

## چیستی زمان در فلسفه هیوم و حکمت متعالیه

فاطمه عرب گورچوئی \*

### چکیده

اگرچه هیوم به دلیل انتقاداتی که بر علّیت و برهان‌های قیاسی وارد کرد، آوازه بسیاری در فلسفه دارد، اما دیدگاه‌های او درباره وجود و چیستی زمان، کمتر مورد دقت‌های فلسفی قرار گرفته است. مفسران فلسفه هیوم، در فهم معنایی که وی برای زمان قائل بود، هم‌داستان نیستند. اینکه آیا زمان، تصویری انتزاعی مشتق از توالی همه اقسام ادراکات است یا حالتی است که در اشیای واقعی به‌نحو متوالی خاصی پدیدار می‌شود. اما در حکمت متعالیه صدرای مسئله زمان، با همه پیچیدگی ذاتی‌ای که دارد، با مبانی فلسفی او همراه است و سیری تشکیکی را پیموده است. گرچه فهم هستی زمان با فهم معنای حرکت پیوندی عمیق دارد؛ اما در نظر نهایی ملاصدرا، زمان، حقیقت وجود سیال و شأنی از شئون علت اولی است. این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی در پی آن است که ضمن بررسی آرای مفسران هیوم درباره چیستی زمان، به این نتیجه دست یابد که زمان چه به حالت موجود در اشیا معنا شود و چه مفهومی انتزاعی، با معنایی خاص در حکمت متعالیه نیز قابل پذیرش است؛ گرچه وضوحی که زمان در فلسفه صدرای می‌یابد، در فلسفه هیوم یافت نمی‌شود.

### کلیدواژه‌ها

هیوم، حکمت متعالیه، زمان، تصور انتزاعی، حالت، وجود سیال.

## مقدمه

ماهیت حقیقی زمان و اینکه تا چه اندازه ریشه در واقعیت دارد، در فلسفه بسیار مورد بحث قرار گرفته است. به باور برخی، هیچ ابهامی در سخن گفتن از زمان وجود ندارد؛ زیرا شخصیت وجودی هر فردی با زمان معنا می‌یابد؛ شخصیتی که در وجود هریک از ما حضور دارد (Taggart, 1909, p343). گرچه درک زمان برای بسیاری از مردم ساده است، اما شناخت ماهیت زمان از مسائل پیچیده فلسفه است، تا به آنجا که همین پیچیدگی باعث می‌شود برخی به انکار وجود عینی زمان و اثبات وجود توهمی و ذهنی آن اصرار ورزند (ابن سینا، ۱۴۰۵، ص ۱۴۸-۱۴۹؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ص ۱۴۱-۱۴۲). پیش سقراطیان زمان را نیرویی در طبیعت می‌دانستند که جنبه اولوهیت دارد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۳، ص ۱۵)، اما افلاطون اولین کسی است که آشکارا از زمان به عنوان امری واقعی و نه ذهنی یاد کرده است (همان، ص ۱۴). بسیاری از فیلسوفان با پیروی از پیشینیان خود بر این باورند که درک درست از ماهیت زمان، در گرو فهم حرکت و تغییر است (همان، ص ۷-۹). چنان که ارسطو زمان را «تعداد حرکت نسبت به قبل و بعد» می‌دانست (ارسطو، ۱۳۶۳، ص ۱۶۰) و ابن سینا نیز در برخی آثار خود این تعریف را می‌پذیرد (ابن سینا، ۱۳۶۴، ص ۱۹۵؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۱۴۹). صدرالمآلهین نیز با بهره‌گیری از اصول و مبانی فلسفه خویش، مانند اصالت وجود، تشکیک وجود و حرکت جوهری، زمان را حقیقت موجود سیال معرفی می‌کند. آنچه از عبارات هیوم و تقریرات پیروانش برمی‌آید، گرچه متفاوت و گاه متضاد است، اما غالباً در این مسئله که زمان، در موجودات قابل تغییر یافت می‌شود که شاخصه اصلی آن‌ها حرکت است، اتفاق نظر وجود دارد. در این پژوهش ضمن بیان اصول حاکم بر فلسفه هیوم و تعاریف قابل برداشت از ماهیت زمان از طریق کاوش در آثار وی، نظرات دو تن از مفسران وی - دونالد باکسر و رابرت مک‌ری - را بررسی کرده و سپس به شرح چستی زمان در فلسفه صدرا و شباهت‌ها و تفاوت‌های آن با نظرات هیوم می‌پردازیم.

## ۱. وجود و چیستی زمان در فلسفه هیوم

### ۱-۱. سه اصل مهم در فلسفه هیوم

پیش از ورود به بحث، لازم است که نسبت به قواعد، اصول و برخی اصطلاحات ابداعی حاکم بر فلسفه هیوم، آگاهی و تسلط کافی یافت تا فهم دقیق معنای زمان از نظر هیوم ممکن شود. از این رو، نخست به شرح سه اصل «روگرفت»، «تفکیک پذیری» و «تصورپذیری» می‌پردازیم.

#### ۱-۱-۱. اصل روگرفت

از نظر هیوم همه ادراکات آدمی به دو دسته انطباعات<sup>۱</sup> و تصورات<sup>۲</sup> (ایده‌ها) تقسیم می‌شوند. انطباعات دربردارنده همه حسیات، انفعالات و عواطفی هستند که برای اولین بار وارد ذهن ما شده‌اند (Hume, 1896, p7 & 24). هیوم، همه محتوای ذهن را برگرفته از تجربه می‌داند (Caplestone, 1994, p263). از نظر وی، تفاوت زیادی است بین ادراکات ذهن، وقتی که انسان احساس درد از حرارت زیاد یا لذت گرمای مطبوع می‌کند و وقتی که این احساس را در حافظه یا تخیل خود بازسازی می‌کند (Hume, 1902, p27). به باور هیوم، توانمندی‌هایی همچون حافظه و قابلیت‌های خیال آدمی، تنها می‌توانند ادراکات حواس را تقلید کنند، اما قادر نیستند به همان اندازه قوت و زنده بودن تجربه اصلی برسند (Ibid, p27). براین اساس، هیوم همه ادراکات آدمی را با ملاک اندازه تفاوت آن‌ها در قوت و زنده بودن، به دو گونه تقسیم می‌کند: آن‌هایی را که از قوت و حیات کمتری برخوردارند، اندیشه یا تصور<sup>۳</sup> می‌نامد و با وضع واژه ابداعی «انطباع»، به دسته دوم اشاره می‌کند که همه ادراکات زنده، یعنی ادراکات

---

1. impressions

2. ideas

3. Idea

بی‌واسطه حواس پنج‌گانه بیرونی همچون دیدن و شنیدن و همچنین همه عواطف و احساسات درونی همچون عشق و نفرت و خواستن و اراده را دربرمی‌گیرد (Ibid, p27). همه انطباعات، قوی و محسوس‌اند، ابهام‌بردار نیستند، نه تنها خودشان در روشنائی کامل‌اند، بلکه تصورات متناظرشان را هم که در تاریکی هستند، روشنائی می‌بخشند (Ibid, p51).

