

# زیخن

دوفصلنامه علمی ترویجی فلسفه اسلامی  
سال سوم / شماره دوم / پیاپی ۵ / پاییز - زمستان ۱۳۹۶

## نگاهی به هستی و چیستی «زمان» در فلسفه ابن سینا<sup>۱</sup>

علی ریحانی<sup>۲</sup>

### چکیده

«زمان» در فهم هستی و مسائل گوناگون فلسفی نقشی درخور توجه دارد؛ از همین رو، در طول تاریخ همواره فیلسوفان بدان اهتمام داشته و جایگاهی متفاوت برای آن در نظر گرفته‌اند؛ تا جایی که در میان فلاسفه برخی آن را واجب‌الوجود می‌دانند و برخی دیگر آن را مفهوم ذهنی محض قلمداد می‌کنند.

این پژوهش گزارش مختصری از هستی و چیستی زمان از دیدگاه ابن سینا، به دست می‌دهد. در بخش نخست، به این مسئله کلیدی می‌پردازیم که آیا می‌توان «زمان» را در عالم خارج بی‌اعتبار دانست، یا «زمان» مفهومی ذهن‌بنیاد است که بهره‌ای از حقیقت و عینیت ندارد؟ همچنین، بیان می‌شود که ابن سینا «زمان» را به مثابه موجودی عینی و حقیقی در تفکر فلسفی خود می‌پذیرد و برای اثبات این مدعا از دو برهان «طبیعیون» و «الهیون» مدد می‌جوید. سپس به بررسی کارکرد این براهین می‌پردازیم.

در بخش دوم، چیستی و ماهیت «زمان» از نظر ابن سینا بررسی شده، با اشاره به روندی که از تعاریف و ویژگی‌های مزبور، در آثار ابن سینا به دست می‌آید، بیان می‌شود که ماهیت زمان در فلسفه او عبارت است از مقدار حرکت از آن حیث که اجزای متقدم و متأخر غیرقابل جمع دارد.

در بخش سوم نیز به تبیین نحوه حرکت در زمان و مسئله قدم آن می‌پردازیم و بیان می‌شود که حرکت حافظ زمان مستمر و بلاانقطاع است و از این نظر زمان مبدأ و پایان ندارد.

### کلیدواژگان

زمان، ابن سینا، وجود زمان، چیستی زمان، حرکت.

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۷/۱۵، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۱۰/۱۴.

۲. سطح سه حوزه علمیه (Ali\_reyhani@yahoo.com).

همه ما با فهمی عاقلانه «زمان» را درک می‌کنیم؛ «زمان» یعنی چیزی که می‌گذرد و ما همواره جهت گذر آن را یکسان می‌یابیم. برپایه همین فهم عقلایی درباره گذشته، حال و آینده می‌اندیشیم و سخن می‌گوییم، یا حتی آن را اندازه می‌گیریم؛ چهار هزارسال پیش مصری‌ها با ساعت آبی و انسان امروزی با ساعت‌های دیجیتال به اندازه‌گیری آن پرداخته‌اند؛ اما آیا حقیقت زمان مطابق سنجش ماست؟ آیا چیزی بیش از آنچه ما بر روی صفحه ساعت قرارداد کرده‌ایم، وجود دارد؟ چیزی که بر ما اثر می‌گذارد و ما تحت تأثیر آن، از طفلی کم‌توان به جوانی نیرومند تبدیل می‌شویم و سپس دوباره به دوران ضعف باز می‌گردیم و هرچه با آن همراهی کنیم ضعیف‌تر خواهیم شد.<sup>۱</sup> آیا این موجود برهمنه جوانب انسان سیطره دارد یا پناهگاه امنی برای حل نشدن در گرداب آن هست؟<sup>۲</sup> چرا دیگران یا حتی خودمان سن را یکی از مشخصات فردی قلمداد می‌کنیم؟ ما از آن تشکیل شدیم یا آن شیء از ما؟ هیچ‌کدام یا هر دو؟

سؤال‌های فلسفی از این دست در باب زمان که از دیرباز تاکنون ذهن انسان پرسشگر را به خود مشغول می‌کند، همچنان ادامه دارد و پاسخ به آنها در گروی فهم جایگاه زمان در هستی‌شناسی فلسفی است؛ چراکه «زمان» نقشی چشمگیر در فهم هستی و مسائل مختلف فلسفی دارد؛ از همین رو، در طول تاریخ فلسفه «زمان» همواره مورد اهتمام فیلسوفان بوده، به طوری که جایگاه متفاوتی در میان آنان یافته است تا جایی که برخی آن را «واجب الوجود» خوانده و برخی دیگر، اساساً آن را مفهوم ذهنی محض قلمداد کرده‌اند. همچنین، بر اهل فلسفه پنهان نیست که ابن‌سینا در شکل‌گیری نظام فلسفه اسلامی نقشی اساسی و بی‌بدیل ایفا کرده است؛ بنابراین، تبیین جایگاه زمان در فلسفه او نیز به فهم نظام فلسفه اسلامی کمک شایانی می‌کند. از سویی می‌توان گفت رئوس آنچه در خلال بحث‌های این نوشتار ذکر می‌شوند، در آثار پیشینیان و متأخران فلسفه که درباره فیلسوفان مسلمان سخن گفته‌اند - دست کم به شکل مجمل - وجود دارد؛ زیرا هر جا بحث از زمان یا حرکت در مباحث فلسفه اسلامی طرح شده، دیدگاه ابن‌سینا نیز به‌عنوان نگاهی اساسی

۱. وَمَنْ نُعْمَرُهُ تَنَكُّسُهُ فِي الْخَلْقِ أَ فَلَا يَعْقِلُونَ (یس: ۶۸).

