

ذهنی بودن زمان در فلسفه ملاصدرا^۱

سیدعلی علم‌الهدی*

چکیده

در عمده پژوهش‌هایی که در خصوص زمان در فلسفه اسلامی و تفکر مشایی و صدرایی صورت پذیرفته است عمدتاً به مقوله زمان از دریچه بحث حرکت نگریسته شده و معمولاً این پژوهش‌ها درصدد رمزگشایی از نسبت حرکت و زمان با یکدیگر در تفکرات و فلسفه‌های یادشده بوده‌اند. اما در این تحقیق مسئله رابطه زمان با ذهن و این که زمان امری عینی است یا ذهنی دغدغه اصلی است. از همین رو، ابتدا به دو مفهوم متفاوتی که از زمان می‌توان داشت و معمولاً از آن به سلسله زمانی پویا و سلسله زمانی ایستا یاد می‌شود اشاره شده است و سپس نشانه داده شده که مفهوم زمانی در تفکر ارسطویی و مشایی و در تفکر متکلمان یک امتداد متصل و متصرم است و لذا باید پذیرفت نگاه ایشان به زمان به صورت یک سلسله زمانی ایستا است.

در گام نهایی این تحقیق، نشان داده می‌شود زمان به معنای سلسله زمانی ایستا و به صورت یک امتداد متصل در فلسفه ملاصدرا امری ذهنی است و هیچ منشأ انتزاع عینی ندارد. لذا این مقاله انگاره معقول ثانی فلسفی بودن زمان در تفکر ملاصدرا را مردود می‌داند.

کلیدواژه‌ها: ذهنی، عینی، زمان، حرکت، معقول ثانی فلسفی، ملاصدرا.

۱. مقدمه

در بسیاری از مقالات و پژوهش‌هایی که پیرامون اندیشه فیلسوفان مسلمان در خصوص

* دانشیار گروه فلسفه اسلامی، دانشگاه پیام نور مرکزی alamolhoda@pnu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۶/۱۰، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۷/۲۹

زمان صورت گرفته دغدغه اصلی نویسندگان پرداختن به رابطه حرکت و زمان بوده است. این مقاله علی‌رغم این‌که به بحث حرکت و رابطه آن با زمان نیم‌نگاهی خواهد داشت، موضوع اصلیش توجه به رابطه ذهن (نفس) و زمان است و این رابطه را به طور خاص از نگاه ملاصدرا بررسی خواهد کرد. البته باید اذعان کرد تغییر (حرکت) و کثرت و زمان و ذهن چهارضلعی هستند که هر پژوهش با مسئله زمان، ناگزیر است به هر چهار رأس یاد شده پردازد و این پژوهش نیز از این قاعده مستثنی نیست. از همین رو این تحقیق ابتدا به بررسی مفهوم زمان در دیدگاه مشائیان مسلمان و متکلمان و ملاصدرا خواهد پرداخت و سپس عینی‌بودن (objective) یا ذهنی‌بودن (subjective) آن را مدنظر قرار می‌دهد و نهایتاً معقول ثانی فلسفی بودن زمان در دیدگاه ملاصدرا و این‌که تا چه اندازه این سخن با دیگر دیدگاه‌های وی دارای انسجام درونی است را بررسی می‌کند.

۲. بررسی دو نگاه متمایز به زمان

امروزه در باب اندیشیدن به زمان دو رویکرد وجود دارد:

الف) در این شیوه ما به زمان به صورت یک امر در حال گذر نگاه می‌کنیم، مثلاً انقلاب اسلامی ۲۲ بهمن ۵۷ در این نگاه ابتدا آینده بوده است (مثلاً در سال ۴۲) سپس تبدیل به حال شده است (در دهه فجر ۵۷) و امروزه به صورت گذشته درآمده است. در این نوع نگاه به زمان، پدیده‌ها می‌توانند به هر سه وضعیت گذشته و حال و آینده متصف شوند و لذا زمان در واقع به صورت یک جریان و به صورت یک امر در حال استمرار و گذر لحاظ می‌شود؛

ب) در نگاه دوم به زمان، این پدیده به صورت یک امر ایستا و به صورت یک امتداد لحاظ می‌شود که پدیده‌ها در آن هر یک نقطه‌ای را اشغال کرده‌اند مثلاً انقلاب اسلامی بهمن ۵۷ در این نگاه به زمان، بعد از قیام ۱۵ خرداد ۴۲ و قبل از شروع دفاع مقدس ۳۱ شهریور ۵۹ قرار دارد و هیچ‌گاه این نسبت دچار تغییر و دگرگونی نمی‌شود. لذا در این نگاه، زمان یک امر ایستا و غیر متحرک است. از این دو نوع نگاه به زمان، به ترتیب تحت عنوان زمان‌ها (tenses) و تاریخ‌ها (dates) یاد می‌شود (کرین، ۱۳۸۴: ۳۰-۳۲).

