حائز اهمیت است که بحث در برابر آغاز زمان، باید در نهایت توسط طوسی با توجه به سیلان صرف آن کاملا بازسازی شود. سرانجام طوسی در مقابل نقد رازی از هرگونه ادعای وجود خارجی برای تقدم و تاخر خودداری کرده است. بنابراین، این بحث نمی‌تواند خیلی الگوی قدیمی ارسطویی داشته باشد، که ادعا می‌کند حتی یک زمان مطلقا حادث در ارتباط با وجود عینی تقدم، یعنی جزء قبلی زمان وجود دارد. چون طوسی تاکید می‌کند که زمان

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

۸۱- در یک ارتباط شخصی. همچنین بنگرید جان مک‌گینس، «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 می‌کند.

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

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

<؟- ابن سینا صریحا به آنها به عنوان اجزاء زمان اشاره می‌کند: همان. ص. ۱۶۵، ۲، ۱-۲.

۲E- چنانکه او می‌گوید: آن بالذات چیزی است که زمان را به وجود می‌آورد (همان، ص. ۱۶۴، ۲، ۱۵-۱۶).

=؟- همان، ص. ۱۶۱، ۱، ۱.

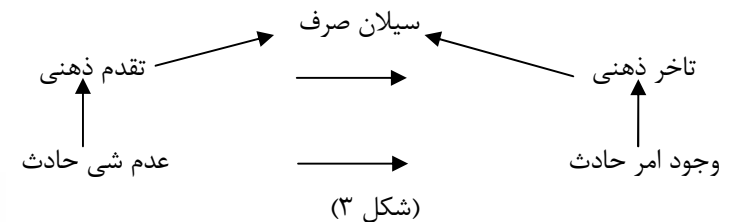
>؟- همان، ص. ۱۶۴، ۲، ۱۳-۱۴.

۲8- مثلا شایگان، «آن» ابن سینا و نقطه سیال را به عنوان روابط محض تلقی می‌کند که به امور هندسی اشاره دارند نه به امور واقعی (یگانه شایگان، ابن سینا در باره زمان، تز دکتری، هاروارد، ۱۹۸۶، ص ۲۰۵). مک‌گینس در مقابل «آن» را امر ذاتی واقعی می‌داند که همراه آن متولد می‌شود (دیدگاه ابن سینا در باره «آن»، ص ۱۰۱).

??- تیمائوس، ۳۳۷، ۸... بحث من در تمام این پاراگراف متکی به مقاله «زمان و باز زمان مک‌گینس است، فصل ۶، صص ۱۷۷-۹۲.

"C- Alexander o. Aphrodisias
", - Philoponius

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 می‌دهد مفهوم تقدم و تاخر در ذهن است، که با هم تحقق نمی‌یابند، 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 می‌کند که چگونه معیت وجودی اجزاء زمان از اضافی بودن تقدم و تاخر، آشکارا با استدلال دوم از جزء اول نقد رازی در ذهن، حاصل نمی‌شود. تقدم و تاخر در ذهن، حقایق اضافی‌اند، چنانکه رازی استدلال می‌کند، اما این به هیچ وجه اشاره نمی‌کند 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 می‌شود.

ارزش درک تصورگرایانه 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 می‌دهد که با این‌که زمان واقعیت خارجی دارد و ذاتاً 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 می‌کند، مانند سایر موجودات خواهد بود، و این منجر به تسلسل نمی‌شود، بلکه با انقطاع اعتبار ذهنی، قطع می‌شود (دنیا ص. ۵۰۱، شرح، ۲. ۱۸-۲۱).

در همه این موارد، خواجه نصیر الدین طوسی، معمولاً به جزئیات توجه نشان می‌دهد: چون تقدم، ذهنی است، همانند امور خارجی، تقدم به آن نسبت داده نمی‌شود و اگر همراه با لحظه خاصی از زمان که خارجی است، باشد، ما تقدم ذهنی را به آن موجود خارجی نسبت می‌دهیم. 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 اضافی‌اند، با تلقی قبلی طوسی در ارتباط بود که در بالا ذکر گردید. اینجا، او دوباره تصدیق می‌کند که تهدید معیت وجودی اجزاء زمان در خارج لازم نمی‌آید، چون تقدم و تاخر دو اضافه و نسبت ذهنی‌اند.^{۸۶} این استدلال سوم به این ترتیب مطرح می‌شود که در آن، بی‌معنایی ارائه شده در انتساب یک وصف وجودی، یعنی تقدم، به عدم حادث مورد توجه قرار می‌گیرد. حالت مفهومی واسطه‌ای تقدم از پاسخ طوسی قابل استنباط است. او با دقت استدلال می‌کند که اگر عدم، مقید به چیزی باشد، یک امر معقول می‌شود. عدم حادث به این طریق قابل تصور است و انتساب قبلیت مفهومی به آن، انتساب یک مفهوم به مفهوم دیگر است و این کاملاً معقول است.^{۸۷}