۲. وَقَالَتْ عَجُوزٌ مِنَ الْأَنْصَارِ لِلنَّبِيِّ إِذْ عَزَّ لِي بِالْحَجَّةِ فَقَالَ إِنَّ الْحَجَّةَ لَا يَدْخُلُهَا الْعَجُوزُ فَبَكَتِ الْمَرْأَةُ فَصَحَّكَ النَّبِيُّ وَقَالَ أَمَا سَمِعْتَ قَوْلَ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى إِنَّا أَنْشَأْنَاهُنَّ إِنِشَاءً فَجَعَلْنَاهُنَّ أَبْكَارًا (مستدرک الوسائل، ج ۸، ص ۴۱۰)

هرچند غالباً ناظر به یک کتاب ابن سینا - بیان شده است،<sup>۱</sup> اما در جست‌وجوی اجمالی نوشته‌ای مختص به مبحث «زمان» و متمرکز بر آرای ابن سینا که ناظر به همه آثار باشد و براهین و نقدهای جسته و گریخته او را به اختصار جمع‌بندی، بازنگری و شرح نماید، یافت نمی‌شود؛<sup>۲</sup> از این رو، نوشتار پیش‌رو می‌کوشد گزارش مختصری از هستی و چیستی «زمان» در فلسفه ابن سینا، ارائه دهد تا الگوی فلسفی این فیلسوف نامی جهان اسلام برای تبیین عالم - به قدر وسع این نوشتار - روشن‌تر شود.

### بخش اول: وجود زمان

کلیدی‌ترین مسئله در بحث «زمان» این است که آیا حقیقتاً چیزی به نام «زمان» وجود دارد یا نه؛ به بیان دیگر، آیا می‌توان از نظر فلسفی موجودی به نام زمان را بدون اعتبار معتبر، در عالم خارج محقق دانست یا زمان مفهومی ذهن‌بنیاد است و بهره‌ای از حقیقت و عینیت ندارد. پیش از پرداختن به اصل مسئله، باید گفت که مفهوم اجمالی زمان بر هیچ فیلسوف، بلکه هیچ انسانی پوشیده نیست و همه انسان‌ها برای درک وقایع روزمره از آن استفاده می‌کنند؛ به طوری که هیچ گفت‌وگوی ساده‌ای در باب جهان نیست که در آن از مفهوم زمان استفاده نشده باشد؛ از بارش باران بهاری گرفته تا وقوع انقلاب‌های بزرگ، همه با مفهوم زمان فهمیده و انتقال داده می‌شود. همان‌طور که ابن سینا در آثار خود اشاره کرده است «زمان از وهم انسان قابل انفکاک نیست»<sup>۳</sup> و شاید به همین سبب است که برخی فیلسوفان بزرگ مغرب‌زمین در معرفت‌شناسی خود دچار اشتباه شده، موجود غیرزمانی را غیرقابل درک دانسته‌اند.<sup>۴</sup> بنابراین، وجود زمان در سطح فهم عرفی و اجتماعی آن واضح و مسلم است و احتیاجی به اثبات ندارد؛ در واقع، انسان از کودکی با کارکرد «زمان» در قالب کلمات آشنا می‌شود. وجود عینی «زمان» و تحقق خارجی آن همواره کانون اختلاف فلاسفه بوده است، به طوری که آرای گوناگون در باب آن ارائه کرده‌اند. شیخ‌الرئیس برخی آنها را در کتاب *طبیعیات شفا*<sup>۵</sup> برمی‌شمرد و بیان می‌کند که اساساً برخی حکمای قدیم منکر وجود خارجی

۱. برای نمونه ر.ک: به بهمنیاربن مرزبان، *التحصیل*، ص ۴۵۴. ناظر به تفاوت حرکت و زمان؛ ابوحامد غزالی، *تهافت الفلاسفه*، ص ۷۳؛ استدلال دوم بر قدم زمان که اشاره دارد به برهان بوعلی در تعلیقات؛ دکتر حسن ملک‌شاهی، *حرکت و استیفای اقسام آن*، فصل ششم و سیزدهم؛ شهید مطهری، *مجموعه آثار*، ج ۱۲، (حرکت و زمان).

۲. ر.ک: [www.lib.ir](http://www.lib.ir) و [www.noormags.ir](http://www.noormags.ir)

۳. ابن سینا، *التعلیقات*، ص ۱۶۶.

۴. کانت زمان را از مفاهیم پیشین‌ذهن و جزئی از ساختار معرفت‌شناسی انسان می‌شمرد. فردریک چالز کاپلستون، *تاریخ فلسفه*، ج ۶، ص ۲۵۶-۲۵۷.