مهم است که مشخص شود از نظر اندیشمندان کلاسیک مانند ارسطو، مشائیان مسلمان و متکلمان و آخوند، هنگامی که از عینی‌بودن یا ذهنی‌بودن زمان بحث می‌شود نگاه ایشان به کدام یک از این دو رویکرد معطوف است.

اگر نگاه شما به زمان از سنخ سلسله زمانی پویا (tense) باشد آن‌گاه یک از آنات زمان مثل ۲۲ بهمن ۵۷ می‌تواند هم متصف به گذشته شود و هم متصف به حال و هم متصف به آینده. در حالی که یک امری واقعی موجود هیچ‌گاه نمی‌تواند عیناً به هر سه موقعیت متصف شود؛ زیرا جمع اضداد پیش می‌آید. در نتیجه آن لحظه (۲۲ بهمن ۵۷) یک امر عینی و واقعی نخواهد بود و هیچ‌یک از آنات زمان نیز بنابراین استدلال واقعی نخواهد بود و لذا زمان به طور کلی نمی‌تواند واقعی باشد.^۲

اما اگر به زمان با رویکرد دوم بنگریم (سلسله زمانی ایستا) آن‌گاه چنین استدلالی برای غیر واقعی بودن زمان قابل طرح نیست؛ زیرا اجزای زمان در این نگاه متصف به هر سه موقعیت نخواهند شد بلکه هر یک از آن‌ها جایگاه ویژه خویش را در بُعد زمان داراست.

۳. مفهوم زمان در نگاه مشائیان مسلمان

ارسطو و مشائیان مسلمان (به پیروی از ارسطو) به زمان با نگاه دوم می‌نگرند؛ به عبارت دیگر وقتی ارسطو به بحث از رابطه حرکت و زمان به مثابه یک مسئله فلسفی نگاه می‌کند تلقی اش از زمان تلقی دوم (سلسله زمانی ایستا) است؛ زیرا ارسطو و اسلافش همیشه بحث زمان را در پرتو بحث حرکت نگریسته‌اند یعنی همیشه از بحث حرکت به بحث زمان منتقل شده‌اند (فتحی، ۱۳۹۰: ۱-۲). آن‌چه حلقه اتصال بحث حرکت به بحث زمان است همان بحث توالی (تقدم و تأخر) است یعنی اگر قبل از ارسطو، پارمنیدس حرکت را نفی می‌کند (توماس، ۱۳۹۰: ۱۳۸). بالتبع توالی (و حتی تکثر) را هم مجبور است نفی کند و لذا زمان هم به طور طبیعی به عنوان یک واقعیت در نگاه او نفی می‌شود^۳ و اگر هراکلیت بر واقعی بودن تغییر تأکید می‌کند (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۱/ ۵۰-۵۴)، آن‌گاه تقدم و تأخر نیز در نگاه او امری حقیقی جلوه خواهد کرد و لذا زمان نیز در نگاه او واقعیت پیدا می‌کند. پس در نگاه قبل از ارسطو مسئله زمان همیشه تحت الشعاع مسئله حرکت و توالی قرار داشته و ارسطو نیز میراث‌دار همین نگاه به زمان است.

در بحث تقدم و تأخر (توالی) هر پدیده نسبت به پدیده بعدی متقدم است و نسبت به پدیده‌ای قبلی متأخر. و این نسبت هیچ‌گاه نمی‌تواند تغییر کند. لذا زمان به صورت یک بُعد و امتداد لحاظ می‌شود و از تقدم و تأخر پدیده‌های مرتبط با هم و متسلسل اخذ می‌شود. و از همین رو زمان یک امر ایستا است که پدیده‌های مزبور هر یک نقطه‌ای از آن را به خویش نسبت داده‌اند.