دقایق جزء دوم نقد رازی به تفصیل توسط طوسی^{۸۸} بیان شده است. اما اساساً پاسخ او پی‌گیری 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 می‌دارد تا نظر خود را با صراحت و شهادت بیان کند. او تأکید می‌کند که زمان به هیچ وجه اجزاء بالفعل ندارد: اتصال

۸۴- تحتانی این دلیل را به صورت زیر بیان می‌کند: 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. ۲-۴).

۸۵- طوسی می‌گوید: تقدم و تاخر که به زمان ملحق می‌شوند، اضافه هستند که فقط در ذهن وجود دارند، چون دو جزء خارجی زمان که تقدم و تاخر به آنها ملحق می‌شود، با هم تحقق پیدا نمی‌کنند. پس چگونه اضافه‌ای که قائم به آنها است، تحقق پیدا می‌کند؟ (دنیا، ص. ۵۰۱، شرح، ۲. ۸-۱۰).

۸۶- دنیا، ص. ۵۰۲، شرح، ۲. ۳-۴.

۸۷- همان، ۲. ۵-۷.

۸۸- همان، ۱. ۷-۷، ص. ۵۰۳، شرح، ۱. ۱۶.

قابل انقسام نیست، مگر در قوه واهمه، وآن، اجزاء بالفعل ندارد.^{۹۱} آن سیلان صرف است یا چنانکه طوسی بیان می‌کند: زمان ماهیتی جز اتصال متقاضی و متجدد ندارد.^{۹۰} بنابراین، اوصاف قبلیت و بعدیت در ذهن، به عنوان اعراض اجزاء زمان، تلقی نمی‌شود- 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 متصم، 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.

بنابراین، ادعای کلی رازی در بخش دوم نقد خود که زمان نیازمند زمان است، چون قبل و بعد دارد، ناموفق می‌شود. طوسی پیش از نتیجه، صریحا با دو پاسخ رازی در باره اعتراض فرضی دوم ارتباط پیدا می‌کند. 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 نمی‌کند را تخریب می‌کند.^{۹۱} در برابر این، رازی ابتدا بحث می‌کند که رابط «است» به زمان بنیادی تری اشاره می‌کند که در آن یک جزء(امروز) تحقق پیدا می‌کند و جزء دیگر(دیروز) تحقق پیدا نمی‌کند، و سپس بحث می‌کند که وقتی معیت مورد توجه قرار گیرد، آن هم به زمان بنیادی تری دلالت می‌کند. طوسی در مقابل استدلال اول، بیان می‌کند که اصطلاحات زمانی مانند دیروز و امروز ذاتا به زمان، منسوبند، صریحا بر مغالطه ادعای رازی دلالت می‌کند: اگر ما می‌گوییم «دیروز و امروز»، نیاز نداریم بگوییم 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 می‌شوند، 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 می‌دهد.

طوسی درباره معیت(که قبلا در تحلیل اولیه به آن پرداخته شد)، بین دو قضیه زیر تفاوت صریح ایجاد می‌کند: ۱. واقعه X همزمان با زمان t است و ۲. واقعه X معیت با واقعه Y دارد. چنانکه او بیان می‌کند: 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 می‌کنند(یعنی گزاره

۲).^{۹۳} مساله روشن است: تحقق X با t دلالت بر یک زمان گسترده تر دیگری نمی‌کند، اما تحقق X با Y به یک زمان موسع تر دلالت می‌کند. 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 می‌شود.^{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 می‌کند. 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 می‌دهد و نظرات فلسفی این متفکران را برجسته‌تر می‌کند. 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 این که ماده آغاز ندارد، دقیقا مانند دلیل او در باره آغاز نداشتن زمان، از توجه به امر حادث آغاز می‌شود.^{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 برای ماده تکرار شده است.^{۹۸} چون امکان با نظر

۹۳- همان، ۲، ۷-۸.

۹۴- همان، ۱، ۱۲.