وی بیان می‌کند که در ابتدا شاید این ذهنیت برای ما ایجاد شود که اندیشه انسان، نامحدود است، اما با کنکاش بیشتر درمی‌یابیم که همه توانمندی ذهن، چیزی بیش از قدرت ترکیب، جابه‌جایی، افزایش یا کاهش موادی که از طریق حواس و تجربه به دست می‌آید، نیست. به بیان ساده‌تر، همه مواد اندیشیدن ما از احساس بیرونی و درونی به دست می‌آید و فقط امتزاج آن‌ها کار ذهن و اراده است. و این چنین هیوم از اصل مهم خود (اصل کپی) پرده‌برداری می‌کند که: «همه ایده‌ها یا ادراکات ضعیف‌ما، کپی انطباعات یا ادراکات زنده‌تر ما هستند» (Ibid, p27-). تصوراتی که مطابق آن انطباعات بوده و دقیقاً آن‌ها را بازنمایی می‌کنند (Hume, 1896, p9 & 17). به سخن دیگر، ممکن نیست به چیزی بیندیشیم که قبلاً با حواس بیرونی یا درونی خود آن را احساس نکرده‌ایم (Idem, 1902, p51). برای صدق اصل پیشین، هیوم این واقعیت را گوشزد می‌کند که انطباعات، هم از نظر زمانی و هم از نظر علی، مقدم بر تصورات شبیه خود هستند. انسان‌ها همیشه انطباعات را قبل از ایده‌ها، تجربه می‌کنند. درحالی که تجربه کردن انطباعات، همواره تجربه تصورات متناظرشان را شامل می‌شود، تنها فکر کردن درباره ایده‌ها، علت تجربه انطباعات مشابه آن‌ها نمی‌شود (Idem, 1896, p9)؛ برای نمونه، اگر ما قصد داشته باشیم تصویری از رنگ سیبی را برای کودکی ایجاد کنیم، باید چیزی را که سیب است به او نشان دهیم؛ بنابراین او می‌تواند انطباعی از رنگ سیب داشته باشد. ما نمی‌توانیم بدون چشیدن یک میوه، ایده‌ای از طعم آن داشته باشیم (Ibid, p9). فکر می‌کند که چنین نمونه‌هایی، وابستگی علی تصورات به انطباعات را به روشنی نشان می‌دهد. بنابراین انطباعات، علت ایجاد ایده‌ها و از نظر زمانی مقدم بر آن‌ها هستند. همچنین بین

دو نوع مختلف انطباعات، یعنی انطباعات احساس<sup>۱</sup> و بازتاب<sup>۲</sup>، نیز رابطه علی و زمانی خاصی وجود دارد. به باور هیوم، نخست انطباعات از طریق حواس ایجاد و باعث می‌شوند که گرما، سرما، گرسنگی، تشنگی و لذت و درد را احساس کنیم. در این هنگام، ذهن از این انطباعات کپی‌برداری می‌کند؛ به نحوی که با توقف انطباعات، کپی آن که ایده یا تصور نامیده می‌شود، باقی می‌ماند. سرانجام از ایده لذت و درد و... هنگامی که به روح بازگشت می‌کند، انطباعات جدیدی از ترس و امید و... ایجاد می‌شود که انطباعات بازتاب نام دارد. با کپی‌برداری حافظه و خیال از این دسته از انطباعات، ایده‌های دیگری ایجاد می‌شود. روشن است که انطباعات بازتاب، مقدم بر ایده‌های مطابق خود و موخر و برگرفته از انطباعات و ایده‌های احساس‌اند که آن‌ها را ایجاد می‌کنند (Ibid, p10-11).

انطباعات احساس ← ایده‌های احساس (تصورات حسی) ← انطباعات بازتاب ← ایده‌های بازتاب و...

احساس سرما یا گرما ← لذت یا درد ← ترس یا امید و...

## ۲-۱-۱. اصل تفکیک‌پذیری

افزون بر اصل پیشین، دو اصل دیگر نیز در فلسفه هیوم نقشی حیاتی دارند: اصل تفکیک‌پذیری<sup>۳</sup> و اصل تصورپذیری<sup>۴</sup>.

بر طبق اصل اول «براساس مشاهدات خود درمی‌یابیم که هریک از متعلق‌هایی که متفاوت‌اند، تمایزپذیر هم هستند و هریک از متعلق‌هایی که تمایزپذیرند، به واسطه اندیشه و

1. Sensation
2. Reflexion
3. Separability Principle
4. Conceivability Principle

تخیل تفکیک‌پذیرند. عکس این قضایا نیز صادق است. از آنجا که متعلق‌هایی که تفکیک‌پذیرند، تمایز‌پذیر هم هستند، هر یک از این متعلق‌ها تمایز‌پذیر و متفاوت نیز هستند؛ زیرا چگونه ممکن است بتوانیم چیزی را که تمایز‌پذیر نیست، جدا کنیم یا آنچه را که متفاوت نیست، متمایز کنیم؟» (Ibid, p16).

### ۳-۱-۱. اصل تصورپذیری

بر اساس اصل تصورپذیری، اگر شیئی قابل تصور باشد، پس «ممکن» است. توضیح آنکه به باور هیوم، این اصل که در طبیعت، هر چیزی فرد است و دارای وضوح و تمایز، در فلسفه پذیرفته شده است؛ برای نمونه، فرض وجود مثلثی بدون برخورداری از تناسب دقیق بین زاویه‌ها و اضلاع، باطل است؛ زیرا دو ویژگی وضوح و تمایز را ندارد. بنابراین اگر چنین سخنی درباره طبیعت و عالم واقع باطل باشد، در عالم تصور نیز باید به همین نحو باشد؛ چرا که به ادعای هیوم «چیزی که در حقیقت و عالم واقع، پوچ و باطل است، در عالم تصور نیز باید پوچ باشد؛ زیرا امری را که ما نمی‌توانیم به نحو روشن و متمایز تصور کنیم، باطل و غیرممکن است» (Ibid, p17). نتیجه آنکه عکس آن به عنوان یک اصل، درست است که اگر چیزی قابلیت تصورپذیری به نحو متمایز و روشن را داشته باشد، در عالم واقع نیز امر ممکن است. بیان این نکته در روشن کردن اصل تصورپذیری هیوم نیز ضروری است که همچنان که در اصل روگرفت توضیح داده شد، به باور هیوم، همه ادراکات ریشه در انطباعات دارند و امکان ندارد که ما تصوراتی داشته باشیم که از انطباعات ناشی نشده باشند. انطباعات نیز حاصل رویارویی مستقیم با عالم خارج‌اند؛ بنابراین اگر شیئی قابلیت تصور داشته باشد، امر ممکن خواهد بود و اگر شیئی تصورپذیر نباشد، ممکن نیست؛ زیرا انطباعاتی که علت آن است، وجود ندارد. از آنجا که در عالم عین و خارج از ذهن، مثلث بدون ویژگی‌های ذاتی‌اش، وجود ندارد، پس انطباعات حسی مطابق با آن و همچنین تصور یا ایده معادل آن انطباعات، نیز ممکن نیست.

## ۲-۱. سه تعریف مختلف از زمان

در وهله نخست از نظر هیوم، زمان تصویری انتزاعی<sup>۱</sup> است. از نظر او، تصور زمان، از توالی همه انواع ادراکات ما، اعم از تصورات و همچنین انطباعات که خود در بردارنده انطباعات بازتابی و انطباعات احساس است، به ما نمونه‌ای از تصور انتزاعی را می‌دهد و همین امر موجب تنوع بیشتر تصور زمان در مقایسه با تصور مکان است که در قوه خیال، با تصور فردی و جزئی کمیّت و کیفیتی معین، بازنمایی می‌شود (Ibid, p25). به سخن دیگر، برای تصور مکان، صرف تصور شیئی جزئی با اندازه و کیفیتی خاص کفایت می‌کند؛ اما در تصور زمان، مجموعه‌ای متنوع از انواع ادراکات تصویری و انطباعاتی حسی و بازتابی که به صورت متوالی درک می‌شوند، لازم است و از همین رو تصور زمان نسبت به تصور مکان پیچیده‌تر است.