پس نقطه مشترک در ادبیات قبل از ارسطو در خصوص زمان آن است که بر اساس مسئله حرکت به بحث از زمان وارد شده‌اند و لذا ارسطو نیز بحث زمان را در پرتو بحث حرکت طرح می‌کند (ارسطو، ۱۳۷۸: چهارم، ۱۱، ۱۳-۱۳ a ۱، ۲۱۹، و ۳۲-۳۲ ط ۲۱۸) و از همین رو است که در این بحث، در خصوص زمان دو نکته را یادآور می‌شود: الف) زمان متمایز از حرکت است (نوروزی، ۱۳۸۴: ۵۵-۵۶)، و ب) زمان وابسته و متعلق به حرکت است (شیخ شعاعی، ۱۳۸۰: ۶۱).

اگر به رویکرد مشائیان مسلمان به بحث زمان توجه کنیم مشاهده می‌شود ایشان چه در مقام اثبات (هل بسیطه) و چه در مقام تعریف (ماشارحه) بحث از زمان را به بحث تقدم و تأخر (توالی) پیوند زده‌اند.

ابن سینا و خواجه نصیر ابتدا بحث وجود زمان را طرح می‌کنند و سپس بحث تعریف زمان را و در واقع کلام شیخ در بحث اثبات زمان مکمل بیان وی در بحث تعریف زمان است و این دو بیان، در واقع یک‌دیگر را تکمیل کرده‌اند و مفهوم‌سازی شیخ از زمان را شکل می‌دهند.

شیخ در نمط پنجم/ اشارات و به تبع بحث از حدوث و این‌که مناط نیاز معلول به علت حدوث است یا امکان ذاتی؟ استطراداً وارد بحث زمان می‌شود. شیخ در مقابل متکلمین به اثبات وجود زمان به مثابه یک واقعیت عینی، می‌پردازد و سعی می‌کند با استفاده از مفهوم متقدم و متأخر (توالی) زمان را به مثابه یک امر عینی اثبات کند. او می‌گوید ما در اشیای حادث، شاهد یک مقطع قبل از حدوث شیء حادث هستیم و یک مقطع بعد از حدوث شیء حادث که مقطع قبل، همیشه ظرف عدم شیء حادث است و مقطع بعد، همیشه ظرف وجود شیء حادث و چون عدم و وجود شیء حادث نقیضین و غیر قابل جمع هستند پس این دو ظرف قبل و بعد نیز به تبع آن‌ها غیر قابل جمع خواهند شد و این دو مقطع همیشه نسبت به هم تقدم و تأخر دارند. یعنی هم به یک‌دیگر متصل هستند و پشت سر هم می‌آیند و هم این‌که محال است با یک‌دیگر جمع بشوند. حال باید دید این دو مقطع قبل و بعد ناشی از چه چیز هستند؟

شیخ در ادامه، چهار فرض را به منزله فروض محتمل برای این‌که هر یک از آن‌ها منشأ قبل و بعد مذکور باشند طرح می‌کند و سه شق از آن چهار حالت را ابطال می‌کند و به این ترتیب شق چهارم را اثبات می‌کند: شق اول آن است که قبل و بعد یادشده ناشی از وجود شیء حادث باشند؛ شق دوم آن است که قبل و بعد یادشده ناشی از

عدم شیء حادث باشند؛ و شق سوم آن است که قبل و بعد یادشده ناشی از فاعل و علت موجد شیء حادث باشند که هر سه شق ابطال می‌شود و یگانه شق قابل تصور از نظر شیخ آن است که گفته شود قبل و بعد یادشده ناشی از یک واقعیت عینی واحدی هستند که این دو در واقع اجزای فرضی آن واقعیت هستند. یعنی واقعیتی داریم که این واقعیت امری واحد و متصل است ولی ذهن از این واقعیت متصل انتزاع یک مقطع به نام قبل از حدوث شیء حادث و یک مقطع بعد از حدوث شیء حادث می‌کند (خواجه نصیر، ۱۳۷۷: ۸۲-۸۳).