۹۵- فصل ۶(دنیا، صص. ۵۰۷-۵۰۸)، مطابق با تفکر ارائه شده در شفاء، الهیات، دو جلد، تصحیح جی. انواتی و اس. زاید، قاهره، ۱۹۶۰، ۲۰۴، ص. ۱۷۸، ۱۴۰۱، ۱۸۵، ۱۷۰۱ است. از مک گینس به خاطر تذکر این مطلب تشکر می‌کنم.

۹۶- دنیا، ص. ۵۰۷، ۱، ۳.

۹۷- همان، ۲، ۳-۴، و ص 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.

۹۸- دنیا، ص. ۵۰۸، ۱، 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، تبیین پذیری را متوقف خواهد کرد یعنی عبارت به این معنا می‌شود که آن مقدور نیست، چون مقدور نیست(یا تکرار در این عبارت لازم می‌آید که: آن بالذات ناممکن است چون بالذات ناممکن است). از طرف دیگر، امکان امر معقولی که فاقد موضوع

۸۹- همان، ص ۵۰۳، شرح، ۲، ۱۷-۱۸.

۹۰- همان، ۱، ۱۷.

۹۱- کشاب، ص ۲۲۲، ۲، ۳۴-۶.

۹۲- دنیا، ص. ۵۰۴، شرح، ۲، ۴-۵.

به ذات نمی‌تواند 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 تسمیه‌ای خود در نقدهای طبقه بندی شده قبلی متوسل می‌شود. او در طول لایه‌های^{۱۰۰} وسیع استدلال ابتدا می‌گوید که حادث قبل از تحقق نمی‌تواند 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 می‌کند، اما استدلال می‌کند که این قوه نمی‌تواند امر وجودی باشد و لذا نیازمند موضوع نیست.^{۱۰۲} رازی در دفاع از این ادعا، کاملا راهبردهای مشابهی را بکار می‌برد.^{۱۰۳} با توجه به 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 جرا.^{۱۰۴} رازی مانند قبل در مورد تسلسل تقدم‌های وجودی، با استفاده از دلیلی که عین همان چیزی است که قبلا بکار رفته، راه‌گریز از وصف ذاتی را مسدود می‌سازد.^{۱۰۵}

باشد، نیست. چنانکه شارح توضیح می‌دهد امکان امر اضافی است. اضافه قائم به امر دیگر است و مستقل از امور دیگر نیست. امکان همیشه متعلق به چیزی است. طوسی می‌گوید که امکانی که منسوب به ۹ است یا نسبت به وجود خود ۹ است (مثل تحقق یافتن امکان سفیدی) یا نسبت به ۹ است که می‌تواند چیز دیگر بشود (مانند جسمی که می‌تواند 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 می‌رسد که کلا چهار سطح داشته باشد.

۱۰۱- کشاب، ص. ۲۲۷، ۱. ۲. ... 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 می‌دهد.

۱۰۲- کشاب، ص. ۲۲۷، ۲. ۸. . .

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

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

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

آخرین نمونه استدلال مشابه در تقابل با وجودی بودن قوه (امکان) ارائه می‌شود، این است که امکان، خصوصا 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 می‌شود، که به سوی ردیه‌های فخر رازی سوق پیدا می‌کند. یک جنبه صریح شرح دفاعیه او این است که طوسی تشکیکی بودن معنای امکان را مطرح می‌کند.^{۱۰۷} اما مهم‌تر این است که تصورگرایی قدرتمندانه‌ای که خواجه نصیر طوسی در دفاع از شیخ‌الرئیس مورد استفاده قرار می‌دهد- موضع او در باره امکان بسیار نزدیک به موضع وی در مورد تقدم است. بنابراین، او می‌گوید که استدلال نخست رازی این است که انتساب امکان یا هر چیز دیگر به حادث معدوم، خطی است که از بی‌توجهی به تمایز میان اعتبارات عقلی و امور خارجی حاصل می‌شود.^{۱۰۸} چیزی که او در ذهن دارد، در پاسخ او به مورد دوم استدلال‌های رازی روشن‌تر می‌شود که او با این‌که وجود خارجی حادث را تصدیق می‌کند، اما امکان آن را ذهنی می‌داند، با وجود این، او تأکید می‌کند که امر حادثی که امکان ذهنی به آن نسبت داده می‌شود، واقعیت خارجی است، موضوع یا ماده امکان هم واقعیت خارجی خواهد بود. امر ذهنی ممکن است به مثابه مبنایی 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

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 می‌شوم اگر تقدم وجودی می‌بود و همراه با بعدیت، یکی از طرفین اضافه خواهند بود، پس اجزاء زمان با هم تحقق خواهند یافت.

