

تحقیق و تصحیح انتقادی «مقالة في الزمان» اثر اسکندر افروдіسی

محمدحسین زارعی رضایی^۱

رضا حصاری^۲

مهدی عسگری^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۷/۲۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۲۴

چکیده

اسکندر افرودیسی در قرن دوم میلادی و در روزگار جالینوس می‌زیسته‌است. وی بیشتر کتاب‌های ارسطو را شرح کرده‌است؛ به‌گونه‌ای که می‌توان چنین ادعا نمود که وفادارترین و دقیق‌ترین مفسر ارسطو محسوب می‌شود. تفاسیر او از آثار ارسطو با دقت بی‌مانندی همراه است. از جمله ویژگی‌های بارز او این است که سعی نموده تناقض‌ها و ناهماهنگی‌های احتمالی در آثار برجای‌مانده از ارسطو را رفع نماید. رساله‌هایی که از وی تاکنون باقی مانده بیشتر توضیح دیدگاه‌های ارسطو در مسائل فلسفی است. رساله‌ای که وی درباره‌ی زمان نگاشته یکی از رسائلی است که وی به‌جهت توضیح و دفاع از روی‌کرد ارسطو نوشته‌است. اسکندر در این رساله ضمن بیان برخی از اقوال مطرح پیرامون زمان سعی در توضیح دیدگاه خود دارد. بررسی برخی از مباحث موجود در این رساله درضمن بیان چهار مطلب است: (۱) اقوال مطرح پیرامون زمان؛ (۲) تعبیر «عدد» نسبت به زمان؛ (۳) چگونگی عادت بودن حرکت نسبت به حقیقت زمان؛ (۴) پیرامون کیفیت اتصال موجود در حقیقت زمان. این رساله براساس سه نسخه از کتابخانه‌های دانشگاه تهران، دانشکده‌ی الهیات دانشگاه تهران و مدرسه‌ی سپهسالار است. از آنجاکه نسخه‌ی اصل در دسترس نبود، سعی شده‌است در تصحیح این رساله از روش قیاسی استفاده شود. هدف از تصحیح این رساله نه تنها تبیین برخی مطالبی است که اسکندر به‌طور اجمال آن‌ها را بیان نموده‌است، بلکه نشان دادن تأثیر آن در فیلسوفان پس از او است.

واژگان کلیدی: زمان، حرکت فلک، اسکندر، عدد، اتصال

۱. استادیار گروه آموزش معارف اسلامی، دانشگاه فرهنگیان، قم، ایران (نویسنده مسئول).

zareii435@cfu.ac.ir

Reza_hesari@birjand.ac.ir

۲. استادیار گروه فلسفه و کلام دانشگاه بیرجند، بیرجند، ایران.

۳. دانش‌آموخته‌ی دکتری رشته‌ی فلسفه‌ی اسلامی دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران.

mehdiaskari1371@gmail.com

مقدمه

سعی و تلاش پیرامون شناخت حقیقت زمان و کیفیت ارتباط آن با حرکت، ازجمله مسائلی است که از همان آغاز ذهن فیلسوفان را به خود مشغول داشته‌است. عینیت حقیقت زمان با ذات فلک، اتحاد میان حرکت فلک و زمان، ازجمله رویکردهایی است که از همان آغاز نسبت به تبیین حقیقت زمان درمیان فلاسفه و حکما وجود داشته‌است و نه تنها اسکندر، بلکه فیلسوفان پس از وی نیز به آن پرداخته و سعی در نقد و بررسی آن‌ها داشته‌اند. وجود برخی از صفات و ویژگی‌ها همانند ازلیت زمان، موجب آن شده‌است که برخی حقیقت زمان را واجب‌الوجود و امری جوهری بدانند (ابن‌سینا، ۱۴۰۵، ج ۱، صص. ۱۴۹-۱۴۸؛ ملاصدرا، ۱۴۲۲، ص. ۱۲۰)؛ اما گویا ماهیت آن آن‌گونه که باید برای متفکران واضح و روشن نبوده‌است؛ به‌عنوان نمونه پل ادوارد (1988) روی کرد آگوستین را این‌گونه توضیح می‌دهد که از نظر وی هیچ تبیین روشنی از آن در اختیار نیست و هنوز تعریف روشنی از آن ارائه نشده‌است (Edward. P, 1988, vol: 8, p.126). اساساً زمان بااینکه مفهومی آشناست، گیج‌کننده نیز هست.

دراین میان برخی حقیقت زمان را عبارت از «مقدار حرکت دوری فلک نهم» می‌دانند. ارسطو به این دیدگاه اعتقاد دارد و می‌توان چنین گفت که وی مبدع این روی کرد به‌شمار می‌رود. این دیدگاه درمیان فیلسوفان مشاء رایج و مشهور است و مورد قبول آن‌ها است. اسکندر افرویدیسی نیز- که ازجمله شارحان و پیروان ارسطو است- به این روی کرد معتقد است.^۱ (ارسطو، ۲۰۰۷، ج ۱، ص. ۴۴۸؛ فارابی، ۱۴۰۵، ص. ۱۰۱؛ نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۵، ص. ۲۸۳؛ ابن‌رشد، بی‌تا، ص. ۷۳).

اسکندر در این رساله با بحث و بررسی پیرامون رویکردهای مطرح شده نسبت به حقیقت زمان، ارتباط میان حرکت دوری فلک نهم و زمان، چگونگی ارتباط میان حقیقت «آن» و زمان، تبیین عادّ بودن زمان و حرکت نسبت به همدیگر و توضیح دو اشکال به همراه پاسخ به آن، سعی در توضیح و دفاع از روی کرد ارسطو دراین باره داشته‌است. از آنجاکه تاکنون

۱. دراین میان افلاطون فیلسوفی است که حقیقت زمان را امری مجرد و مستقل از پدیده‌ی حرکت می‌داند. برای مطالعه‌ی

بیشتر دراین باره بنگرید به: (Emmy, 2020, Time)

دیدگاه اسکندر در این باره به طور تفصیلی تحلیل و بررسی نشده است، لذا ضروری است که ضمن تبیین برخی مطالب موجود در رساله، اصل رساله نیز تصحیح و تحقیق شود. اسکندر در این رساله از واژه‌ی «فیلسوف» استفاده می‌کند (صص. ۲۱ و ۲۴). می‌توان چنین گفت که مقصود وی از این تعبیر ارسطو است. در پایان مقدمه و به جهت اختصار در توضیح مطالب تنها به تبیین برخی مطالب مهم در رساله در قالب چهار مطلب پرداخته شده است که بیان خواهد شد.

۱. شناسنامه‌ی نسخه‌های خطی

از این رساله سه نسخه براساس فهرستگان نسخ خطی ایران وجود دارد و تاکنون نسخه‌ی دیگری از این اثر در کتابخانه‌های ایران شناسایی نشده است. به گزارش فهرست کتابخانه دانشگاه تهران یک نسخه از این کتاب در کتابخانه اسکوریال به شماره‌ی ۷۹۴/۱۹ موجود است (دانش‌پژوه، ۱۳۳۲، ج ۳، ص. ۳۶۷). از این نسخه تصویری به دست نیامد. این سه نسخه عبارت اند از:

۱. ل: نسخه‌ی کتابخانه‌ی دانشکده‌ی الهیات دانشگاه تهران به شماره‌ی ۲۴۲/۶۲. خط آن شکسته نستعلیق است. کاتب این نسخه مشخص نیست. قرن ۱۱. کاغذ تیماج سرخ. ۳ برگ. اندازه: ۲۷ × ۱۷/۵.

۲. نش: نسخه‌ی کتابخانه‌ی دانشگاه تهران به شماره‌ی ۴۲۵/۲. کاتب این نسخه عباس حکمت است و تاریخ کتابت آن مشخص نیست. کاغذ: فرنگی. جلد مقوا. ۲۵ برگ. اندازه: ۱۶ × ۱۰/۵.

۳. سا: نسخه‌ی کتابخانه‌ی مدرسه‌ی سپهسالار به شماره‌ی ۲۹۱۲/۶۰. کاتب این نسخه مشخص نیست. تاریخ آن: ۱۲۶۶ ق. است و تنها ۲ برگ است.