۵. ابن سینا، *الشفاء (طبیعیات)*، ص ۱۴۸.

«زمان» شده‌اند و آن را امری موهوم دانسته، ادله‌ای بر نفی وجود خارجی آن اقامه کرده‌اند؛ چنانچه در قرون متأخر نیز در مغرب زمین برخی فلاسفه همین نظر را درباره‌ی زمان اتخاذ کرده‌اند؛ اما دسته‌ی دیگر به وجود خارجی آن قایل شده، ادله‌ای بر اثبات آن اقامه نموده‌اند. البته در میان همین گروه نیز بر سر چیستی زمان اختلاف وجود دارد که در بخش دوم نوشتار بدان پرداخته خواهد شد.

ابن‌سینا زمان را به‌مثابه موجودی خارجی می‌پذیرد و برای این مطلب دو برهان اقامه می‌کند:

### برهان اول

این برهان را که از نظر مبدأ قرار گرفتن حرکت در آن به برهان طبیعیون معروف است، شیخ‌الرئیس در *طبیعیات شفا*<sup>۱</sup> و همچنین در *نجات*<sup>۲</sup> به تقریر مشابهی ارائه می‌دهد که خلاصه این برهان به شرح ذیل است:

با دقت در واقعیت حرکت دو امتداد<sup>۳</sup> درمی‌یابیم: نخست، امتداد در جهت مکان است که به آن مسافت گفته می‌شود و هر حرکتی به‌واسطه‌ی آن قابلیت انقسام می‌یابد. در این امتداد اجزای کشش با یکدیگر جمع‌شدنی است و همه بالفعل وجود دارند؛ مثلاً، اگر دونده‌ای صدمتر را دویده باشد، با لحاظ حرکت او می‌توان دریافت که اجزای این صدمتر همه بالفعل موجودند؛ اما امتداد دیگر، حرکت نوعی کشش است که اجزای آن با یکدیگر جمع‌شدنی نیست و بالفعل وجود ندارد؛ بلکه هر جزء آن قوه‌ی جزء دیگر را داراست؛ بدین معنا که هر جزء به محض تحقق ناپود می‌شود و جزء دیگر جای آن را می‌گیرد؛ به همین سبب، این امتداد حرکت در عین اتصال و امتداد غیرقار الذات شمرده می‌شود که همان «زمان» است.

برای درک واضح‌تر این امتداد می‌توان حرکاتی را که از حیث مسافت مساوی‌اند با یکدیگر مقایسه کرد؛ برای مثال، اگر دونده‌ای مسافت صدمتر را دوبار دویده باشد و در مرتبه‌ی دوم زودتر به خط پایان برسد، با مقایسه‌ی دو حرکت او می‌توان دریافت که امتدادی غیر از مسافت در حرکت او وجود دارد که یک‌سان نیست و این امتداد در حرکت دوم کوتاه‌تر است؛ به همین سبب، گفته می‌شود که دونده مسافت صدمتر را در زمان کوتاه‌تری دویده است یا دونده سریع‌تر حرکت کرده است؛ درواقع، سرعت یا کندی حرکت او از «زمان» انتزاع می‌شود. خلاصه استدلال مزبور را می‌توان در قیاسی شرطی، این‌گونه بیان کرد: اگر حرکت تنها یک امتداد مکانی (مسافت) داشته باشد، در یک مسافت دو حرکت مختلف امکان نخواهد داشت،

۱. ابن‌سینا، *الشفاء (طبیعیات)*، ص ۱۵۵

۲. همو، *النجات من الغرق فی بحر الضلالت*، تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، ص ۲۲۵.

۳. بوعلی امتداد را با لفظ امکان یاد می‌کند؛ رک: همان.

اما در یک مسافت دو حرکت مختلف امکان پذیر است، پس مقدم باطل بوده، حرکت بیش از یک امتداد دارد.

اینکه آن امتداد دیگر را زمان می نامیم، به آن سبب است که با دقت در وجود آن درمی یابیم اجزای آن جمع ناشدنی است. زمان نیز - همان طور که در تبیین چیستی آن اشاره خواهد شد - چیزی نیست جز مقدار حرکت از آن حیث که اجزای آن با یکدیگر جمع ناشدنی است. توضیحی که بیان آن درباره این برهان لازم به نظر می رسد اینکه برهان مزبور درصدد اثبات وجود زمان نیست، بلکه وجود آن را تبیین می کند، بدین معنا که نتیجه شامل اثبات زمان نیست، بلکه انتباه به وجود زمان است؛ چراکه وجود امتدادی که اجزای آن با یکدیگر جمع ناشدنی است، قبل از نتیجه فرض می شود؛ درواقع، کارکرد این برهان تبیین مفهوم زمان به مثابه موجودی خارجی برپایه ارتکاز و فهم عقلایی از حرکت است؛ بنابراین، نمی توان برهان را دوری و غیرمنتج دانست؛ زیرا نتیجه آن تبیین وجود زمان است نه اثبات آن.