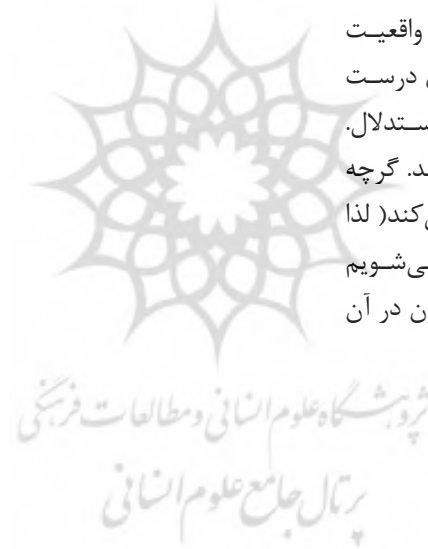
۱۰۷- دنیا، ص. ۵۱۰، شرح ۲. ۵. . . تشکیک امکان به طور طبیعی از تشکیک وجود ناشی می‌شود که طوسی در دفاع از ابن سینا در برابر رازی بکار می‌برد. تا حدی که امکان، امر وجودی است، می‌توان فهمید که آن مستعد همان درجه بندی است. به نقد فخر رازی از برهان ابن سینا در مورد وحدت خداوند در اشارات و دفاعیات طوسی مرا بنگرید، و تقدم و تاخر ابن سینا، تصحیح د. ریزمن، لیدن و بوستون، ۲۰۰۳، صص ۱۹۹-۲۱۸، خصوصاً صص ۲۱۲. . .

۱۰۸- دنیا، ص. ۵۱۰، شرح، ۱. ۲۰.

۱۰۹- همان، ص. ۵۱۲، شرح، ۲. ۱۰-۱۳. این مورد بسیار نزدیک به مورد قبلیت است که به وجود خارجی موضوع یعنی زمان دلالت می‌کند. حتی با اینکه آن فقط یک صورت است- دیدگاهی که قبلا با تمثیل گروهی (representationalism) مقایسه گردید.

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 استدلال‌ها در باره ماده کمک می‌کنند تا دلیل پیشین در مورد زمان، دقیق تر مورد توجه قرار گیرد. علی‌رغم 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 می‌گوید، روشن به نظر می‌رسد 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 قوه‌ای احتیاج دارد که به ماده دلالت دارد، متضمن وجود سابق قبلیت است که به زمان دلالت می‌کند، پس ماده و زمان نمی‌توانند آغاز داشته باشند. در مورد زمان می‌توان گفت که تعبیر نومینالیستی رازی از زمان، طوسی را مجبور ساخت تا در باره برهان ابن سینا از حیث سیلان بیندیشد. تصورگروی 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 متعالی‌تر 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 می‌کند (لذا تصور **Ps**- نامحتمل شمرده می‌شود)، اما ظاهرا پرسش‌هایی را برمی‌انگیزد.^{۱۱۳} یادآور می‌شویم که ریشه معنای سیلانی از زمان به تیمائوس برمی‌گردد: قابل توجه است که افلاطون در آن متن از یک آغاز مطلق برای زمان حمایت می‌کند.



۱۱۰- همان، ص. ۵۱۱، شرح، ۱. ۱۰.

۱۱۱- همان، ص. ۵۱۲، شرح، ۲. ۱۰-۱۳.

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

۱۱۳- در مواجهه با مشکل (چنانکه این حقیقت با زمینه‌های اندک متفاوتی توسط اکویناس مطرح شده است، بنگرید شماره ۱۹) مک‌گینس استدلال سینوی جایگزین احتمالی را در برابر آغاز داشتن زمان پیشنهاد می‌کند. این استدلال بالفعل ابن سینا در برابر انتها داشتن زمان را منعکس می‌سازد، و یک مبنای کاملا متفاوتی از مباحث مطرح شده یعنی پایانی برای زمان، در این مقاله را عرضه می‌کند (چنانکه حکم می‌شود بعد از آن هیچ ممکنی تحقق پیدا نمی‌کند) که نتیجه آن انکار امکان مطلق و موجود واجب است، که هر دو مقابل یکدیگرند. لذا مک‌گینس به این تغییرات ضروری اشاره می‌کند (زمان و دوباره زمان، *ime and ime again* شماره ۱۹، صص.

۳۵۱-۶، همچنین ببینید: مک‌گینس، ابن سینا درباره «آن» *A\$icenna on the no&*، ص. ۸۷)