۲. شیوه‌ی تصحیح

باتوجه به ویژگی‌های نسخه‌های خطی سه‌گانه، هیچ‌یک از آن‌ها را نمی‌توان نسخه‌ی اساس دانست. در میان این نسخه‌ها نسخه‌ی کتابخانه‌ی دانشکده‌ی الهیات دانشگاه تهران به دلیل کامل بودن نسبت به دو نسخه‌ی دیگر ترجیح دارد. تاریخ کتابت این نسخه قرن یازدهم بوده که قدیمی‌تر از نسخه‌ی مدرسه‌ی سپهسالار (دانشگاه شهید مطهری) است که در قرن دوازدهم نوشته شده است. علاوه بر این نسخه‌ی دانشکده‌ی الهیات از حیث دقت در ضبط کلمات بر

نسخه‌ی پردیس مرکزی دانشگاه تهران نیز برتری دارد؛ گرچه این نسخه توسط آقای مشکوة مقابله شده است، در عین حال مشتمل بر اغلاط قابل توجهی است. چاپ سنگی - که با رمز (چ) نشان داده شده است - گذشته از عدم ضبط برخی کلمات، مشتمل بر امتیازاتی از حیث دقت و صحت است که بیش از نسخه‌ی کتابخانه‌ی الهیات دانشگاه تهران نیست؛ از این رو در این اثر از شیوه‌ی بینابین برای تصحیح متن استفاده شده است؛ به این معنا که نسخه‌ی کتابخانه‌ی الهیات دانشگاه تهران که از حیث دقت و صحت در نگارش نسبت به سایر نسخ برتری دارد؛ البته در موارد اندکی که صورت ضبط لغات آن اشتباه است، با توجه به دو نسخه‌ی دیگر صورت صحیح آن‌ها آورده شده است.

در دسته‌بندی و شماره‌گذاری مطالب، از علائمی همانند [] « : . » ؛ و... استفاده شده است؛ لذا هر کلمه یا عبارتی که در قلاب، یعنی [] آمده، افزوده‌ی نگارندگان است. افزون بر این سعی شده است عناوین (تیتراها) شماره‌گذاری شوند تا مطالب نظم بهتر و شایسته‌تری داشته باشد.

۳. پیشینه

این رساله برای نخستین بار توسط عبدالرحمن بدوی (۱۹۸۶) در مجموعه‌ای با عنوان «شروح علی‌ارسطو مفقودة فی اليونانیة و رسائل آخری» منتشر شده است. پس از مقابله‌ی متن دکتر بدوی با متن پیش‌رو دانسته شد: الف) متن در هفت مورد افتادگی دارد؛ ب) مبنای تصحیح دکتر بدوی تنها یک نسخه بوده است؛^۱ اما در این تصحیح سه نسخه‌ی دیگر نیز استفاده شده است که از لحاظ صحت متن در وضعیت بهتری قرار دارند؛ ج) بدوی برای تصحیح این رساله از عناوین مناسب دسته‌بندی مطالب استفاده نکرده که این مهم در تصحیح حاضر انجام شده است.

از این رساله یک ترجمه انگلیسی نیز موجود است که براساس کار دکتر بدوی ترجمه شده است. مشخصات این ترجمه به شرح ذیل است:

(R. W. Sharples, 1982, pp. 58-81)

در این مقاله شارپلس صرفاً به ترجمه‌ی متن پرداخته و تحلیلی از متن ارائه نکرده است.

۱. این نسخه به شماره‌ی ۲۳۸۵ در «طشقند» موجود است.

۴. تحلیل و بررسی برخی مطالب موجود در رساله

تحلیل برخی مطالب موجود در رساله درضمن بیان چهار مطلب آورده می‌شود.

در ابتدا باید به این نکته توجه نمود که اسکندر این رساله را در مقام تقریر و تبیین روی کرد ارسطو درباره‌ی حقیقت زمان نوشته است. در برخی از عبارات این رساله از واژه‌ی «فیلسوف» استفاده شده است که باید گفت این کلمه به ارسطو اشاره دارد.

پیش از توضیح مطالب چهارگانه باید به این نکته توجه داشت که در اغلب تحلیل‌های ارائه شده، دیدگاه ابن سینا بسیار مورد توجه و استناد قرار گرفته است؛ زیرا:

الف) ابن سینا (۱۴۰۵) در تبیین مسئله‌ی حقیقت زمان دیدگاه ارسطو را برگزیده است، نه روی کرد افلاطون را (ج ۱، ص. ۱۶۷).

ب) ابن سینا (۱۴۰۵) دیدگاه ارسطو را با تبیین بیشتر و روشن‌تری توضیح داده است؛ به گونه‌ای که می‌توان ادعا نمود دیگر شارحان ارسطو به اندازه‌ی ابن سینا چنین اهمیتی نداشته‌اند. به دلیل حجم قابل توجه مباحثی که ابن سینا پیرامون این مسئله، نسبت به دیگر شارحان متقدم بر خود، بیان کرده است و برخی مطالب مبهم در کلمات ارسطو یا اسکندر را توضیح داده است (ج ۱، ص. ۱۶۰-۱۴۸)، در توضیح و تحلیل مطالب این رساله به آن استناد جسته شده است.

ابن سینا (۱۴۰۵) بیشتر مباحث خود پیرامون حقیقت زمان را در بخش طبیعیات کتاب *شفاء* تبیین نموده است (ج ۱، ص. ۱۶۰-۱۴۸)؛ از این جهت اغلب این بخش از کتاب *شفاء* مورد استفاده و استناد نگارندگان است؛ در عین حال گاه به برخی دیگر از کتب وی نیز استناد شده است. اکنون به تبیین مطالب چهارگانه می‌پردازیم:

۴-۱. مطلب نخست

در این بخش اسکندر دیدگاه‌های موجود در تبیین حقیقت زمان را مطرح می‌کند و سعی در نقد و بررسی آن‌ها دارد. راجع به روی کردهایی که اسکندر در ابتدای این رساله نسبت به تبیین حقیقت زمان از آن‌ها نام می‌برد، باید گفت که وی از آنجا که دیدگاه ارسطو را در این باره (اینکه زمان مقدار حرکت فلک نهم است) پذیرفته است (ص. ۲۱)، لذا سعی دارد که ضمن تبیین دیدگاه‌های رقیب، آن‌ها را نقد و بررسی کند.

نخستین روی کرد درباره‌ی تبیین حقیقت زمان، دیدگاهی است که زمان را خود فلک نهم می‌داند، نه حرکت آن. این روی کرد در کتاب «الآراء الطبیعیة» که منسوب به فلوطرخس است و درضمن کتابی با عنوان «فی النفس، الآراء الطبیعیة، الحاسّ والمحسوس و النبات» به فیثاغورث منسوب شده است (فلوطرخس (ارسطو)، ۱۹۸۰، ص. ۱۱۹).

اسکندر در مقام نقد این روی کرد معتقد است: از آنجا که احوال و حرکات افلاک مختلف و متعدد است و باتوجه به اینکه اختلاف و تعدد در زمان مشاهده نمی‌شود، لذا حقیقت زمان با فلک نهم عینیت ندارد (ص. ۱۹).

دومین روی کردی که اسکندر درصدد توضیح و نقد آن است، دیدگاهی است که حقیقت زمان را عین حرکت دورانی فلک نهم می‌داند، نه اندازه‌ی آن. وی در نقد این روی کرد معتقد است: هنگامی که هر یک از اجزاء زمان تصور شوند، هرکدام از این اجزاء درواقع زمان اند؛ لکن در صورت تصور اجزاء حرکت دورانی فلک، هرکدام از اجزاء آن تنها حرکت اند، نه دورانی و دایره‌ای بودن؛ یعنی خصوصیت دورانی بودن خارج و جدای از تصور هر جزء از اجزاء زمان است. به بیان دیگر تصور هر یک از اجزاء زمان این نتیجه را به دنبال خواهد داشت که هر کدام از آن‌ها زمان اند؛ لکن تصور هر یک از اجزاء حرکت دایره‌ای و دورانی فلک این نتیجه را به دنبال خواهد داشت که آن‌ها صرفاً جزئی از اجزاء حرکت اند، نه مستدیر^۱ یا مستقیم (ص. ۱۹).