از دیدگاه هیوم، از آنجا که زمان از اجزایی تشکیل شده است که هم‌بودی ندارند و چون یک شیء ثابت و تغییرناپذیر فقط انطباعات هم‌بودی را تولید می‌کند، نه چیزی را که بتواند تصویری از زمان به ما بدهد، در نتیجه تصور زمان باید از توالی اجسام در حال تغییر ناشی شود و زمان در نخستین ظهور خود هرگز نمی‌تواند از چنین توالی (یعنی توالی اشیای در حال تغییر) جدا شود:

همان‌گونه که ما از حالت اشیای دیدنی و محسوس، تصور مکان را به دست می‌آوریم، به همان نحو نیز از توالی تصورات و انطباعات، به تصور زمان می‌رسیم. زمان به تنهایی نمی‌تواند خود را آشکار کرده و ذهن را متوجه خود کند. انسانی که در خواب عمیق است و یا به شدت درگیر فکر کردن است، فارغ از زمان است... هر جا که ادراکات متوالی وجود نداشته باشد، هیچ معنا و مفهومی از زمان نخواهیم داشت؛ حتی اگر میان اشیای، توالی واقعی وجود داشته باشد... زمان نمی‌تواند خود را برای ذهن نمایان سازد؛ چه به تنهایی و چه همراه با شیء ثابت تغییرناپذیر، بلکه

همواره از طریق توالی ادراک‌پذیر اشیای تغییرپذیر کشف می‌شود (Ibid, p25).

افزون‌براین، از این عبارت هیوم برمی‌آید که عنصر کشف، در حقیقت زمان دخیل است و زمان فقط در ظرف ادراک محقق می‌شود. در این صورت زمان، صرفاً با تحقق توالی، موجود نمی‌شود، بلکه در ظرف ادراک توالی است که موجود می‌گردد. پس زمان امری مربوط به ادراک مدرک است، نه حقیقتی موجود قبل از ادراک. ظهور زمان بر ذهن، تنها با ادراک توالی اشیای تغییرپذیر توسط انسان ممکن می‌شود.

نکته دیگر اینکه، اگر زمان از ادراک توالی‌های معین جداپذیر نیست، نشانه تفکیک‌ناپذیری است، نه اصل تفکیک‌پذیری که پیش از این شرح آن گذشت. درست همان‌گونه که تصور کردن یک خط بدون اندازه‌ای خاص ناممکن است، تصور زمان نیز بدون توالی ادراک‌پذیر، ناممکن است. اما طبق آنچه پیش از این در دو اصل تفکیک‌پذیری و تصورپذیری هیوم آمد، اگر چیزی تفکیک‌پذیر نباشد، تمایزپذیر و در نتیجه تصورپذیر نخواهد بود. بنابراین، نتیجه سخن هیوم بر طبق اصولی که خود متذکر می‌شود، این خواهد بود که از آنجا که زمان از ادراک توالی تفکیک‌پذیر نیست، پس تصورپذیر هم نیست و اگر تصورپذیر نباشد، امری ممکن و واقعی هم نیست و باطل است.

به دلیل همین اشکال، از نظر هیوم، این تنها راه توصیف زمان نیست. چنان‌که دیدیم در تحلیل اول، حقیقت زمان، حقیقتی وابسته به ادراک توالی توسط آدمی تلقی شد. به سخن دیگر، در این تلقی، تصور ما از ماهیت زمان، وابسته به فهم و ادراک ما از توالی اشیای متغیر بوده و از آن جداپذیر است. اما هیوم پس از ذکر این مطلب که زمان در نخستین مرتبه پدیدار شدن خود برای ذهن، وابسته به ادراک مدرک و همیشه با توالی اشیای متغیر همراه است، امکان تصور کردن زمان به تنهایی و بدون ادراک توالی اشیا را مطرح می‌کند و این پرسش را پاسخ می‌دهد که آیا زمان به‌نحو مستقل از ادراک توالی می‌تواند در تخیل، تصویری متمایز داشته باشد؟ (Ibid, p25).

با استفاده از اصولی که بیان شد، هیوم بر آن است که طبق اصول پیش‌گفته، همان‌گونه که



اشیایی که در انطباع با هم پیوند دارند، در صورت متفاوت بودن، امکان تفکیک و جدایی آنها وجود دارد، درباره زمان نیز همین امر صادق است. تصور زمان، از انطباعی جزئی که با انطباعات دیگر آمیخته می‌شود، مشتق نمی‌شود و کاملاً از آن انطباعات، تفکیک پذیر است، اما در مجموع تصور زمان، محصول نحوه نمایان شدن انطباعات به ذهن است، بی آنکه خود در شمار یکی از آن انطباعات واقع شود (Ibid, p25-26). هیوم برای تبیین بیشتر مثالی می‌زند:

پنج نُتی که در فلوت نقش دارند، انطباع و تصور زمان را به ما می‌دهند؛ هرچند که زمان انطباع ششمی که بر قوه شنوایی و یا حواس دیگر پدیدار می‌شود، نیست... این پنج صدا، هیچ احساسی را در ذهن ایجاد نمی‌کنند که با آن، ذهن به تصویری جدید دست یابد. از آنجاکه در اینجا ایجاد تصور جدید پس از بازتاب، ضرورت دارد، ذهن نمی‌تواند با بررسی همه تصوراتش، حتی یک تصور جدید ایجاد کند، مگر آنکه طبیعت، قوای ذهن را به گونه‌ای ایجاد کند که بتواند با تفکر، انطباعی جدید را احساس کند. اما در این مورد، ذهن، تنها به نحوه ظهور صداهای مختلف توجه کرده و پس از آن، بدون توجه به این صداهای خاص، خود صدا را درک کند و یا آن را به شیئی دیگر پیوند دهد. بی تردید بدون داشتن تصور برخی از اشیا، ذهن قادر به دستیابی هیچ مفهومی از زمان نیست و از آنجاکه زمان همچون یک انطباع اولیه متمایز ظاهر نمی‌شود، نمی‌تواند چیزی جز تصورات، انطباعات و یا متعلق‌های متفاوتی باشد که با حالت<sup>۱</sup> خاصی در پی هم می‌آیند، باشد (Ibid, p26).

توضیح آنکه، چنان که می‌دانیم فلوت تنها پنج حفره و مطابق آن، پنج نت دارد و بنابراین فاقد نت ششم و بیشتر است. از نظر هیوم، از آنجا که تعداد حواس ما نیز پنج تاست، بنابراین نمی‌توان گفت که تصور و ایده زمان برگرفته از انطباع حسی برگرفته از حس ششم ماست؛ چون چنین حس و انطباعی وجود ندارد، همان‌گونه که برای فلوت، حفره و نت ششمی یافت نمی‌شود. و به

همین ترتیب، این را هم نمی‌توان گفت که ذهن، ایده زمان را از انطباع بازتابی برگرفته از انطباع حسی ششم به دست می‌آورد؛ زیرا برای ایجاد یک ایده جدید از انطباع بازتابی، ذهن باید یک انطباع حسی و درونی جدید داشته باشد؛ یعنی آن انطباع بازتابی، باید از ایده حسی که خود از انطباع حسی ایجاد شده و برگرفته از یکی از حواس، ایجاد شود؛ درحالی که چنین انطباع جدیدی وجود ندارد. از نظر هیوم، اگر هزاربار نیز تمام ایده‌های حسی خود را بررسی کند، نمی‌تواند ایده اصلی جدیدی را پیدا کند، مگر اینکه انطباع حسی جدیدی را در این بررسی بیابد. به سخن دیگر، یافتن ایده جدید، وابسته به یافتن انطباع جدید است و چون چنین انطباعی وجود ندارد، پس چنین ایده‌ای نیز وجود ندارد. درست همان گونه که حفره ششمی و در نتیجه نت جدیدی، افزون بر پنج نت فلوت وجود ندارد، حس جدید و در نتیجه انطباع ششمی، افزون بر حواس پنج‌گانه و انطباعات حسی مطابق آن نیز وجود ندارد. از نظر هیوم، درست همان گونه که این پنج نت در مجموع نیز نمی‌تواند هیچ حس درونی جدیدی ایجاد کنند که ذهن با مشاهده آن حس جدید، ایده جدیدی استخراج کند، بلکه به نحوه ظاهر شدن صداها و مختلف توجه می‌کند، همه حواس پنج‌گانه ما باهم نیز نمی‌تواند سازنده حس جدید و در نتیجه انطباع حسی جدیدی شوند که خود منشأ ایجاد ایده زمان باشد؛ چه به شکل تصور حسی و یا تصور بازتابی برگرفته از انطباع بازتابی.