#### برهان دوم

دومین برهان، استدلالی است که بوعلی در *طبیعیات شفا*<sup>۱</sup> و *اشارات*<sup>۲</sup> ذکر می کند. این برهان به دلیل مبدأ قرارداد مفهوم تقدم و تأخر به برهان الهیون شهرت دارد؛ چراکه بحث از تقدم و تأخر شیء و حدوث و قدم آن از مباحث فلسفه اولی یا الهیات به معنای اعم است. خلاصه برهان الهیون از این قرار است:

در عالم خارج تقدم و تأخرهای گوناگونی تحقق دارد؛ اما در میان اینها نوعی تقدم و تأخر هست که با دیگری جمع شدنی نیست؛ بدین معنا که تقارن «قبل بما انه قبل»، و «بعد بما انه بعد»، محال است.

حال باید پرسید ملاک این گونه تقدم و تأخرها چیست؟ بدین معنا که چه چیز باعث می شود در آنها قبل با بعد امکان تقارن نداشته باشند. ممکن است گفته شود ملاک همان ذات متقدم و متأخر است؛ مثلاً پدر که قبل از وجود پسر تحقق دارد، ذاتا بر پسر مقدم است. اما ذات متقدم و متأخر نمی تواند ملاک این عدم امکان تقارن باشد،<sup>۳</sup> چراکه در مثال مذکور، ذات پدر به عنوان وجودی ممتد می تواند تا ذات پسر ادامه یابد و با آن مقارن شود؛ پس، اینکه پدر «بما انه متقدم» با پسر «متأخر بما انه متأخر» اجتماع شدنی نیست،

۱. ابن سینا، *الشفاء (طبیعیات)*، ص ۱۵۶-۱۵۷.

۲. خواجه نصیرالدین، *شرح الاشارات و التنبیها*، ج ۳، ص ۶۴۹.

۳. انما یکون کذلک لا لذواتها بل لوجودها مع قسمین من اقسام هذا المقدار فیما یطابق منها جزا هو قبل، قبل له انه قبل و ما یطابق جزا هو بعد، قبل له بعد. ابن سینا، *الشفاء (طبیعیات)*، ص ۱۵۷.

ناشی از ملاک دیگری است که به واسطه آن ملاک مرتبه‌ای از ذات آن دو نیز با یکدیگر قابل جمع نیست. آن ملاک هرچه باشد، ذاتی است و عدم اجتماع قبل و بعد از همان ناشی می‌شود، نه به واسطه شیئی دیگر.

بنابراین، باید چیزی وجود داشته باشد که ذات آن عین قبلیت و بعدیت باشد و این دو هر یک مرتبه‌ای از آن، چنین موجودی همان زمان است؛ چراکه «زمان» - همان‌طور که در بخش بعد خواهد آمد - مقدار حرکتی است که قبل و بعد آن اجتماع‌پذیر نیست؛ مثلاً در جمله «دیروز بر امروز تقدم دارد»، دلیل تقدم، ذات زمان است که مرتبه پیشین آن در دیروز و مرتبه پسین آن امروز محقق شده است.<sup>۱</sup> پس، تقدم و تأخر همه زمانیات به واسطه حقیقتی خارجی به نام زمان است؛ مثلاً اگر انسانی متقدم بر انسان دیگر است، دلیل تقدم تحقق انسان متقدم در مرتبه پیشین زمان است و چون مرتبه پیشین زمان با مرتبه پسین آن جمع‌شدنی نیست، گفته می‌شود انسان متقدم «بما انه متقدم» با انسان متأخر «بما انه متأخر» جمع‌شدنی نیست.<sup>۲</sup> این برهان را می‌توان در قیاس شرط چنین خلاصه کرد: اگر ملاک نبودن اجتماع قبل و بعد ذاتی باشد، زمان وجود خواهد داشت، اما در متقدم و متأخرهایی که با یکدیگر قابل جمع نیستند، ملاک نبود اجتماع ذاتی است؛ پس، «زمان» وجود دارد.

#### کارکرد برهان الهیون تبیین یا اثبات زمان؟

با تأمل در برهان الهیون می‌توان دریافت که مقصود حکما و ابن‌سینا از طرح آن تبیین مفهوم زمان و ایجاد انتباه به وجود خارجی آن است، نه اثبات منطقی وجود زمان؛ در غیر این صورت، همان‌طور که خواجه در شرح اشارات اشاره می‌کند،<sup>۳</sup> این برهان استدلالی دوری خواهد بود؛ چراکه پذیرفتن موجودی که قبل و بعد آن اجتماع‌پذیر نیست، از مقدمات برهان است. در چنین حالتی اگر اثبات زمان در نتیجه بیاید، مستلزم دور و مصادره به مطلوب است، اما اگر رسالت برهان الهیون را تنبه بر وجود خارجی زمان - که با ارتکاز یا نوعی بداهت عقلایی دریافتنی است - بدانیم، اشکال یادشده جای طرح ندارد؛ چنان‌که خود مرحوم خواجه نیز مانند دیگر حکما اذعان دارد: «ان الزمان ظاهر الانیه خفی الماهیه»،<sup>۴</sup> و هرچه وجود آن واضح است، از حیث هستی، احتیاج به اثبات منطقی ندارد؛ اگرچه ماهیت زمان امری مبهم باشد و فهم آن احتیاج به استدلال و استنتاج داشته باشد.