ابن سینا (۱۴۰۵) در مقام توضیح این دیدگاه معتقد است که حرکت این فلک، نخستین حرکتی بود که افراد بشر به آن پی بردند؛ افزون بر این حرکت شبانه‌روزی زمین به وسیله‌ی حرکت فلک نهم انجام می‌شود؛ لذا این پندار حاصل شد که میان حقیقت زمان و حقیقت حرکت فلک نهم عینیت وجود دارد. دلیل این امر آن است که سایر حرکات با حرکت این فلک سنجیده می‌شود؛ به عنوان مثال این چنین گفته می‌شود که ماه در ۳۰ روز و خورشید در ۳۶۵ روز حرکت می‌کند؛ به این ترتیب در دیدگاه این گروه براساس دلایل و شواهد موجود باید گفت که میان زمان و حرکت فلک اطلس این همانی وجود دارد. وی پس از تبیین این روی کرد دو اشکال به آن وارد می‌کند (ج ۱، صص. ۱۵۳-۱۵۲).

روکرد سوم دیدگاه افرادی است که حقیقت زمان و حقیقت حرکت را امری واحد می‌دانند؛ به این معنا که اگر امکان داشته باشد که نسبت به زمان تفسیری صحیح ارائه داد، تنها در قالب حرکت خواهد بود. از نظر آنان این حرکت اعم است از اینکه به صورت حرکت مستدیر باشد یا مستقیم (ص. ۱۹).

اسکندر نسبت به این روی کرد دو انتقاد وارد می‌نماید:

۱) حرکت همواره در متحرک و در مکانی که متحرک در آن حرکت می‌کند، حلول کرده است؛ در حالی که زمان در متحرک یا در مکانی که متحرک در آن حرکت می‌کند، حلول نکرده است. اساساً از نظر وی زمان در هر مکانی تحقق دارد و اختصاص به مکانی که متحرک در آن حرکت می‌کند، ندارد؛ به همین دلیل میان حرکت و زمان عینیت وجود ندارد (ص. ۱۹-۲۰).

۲) از نظر وی حرکت برخی افلاک نسبت به حرکت دیگر افلاک سریع تر یا آهسته تر است. از آنجاکه دو صفت سریع و آهسته بودن، از جمله اوصاف حرکت اند، نه زمان، لذا باید به عدم یگانگی زمان و حرکت حکم نمود. در همین راستا باید گفت که زمان حرکت سریع و تند بسیار کوتاه است و زمان حرکتی که به آهستگی انجام می‌شود، بسیار طولانی و زیاد است. این مهم نشان دهنده‌ی عدم عینیت زمان و حرکت است (ص. ۱۹-۲۰).

چهارمین و آخرین روی کردی که اسکندر نقد و بررسی نموده است، دیدگاهی است که تفاسیر پیش گفته نسبت به حقیقت زمان را نادرست می‌داند و افزون بر این، زمان را مقدار حرکت فلک نمی‌داند. دلیل این مطلب آن است که تصور سکون نسبت به فلک به این معناست که این سکون در زمان است. از آنجاکه وقوف یا سکون فلک در زمان است، لذا حرکت آن نیز در زمان است. در این روی کرد از آنجاکه حرکت فلک در زمان است، زمان مقدار حرکت فلک نیست (ص. ۲۰).

اسکندر در مقام نقد معتقد است که تصور سکون نسبت به حرکت فلک، در واقع به معنای ابطال زمان است (ص. ۲۰). روی کرد اسکندر متأثر از دیدگاه ارسطو در این باره است. از نظر ارسطو زمان مقدار حرکت فلک است (ارسطو، ۱۳۸۹، ۲۲۴ a)؛ لذا اسکندر افرویدی نیز سعی در تبیین و دفاع از روی کرد وی دارد.

این انتقاد اسکندر در برخی از آثار ابن سینا دیده شده است؛ لذا ابن سینا (۱۳۸۱) در توضیح و تبیین بیشتر این مسئله معتقد است که زمان حقیقتی قدیم و ازلی است؛ زیرا حادث بودن زمان به این معنا است که پیش از زمان، زمان دیگری تصور شود که در آن، زمان معدوم باشد؛ یعنی نفی زمان مستلزم اثبات آن و پذیرش حدوث آن، مستلزم قدیم دانستن آن است؛ به این ترتیب باید گفت که زمان همواره از وجود و هستی برخوردار بوده است. براساس اینکه زمان بدون حرکت فلک و حرکت بدون در نظر گرفتن متحرک قابل تصور نیست، لذا این زمان ازلی نیازمند به وجود حرکت و متحرکی ازلی است (صص. ۳۰۴-۳۰۳).

راجع به حرکتی که زمان وابسته به آن است، دو احتمال تصویر می شود:

الف) حرکت مستقیم.

ب) حرکت دوری یا مستدیر.

در دیدگاه ابن سینا این حرکت- یعنی حرکتی که متعلق زمان است- حرکت مستقیم نیست؛ زیرا حرکت مستقیم نمی تواند ازلی باشد. چنانچه متحرکی بخواهد با حرکت مستقیم از نقطه‌ای مفروضی حرکت نماید، در نهایت به نقطه‌ای خواهد رسید که مرز عالم ماده است و بیش از آن نمی تواند به حرکت مستقیم خود ادامه دهد؛ زیرا امتدادها و ابعاد این جهان مادی متناهی اند؛ در نتیجه چنین حرکتی نمی تواند ازلی و ابدی باشد. می توان این مسئله را مطرح نمود که این حرکت مستقیم در قالب رفت و برگشت در نظر گرفته شود- یعنی هنگامی که متحرک به انتهای عالم رسید، دوباره از همان مسیر نخست بازگردد- و به همین ترتیب دوباره برود و بازگردد؛ در چنین فرضی این حرکت مستقیم می تواند حرکتی ازلی تلقی شود (ابن سینا، ۱۳۸۱، صص. ۳۰۴-۳۰۳).

در مقام پاسخ به این پرسش می توان چنین گفت که میان این دو حرکت مختلف (حرکت رفت و حرکت برگشت) سکون وجود دارد؛ از این جهت این حرکت نمی تواند ازلی و دائمی باشد؛ البته در صورتی که سکون میان این دو حرکت تصور نشود، در حقیقت این حرکت رفت و برگشتی دو حرکت جداگانه و مستقل اند، نه یک حرکت متصل و پیوسته. با توجه به اینکه زمان حقیقتی متصل و یکپارچه است، امکان ندارد که بر دو حرکت متفاوت و متغایر عارض گردد (نصیرالدین طوسی، ۱۳۸۶، ج ۳، صص. ۷۶۵-۷۵۲).

براین اساس باید چنین گفت: حرکتی که زمان در وجود خویش به آن وابسته است، حرکتی است پیوسته و دائم.^۱ چنین حرکتی حرکت وضعی چرخشی و دورانی فلک اطلس است (نصیرالدین طوسی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص. ۶۵۷). به این ترتیب تصور سکون یا وقوف راجع به حرکت فلک به معنای ابطال زمان است.

باید به این مطلب تذکر داد که تعریف ابن سینا ناظر به تعریف ارسطو است (ارسطو، ۱۳۸۹، چهارم، ص. ۱۳-۲۱۹؛ ارسطو، ۱۹۸۰، ج ۱، ص. ۴۵-۴۴؛ کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۱، ص. ۲۷۰؛ Sentesy, 2018, pp. 279-323).

نکته‌ای که اسکندر در تحلیل خود به آن اشاره می‌کند، چرایی مقدار بودن زمان نسبت به حرکت دوری فلک نهم است، نه حرکت دوری دیگر افلاک. وی معتقد است به دلیل برخورداری فلک نهم از حرکتی بسیار سریع - که دیگر افلاک فاقد این سرعت اند - زمان باید مقدار حرکت این فلک محسوب گردد.^۲ این مسئله بر دیگر فیلسوفان پس از وی نیز اثر گذاشته است. (به نقل از ابن رشد، بی تا، ص. ۷۴).