بنابراین، هیوم زمان را با حالت خاصی که از به دنبال هم آمدن تصورات، انطباعات و اشیایی (متعلقاتی) برای ذهن پدیدار می‌شوند، این همان می‌داند؛ حالتی که متوالی است. اما هیوم در جای دیگر در تعریف زمان، وابستگی تصور زمان به ادراک و ذهن و هم چنین حالت تصورات و انطباعات متوالی را نادیده می‌گیرد و به وجود عینی زمان به عنوان حالتی خاص در منطبعات اشاره و بیان می‌کند که زمان چیزی نیست جز حالتی که در آن برخی از اشیای واقعی وجود دارند (Ibid, p27 & 40).

بنابراین با توجه به مطالب پیشین می‌توان به سه تعریف مختلف هیوم از زمان دست یافت:

۱. زمان، تصویری انتزاعی مشتق از توالی همه اقسام ادراکات است. این تعریف چنان که شرحش پیش از این آمد، وابسته به ادراک توالی اشیای تغییرپذیر است. براساس دیدگاه هیوم،

اگر کسی در وضعیت آگاهی از این ادراک نباشد، تصور زمان نیز برایش ایجاد نمی‌شود. از نگاه هیوم، هر جا که ادراکات متوالی وجود نداشته باشد، هیچ معنا و مفهومی از زمان نخواهیم داشت؛ حتی اگر میان اشیا، توالی واقعی وجود داشته باشد. اما با توجه به اصل تفکیک‌پذیری-اش، در پی توصیفی مجزا از زمان برآمد. به‌باور هیوم، با توجه به اینکه زمان در نخستین ظهورش در ذهن همیشه با توالی اجسام در حال تغییر همراه است، و گرنه هرگز نمی‌توانیم از آن آگاه باشیم، در پاسخ به این پرسش که آیا زمان را می‌توان بدون اینکه توالی اشیا را تصور کنیم، یعنی اینکه آیا می‌توان یک ایده مستقل مجزا از زمان در تخیل داشت یا خیر، می‌توان به تعریف دیگری از زمان دست یافت؛

۲. زمان، تصورات، انطباعات و متعلق‌های متفاوتی است که به حالت متوالی خاصی پدیدار می‌شود؛ یعنی زمان، حالت یا نحوه ظهور تصورات، انطباعات و منطبعات متوالی بر ذهن است، نه یکی از آن‌ها؛

۳. زمان حالتی است که اشیا واقعی در آن وجود دارند. در این تعریف، نحوه ظهور تصورات یا انطباعات، موضوعیت ندارد و بر ماهیت زمان به‌عنوان حالتی مستقل از ادراک و غیروابسته به ذهن، تأکید می‌شود.

گرچه خود هیوم به دلیل اشکالات وارد بر تعریف نخست، در پی تکمیل آن است، اما محققان و مفسران فلسفه هیوم، بی‌اعتنا به این مسئله و با مستقل انگاشتن هر یک از این تعاریف، در اینکه کدام یک از تعاریف بالا، کارآمدتر از دیگری است، به بحث و گفت‌وگو می‌پردازند و با هم اتفاق نظر ندارند. اینکه آیا زمان تصویری انتزاعی است یا یک حالت است؟ و در صورت دوم حالتی که مربوط به پیاپی آمدن تصورات، انطباعات و منطبعات است یا حالتی تنها مربوط به منطبعات و اشیا واقعی؟

#### ۱-۲-۱. تقریر باکسر از چیستی زمان

باکسر برخلاف کمپ اسمیت (Kemp Smith, 1941, p274) براین‌باور است که

مفهوم‌سازی زمان به‌عنوان تصویری انتزاعی، به اندیشه هیوم نزدیک‌تر است تا معنا کردن زمان، به‌عنوان یک حالت. به‌باور وی، زمان از نظر هیوم، انتزاعی از توالی است که ما تجربه می‌کنیم (Ibid, p25)؛ یعنی «تصور زمان، تصور انتزاعی هر توالی‌ای، از آن نظر که اشیای (تعلق‌های) بسیاری در آن توالی است»، می‌باشد (Baxter, 2008, p17). از نظر باکسر، «تصور یک لحظه (آن) عبارت است از تصور عضوی از یک توالی از آن جهت که عضوی از آن توالی است» (Ibid, p۴). وی با توجه به اصل تفکیک‌پذیری و تصورپذیری، زمان را جدای از تصور توالی ندانسته و بر آن است که درست همان‌گونه که تصور خط بدون طولی معین، ناممکن است، مفهوم‌سازی زمان نیز بدون توالی معین، امکان‌پذیر نیست (Ibid, p19). یکی از مزیت‌های تفسیر زمان «به تصور انتزاعی از هر توالی که از آن جهت که متعلق‌های زیادی در آن توالی است»، این است که این برداشت با نظریه هیوم درباره تصورات انتزاعی هم‌خوانی دارد. افزون‌براین، تفسیر باکسر برخلاف سایر تفاسیر، برای زمان، این امکان را فراهم می‌سازد که از اجزایی تشکیل شود. این نکته مهمی است؛ زیرا براساس تفکرات هیوم واضح است که زمان یا مدت شامل بخش‌های مختلفی است، و گرنه ما توان تصور مدت طولانی‌تر یا کوتاه‌تر را نداشتیم (Baxter, 2008, p26-27; Hume, 1896, p21-22).

به باور باکسر، توالی از اجزایی که «آن» نامیده می‌شود، تشکیل شده است (Baxter, 2008, p20)، ولی حالت، دارای اجزا نیست. بنابراین مشاهده زمان به‌عنوان یک حالت - هر نوع حالتی - مفهوم‌سازی زمان به‌عنوان امری متشکل از قطعات را دشوار می‌کند. مفهوم‌سازی زمان به‌عنوان تصور انتزاعی یک توالی به‌عنوان متوالی، براساس تفسیر باکسر، به آسانی فرد را قادر می‌سازد تا تصورات اجزای زمان را شکل دهد (Esposito, 2009, p19-20).

به نظر می‌رسد که هیوم واژه زمان را مترادف با واژه مدّت<sup>۱</sup> می‌داند. و از آنجا که زمان با توالی همراه است، بر همین اساس سه مفهوم زمان، توالی و مدّت، قابل جایگزینی هستند.