۱. و مرتبه پیشین، قوه مرتبه پسین را داراست، به طوری که به محض فعلیت یافتن ازین رفته و جای خود را به مرتبه بعد می‌دهد.

۲. خواجه نصیرالدین، شرح اشارات و التنبیهات، ص ۶۵۰.

۳. مرحوم خواجه اشکال دور را به تعریفی که ناظر به این برهان است، وارد می‌کند.

۴. خواجه نصیرالدین، شرح اشارات و التنبیهات، ص ۶۵۰.

## نگاهی به هستی و چیستی «زمان» در فلسفه ابن سینا

البته بوعلی در طبیعیات به اشکال دور اشاره می‌کند و آن را مردود می‌شمرد؛ چراکه براساس تقریر او، حرکت از حیث مسافت نیز جزء متقدم و متأخری دارد که با یکدیگر جمع نمی‌شوند و «زمان» مقدار این اجزاست؛ به بیان دیگر، «زمان» عدد و مقدار حرکت است از حیث مسافت نه زمان؛ بنابراین، اشکال دور وارد نیست.<sup>۱</sup>

این پاسخ ابن سینا دو ابهام در پی دارد: نخست آنکه اجزای بُعد مکانی حرکت (مسافت) بدون لحاظ «زمان» به متقدم و متأخر تقسیم نمی‌شوند، بلکه همه اجزای آن بالفعل در کنار یکدیگر وجود دارند و حصول قبل و بعد میان آنها نتیجه لحاظ زمان است، پس اشکال دور بر جای خود باقی است؛ دوم اینکه چشم‌پوشی از اشکال سابق، باز هم وجود یک حقیقت مقداری به نام «زمان» در مقدمات برهان مسلم فرض می‌شود، نه اینکه از مقدمات استنتاج شود؛ در چنین صورتی، اگر اثبات زمان نتیجه برهان باشد، استدلال دوری خواهد بود؛ از این رو، می‌توان احتمال داد منظور بوعلی از رد اشکال دور، صحیح دانستن تعریف مذکور برای زمان است، نه رد اشکال از برهان الهیون بر اثبات وجود خارجی آن؛ عبارت «والا لکان البیان تحدیدا بالدور»،<sup>۲</sup> نیز مؤید همین معناست.

### بخش دوم: چیستی زمان

پیش‌تر هستی زمان، به مثابه موجودی خارجی پذیرفته شد، اما اینکه حقیقت این موجود چیست و چگونه می‌توان آن را تعریف کرد، ابهام دارد؛ تا آنجا که برخی حکما گفته‌اند چیستی زمان به سبب ضعف وجودی آن دریافتنی نیست، اما بوعلی در آثار مختلف خود به تبیین ماهیت زمان و تعریف آن پرداخته است؛ چراکه در خصوص ماهیت زمان حتی میان کسانی که وجود حقیقی و عینیت را برای آن پذیرفته‌اند، اختلاف هست؛ برخی زمان را جوهر پنداشته و برخی دیگر آن را عرض نامیده‌اند. در میان قائلان به جوهریت زمان، برخی جوهر مادی را باور دارند و برخی دیگر تجرد زمان را؛ بدین معنا که زمان را جوهری مجرد و دارای وجودی منحاز در خارج معرفی می‌کنند و وقوع اشیاء در آن را به نسبتشان با این وجود مجرد تفسیر کرده‌اند. برخی نیز پا فراتر گذاشته و زمان را همان واجب‌الوجود خوانده‌اند.<sup>۳</sup> در میان کسانی که زمان را عرض دانسته‌اند نیز برخی آن را همان حرکت شمرده‌اند؛ چراکه از سویی گمان برده‌اند فقط حرکت است که همواره جزئی متقدم و جزئی متأخر دارد؛

۱. فالزمان عددالحرکه اذا انفصلت الی متقدم و متاخر، لا بالزمان، بل فی المسافه. والا لکان البیان تحدیدا بالدور. (ابن سینا، الشفاء (طبیعیات)، ص ۱۵۷)

۲. همان.

۳. همان، ص ۱۵۱.

و از سوی دیگر، این صفت مشخصه زمان نیز هست؛ در نتیجه زمان را همان حرکت شمرده‌اند؛ حتی از دیدگاه ایشان، همین سبب می‌شود که اگر کسی حرکت را احساس نکند، زمان را نیز درک نکند؛ از این رو، زمان برای اصحاب کهف که بیش از سیصد سال بی‌هیچ حرکتی در غار آرمیده بودند در گذر نبود.<sup>۱</sup> ارسطو نیز زمان را عرض می‌داند، اما آن را مقدار حرکت معرفی می‌کند؛ یعنی یک کمیت «غیرقارالذات».<sup>۲</sup>

ابن سینا در *طبیعیات* قول کسانی که «زمان» را همان حرکت دانسته‌اند، باطل می‌داند و در نقد آنان می‌گوید: از مقایسه زمان و حرکت می‌توان بطلان این قول را نتیجه گرفت؛ چراکه تفاوت صفات آنها نشان می‌دهد تساوی ماهیت آن دو باطل است. تفاوت نخست حرکت و زمان این است که در خصوص حرکت سرعت و بطی با تندی و کندی معنا دارد؛ اما در خصوص زمان کوتاه‌تر و بلندتر وصف قرار می‌گیرد و تندی و کندی زمان معنا ندارد.<sup>۳</sup>