در انتها باید گفت که اسکندر در این رساله تنها به برخی اقوال موجود درباره‌ی حقیقت زمان پرداخته است، نه تمام آن‌ها. فیلسوفان پس از وی مانند ابن سینا و صدر المتألهین به تفصیل در این باره سخن گفته‌اند (ابن سینا، ۱۴۰۵، ج ۱، صص. ۱۵۴-۱۴۸؛ ملاصدرا، ۱۴۲۲، صص. ۱۲۳-۱۲۰).

۴-۲. مطلب دوم

در این بخش اسکندر سعی دارد توضیحی پیرامون تعبیر «الزمان عدد حركة الفلك» ارائه دهد (ص. ۲۱-۲۲). توضیحی که اسکندر درباره‌ی این مطلب ارائه می‌دهد، در راستای رویکرد

۱. دلیل فارابی و ابن سینا بر اینکه تشخیص زمان به وسیله‌ی وضع مخصوصی از اوضاع حرکت فلک است - یعنی هر زمانی مشتمل بر وضع مخصوصی است - این است که وضع مخصوص زمان تابع وضع حرکت فلک نهم است؛ لذا براساس ارتباطی که هر لحظه از اجزاء زمان با هر وضعی از اوضاع فلک نهم دارد، تشخیص زمان حاصل می‌شود. عبارت ذیل در تعلیقات فارابی و ابن سینا به این صورت بیان شده است: «الزمان یتشخص بالوضع و کل زمان له وضع مخصوص؛ لأنه تابع لوضع من الفلك المخصوص» (ابن سینا، ۱۴۰۲، ص. ۴۳۳؛ فارابی، ۱۳۹۲، ص. ۴۳).

۲. برای مطالعه‌ی بیشتر در این باره بنگرید به:

1. Rynasiewicz, 2022. *Newton's Views on Space, time, and motion*.

2. (Corish D. 1976, pp. 241-251)

ارسطو است (ارسطو، ۱۳۸۹، 220a-220b) که مورداً ستفاده‌ی ابن‌سینا نیز قرار گرفته است. به جهت توضیح بهتر و شایسته‌ی بحث، به دیدگاه ابن‌سینا پیرامون این موضوع می‌پردازیم. ابن‌سینا در تبیین استفاده از تعبیر «عدد» قائل است که در صورتی زمان مقدار حرکت محسوب می‌شود که آن حرکتی که هم‌اکنون در حال تحقق است، در قالب حقیقتی واحد، متصل و یکپارچه لحاظ شود. در این صورت است که زمان مقدار حرکت محسوب می‌گردد؛ لکن گاه همین حرکتی که به صورت حقیقتی متصل ملاحظه می‌گردد، می‌تواند به صورت دیگری ملاحظه شود؛ به این معنا که به اجزاء متقدم و متأخری تقسیم شود و این چنین گفته شود که جزء نخست آن، بر جزء دوم مقدم است و جزء دوم نسبت به جزء اول تأخر دارد. راجع به جزء دوم نیز می‌توان چنین گفت که این جزء نسبت به جزء سوم تقدم و نسبت به جزء نخست تأخر دارد. در این صورت اجزاء متصل و یکپارچه‌ی حرکت به صورت اجزاء منفصل و جداگانه‌ای فرض می‌شوند؛ بر این اساس نمی‌توان گفت که زمان مقدار حرکت است؛ بلکه زمان عدد حرکت است. دلیل استفاده از این تعبیر، یعنی «عدد»، این است که در این فرض اجزاء حرکت شمرده می‌شود و به چند جزء مختلف تقسیم می‌شود؛ از این رو حقیقت زمان، عدد این لحاظ و اعتبار از حرکت محسوب می‌گردد (نصیرالدین طوسی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص. ۶۵۷).

پس در مجموع اگر حرکت به صورت امری متصل و واحد لحاظ و اعتبار شود، زمان مقدار آن خواهد بود و چنانچه حرکت در قالب امری منفصل اعتبار گردد، زمان عدد آن تلقی می‌شود؛ به بیان دیگر چنانچه زمان عدد حرکت دانسته شود، کمّ منفصل است و در صورتی که زمان مقدار حرکت اعتبار شود، کمّ متصل خواهد بود. تعریف رایج در میان فلاسفه و حکما نسبت به حقیقت زمان این است که زمان، کمّ متصل غیرقارّ است (فخر رازی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص. ۱۲۴؛ ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۱، ص. ۲۹۵؛ میرداماد، ۱۳۸۱، ج ۲، ص. ۳۱۲)؛ اما با توجه به تحلیلی که ارائه شد، آشکار می‌شود که می‌توان حقیقت زمان را کمّ منفصل نیز محسوب نمود (نصیرالدین طوسی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص. ۶۵۷).

۴-۳. مطلب سوم (چگونگی عادّ بودن حرکت نسبت به زمان)

اسکندر معتقد است همان‌طور که زمان عادّ و عدد حرکت است، حرکت نیز شمارنده و عادّ زمان محسوب می‌گردد. وی راجع به عادّ بودن حرکت نسبت به زمان، توضیحی ارائه نکرده

و تنها به بیان قسم نخست بسنده کرده است (ص. ۲۲)؛ از این جهت شایسته است که چگونگی عادّ بودن حرکت نسبت به زمان توضیح داده شود. به دلیل آنکه ابن سینا این مطلب را به خوبی توضیح داده است، به روی کرد وی استناد می‌شود.

ابن سینا (۱۴۰۵) سعی دارد از طریق اثبات مادی بودن حقیقت زمان، به توضیح این مسئله بپردازد. از منظر وی زمان حقیقتی قائم به ذات نیست؛ بلکه قائم و وابسته‌ی به ماده است؛ زیرا حقیقتی که به ذات خود قائم است، از بین نمی‌رود؛ اما آن چیزی که به ماده قائم و وابسته است، می‌تواند از بین برود؛ چراکه ماده حامل قوه است و قوه‌ی فساد یک شیء را ماده‌ی آن شیء با خود حمل می‌کند، آن گونه که قوه‌ی حدوث یک شیء را ماده‌ی آن حمل می‌کند. باتوجه به اینکه زمان حقیقتی حادث و در حال شدن است، واجد قوه‌ی حدوث است؛ در نتیجه زمان حقیقتی است که فاسد و زائل می‌شود؛ بنابراین مشتمل بر قوه‌ی فساد است؛ به عبارت دیگر چنانچه ذات و ماهیت زمان لحاظ شود، دانسته می‌شود که لحظه به لحظه حادث می‌شود و همواره در حال فساد و زوال است؛ بنابراین حدوث و فساد دو وصف ذاتی زمان اند؛ پس آن چیزی که حادث می‌شود، پیش از حدوث خود واجد قوه‌ی حدوث است و آن چیزی که فاسد می‌شود، پیش از تحقق و به فعلیت رسیدن فساد، مشتمل بر قوه‌ی فساد است؛ در نتیجه زمان نیازمند قوه‌ی حدوث و فساد است. براساس اینکه محلّ قوه ماده است، و قوه یا استعداد عارض بر ماده می‌شود، لذا زمان باید به ماده قائم باشد. این تحلیل نشان می‌دهد که زمان حقیقتی مادی است، نه مجرد (ج ۱، ص. ۱۵۹).

در دیدگاه ابن سینا (بی تا) ذات و حقیقت زمان افزون بر مادی بودن، به حرکت و تغیر نیز نیازمند است. وی در این باره می‌گوید: «لأن الزمان يحدث مع حدوث الحركة» (ابن سینا، بی تا، ص. ۴۴).

درواقع اگر شیئی در حال تغیر باشد، ضرورتاً به مادی بودن آن حکم می‌شود؛ لذا از گزاره‌ی «زمان حقیقتی مادی است.» به احتیاج زمان به حرکت پی می‌بریم. از نظر ابن سینا هنگامی که زمان حقیقتی مادی به شمار رود، محتاج به حرکت خواهد بود؛ زیرا تغیر و حرکت به کمک قوه صورت می‌گیرد. براساس اینکه حامل قوه ماده است، در هر موضعی که تغیر و حرکت وجود داشته باشد، ماده نیز باید موجود باشد، و بالعکس؛ بنابراین مادی بودن زمان،

نشانگر آن است که میان زمان و حرکت نوعی مقارنت وجود دارد. ابن سینا در ادامه تلاش می‌کند که مقارنت میان زمان و حرکت را به معنای تقوّم زمان به حرکت تفسیر نماید.