---

1. duration

با این حال، واژه «مدت»، چون متضمن گستردگی و کشش و امتداد زمان است، برای بیش از یک حالت و بیش از یک توالی کاربرد دارد. البته هیوم تمایلی به این کاربرد ندارد، اما مفسران اغلب تحت تأثیر کمپ اسمیت، چنین قرائتی را برمی‌گزینند (Baxter, 2008, p19). براساس چنین قرائتی، فکر کردن ذهن درباره توالی، در واقع فکر کردن درباره چیزی است که دارای مدّت است. به سخن دیگر، هیوم همه توالی‌ها را زمانی می‌داند. از سوی دیگر، از آنجا که تصور مدّت، تصور توالی است از آن جهت که توالی است، این مسئله برای همه توالی‌ها صادق می‌کند که هر چیزی که فاقد مدّت است، فاقد توالی است و هر چیزی که فاقد توالی است نیز فاقد مدّت است (Esposito, 2009, p21).

از نظر هیوم، تصور زمان تنها برای اشیای تغییرپذیر کاربرد دارد و کاربرد آن برای اشیای ثابت، چیزی جز افسانه نیست (Ibid, p26). البته در بسیاری مواقع ممکن است تصور زمان یا مدّت، برای اشیای ثابت نیز به کار رود که این اشتباه، ناشی از خلط تصور شیء ثابت، با تصور توالی اشیایی است که کاملاً شبیه آن شیء ثابت است. اما تنها توالی اشیای متغیر، دارای مدّت است (Baxter, 2008, p44). اشیای ثابت، برخلاف اشیای متغیر که در واقع اشیایی متعدد در توالی هستند، اشیایی مفردند که تنها در یک «آن» موجودند (Esposito, 2009, p21).

## ۲-۲-۱. تقریر مک ری از چیستی زمان

مک ری، یکی دیگر از طرفداران هیوم، هم‌سو با کمپ اسمیت، زمان را حالت و نه تصویری انتزاعی می‌داند که در آن انطباعات برای ذهن آشکار می‌شوند. به‌باور وی، در قرن ۱۷ و ۱۸، تفکیک بین مدّت و زمان، همانند امتداد و مکان، چندان رایج نبوده است؛ موضوعی که در آثار لایبنیتز نمایان است. تنها تفاوت در این است که مدّت و امتداد، نسبت‌های اشیا هستند و زمان و مکان، چیزی خارج از اشیا و برای اندازه‌گیری آن‌ها به کار می‌روند. مدّت، به‌عنوان نسبت اشیا یا ماهیات مستقل، بر دوام یا ثبات یا استمرار وجود چنین ماهیاتی دلالت می‌کند و بر همین اساس دکارت، مدت هر چیزی را حالتی می‌داند که ما تحت آن حالت، این شیء را تا

آنجایی که وجودش ادامه دارد (یا ثابت در وجود دارد)، در نظر می‌گیریم. اسپینوزا نیز (مانند دکارت)، مدت را نسبتی می‌داند که بر پایه آن، می‌توانیم وجود اشیا را خلق شده را تا جایی که آن‌ها در واقعیت خودشان، ثابت داشته باشند، در نظر بگیریم. با وجود اینکه مدت، به اشیا بی که در وجود ثابت یا استمرار دارند، ارجاع داده می‌شود، اما مک‌ری بر آن است که مدت - همان‌گونه که دکارت نشان می‌دهد - هم برای اشیا تغییر پذیر و هم برای اشیا ثابت کاربرد دارد (McRae, 1980, p119). از نظر او، از روزگار هیوم تا کانت، سه معنای زمان - یعنی مدت، توالی و هم‌بودی<sup>۱</sup> - از هم متمایز می‌شوند. از نظر کانت، توالی، پیش فرض مدت است و همه متعین‌های زمانی تغییر (یا توالی) پیش فرض ماهیتی است که در طول تغییر، ثابت یا مستمر است (Ibid, p120)، اما هیوم در برخی موارد هیچ‌گونه تمایزی بین امتداد و مکان و همچنین مدت و زمان قائل نیست. درباره مکان به نظر می‌رسد که وی امتداد را ترجیح می‌دهد؛ زیرا سخن گفتن از تقسیم‌پذیری را آسان‌تر می‌سازد. اما زمان را به‌عنوان توالی تعریف می‌کند و ارجاع زمان به این معنا از مدت را که به شیء تا جایی که ادامه، استمرار یا باقی باشد (خواه تغییرات متوالی داشته باشد یا نه)، عوامانه می‌پندارد (Hume, 1902, p26). از نظر مک‌ری، مدت در این معنای عام فلسفی و عامیانه‌اش، با زمان یا توالی هیومی مترادف نیست، بلکه عوامانه یا صفت کاذبی است که به اشیا نسبت داده می‌شود (McRae, 1980, p120). مک‌ری می‌کوشد توضیح دهد که چگونه مدت، تصویری افسانه‌ای است و این تصور چه استلزاماتی برای فلسفه هیوم دارد. از نظر هیوم، زمان دارای اجزایی است که از نظر وجودی، معیت (هم‌بودی) ندارند و نمی‌توانند داشته باشند؛ چرا که معیت اجزا، از ویژگی‌های امتداد است، نه مدت. بنابراین تصور زمان، نمی‌تواند ناشی از اشیا ثابت باشد. تصور مدت در معنای درست آن، تنها می‌تواند از توالی‌ای از اشیا متغیر به‌دست آید. این تصور را نمی‌توان بر اشیا ثابت اعمال کرد یا ناشی از آن‌ها دانست. اعمال تصور مدت بر اشیا ثابت یا غیرقابل

تغییر، همیشه افسانه و وهم است. مک ری، در فلسفه هیوم، دو نوع وهم و افسانه را از هم متمایز می‌کند؛ اوّلی هنگامی رخ می‌دهد که ذهن، یک تصور را با دیگری اشتباه می‌گیرد و سپس به‌طور نادرست، آن را درباره شیء دیگر اعمال می‌کند. این، شامل کاربرد اشتباه تصویری که از انطباق اصلی ناشی شده و به چیزی غیر از متعلق مناسب‌اش نسبت داده شده، نیز می‌شود. نوع دوم وهم، ساخته محض تخیل است که برای حل یک تناقض طراحی شده است؛ تناقضی که وهم اول را به وجود می‌آورد (Esposito, 2009, p41). از نظر مک ری، تصور مدت برای اشیای ثابت، از نوع وهم اول است. از نظر او، دو تصویری که با هم خلط می‌شوند، تصور عدد و تصور وحدت است. از آنجا که تصور مدت، تنها از یک توالی اشیای قابل تغییر ناشی می‌شود، دو راه برای ذهن وجود دارد تا تجربه خود از این توالی را تفسیر کند. راه اول این است که ذهن توالی را به‌عنوان ترکیبی از اشیای متکثر متغیر ملاحظه کند؛ یعنی وجود یک شیء متغیر در هر آن، به همان تعداد اشیای آناتی در این توالی وجود دارند. چنین تفسیری از توالی اشیای متغیر، تصور عدد را ایجاد می‌کند. راه دیگر این است که ذهن این توالی را به‌عنوان موجودیت یک شیء به‌تنهایی لحاظ کند که در هر یک از آنات در این توالی، بدون تغییر، استمرار وجودی دارد. با این نگاه می‌توان به تصور وحدت رسید (Ibid, p42). به سخن دیگر، می‌توانیم دو «آن» از این مدت و شیئی را که در هر یک از این آنات متفاوت هست، در نظر بگیریم و به تصور عدد برسیم و از سوی دیگر، با دنبال کردن توالی اشیای، می‌توانیم یک توالی زمانی را دنبال کنیم و سپس زمان را به‌عنوان استمرار در تغییر، بدون اینکه در آن شیء تغییر رخ دهد، تصور کنیم و به تصور وحدت می‌رسیم (McRae, 1980, p126; Hume, 1896, p108). تصور مدت، نتیجه شکست در تمیز دادن بین این دو نوع تفسیر از تجربه ذهنی‌مان، درباره توالی اشیای تغییرپذیر است. در واقع ذهن، در طول این توالی، اشیای متغیر متکثر را تجربه می‌کند، اما گمان می‌کند که در حال تجربه کردن شیء واحدی است که در هر لحظه از این توالی، بدون تغییر است. و از آنجا که یک شیء نمی‌تواند به‌طور هم‌زمان هم کثرت (عدد) و هم وحدت را نشان دهد، به تناقض می‌رسد. در این میان، ذهن می‌کوشد با