تفاوت دیگر زمان و حرکت این است که امکان دارد گاه دو حرکت مقارن وقوع یابند، اما دو زمان متفاوت از این امر تحقق نمی‌یابد؛ بلکه هر دو حرکت در یک زمان رخ می‌دهد. همچنین، ممکن است زمان به‌مثابه فصل حرکت اخذ شود، اما عکس آن امکان ندارد؛ به‌طور مثال، می‌توان گفت: حرکت سریع حرکتی است که در آن مسافت بیشتر در زمان کوتاه‌تر طی شود؛ اما نمی‌توان گفت: سریع آن است که در حرکت کوتاه‌تر طی شود.<sup>۴</sup>

بدین ترتیب، شیخ‌الرئیس تساوی حرکت و زمان را باطل می‌کند و قول ارسطو را برای تعیین ماهیت زمان می‌پذیرد؛ بنابراین، می‌توان ماهیت زمان را در فلسفه ابن‌سینا این‌گونه بیان کرد: «مقدار حرکت از حیث تقدم و تأخری که قابل جمع نیست».<sup>۵</sup> بر مبنای این تعریف زمان از تجدد و حرکت انتزاع می‌شود و ذاتی متجددالحصول دارد. بوعلی در توضیح این ویژگی می‌گوید: «زمان» مقدار امتداد است و این مقدار، مقوم به ذات خود نیست؛ چراکه در واقع، ذات متحصّل و بالفعلی ندارد تا به آن تقوم داشته باشد، بلکه این کمیت مقوم به ماده است

۱. ابن‌سینا، *الشفاء (طبیعیات)*، ص ۱۵۲.

۲. شهیدمطهری، *مجموعه آثار*، ج ۱۲، ص ۴۲.

۳. البته این مبنا نیز مانند دیگر مبانی فلسفی ابن‌سینا ناظر به طبیعیات یا به اصطلاح فیزیک عصر خود اوست. چنانچه در هر فلسفه‌ای مبادی تصویری و تصدیقی مرتبط با طبیعیات و فیزیک به عنوان اصل موضوعی از علوم اخذ می‌شود، و انصاف این است که بوعلی یک فیلسوف همگام با طبیعیات عصر خود بدانیم، ویژگی مهم و پویاگری که در حکمای عصر ما کمتر یافت می‌شود.

۴. عبارت ابن‌سینا در طبیعیات چنین است: ان السریع هو الذی یقطع مسافه اطول فی زمان اقصر، ولا یصح ان یقال فی حرکه اقصر؛ بنابراین، این مثال صرف‌نظر از اشکال اول - یعنی عدم صحت توصیف زمان به سرعت - مطرح شده است.

۵. ابن‌سینا، *التعلیقات*، ص ۱۶۷.

۶. همو، *الشفاء (طبیعیات)*، ص ۱۵۹.



و از حرکت و تغییر در ماده انتزاع می‌شود؛ به طوری که اگر ماده و تغییر آن نباشد، زمان نیز تحقق نخواهد داشت؛ چراکه در فرایند تغییر است که قبل، از حیث قبل بودن باطل شده و بعد را به وجود می‌آورد؛ حال اگر فرض این باشد که هیچ‌گونه تغییر و حرکتی در خارج رخ ندهد، قبل و بعدی نیز معنا نخواهد داشت تا زمان از آن انتزاع شود.

### بخش سوم: دو ویژگی اساسی زمان

#### ۱. نحوه حرکت در زمان

بعد از اینکه ثابت شد زمان به واسطه حرکت ماده تحقق می‌یابد، باید گفت این حرکت زمان‌ساز، مستمر و بلاانقطاع است. بوعلی در توضیح این ویژگی می‌گوید: <sup>۱</sup> تجدد و حرکت در زمان یا به شکل تلاصق است، یا اتصال؛ اگر به نحو اتصال باشد، استمرار حرکت در زمان را ثابت می‌کند و اگر به نحو تلاصق باشد باز هم به اتصال خواهد انجامید. توضیح اینکه اگر تجدد و تغییر به شکل تلاصق اجزا رخ دهد، به این معنا خواهد بود که اجزای حرکت دفعته تغییر می‌کنند؛ در این صورت، آیا می‌توان میان خود اجزا فاصله‌ای فرض کرد یا اینکه فاصله میان اجزا قابل فرض نیست؟ اگر بتوان فاصله‌ای میان اجزا تصور کرد، در همان فاصله نیز امکان تغییر و تجدد وجود دارد و در همین فاصله قبل و بعدی تحقق خواهد داشت و این خلاف فرض است؛ زیرا فرض این بود که تغییر ناگهانی ایجاد می‌شود و استمرار و تدریجی در بین نیست.

اما اگر تغییر و تجدد به نحو اتصال باشد، به این معناست که میان اجزای حرکت نمی‌توان فاصله‌ای فرض کرد و امکان تغییر در میان اجزا وجود ندارد؛ در نتیجه، این اجزا حقیقتاً با یکدیگر اتصال دارند و این به معنای استمراری بودن حرکت حافظ زمان است.