۴-۴. مطلب چهارم (کیفیت وجود اتصال در حقیقت زمان)

اسکندر در این رساله به‌طور اجمال به این مطلب پرداخته‌است؛ لذا ابتدا دیدگاه اسکندر تبیین می‌شود، سپس به‌جهت توضیح تفصیلی روی‌کرد دیگر حکما توضیح داده می‌شود.

اسکندر در این باره بیان می‌کند که فرض اجزاء متعدد و گوناگون در ماهیت زمان، درواقع براساس تصور و اعتباری است که فرد مدرک راجع به حقیقت زمان دارد، نه اینکه لزوماً چنین اجزائی در عالم خارج بالفعل وجود داشته باشند؛ از این رو زمان در عالم خارج و واقع حقیقتی متصل و یکپارچه است (ص. ۲۳-۲۲). این مطلب در آثار ارسطو به وضوح به چشم نمی‌خورد.

در دیدگاه حکما و فلاسفه اتصال زمان براساس اتصالی که مسافت حرکت موجود است، تفسیر می‌شود؛ البته نه مسافت به‌تنهایی، بلکه آن مسافتی موردنظر است که حرکت در آن انجام شده باشد؛ زیرا مسافت بدون لحاظ حرکت ارتباطی با زمان ندارد. افزون بر این مسافت با ملاحظه‌ی آن حرکتی که منقطع است و به پایان می‌رسد، نمی‌تواند سازنده و موجد اتصال ماهیت زمان محسوب گردد؛ بنابراین مسافت یک حرکت متصل منشاء وجود اتصال در ذات زمان است (حلی، ۱۳۸۷، ص. ۲۶۳؛ ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص. ۱۰۷)؛ بنابراین در اینجا سه مسئله‌ی اساسی وجود دارد:

۱- مسافت به‌تنهایی (بدون ملاحظه‌ی حرکت خاصی با آن)؛

۲- مسافتی که حرکت در آن واقع شده (حرکتی که به‌همراه سکون است)؛

۳- مسافتی که حرکت در آن انجام شده (حرکتی که متصل است و سکونی در آن تصور نمی‌شود).

مسئله‌ی اول: مسافت، بدون ملاحظه‌ی حرکتی در آن، نمی‌تواند موجد زمان محسوب گردد؛ زیرا تا حرکتی در آن واقع نشود، زمان موجود نخواهد شد؛ بنابراین همان‌طور که مسافت نمی‌تواند سازنده و عامل تحقق زمان محسوب گردد، نمی‌تواند سازنده و موجد اتصال زمان باشد.

مسئله‌ی دوم: آن مسافتی که حرکت در آن واقع می‌شود، نمی‌تواند منشاء اتصال زمان باشد؛ زیرا اگر آن مسافت متصل و یکپارچه باشد، اما حرکتی که در آن واقع می‌شود، منقطع باشد. به این معنا که در آن سکون باشد. این چنین حرکتی نمی‌تواند عامل و سبب تحقق اتصال در ذات زمان محسوب گردد؛ به بیان دیگر چنانچه حرکت به یک مکان و نقطه‌ی خاصی برسد و دوباره از همان‌جا شروع به حرکت نماید، آنگاه دوباره توقف کند و سپس حرکت دیگری آغاز نماید تا آنکه مسافت مورد نظر تمام شود، این چنین حرکتی تنها منشاء تحقق اصل زمان است، نه عامل ایجاد اتصال در حقیقت زمان. زمان حقیقتی ذاتاً متصل است؛ نه آنکه اتصال امری عارض و زائد بر آن باشد؛ بر این اساس آشکار می‌گردد که حرکت منقطع نمی‌تواند منشاء تحقق اتصال در ذات زمان باشد؛ چون زمان منقطع (زمانی که در میان اجزاء آن سکون باشد) وجود ندارد؛ زیرا زمان امری ذاتاً متصل و یکپارچه است؛ لذا چنانچه اتصال از ذات آن گرفته شود، فانی و نابود می‌شود. در نهایت باید گفت هنگامی که حرکت به صورت امری متصل و واحد ملاحظه نگردد، زمان نیز موجود نخواهد بود؛ نه آنکه زمان تحقق داشته باشد، اما متصل نباشد. اساساً در فرضی که اتصال زمان نابود و زائل گردد، زمان وجودی نخواهد داشت؛ بنابراین حرکت منقطع نه تنها زمان ساز نیست، بلکه منشأ اتصال آن نیز نخواهد بود.

مسئله‌ی سوم: چنانچه حرکت به صورت امری متصل لحاظ شود، مسافت چنین حرکتی می‌تواند منشاء وجود اتصال در ذات زمان باشد؛ بنابراین این حرکت سازنده‌ی زمان محسوب می‌شود؛ بر این اساس می‌توان ادعا نمود که حرکت متصلی که انقطاعی در آن تصور نشود، علت قریب و مباشر اتصال زمان است؛ یعنی میان اتصال زمان و حرکت متصله که به وسیله‌ی وجود اتصال در مسافت سبب اتصال در زمان می‌شود. واسطه و فاصله‌ای نیست؛ در واقع آن حرکتی که سازنده و موجد زمان و در نتیجه منشاء وجود اتصال در زمان است، یعنی حرکت دورانی فلک نهم، علت قریب وجود اتصال در ذات زمان محسوب می‌شود. اساساً نفس فلک و عقل مفارق نیز علت و منشاء وجود اتصال در زمان اند؛ ولی نفس فلک و عقل مجرد علت قریب و مباشر نیستند؛ به همین جهت علت قریب وجود اتصال در زمان همان حرکت دورانی فلک است (ابن سینا، ۱۴۰۵، ج ۱، صص. ۱۷۰-۱۶۹).

درواقع دو نوع اتصال درباره‌ی ماهیت حرکت تصور می‌شود:

۱- اتصال از ناحیه‌ی وجود مسافت؛ ۲- اتصال از ناحیه‌ی وجود زمان.

اتصال‌ی که از سوی زمان است، نسبت به ذات حرکت حاصل و محقق است؛ لکن حرکت توسط آن اتصال منشاء تحقق اتصال در ذات زمان نیست؛ به همین دلیل حرکت به سبب اتصال‌ی که از ناحیه‌ی مسافت کسب می‌کند، می‌تواند منشاء و موجد وجود اتصال در زمان باشد (ابن سینا، ۱۴۰۵، ج ۱، صص. ۱۷۰-۱۶۹).

در نهایت باید گفت مسافت به تنهایی سبب وجود اتصال در زمان نیست، اما حرکتی که به سبب مسافت اتصال پیدا کرده است، می‌تواند سبب تحقق اتصال در ذات زمان محسوب گردد و آن اتصال را برای حرکت حفظ نماید و در نتیجه، حرکت با این اتصال سبب وجود اتصال زمان در آن می‌شود (ابن سینا، ۱۴۰۵، ج ۱، ص. ۱۷۰).

نتیجه‌گیری

روی کرد اسکندر در این رساله از چهار جنبه مورد بررسی و توضیح قرار گرفته است. وی چهار روی کرد درباره تبیین حقیقت زمان بیان نموده است. عدم عینیت میان فلک نهم و زمان یا عدم اتحاد میان حرکت فلک و حقیقت زمان، از جمله روی کردهایی است که وی سعی در تبیین و نقد آن‌ها دارد. در واقع وی در تلاش است که با بررسی انتقادی این دیدگاه‌ها، زمان را به عنوان مقدار حرکت دوری فلک نهم معرفی نماید. برخی از انتقادات او راجع به روی کردهای رایج در تفسیر زمان، نه تنها در ابن سینا، بلکه در دیگر فیلسوفان همانند ابن رشد نیز اثرگذار بوده است.