این که شیخ و خواجه هر دو تأکید می‌کنند که یک واقعیت عینی واحد پیوسته منشأ تحقق قبل و بعد یاد شده است از این جهت است که این دو متصل به هم و متوالی هستند و هیچ نقطه واقعی و عینی را به عنوان مرز این دو که نه جزء ظرف قبل باشد و نه جزء ظرف بعد، نمی‌توان در عالم واقع نشان داد (یعنی آن به مثابه یک نقطه خاص و یک لحظه خاص قابل نشان دادن در واقع نیست). لذا این دو کاملاً به هم پیوسته هستند پس تمایز این دو به منزله دو ظرف متفاوت غیر قابل جمع، ناشی از اعتبار ذهن است و نه یک تمایز واقعی و عینی. پس زمان بر اساس این استدلال اولاً موجود است در عالم واقع و ثانیاً یک امر متصل و پیوسته است و اگر اجزایی برای آن لحاظ می‌شود عروض و تحقق این اجزا وابسته به ذهن است پس زمان به صورت یک امر واقعی واحد متصل ثابت می‌شود و نه به صورت یک امر واقعی متشکل از اجزای عینی. البته این واقعیت متصل، اجزای ذهنی اش دچار تصرم نیز هستند (یعنی غیر قابل جمع هستند و ذاتاً محال است با هم جمع شوند) یعنی همان طور که در استدلال یادشده توضیح داده شد «قبل» و «بعد» هیچ‌گاه با هم جمع نمی‌شوند؛ زیرا یکی ظرف عدم شیء حادث است و دیگری ظرف وجود شیء حادث، پس زمان به صورت یک واقعیت متصل متصرم ثابت می‌شود که تحقق هر لحظه آن توأم با سپری شدن لحظه قبل است و آن به آن نیز متجدد می‌شود پس زمان به مثابه امری ذاتاً پیوسته و در عین حال متجدد و متصرم ثابت می‌شود.^۵

این قسمت از مفهوم‌سازی از زمان در کلام شیخ و توضیحات خواجه در مقام اثبات وجود عینی زمان انجام می‌پذیرد. اما در ادامه شیخ با طرح بحث تعریف زمان این مفهوم‌سازی را تکامل می‌بخشد و در این بحث سعی می‌کند وجه تمایز مفهوم زمان را با دو مفهوم مشابه یعنی حرکت و مکان توضیح دهد.

شیخ در ابتدای ورود به بحث تعریف زمان تذکر می‌دهد چون واقعیت‌های حادث در

عالم خارج همیشه مسبوق به یک عدم زمانی هستند. پس باید زمان امری مقدم بر امور حادث باشد و لذا زمان باید قدیم باشد و از سوی دیگر چون حرکت و زمان مساوق هستند پس حرکت هم باید قدیم باشد و سپس توضیح می‌دهد که حرکت قدیم فقط در یک مسیر دورانی قابل تحقق است و چون افلاک دارای مسیر حرکت دورانی هستند زمان به مثابه یک امر قدیم ناشی از حرکت افلاک است (همان: ۱۷۷). پس درواقع زمان با حرکت متفاوت است و ناشی از حرکت دورانی افلاک است. با این توضیح شیخ بر تمایز زمان از حرکت به لحاظ مفهومی (و نه عینی) تأکید می‌کند، اما از سوی دیگر توضیح می‌دهد که درواقع نقش زمان به منزله لازمۀ حرکت آن است که این پدیده را قابل اندازه‌گیری می‌کند پس حرکت ذاتاً قابلیت اندازه‌گیری ندارد بلکه به وسیله زمان قابل اندازه‌گیری می‌شود (و البته به وسیله مکان). پس آنچه ذاتاً قابل اندازه‌گیری است زمان است و نتیجه می‌گیرد که زمان از مقوله کمّ است و البته مطابق با آنچه قبلاً گفته شد امری واحد و متصل و پیوسته است. پس زمان کمّ متصل است.

اما در همین جا این نکته را به طور ضمنی یادآور می‌شود که مکان هم کمّ متصل است و کارکرد آن نیز آن است که حرکت را قابل اندازه‌گیری بکند، به عبارت دیگر بُعد حرکت است. پس لازم است در مقام تعریف زمان وجه تمایز آن با مکان نیز ذکر شود. اما مهم‌ترین وجه تمایز این دو آن است که زمان همان طور که ذکر شد امری متجدد و متصرف است که اجزای آن ذاتاً با هم جمع نمی‌شوند ولی مکان اجزایش قابل جمع هستند. لذا زمان می‌شود کمّ متصل غیر قارالذات، و مکان می‌شود کمّ متصل قارالذات.