پس، ناگزیر باید پذیرفت که حرکت در زمان، حرکتی مستمر و بلاانقطاع است. بر این مبنا ذات زمان عین تجدد و تغییر و صیوروت خواهد بود و ثباتی در آن راه ندارد. در این صورت باید پرسید که اگر زمان همواره در حال تحقق و انعدام است و نمی‌توان هیچ جزئی از آن را - حتی در مقطعی بسیار کوتاه - با ثبات یافت، پس چطور ذهن می‌تواند آن را به مثابه موجود درک و آن را تعریف کند؟

شیخ‌الرئیس این‌گونه پاسخ می‌دهد <sup>۲</sup> که چون زمان مقدار حرکت است و حرکت علی‌الدوام تجدد دارد، ذهن برای درک زمان، مقطعی از این حرکت را ثابت فرض کرده، برای زمان

۱. ابن سینا، الشفاء (طبیعیات)، ص ۱۵۹.

۲. همان، ص ۱۶۰.

فصلی وهمی به نام «آن» می‌سازد تا از برکتی بتوان زمان را درک و تعریف کرد. البته این فصل، فصلی حقیقی نیست، بلکه صرفاً از اعتبار ذهن پدید می‌آید، والا تحقق «آن» به معنای از بین رفتن اتصال است؛ در حالی که ثابت شد حرکت حافظ زمان همواره استمرار و اتصال دارد. دیگر تفصیل زمان نیز همین روش است؛ چنانچه بوعلی در نجات<sup>۱</sup> می‌گوید: تفصیل زمان به ساعات و ماه‌ها و سال‌ها یا صرفاً اعتبار ذهن است، یعنی ذهن معتبر زمان را تقسیم شده و منقطع می‌انگارد، و یا به اعتبار مطابقت عدد که حرکات آن را تقسیم می‌کند؛ مثلاً حرکت زمین به دور خورشید را یک سال به حساب می‌آورد.

## ۲. قدم زمان

از همین ویژگی - یعنی استمراری بودن حرکت در زمان - می‌توان دریافت زمان مبدأ و منتها ندارد؛ چراکه همان‌گونه که در تعلیقات<sup>۲</sup> و المبدأ والمعاد<sup>۳</sup> بوعلی آمده است؛ اگر زمان حادث باشد، ناگزیر باید فاصله‌ای میان زمان و واجب‌تعالی فرض کرد و خود همان فاصله یک امتداد خواهد بود که قبل و بعدی دارد و قبل و بعد آن با دیگری جمع‌شدنی نیست؛ در نتیجه قبل از زمان نیز زمانی وجود خواهد داشت؛ از همین رو، معتزله یک امتداد میان زمان و واجب‌تعالی فرض کرده‌اند به نام «لا وجود». بوعلی در بطلان این دیدگاه معتزله چنین می‌گوید: قول معتزله مستلزم محال است؛ چراکه آنچه قبل از خلق عالم و به وجود آمدن زمان فرض می‌شود، «لا محاله» می‌شود در آن وقوع حرکات مختلفی را فرض نمود (چراکه امتداد مثار تغییر و حرکت است) و هر جا حرکات مختلف فرض شود، وقوع تقدیر آن حرکات نیز فرض‌شدنی است و در نتیجه زمانی نیز تحقق خواهد داشت و این به معنای وجود زمان قبل از خودش است؛ چراکه زمان همان مقدار حرکت است. سپس استدلال مذکور را در یک قیاس شرطی چنین خلاصه می‌کند:

اگر زمان در امتداد مفروض نباشد، امکان فرض حرکات مختلف نیز نخواهد بود؛ اما فرض حرکات مختلف در آن امتداد ممکن است، پس مقدم - یعنی عدم وقوع زمان در آن امتداد - باطل است، پس زمان مبدأ ندارد.

با همین استدلال می‌توان گفت پایانی نیز برای زمان تصور نمی‌شود؛ زیرا پایان زمان در یک مقطع مستلزم آن است که میان زمان و منتهای عالم (واجب‌تعالی) فاصله و امتدادی

۱. ابن‌سینا، التجاه من العرق فی بحر الضلالت، ص ۲۳۳.

۲. همو، التعلیقات، ص ۱۶۶-۱۶۷.

۳. همو، المبدأ والمعاد، ص ۷۱.

۴. همو، التعلیقات، ص ۱۶۷.

فرض شود. در این صورت، می‌توان استدلال بوعلی را این‌گونه تکرار کرد: اگر زمان در فاصله بعد از خود و واجب‌تعالی نباشد، امکان فرض حرکت نیز در آن نخواهد بود؛ اما فرض حرکت در امتداد بعد از زمان ممکن است؛ بنابراین مقدم - یعنی عدم زمان در آن امتداد - باطل است، پس باید پذیرفت که زمان مبدأ و متتها ندارد.