وی در این رساله از تعبیر «عدد» راجع به حقیقت زمان استفاده نموده است. این تعبیر نشان می‌دهد که زمان همان طور که کم متصل غیرقار است - کم منفصل است. این تعبیر در دیگر فیلسوفان پس از او همانند ابن سینا، میرداماد و ملاصدرا نیز اثرگذار بوده است. عادت بودن حرکت نسبت به زمان براساس اثبات مادی بودن زمان در ابتدا، سپس تأمل در احتیاج زمان به قبلیت و بعدیت و در نهایت نیازمندی زمان به حقیقت حرکت است. توضیح پیرامون چگونگی وجود اتصال در حقیقت زمان از جمله مطالبی است که وی اجمالاً به آن پرداخته است. اتصال زمان با توجه به اتصال‌ی است که در مسافت حرکت وجود دارد؛ البته آن مسافتی که حرکت (نه حرکت منقطع) در آن واقع شده باشد؛ زیرا مسافت بدون لحاظ حرکت ارتباطی با زمان ندارد؛ بنابراین مسافت یک حرکت متصل منشاء وجود اتصال در ذات زمان

است. این دیدگاه نه تنها در ابن سینا، بلکه دیگر حکما همانند علامه حلی و ملاصدرا اثر گذاشته است

منابع

- ابن رشد، محمد بن احمد (بی تا). *رسالة السماع الطبيعي* (جیرار جهامی و رفیق عجم، به تصحیح و تحقیق). بیروت: دار الفكر البنانی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۱ ش). *الإشارات و التنبيهات* (مجتبى زارعی، به تصحیح). قم: بوستان کتاب.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۲). *التعليقات* (سید حسین موسویان، به مقدمه و تصحیح و تحقیق). تهران: مؤسسه‌ی پژوهشی حکمت و فلسفه‌ی ایران (ویراست جدید).
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (بی تا). *الرسائل في الحكمة والطبیعیات*. قاهره: دار العرب.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۵). *الشفاء (الطبیعیات)* (ابراهیم بیومی مدکور، به تصحیح) (سعید زاید، به تحقیق). قم: انتشارات کتابخانه‌ی آیت الله مرعشی نجفی.
- ارسطو (۱۳۸۹). *سماع طبیعی*، فیزیک (محمد حسن لطفی، به ترجمه) تهران: طرح نو (نشر اثر اصلی ۱۹۷۸-۱۹۷۹).
- ارسطو (۱۹۸۰). *في النفس و يلبه الآراء الطبيعیة و الحاسّ و المحسوس و النبات* (عبدالرحمن بدوی، به تصحیح و تحقیق). بیروت: دار القلم.
- ارسطو (۲۰۰۷). *الطبیعة* (اسحاق بن حنین حیری، به ترجمه). قاهره: المركز القومي للترجمة.
- ارسطو (۱۹۸۰). *منطق ارسطو* (عبدالرحمن بدوی، به تصحیح و تقدیم). بیروت: دار القلم.
- بی نام (۱۹۸۶). *شروح علی أرسطو مفقودة فی اليونانیة و رسائل أخرى* (عبدالرحمن بدوی، به تصحیح و تحقیق). بیروت: دار المشرق.
- حلی، حسن بن یوسف (۱۳۸۷). *أسرار الخفیة فی العلوم العقلیة*. قم: بوستان کتاب.
- دانش پژوه، محمد تقی (۱۳۳۲). *فهرست نسخه‌های خطی دانشگاه مرکزی دانشگاه تهران*. تهران: دانشگاه تهران.
- درایتی، مصطفی (۱۳۸۹). *فهرستواره‌ی دست‌نوشته‌های ایران (فنخا)*. تهران: کتابخانه موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.
- فارابی، محمد بن محمد (۱۳۹۲). *التعليقات* (سید حسین موسویان، به مقدمه و تصحیح و تحقیق). تهران: انجمن حکمت و فلسفه‌ی ایران.

فارابی، محمد بن محمد (۱۴۰۵). *الجمع بين رأيي الحكيمين* (البير نصرى نادر، به تصحيح). تهران: مكتبة الزهراء.

فخر رازی، محمد بن عمر (۱۳۷۳). *شرح عيون الحكمة* (احمد حجازی سقا، به تصحيح و تحقيق). تهران: مؤسسة الإمام الصادق.

ملاصدرا، محمد بن ابراهيم (۱۳۶۸). *الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة*. قم: مكتبة المصطفوي. ملاصدرا، محمد بن ابراهيم (۱۴۲۲). *شرح الهداية الأثيرية* (محمد مصطفى فولادكار، به تصحيح و تحقيق). بيروت: مؤسسة التاريخ العربي.

ملاصدرا، محمد بن ابراهيم (۱۳۶۰). *الشواهد الربوبية في مناهج السلوكية* (سيد جلال الدين آشتياني، به تصحيح و تحقيق) (حكيم سبزواری، به حواشی). تهران: مركز نشر دانشگاهی.

نصيرالدين طوسي، محمد بن محمد (۱۴۰۵). *تلخيص المحصل*. بيروت: دار الأضواء. نصيرالدين طوسي، محمد بن محمد (۱۳۸۶). *شرح الإشارات و التنبيهات* (حسن حسن زاده ي آملی، به تحقيق). قم: بوستان كتاب.

كابلستون، فردريك (۱۳۸۰). *تاريخ فلسفه* (جلد ۱) (سيد جلال الدين مجتبوی، به ترجمه). تهران: نشر علمی و فرهنگي.

ميرداماد، محمد باقر (۱۳۸۱). *مجموعه مصنفات ميرداماد (الأفق المبين)* (عبدالله نوراني، به اهتمام). تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگي.

Edward, P. (1988). *the encyclopedia of philosophy*, vol: 5&6, newyork the macmillan. Emery, N. & Markosian, N. & Sullivan, M. (2020). *Time* (Edward N. Zalta, ed.). Stanford: the Stanford Encyclopedia of Philosophy.

Rynasiewicz, R. (2022). *Newton s Views on Space, time, and motion* (Edward N. Zalta, ed.). Stanford: the Stanford Encyclopedia of Philosophy.

Sharples R.W. (1982). Netherlands: Alexander of Aphrodisias, On Time. *Phronesis*, 27 (1), 58-81.

Corish, D. (1976). Aristotle s Attempted Derivation of Temporal Order from that of Motion and Space. *Phronesis: A Journal for Ancient Philosophy*, 21, 241-251.

Sentesy, Mark (2018). The Now and the Relation between Motion and Time in Aristotle: A Systematic Reconstruction, *Apeiron*, 51(3), 279-323.

[متن رساله]

بسم الله الرحمن الرحيم

وصلّي الله على محمد النبيّ الكريم وآله وسلّم

مقالة للإسكندر الأفروديسي في الزمان، ترجمة حنين بن إسحاق^۱

۱. نش و سا: - مقالة للإسكندر الأفروديسي في الزمان ترجمة حنين بن إسحاق.

قال: إِنَّه كما أَنَّ العسرة^١ من أقاويل مَنْ خالفنا^٢ في المكان هو قول مَنْ زعم أَنه ذو ثلاثة أبعاد، فكذلك العسرة المل^٣ و^٤، هو قول مَنْ زعم في الزمان، أَنه ليس الفلك ولا حركته ولا عدد حركه الفلك. وقد تكلمنا في غير هذا الموضع في الزمان كلاماً مُطنباً، والآن فإنّا نتكلم بإيجاز، ولعلنا أن نذكر هاهنا أشياء لم نذكرها هناك مع الاختصار؛ فنقول:

[١: أقوال حول ماهية الزمان و تبين فسادها]

[١،١] إِنَّ مَنْ زعم أَنَّ الزمان هو الفلك بعينه، قول ركيك، أهل لأن يضحك بقائله، إذ كانت الأفلاك كثيرة في حال، وليست الأزمنة كثيرة في حال. وإذا كان في الزمان ماض وآت، والأفلاك ليست كذلك.

[١،٢] وقول مَنْ زعم^٥: إِنَّ الحركات- أعني حركات الفلك- هي الزمان فإنه يتبع ذلك القول في الضعف؛ لأن أجزاء الزمان إذا توهّمت، كانت زماناً وأجزاء الحركة المستديرة إذا توهّمت، لم تكن حركة مستديرة.

[١،٣] وقول من زعم: إِنَّ الزمان حركة بقول مبسوط^٦ غير واجب قبوله؛ لأن الحركة في المتحرك وفي المكان الذي يتحرك فيه المتحرك، والزمان ليس هو في المتحرك^٧ ولا في المكان الذي هو للمتحرك، بل هو في كل مكان.