لذا مفهوم‌سازی از زمان با بحث تعریف آن در نگاه شیخ، به تکامل خویش می‌رسد و با این بحث درواقع زمان به عنوان کمّ متصل غیر قارالذات در مقابل مفهوم حرکت و مکان جایگاهش کاملاً روشن می‌شود. درواقع این دو بیان شیخ این نکته را کاملاً روشن می‌کند که بحث مفهوم زمان با توجه به سه مفهوم تغایر (کثرت) و مفهوم حرکت و مفهوم مکان باید تبیین شود و با در نظر گرفتن این سه مفهوم است که شیخ می‌تواند به دیدگاهی مشخص در باب مفهوم زمان دست پیدا کند و نکته دیگر نیز آن است که با این مفهوم‌سازی از زمان، مشخص می‌شود که مقصود وی و سایر مشائیان از زمان یک امتداد متصل واحد است که هر پدیده، نقطه‌ای خاص از آن را به خویش اختصاص داده و لذا باید پذیرفت درک مشائیان از زمان، همان زمان ایستا و به صورت یک امتداد واحد و ثابت است.

۴. مفهوم زمان در نگاه ملاصدرا

از آن‌جا که دیدگاه ملاصدرا پیرامون زمان به نوعی سنتز دیدگاه‌های مشائیان و متکلمان (اشاعره) در خصوص مفهوم زمان است. در این‌جا لازم است ابتدا به دیدگاه متکلمان در خصوص زمان اشاره‌ای کوتاه بشود و سپس به بحث مفهوم زمان در نگاه آخوند منتقل شویم. فخر رازی در شرحش بر اشارات وارد گفت‌وگوی انتقادی جدی‌ای با شیخ پیرامون عینی‌بودن یا ذهنی‌بودن زمان می‌شود که خواجه نیز به طور مفصل به نحو نقادانه آن را گزارش می‌کند و بررسی این جدال انتقادی میان فخر و ابن‌سینا و خواجه نصیر در واقع زوایای مهمی از نگاه این دو مکتب به مفهوم زمان را مشخص می‌سازد.

۱.۴ بررسی نگاه متکلمان به ذهنی‌بودن زمان

فخر در مجموع تحت عنوان سه اشکال و همچنین تحت عنوان سه تفاوت مجموعاً شش اشکال مهم بر دیدگاه ابن‌سینا در خصوص واقعی‌بودن زمان را طرح می‌کند (همان: ۸۸-۹۴). متکلمان مناط نیاز معلول به علت را در حدوث می‌دانسته‌اند و حدوث را هم صرفاً حدوث زمانی می‌پنداشته‌اند، از همین رو نزد ایشان بالتبع امر غیر حادث همان امر غیر معلول و واجب‌الوجود می‌شده است. از سوی دیگر اگر زمان در عالم عین تحقق داشته باشد چون همیشه هر نقطه از زمان را که به عنوان ابتدای امتداد زمان لحاظ کنیم می‌توان یک ظرف زمانی قبلی برای آن متصور شد، همیشه هر نقطه ابتدایی زمان مسبوق به یک قبل زمانی خواهد بود و لذا در واقع هیچ نقطه‌آغازی برای امتداد زمان نمی‌توان نشان داد پس زمان یک واقعیت عینی بدون آغاز خواهد بود. یعنی یک امر واقعی قدیم خواهد بود. پس در نگاه متکلمان زمان اگر واقعی باشد قطعاً واقعیتی قدیم خواهد بود و بنابر آنچه در خصوص مناط نیاز معلول به علت در نظر ایشان توضیح داده شد، زمان واقعیتی واجب و غیر معلول خواهد شد. که این امر با توحید واجب‌الوجود و توحید ذات الوهی در تضاد بود. لذا متکلمان به هیچ‌وجه حاضر نبودند واقعی‌بودن زمان را بپذیرند و در مقابل بر موهوم‌بودن یا متوهم‌بودن آن تأکید می‌ورزیدند.