از این ویژگی می‌توان دریافت حرکتی که حافظ زمان است - و ابن سینا آن را حرکت وضعی فلک معرفی می‌کند - باید حرکتی مستدیره باشد؛ یعنی در شعاعی از یک دایره صورت گیرد؛<sup>۱</sup> چراکه ابعاد عالم متناهی است و در نتیجه، حرکتی که دورانی نباشد، آغاز و پایان دارد. همچنین، ثابت شد زمان مقدار حرکتی است که آغاز و پایان ندارد؛ پر واضح است که نمی‌توان ملتزم شد حرکتی مبدأ و متتها داشته باشد، اما مقدار آن در عرصه تقدیر مبدأ و متتها نداشته و نامتناهی باشد؛ پس حرکت حافظ زمان باید حرکتی مستدیره باشد.

از همین روست که حکما درباره علت زمان می‌گویند: «لا شی قبل الزمان الا الباری»، یا به گفته بوعلی: «لا یقدم الزمان الا باریه».<sup>۲</sup> یعنی آنچه می‌تواند در مرتبه سابق بر زمان به عنوان علت فرض شود، صرفاً ذات واجب‌تعالی است؛ چراکه علت زمان خود نمی‌تواند زمانی باشد؛ وگرنه علت متأخر از معلول خود خواهد بود؛ زیرا فرض این است که آن علت خود در ظرف زمان تحقق یافته است. البته این بحث همواره، در میان متکلمان و فیلسوفان در گرمای نقض و ابرام است، به‌ویژه از غزالی به بعد، مباحثات فراوانی درباره آن مطرح شده است که اشاره به آن با هدف این نوشتار بیگانه است. اما نتیجه مسئله مذکور سرآغاز بحثی بس مهم‌تر، بر سر ربط میان حادث و قدیم است؛ گفت‌وگویی که با این سؤال آغاز می‌شود: اگر هستی و زمان قدیم است و صرفاً در مرتبه ذات است که حادث و وابسته به واجب‌تعالی شمرده می‌شود، چه چیز میان زمان و واجب‌تعالی ارتباط برقرار می‌کند؟ به بیان دیگر، رابطه علت قدیم که خدای تعالی است، با معلول حادث که هستی و زمان است، چگونه تصور می‌شود که تخلف معلول از علت لازم نیاید؟ به نظر می‌رسد پاسخ به این سؤال مجالی واسع و مستقل می‌طلبد و ان شاء الله اهل حمکت به تحقیق و تبیین آن خواهند پرداخت. در پایان لازم است تأکید شود که آنچه ارائه شد برداشتی اجمالی و مختصر از تصویر فلسفی ابن سینا در هستی و چیستی زمان بود و این کوتاه‌سخن هرگز تبیین تفصیلی زمان و احکام هستی‌شناسانه آن را عهده‌دار نبوده است؛ بلکه فتح باب تحقیق به‌شمار می‌رود.

۱. ابن سینا، المبدأ و المعاد، ص ۷۸.

۲. همو، النجاة من العرق فی بحر الضلالت، ص ۲۲۹.

البته همین برداشت مختصر از آثار فیلسوف پرکاری مثل ابن سینا مقدور نمی‌آمد، اگر راه‌نمایی‌های جناب استاد منصوری همراه نگارنده نبود. با سپاس فراوان از ایشان.

#### جمع‌بندی

زمان در فلسفه ابن سینا واقعیتهای خارجی است و بدون اعتبار معتبر نیز عینیت و تحقق دارد. تحقق این واقعیت در گروهی تحقق حرکت و تغییر است. اما از حیث چیستی، ماهیتی دیگر دارد؛ به بیان دیگر، ماهیت زمان، نه خود حرکت که مقدار آن است. بنابراین زمان بر هر امر مادی و قابل تغییر و حرکتی سیطره دارد. ذهن برای فهم این ماهیت مقطعی از حرکت و تغییر را ثابت فرض نموده، برای زمان یک فصل وهمی به نام «آن» می‌سازد تا از برکت آن، زمان قابل درک و تعریف شود. حرکت حافظ زمان نیز، مستمر و بلاانقطاع است؛ بنابراین، زمان مبدأ و منتهایی ندارد و نمی‌توان هیچ چیز را در رتبه‌ای سابق بر آن تصور نمود، مگر ذات واجب متعال.

#### منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، الشفا، الالهیات، قم، ذوی القربی، ۱۴۳۰ق.
۲. \_\_\_\_\_، الشفا، السماع الطبیعی، قم، ذوی القربی، ۱۴۳۰ق.
۳. \_\_\_\_\_، التعليقات، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی. ۱۳۷۹ش.
۴. \_\_\_\_\_، المبدأ والمعاد. تحقیق محمد عثمان، قاهره، مکتبه الثقافة الدینیة، ۲۰۱۳م.
۵. \_\_\_\_\_، النجاة من الغرق فی بحر الضلالت، تصحیح دکتر محمد تقی دانش پژوه، تهران، دانشگاه تهران ۱۳۸۷ش.
۶. طوسی، خواجه نصیرالدین، شرح الاشارات و التنبیها، تحقیق آیت الله حسن زاده آملی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۹۱ش.
۷. کاپلستون، فردریک چالز، تاریخ فلسفه، جلد ششم (ولف تا کانت)، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۶ش.
۸. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۲، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۸۹ش.