وأيضاً فإن حركة قد يكون أسرع من حركة؛ لأن حركة الفلك الأعلى الذي لا تزول، أسرع من حركة زحل، وحركة زحل^٨ بطيئة، وليس يكون السريع والبطيء في الزمان، بل في الحركة، وكذلك حركة فلك القمر أسرع من غيرها، والسريع والبطيء إنما هما محدودان في الزمان، إذ كانت الحركة

١. ج: العبرة.

٢. نش: خلفنا.

٣. به معنای «ملالت»، «كسالت» یا «رنجوری» است.

٤. ج: - المل.

٥. نش، سا، ل: علة.

٦. نش، سا، ل: إذا.

٧. سا: وأقول.

٨. نش: + و.

٩. نش: - والزمان ليس هو في المتحرك و.

١٠. نش و سا: - و حركة زحل.

١١. نش و سا: أو في.

السريعة هي التي تكون في الزمان يسير، والحركة البطيئة [هي] التي تكون في زمان كثير. [١،٤] فاما من زعم: أن الزمان ليس هو جميع ذلك ولا عدد حركة الفلك، فإنهم زعموا أنه واحد تلقاء^١ الاشياء، قالوا: لأننا لو توهمنا الفلك واقفاً، لكان وقوفه في زمان. وإذا كان وقوفه في زمان، فحركته في زمان، وإذا كانت حركته^٢ في زمان، فما تبع حركته من عددها في زمان، وليس ما قالوا حقاً؛ لأننا لو توهمنا الفلك واقفاً، لبطل الزمان. وإذا الزمان موجود وهو الذي هو عدد حركة الفلك، فما يضر من الوهم بخلاف ذلك، فقد تتوهم كرة القمر ماسّة لكرة الأرض، ولا يصير^٣ ذلك في كونه^٤ وجوده^٥ غالباً^٦ عليها ومبايناً لها.

[٢: تحقيق حول ماهية الزمان]

ويستلّون عن مائة ذلك الزمان ولأي شيء صار زماناً؟ بل ما البرهان على إنّيته؟^٧ وهل لا توهم وراءه زمان آخر هو غيره؟ وسنقول في الزمان على رأي الفيلسوف من غير أن يخالف شيئاً منه، فيزعم أنه بقول^٨ منطقي^٩ عدد حركة الفلك المشرقية ولغير^{١٠} ذلك، فحدّه أنه: مدّة تعدّها الحركة. ويقول^{١١}: إن العدد على ضربين:

[١] عدد يعدّ غيره، وهو ما في النفس؛

[٢] وعدد يعدّ غيره، كأعيان الأشياء وأشخاصها من^{١٢} الدواب وغيرهم.

والزمان ممّا يعدّ بغيره - أي بالحركة - ؛ لأنه على حسب الحركة وقلّتها وكثرتها يكون، وعلى حسب العظم الذي يتحرّك عليه؛ كذلك الحركة، فإذا كان للعظم أول وآخر، فللحركة التي عليه أول

١. ج: يلقي.

٢. سا: حركة.

٣. ج: يضرّ ذلك في كون وجهه عالياً.

٤. ج: كون.

٥. ج: وجهه.

٦. ج: عالياً.

٧. ج: أنيته.

٨. نش و سا: لقول.

٩. نش: ناطقي.

١٠. نش: بغير.

١١. نش، سا: لقول.

١٢. ج: في.

وآخر، و للزمان الذي هو عدد تلك الحركة أول وآخر، وإنما صار الزمان عدداً، من أجل الاول والآخر الموجودين في الحركة؛ لأن العدد يقال فيه: اول وآخر؛ لأن الواحد اول^١ وفي العدد آخر، هو بعد الاول^٢، فإذا توهمنا الحركة، توهمنا الزمان؛ وكذلك إذا توهمنا الزمان، توهمت الحركة. وأيضاً فإننا نعدّ النظير بنظيره، فنقول: هذا العدد بمنزلة هذه العدد، فإذا كانت الحركة، كان الزمان بمقدارها وكان عدداً لها^٣ من هذه الوجه، ونقول: إن الزمان إنما صار عدد حركة الفلك دون غيرها، فليس من^٤ الحركات؛ لأنه لا حركة أسرع منها، وإنما يعدّ الشيء ويذرع ويكال بما هو أصغر منه، فنعدّ الأشياء الكثيرة بالواحد وتمسح المسافات البعيدة بالذراع ونكيل الأنوار^٥ بالقفيز، أو بما هو أصغر منه. ونقول: إن حركة كم تزل ولا تزال.

وإنما نقول: إن الزمان عدد، وإن كان واحداً ملتصقاً متصلاً؛ لأنه بالوهم كثيرة، فإنه إنما تكون أزمنة بالقوة والوهم لا بالوجود والفعل. والشيء الملتصق^٦ كالعدد الطويل، قد نقول: إن مساحته كذا وكذا ذراعاً، إذا كان كم يقسم بالفعل. وهذا حكم ما يعدّ من^٧ غيره، قد يكون ملتصقاً، وإن كان عدداً. والعدد الذي في النفس وهو العدد الذي يعدّ غيره، لا يكون إلا مفترقاً^٨.

[٣: مشابهة الزمان والنقطة]

ونقول: إن من الزمان ماض منه آت، والآن^٩ في الزمان بمنزلة النقطة للخط، إلا أن الفرق بينهما أن النقطة في الخط بالفعل والآن بالتوهم لا بالفعل، وما بين الآنين زمان، والآن ليس بزمان؛ لأن أجزاء الزمان أزمنة، والآن لا ينقسم. والآن إذا سال عمل زماناً، وإذا كان الزمان متصلاً، فإنما ينقسم سنين وشهوراً وأياماً بالوهم، وكذلك يكون له آنان بالوهم^{١٠}، ولو كان منقسماً بالفعل، لكان فيما بين

١. نش: الأول.

٢. ل: للأول.

٣. نش: عدد إليها.

٤. ج: - لها.

٥. ل، نش، سا: - من.

٦. ج: الأكوار.

٧. نش: الملتصق.

٨. ج: - من.

٩. نش، سا: متفرقاً.

١٠. نش، سا: - والآن.

١١. نش: - وكذلك يكون له آنان بالوهم.

أجزائه مدى ليس زمان، كما أنَّ الحركة تكون واحدة وليس يجوز أن يخرج من حركة إلى حركة ثان بينهما، بل سيكون ليس بحركة^١.

ولا يجوز أن يكون من آتات موضوعة بعضها إلى جنب بعض، ولكنَّ الآن إذا سال عمل زماناً كما قلنا، ونقول: إنَّما يعلم الزمان بالحركة من أجل الاول والآخر الذين يلزمان الحركة؛ لأنَّنا إذا توهمنا اول الحركة وآخرها،^٢ توهمنا^٣ حينئذٍ الزمان الذي بينهما، ولا يكون من الآتات زمان، كما لا يكون من النقط خط.

[٤: ارتباط الحركة مع الزمان]

ونقول: إنَّ الحركة أيضاً تعدّ الزمان على حسب ما يعدّ الزمان الحركة، ونقول: إنَّ حركات سائر^٤ الأفلاك مختلفة في السرعة وحركات الفلك المشرقي بغير شكٍّ أسرعها، وهي على نظم وطقس^٥ لا تعدّها^٦ دون غيرها من حركات سائر الأفلاك، هو الزمان؛ إذ كان الشيء إنَّما يمسح ويعدّ، لا يعدّها^٧ بالأقلّ كما قلناه قبل هذا. ونقول: إنَّه لو بطلت النفس^٨ التي تعدّ الحركات، بطل الزمان، ولو بطلت النفس لم يتحرّك الفلك؛ ولو لم يتحرّك [الفلك]، لبطلت الحركات كلّها؛ لأنَّه علّة الحركات كلّها^٩.

[٥: إشكال وإجابة]

فإن عرض شكٍّ لبعض الناظرين وقال: كيف يعدّ الزمان الحركة وليست من جنسه؟ قلنا: إنَّ الزمان قد يعدّ الحركة وإن لم تكن الحركة من جنسه كما يعدّ^{١٠} الزراع الخشبية، وإن لم

١. در نسخه‌ی ج به جای عبارت «كما أنَّ الحركة تكون واحدة... بل سيكون ليس بحركة»، عبارت «فالزمان واحد بالفعل وإن انقسم بالقوّة» آمده است.