ایجاد تصور این‌همانی<sup>۱</sup>، این تناقض را برطرف سازد که درحقیقت با چنین کاری، به سمت افسانه‌ای از نوع دوم رهنمون می‌شود (McRae, 1980, p126-127; Hume, 1896, p134). این‌همانی، محصول ناب تخیل است و واسطه‌ای بین وحدت و کثرت است (McRae, 1980, p126). وی در ادامه توضیح می‌دهد که چگونه در این توهم دوم، تصور این‌همانی، از تصور جوهر ایجاد می‌شود و علت آن، خلط ذهن، بین توالی‌ای از اشیای تغییرپذیر و توالی منقطعی از ظهور یک شیء است. به سخن دیگر، ذهن گمان می‌کند شیئی که در لحظه‌ای مشخص بعد از این وقفه ظاهر می‌شود، همان شیء قبل از این وقفه است و در این هنگام، بین این‌همانی یک شیء و ظهورات منقطع آن، یعنی کثرت، تناقض ایجاد می‌شود و برای رهایی از این تناقض، به تصور جوهر که توهمی از نوع دوم است، روی می‌آورد. به‌هرحال، مک‌ری بر این باور است که همه این توهم‌ها، از تصور مدت ناشی می‌شود (Ibid, p126-128).

## ۲. وجود و چیستی زمان در حکمت متعالیه

### ۲-۱. سه اصل مهم حکمت متعالیه

برای فهم کامل چیستی زمان در فلسفه صدرای، ابتدا لازم است به سه اصل مهم حاکم بر فلسفه او، یعنی اصاله الوجود، تشکیک وجود و حرکت جوهری، اشاره شود.

#### ۲-۱-۱. اصاله الوجود

این اصل، اساس قواعد حکمت صدرای و مبنای آموزه‌های مهم الهیات همچون توحید، معاد و

#### 1. identity

۲. برای آگاهی به اعتراضات وارد بر تقریر مک‌ری، ر.ک:

Pappas, G.S. "On McRae's Hume" Hume Studies, vol 7, Num 2 (1981) Published by Hume Society, 167-171.



حشر شمرده می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۴). این اصل، همچنین در فهم نهایی معنای زمان در اندیشه ملاصدرا نقش مهمی ایفا می‌کند. طبق این اصل، وجود، حقیقت عینی است که واقعیت داشته و واقعیت همه اشیا به واسطه اوست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۱، ۳۸؛ حسن زاده آملی، ۱۳۸۷، ص ۲۸۷). بیان ملاصدرا در این باره چنین است:

چون حقیقت هر شیء عبارت است از خصوصیت وجودش که برایش ثابت است، پس خود نفس وجود، نسبت به این شیء، بلکه هر شیئی سزاوارتر است که دارای حقیقت باشد؛ چنان‌که خود سفیدی به اینکه سفید خوانده شود، نسبت به چیزی که خود، سفید نیست و سفیدی بر آن عارض می‌شود، به سفید بودن سزاوارتر است. پس وجود به ذات خود، موجود است؛ درحالی‌که چیزهای دیگر غیر از وجود، به ذات خود موجود نیستند، بلکه با وجودهایی که بر آنها عارض می‌شود، وجود می‌یابند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۳۸-۳۹).<sup>۱</sup>

## ۲-۱-۲. تشکیک وجود

یکی دیگر از محورهای اصلی فلسفه صدرایی، اصل تشکیک وجود است. وجود که امری عینی و اصیل است، حقیقت واحد دارای مراتب و درجات است. در حقایق وجودی، مابه الاشتراک از سنخ مابه الامتیاز است و اختلاف مراتب وجود با یکدیگر، به شدت و ضعف و نقص و کمال است (عبودیت، ۱۳۸۹، ص ۶۶-۶۷). از نظر صدرا، همان حقیقت واحده‌ای که مفهوم عام وجود حاکی از آن است، مشترک بین واجب و ممکن است و در خارج اصالت دارد و به نحو ذومراتب و تشکیکی در خارج وجود دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۴۰۲).

## ۲-۱-۳. حرکت جوهری

حرکت جوهری، اصل مهم دیگری است که در بحث زمان در حکمت صدرایی، از جایگاه

ویژه‌ای برخوردار است. دقت در متون فلسفی، تعاریف مختلفی برای حرکت دست می‌دهد. تعریف حرکت به «همان است و همان نیست؛ یعنی از وحدت و غیریت برخوردار است» (افلاطون، ج ۳، ص ۱۵۳۴) یا «خروج از مساوات» (ابن سینا، ۱۴۰۵، ص ۴۵)؛ «فعلیت موجود بالقوه از آن جهت که بالقوه است» (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۴۴۰)، از جمله تعاریف نسبت داده شده به قدمای فیلسوف همچون افلاطون و ارسطوست. جسم تا قبل از شروع حرکت دارای دو قوه است: ۱. قوه اصل حرکت؛ ۲. قوه رسیدن به مقصد که حرکت کمال اول و رسیدن کمال دوم است (عابدی، ۱۳۷۴، ص ۴۸)، اما صدرالمتألهین حقیقت حرکت را «حدوث تدریجی» و «خروج تدریجی شیء از قوه به فعل» می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۲۲ و ۱۰۹) که این تعریف، گرچه تفاوت ماهوی با تعاریف بسیاری از پیشینیان ندارد و همچون آنها، وی نیز حرکت در اعراض را می‌پذیرد اما برخلاف آنها، حرکت در اعراض را کاملاً وابسته به حرکت در جوهر تلقی می‌کند؛ چراکه وجود اعراض، جدای از وجود جوهر نیست و اعراض، تابع جواهر و وابسته به آنها هستند. به سخن دیگر، چون وجود عرض، از مراتب وجود جوهری است که موضوع آن است، وجود حرکت در اعراض، ثابت‌کننده وجود حرکت در جوهر است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۱۰۳-۱۰۴؛ طباطبایی، ۱۳۸۸، ص ۲۴۹-۲۵۳).

## ۲-۲. چیستی زمان در حکمت متعالیه

با توجه به اصول ذکر شده، باید گفت از آنجا که در حکمت متعالیه، معنا و حقیقت زمان در ارتباط تنگاتنگ با حرکت و وابسته به آن فهمیده می‌شود، شفاف‌سازی معنای حرکت، مقدم بر زمان است. چنان که گذشت، حرکت از نظر صدرالمتألهین، «خروج تدریجی شیء از قوه به فعل» است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۱۰۹) و مراد از این نوع حرکت، حرکت قطعی است که نه از عوارض خارجی اشیا، بلکه از عوارض تحلیلی وجود است. این حرکت دارای جزء بالفعل نیست، اما اجزای بالقوه بی‌نهایتی دارد (منفرد، ۱۳۸۸، ص ۱۶۷). از نظر صدر، عروض زمان برای حرکت، در ظرف تحلیل است که با وجود واحد،

موجودند. این عروض همچون عروض سفیدی بر جسم، خارجی و عینی نیست که معروض دارای وجود مستقل از عارض خود باشد، بلکه همچون عروض فصل برای جنس و وجود برای ماهیت (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ص ۲۰۰) و یا جسم تعلیمی است که عرض تحلیلی جسم طبیعی است (منفرد، ۱۳۸۸، ص ۱۶۸). زمان، همچون جسم تعلیمی که تعین جسم طبیعی است، تعین حرکت و مشخص کننده آن است. همان گونه که وجود و ماهیت در واقعیت و عالم خارج از ذهن، عین یکدیگر و با هم متحدند، زمان و حرکت نیز در واقعیت خارجی خود، عین هم‌اند؛ یعنی یک وجود سیال که عین سیلان است، موجود است که اگر این سیلان وجود مبهم در نظر گرفته شود، حرکت است؛ اما اگر متعین اعتبار شود، همان زمان است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ص ۱۴۱). با دقت در عبارات صدرا درمی‌یابیم که از نظر ملاصدرا حرکت، امری خیالی و صرفاً ذهنی نیست که بی‌بهره از وجود خارجی باشد، بلکه امری عقلی است که از ذات خارجی‌ای که وجودش به‌نحو تدریجی به فعلیت می‌رسد، انتزاع می‌شود.

و أما عندنا فالحركة ليست من الهويات الخارجية بل أمر عقلي معناها نفس الخروج من القوة إلى الفعل على التدرج و هو كسائر المفهومات الاعتبارية التي تصلح لأن تكون عنواناً لحقيقة خارجية و الذي ينتزع منه هذا المعنى المصدري هو الذات الخارجية التي يخرج وجودها من القوة إلى الفعل تدرجاً (صدرالدین شیرازی، ۱۹۹۰، ج ۷، ص ۲۸۴).

با توجه به مطالبی که بیان شد، درمی‌یابیم که از نظر صدرا، زمان و حرکت (با توجه به تعریف حرکت)، نحوه وجود جوهر جسمانی یا وجود سیال و متغیرند. از این رو موجودات مجرد و ثابت که فاقد تغییر و حرکت از نوع قوه به فعل هستند، زمان‌مند نیستند (منفرد، ۱۳۸۸، ص ۱۶۸-۱۷۲). ملاصدرا با بهره‌گیری از اصل حرکت جوهری و زمان‌مندی وجود مادیات، به تحلیل حقیقت زمان می‌پردازد. از نظر صدرا، زمان به‌عنوان کمّ و امری انقسام‌پذیر، از نظر وجودی با حرکت و موجود جسمانی، از وجود واحدی برخوردارند؛ زیرا طبق اصل حرکت جوهری که اعراض و صفات هر شیئی از نظر وجودی، از شئون وجود جوهر به‌شمار می‌آیند و اینکه صفات و عوارض

شیء، با خود شیء از هویت واحدی برخوردارند (همان، ص ۱۸۲-۱۸۳).

حقیقت زمان از نظر ملاصدرا، با توجه به مراتب حقیقت وجود درک می‌شود. از نظر وی، حقیقت وجود دارای دو مرتبه وجود ثابت و وجود سیال است (اکبریان، ۱۳۷۸، ص ۶) که زمان، حقیقت وجود سیال و اجسام متجدد بالذات است. از دیدگاه صدرا، اجسام دارای دو امتداد و کشش هستند؛ امتداد مکانی و امتداد زمانی که دومی ناشی از طبیعت درونی متجدد بالذات موجودات مادی و نحوه بودن آنهاست (همان، ص ۸-۹).

فالزمان عبارة عن مقدار الطبيعة المتجددة بذاتها من جهة تقدمها و تأخرها الذاتيين كما أن الجسم التعليمي مقدارها من جهة قبولها للأبعاد الثلاثة فللطبيعة امتدادان و لها مقداران أحدهما تدریجی زمانی ... و الاخر دفعی مکانی (صدرالدین شیرازی، ۱۹۹۰، ج ۳، ص ۱۶۰).

امتداد تدریجی زمانی، به تقدّم و تأخّر وهمی انقسام می‌یابد و در مقدار دفعی مکانی به تقدّم و تأخّر مکانی قابل تقسیم است. ملاصدرا در ادامه توضیح می‌دهد که زمان تنها اعتبار عقلی دارد؛ به این معنا که به نحو بالذات، از عوارض تحلیلی معروض خود بوده و از وجودی متمایز و مستقل از آن، در اعیان، برخوردار نیست (همان، ص ۱۴۱).

وی با بهره‌گیری از اصل تشکیک وجود، بر این باور است که زمان با هویت اتصالی خود که افق نو شدن و سپری شدن و عرش رویدادها و تغییرات است، شأنی از شئون علت اولی و مرتبه ضعیفی از مراتب نزولی وجود است. زمان از نظر وجودی ضعیف‌ترین ممکنات از نظر مرتبه وجودی و از نظر معلول بودن در پایین‌ترین مراتب قرار دارد. «فالزمان بهیته الاتصالية التي هي أفق التجدد و التقضي و عرش الحوادث و التغيرات شأن واحد من شئون العلة الأولى و مرتبة ضعيفة من مراتب نزول الوجود فيكون أضعف الممكنات وجوداً و أخس المعلومات رتبة» (همان، ج ۱، ص ۳۸۱-۳۸۲).

ملاصدرا همچنین زمان را امتداد نامرئی و بُعد چهارم اشیای مادی می‌داند. این بُعد در فلسفه صدرایی، معنای خاص وجودی دارد، نه کمی که از نحوه خاص هستی موجودات مادی

سرچشمه می‌گیرد. براین اساس، حرکت و زمان، هیچ‌یک تحت مقوله نبوده و از مفاهیم ماهوی به‌شمار نمی‌روند. مطابق با این معنا، زمان و حرکت و وجود سیال، در خارج عین هم بوده و از یک واقعیت برخوردارند، ولی در ظرف ذهن و تحلیل جدا به‌شمار می‌آیند.

از دیدگاه ملاصدرا، زمان و حرکت به‌عنوان امر متصل واحد دارای آنات بالقوه‌ای هستند که در واقعیت و متن خارج به وجود واحد سیالی متحقق‌اند. آن، سازنده و راسم زمان است و امری واقعی که زمان با سیلان او متحقق می‌شود. از دیدگاه او، تحقق زمان به‌عنوان امر متصل واحد، وابسته به گذشته، حال و آینده است و تا گذشته نباشد، حال واقع نمی‌شود و تا حالی نباشد، آینده‌ای ایجاد نمی‌شود (اکبریان، ۱۳۷۸، ص ۱۲-۱۳).

چنان‌که گفته شد، در حکمت صدرایی، فهم درست ماهیت زمان، در گرو فهم درست از حرکت جوهری است و این نیز مستلزم پذیرش و درک درست از اصالت وجود و تشکیک وجود است. از نظر صدرا، آنچه در عالم خارج واقعیت دارد، وجود است و وجود نیز حقیقت واحد دارای مراتب شدت و ضعف است. حرکت و ثبات نیز از عوارض ذاتی موجود به‌شمار می‌آید. به سخن دیگر، حرکت نحوه وجود تدریجی است. حقیقت زمان از دامنه وجود عینی، خارج نیست و شأن و مرتبه‌ای از مراتب تشکیکی حقیقت وجود است؛ به‌گونه‌ای که مراتب مافوق، بطن و حقیقت مرتبه مادون و مرتبه مادون، ظاهر و رقیقه مرتبه مافوق است. زمان از نظر وجودی، جزء ضعیف‌ترین و پست‌ترین ممکنات و معلولات است و طبق حرکت جوهری، مقدار جوهر متحرک است. وجود زمان، همان حقیقت وجود سیالی است که همواره در حال نو شدن است. اما مفهوم زمان، معقول ثانیه فلسفی است که از مفهوم حرکت و آن نیز از نحوه وجود جوهر جسمانی انتزاع می‌شود.