٢. نش: - وإذا توهمنا أول الحركة وآخرها.

٣. سا: - وإذا توهمنا أول الحركة وآخرها توهمنا.

٤. ج: سير.

٥. به معنی «هوا» یا «آب و هوا» ست.

٦. ج: فعددها.

٧. ج: - لا يعدّها.

٨. یعنی نفس فلك.

٩. نش، سا: - لأنَّه علّة الحركات كلّها.

١٠. نش: يمرور.

یکن الخشبة من جنسه، ونقول: إنَّ الزمان قد يعدّ كلَّ حركة من نشو نشاء^۱ وبلى^۲ أو تغیر، فإنَّ تلك الحركات كلّها يعدّ إلاَّ آنها نشاء وبلى وتغیر، ونقول: إنَّ الزمان مع أنّه عدد حركة، فهو أيضاً عدد سکون؛ لأننا نقول: إنَّ السکون^۳ يوم^۴ أو ساعة، كما نقول ذلك في الحركات، فهو عدد سکون على ما ذکرنا، كما أنّه عدد حركة و^۵ ذلك بین واضح.

[۶: تبیین حقیقه الزمان بالآن]

ونقول: إنه ليس زمان أسرع ولا أبطأ من زمان، والعلة في ذلك إنما هو عدد حركة مستوية ذات طُقُس غير مختلفة، بل على شيء واحد أبداً، وهي^۶ حركة الفلك، ونقول: إنَّ الحركات تختلف بالأشخاص والصورة، و الزمان واحد غير مختلف. وهذا ممّا یبین به، أنَّ الزمان ليس هو الحركة، والحركة إنما تعرف بالمتحرّك. والمتحرّك هو الصانع لها، فكذلك الزمان إنما يعرف بـ: «الآن»؛ و«الآن» هو الصانع له^۷، وليس للزمان كون، وإنّما الكون للآن^۸، وكونه في الوهم لا في ذات الزمان؛ لأنَّ جوهره واحد في ذاته، ولا يجوز عليه التغیر والتبدیل، بل الأشياء تحته^۹، هو المغیر لها وعن الحركة التي هو عددها، [أن] تحدث الكون والفساد، وفي أجزاء مادون كرة القمر.

ونقول: إنه إنَّ لم يكن «الآن»^{۱۰}، لم يكن زمان محدوداً، وإنَّ لم يكن زمان، لم يكن «آن»^{۱۱}؛ وإذا كان الزمان إنما يعرف بأنَّ للحركة اولاً وآخراً والآخران، فليس^{۱۲} يعرف الزمان إلاَّ بـ: «الآن»، ونقول: إنَّ الأشياء كلّها في الزمان؛ لأنها تتحرّك وتسكن، والزمان عدد حركة وسکون، وما لا يتحرّك ولا

۱. ج: - نشاء.

۲. به معنای فرسودگی است.

۳. ج: یسکن.

۴. ج: یوم.

۵. نش: - و.

۶. نش، سا، ل: بقي.

۷. نش، سا: - له.

۸. نش، سا: الآن.

۹. ج: کلّها.

۱۰. ل: للآن.

۱۱. ج: - آن.

۱۲. در نسخه‌ی ج به جای عبارت «والآخران فليس»، عبارت «والآن فإنه ليس» آمده است.

يسكن فليس هو في زمان. ونقول^١ مع ذلك: إنّ الأشياء الأزليّة لا تلقى^٢ من الزمان شيئاً؛ لأنّها لا تهزم من الزمان؛ لأنّها ليست فيه ولا داخله تحته، وإنّما تهزم الأشياء الواقعة تحت الزمان.

[٧: إشكالان وجوابان في المقام]

[الإشكال الاول] وليس ينبغي أن يتوهّم علينا متوهّم إذا قلنا: إنّ الزمان عدد سكون. كما أنّه عدد حركة. أنّه يجب علينا، أن [نقول أنّ] قطر الكلّ ساكن، وأنّ المراكز ساكنة، فيجب أن يكون في زمان. فلسنا نزعّم، أنّ كلّ ما ليس بمتحرّك، فهو في زمان، إذ كان الساكن عندنا ليس هو الذي بمتحرّك فقط ولا^٣ يتحرّك، بل هو الذي له بطبيعته أن يتحرّك.

وإنّما عرض له أن يسكن، وهو الذي قلناه هاهنا طارد^٤ لهذا الشكّ^٥، وإذ كانت الأقطاب والمراكز، نقول أنّها لا تتحرّك، فليس نقول أنّها ساكنة؛ لأنّه ليس في طبيعتها التحرك، فليس يجب إذن أن يكون في زمان، ونقول: أنّ الفيلسوف يزعم أنّ الزمان ليس بفاعل ليليّ ما ييليّ بل إنّما يعرض البلى ويكون فيه، و^٦ إذا كان قد تقدّمه، فقال: إنّ كلّ ما ييليّ إنّما ييليّ^٧ من ضده، وليس للزمان ضدّ ولا هو بضدّ لشيء من الأشياء؛ لأنّه ليس للزمان كيفيّة، وما لا كيفيّة^٨ له^٩، فلا ضدّ له.

وأيضاً، فإنّ الزمان مقارن لجميع الأكوان وليس يكون شيء من الأشياء مقارناً لضده؛ والفيلسوف^{١٠} يزعم أنّ الزمان^{١١} يعدّ الحركة بأنّها حركة ولا يعدّها من أجل الشيء الذي اختصّت به، إذ الزمان يعدّ حركة النشوء؛ لأنّها نشوء ويعدّ التغيير، لا بأنّه^{١٢} تغيير، بل بأنّه حركة، فهو يعدّ كلّ

١. سا: يقول.

٢. ج: لا تكون.

٣. نش: فلا.

٤. نش: طائر.

٥. نش: +و.

٦. ج: - طارد لهذا الشكّ

٧. نش، سا: -و.

٨. نش، سا، ل: - إنّما ييليّ.

٩. سا: - وما لا كيفيّة.

١٠. نش: - وما لا كيفيّة له.

١١. ارسطو، سماع طبيعي، ٢١٩ b.

١٢. نش، سا: - مقارن لجميع الأكوان وليس يكون شيء من الأشياء مقارناً لضده والفيلسوف يزعم أنّ الزمان.

١٣. ج: لأنّه.

حرکه، بمعنی آنه کلّ صنف من أصناف الحركات، كأنّها بعد من الأبعاد، فهو يعدّها بالأمر المشترك الذي هو لها بالشيء الذي اختصّت الحركات به^١.

ونقول: إنّ الحركة أيضاً قد تعدّ الزمان؛ لأنّ اليوم إنّما عدّ من حركة الفلك أربعاً وعشرين ساعة، ثمّ يعدّ لهذه الساعات على التضاعيف سائر الزمان الكثير. ويقول الفيلسوف: إنّ البرهان على أنّ الزمان ليس بذی کون ولا ابتداء ولا انتهاء، [هو أنّ الكون] إنّما يكون في زمان؛ لأنّ قولنا: كان و يكون وكائن ولم يكن من أجل الزمان، وكذلك قولنا: قبل وبعد ومتى وما أشبه ذلك.

[الإشكال الثاني] فإنّ قال قائل: إنّ هذا الزمان لم يكن قبل، إذ هو كائن، أو لا يكون بعد، إذ هو كائن، فقد أوجب إنّ قبل الزمان زماناً وإنّ بعد أجزاء الزمان زماناً، ولو لم يكن قبل والبعد وكان، ولم يكن يقتضي زماناً، لم تكن الساعة واليوم والشهر، تقتضي زماناً. والزمان في نفسه واحد، وإنّما يتكثّر عندنا في الوهم على حسب ما نقدّره ونتوهمّه، وكذلك نقول: إنّ كان ويكون، إنّما هو على توهمنا، فاما في نفسه فهو واحد دائم متصل على حال واحدة.

تمّت مقالة الإسكندر في الزمان.

بحمد الله وعونه وصلواته على محمد وآله وسلّم



١. ج: - به.

٢. نش: - يعدّ.