## ارزیابی و نتیجه

در دو تقریری که از ماهیت زمان در فلسفه هیوم بیان شد (زمان به‌عنوان حالت یا زمان به‌عنوان مفهومی انتزاعی) که ممکن است ناشی از خلط حقیقت وجود خارجی زمان با مفهوم ذهنی او

باشد، شاید بتوان هر دو را به نوعی در فلسفه صدرای جمع کرد؛ به این نحو که اگر مراد از انتزاعی بودن زمان، این باشد که مفهومی، از معقولات ثانی فلسفی و از عوارض تحلیلی شیء است که با همان وجود معروضش، در خارج موجودیت می‌یابد، قابل پذیرش است. اما اگر زمان را صرفاً تصویری ذهنی، خیالی و بی‌بهره از وجود خارجی و یا همچون معقولات ثانی منطقی بپنداریم، چنین معنایی در فلسفه صدرای جایی ندارد. از سوی دیگر، از آنجا که در حکمت صدرایی، زمان، حقیقت وجود سیال و نحوه وجود خاص اشیای متغیر است، اگر تعبیر «حالت» با چنین معنایی اخذ شود، درست است، ولی برداشت عرض گونه از زمان به معنای صفتی با وجودی مستقل از موصوف، همچون عرض سفیدی بر جسم، در حکمت متعالیه راه ندارد.

نکته دیگر اینکه، از آنجا که ملاصدرا، زمان را بعد چهارم موجودات مادی می‌پندارد، به نوعی می‌توان زمان و مدت را مترادف با هم پنداشت. حال آنکه در تفاسیر مختلف از فلسفه هیوم، این دو، گاه مترادف و گاه متباین انگاشته می‌شوند.

ملاصدرا به یک معنا زمان را دارای اجزای بالقوه (آن) می‌داند که با سیلان خود، زمان را متحقق می‌سازند. هیوم نیز آشکارا بیان می‌کند که تصورات ما از زمان، از اجزای تقسیم‌ناپذیری تشکیل یافته است. در تفسیر هیوم توسط باکسر نیز درمی‌یابیم که توالی، از اجزایی به نام «آن» تشکیل شده است و البته این لازمه تفسیر او از زمان به عنوان تصور انتزاعی یک توالی است؛ گرچه بر بالقوه بودن این اجزا تأکید نشده است.

به باور صدرای، موجودات مجرد و ثابت که فاقد تغییر و حرکت از نوع قوه به فعل هستند، زمان‌مند نیستند. به سخن دیگر، زمان با بیان صدرایی‌اش، حقیقت وجود سیال است که خود، مرتبه‌ای از مراتب حقیقت عینی وجود است و به بیان هیومی‌اش، تصور مدت، همواره از توالی متعلق‌های تغییرپذیر به ذهن منتقل می‌شود، نه از مجرای امور ثابت و متعلق‌های تغییرناپذیر که دیدگاهی عامیانه و باطل است.

ذکر این نکته نیز ضروری است که هیوم اشیای مادی را به دو دسته ثابت (ساکن) و متغیر تقسیم می‌کند و مسئله زمان را تنها مربوط به موجودات مادی متغیر می‌داند و اشیای ثابت و

ساکن را فاقد زمان. اما در اندیشه صدرا، مراد از ثابت، مجردات اند که فاقد زمان هستند. بنابراین باید دقت شود که ثابت در فلسفه هیوم با ثابت در حکمت متعالیه، به یک معنا نیست. افزون بر آن هیوم، سیلان و تغییر را در ذات و جوهر اشیای متغیر مطرح نمی کند، بلکه تنها به تغییر و حرکت در اعراض قائل است.



### پی نوشت ها

۱. لما كانت حقيقة كل شيء هي خصوصية وجوده التي يثبت له فالوجود أولى من ذلك الشيء بل من كل شيء بأن يكون ذا حقيقة كما أن البياض أولى بكونه أبيض مما ليس ببياض و يعرض له البياض فالوجود بذاته موجود و سائر الأشياء غير الوجود ليست بذواتها موجودة بل بالوجودات العارضة لها» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۳۸-۳۹).





## منابع

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۹۳، *معمای زمان و حدوث جهان*، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۲. ابن سینا، ۱۳۶۳، *الهیات الشفا*، تصحیح ابراهیم مدکور، تهران، انتشارات ناصر خسرو.
۳. \_\_\_\_\_، ۱۳۶۴، *النجاة*، تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۴. \_\_\_\_\_، ۱۴۰۵، *طبیعیات شفا*، تصحیح ابراهیم مدکور، قم، مکتبه آیةالله المرعشی النجفی.
۵. ارسطو، ۱۳۶۳، *طبیعیات*، ترجمه مهدی فرشاد، تهران، امیرکبیر.
۶. \_\_\_\_\_، ۱۳۷۸، *متافیزیک (مابعدالطبیعة)*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، طرح نو.
۷. افلاطون، ۱۳۸۰، *دوره آثار افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، تهران، انتشارات خوارزمی.
۸. اکبریان، رضا، ۱۳۷۸، «تبيين وجودی زمان در نظام فلسفی صدرالمتألهين»، *خردنامه صدرا*، شماره هفدهم، ص ۱۵-۵.
۹. حسن‌زاده آملی، حسن، ۱۳۸۷، *شرح فارسی الاسفار الاربعه*، گردآورنده محمدحسین نائیکی، قم، بوستان کتاب.
۱۰. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، ۱۳۶۳، *المشاعر*، تهران، کتابخانه طهوری.
۱۱. \_\_\_\_\_، ۱۳۶۸، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقليه الأربعة*، قم، مکتبه المصطفوی.
۱۲. \_\_\_\_\_، ۱۹۹۰، *الحکمه المتعالیه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۱۳. طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۸، *بداية الحکمة*، ترجمه علی شیروانی، قم، مؤسسه انتشارات دارالعلم.
۱۴. عابدی، احمد، ۱۳۷۴، «حرکت حبی»، *نامه مفید*، شماره ۲، ص ۶۴-۴۷.
۱۵. عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۸۹، *فلسفه مقدماتی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۱۶. منفرد، مهدی، ۱۳۸۸، *زمان در فلسفه صدرالمتألهين و سنت آگوستین*، قم، بوستان کتاب.
17. Baxter, Donald, 2008, *Hume's Difficulty: Time and Identity in the Treatise*, New York, Routledge.
18. Caplestone, Fredrick, 1994, *History of Philosophy Modern Philosophy The British Philosophers From Hubbes to Hume*, vol 5, New York, Doubleday.

19. Esposito, Daniel, 2009, *Hume's Conception of Time and its Implications for his Theories of Causation and Induction*, Marquette University.
20. Hume, David, 1902, *Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, Ed. L. A. Selby-Bigge, 2d ed. rev., ed. P. H. Nidditch, Oxford, Clarendon Press.
21. \_\_\_\_\_, 1896, *A Treatise of Human Nature*, Ed. L. A. Selby-Bigge, Oxford, Clarendon Press.
22. Kemp Smith, Norman, 1941, *The Philosophy of David Hume*, New York, Palgrave Macmillan.
23. McRae, Robert, 1980, "The Import of Hume's Theory of Time", *Hume Studies*, Volume 6, Number 2, pp. 119-132.
24. Pappas, G.S, 1981, "On McRae's Hume", *Hume Studies*, vol 7, Num 2, PP. 167-171.
25. Taggart, Mc & John Ellis, 1909, "The Relation of Time and Eternity", *Mind*, New Series, Vol. 18, No. 71, pp. 343-362