لذا محور اصلی بحث فخر با ابن‌سینا و خواجه نصیر آن است که در شش اشکالی که بر دیدگاه شیخ وارد می‌کند دائماً درصدد نشان‌دادن این نکته است که اگر زمان واقعیت باشد آن‌گاه آنات به عنوان اجزای زمان باید واقعیت داشته باشند که این نیز با متصل‌بودن و

پیوستگی زمان به مثابه یک واقعیت متصل و در عین حال متصرم در تضاد است. نمی توان منطقاً قائل شد که یک پدیده هم واقعی است و یک واقعیت متصل نیز هست و در عین حال متصرم و متجدد نیز هست و اجزای آن غیر قابل جمع هستند و نمی توانند همگی با هم موجود شوند. اگر یک پدیده یکجا وجود عینی نداشته باشد و تحقق هر آن از این پدیده مستلزم از بین رفتن آن قبلی باشد پس این پدیده به صورت یکجا و متصل و پیوسته فقط در ذهن می تواند تحقق داشته باشد و نه در عالم واقع. و اگر در عالم واقع موجود است پس دیگر نمی توان گفت متصرم است و اجزای آن غیر قابل جمع با هم هستند. لذا مفهوم زمان به مثابه یک واقعیت متصل متصرم یک مفهوم خودمتناقض می شود.

۲.۴ اصول حاکم بر نگاه ملاصدرا به زمان

مفهوم سازی ملاصدرا از زمان در بستر این دعوای تاریخی پیرامون عینی یا ذهنی بودن زمان که در واقع تأثیر زیادی از بحث مفهوم زمان دارد، شکل گرفته است ملاصدرا که فیلسوفی اصالت وجودی است مناط نیاز معلول به علت را در امکان فقری معلول می داند و نه در حدوث زمانی داشتن آن. از همین رو به لحاظ کلامی مشکلی با قدیم بودن زمان به مثابه یک واقعیت ندارد. پس انگیزه او از نفی واقعیت داشتن زمان انگیزه ای کلامی نیست و گرایش به ذهنی دانستن زمان را باید در اصول فلسفی او جست و جو کرد. اما با تأمل در برخی دستاوردهای فلسفی ملاصدرا می توان به نکاتی در خصوص این که چرا زمان از منظر وی باید امری وابسته به ذهن و غیر واقعی باشد، دست یافت.

۱.۲.۴ حرکت جوهری پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

ملاصدرا برخلاف مشائیان قائل به نظریه حرکت جوهری می شود؛ بر اساس این دیدگاه ذات و جوهره حقیقی شیء متحرک دچار حرکت می شود و اگر پدیده ای دچار تغییر در عوارض است این تغییر در عوارض حکایت از تغییر و حرکت در جوهره آن شیء دارد و لذا برخلاف مشائیان صرفاً حرکت را در عوارض نمی داند بلکه حرکت در عوارض را دلیل و شاهی برای حرکت در جوهر لحاظ می کند و معتقد است جوهره اصلی شیء متحرک است که دچار حرکت می شود و این حرکت در جوهر مسبب حرکت در عوارض می شود (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۹۸-۱۰۳). و البته از آنجا که جوهره اصلی و واقعی شیء متحرک بر اساس اصالت وجود همان وجود شیء یاد شده است لذا حرکت جوهر در واقع حرکت در

حقیقت وجودیه شیء متحرک می‌شود یعنی وجود شیء متحرک دچار تحول و حرکت می‌شود و این حرکت سبب حرکت در اعراض نیز می‌شود.

اما چنان‌که شیخ تذکر می‌دهد (ابن سینا، ۱۳۶۴: ۲۰۵-۲۱۰) مشکل اصلی نظریه حرکت جوهری از ابتدای طرح آن، توسط متفکرانی مانند هراکلیتوس، این است که بر اساس این نظریه ذات امر متحرک باقی نمی‌ماند و لذا امر متحرک در مبدأ و مقصد یکی نخواهد بود. لذا موضوع حرکت منتفی می‌شود و دیگر نمی‌توان ادعا کرد که یک شیء از یک وضعیت در طی حرکت به وضعیت دیگر منتقل شده بلکه باید گفت اصولاً یک شیء تبدیل به شیء دیگری شده است که این دیگر با درک عمومی از حرکت سازگار نیست و چنین چیزی را نمی‌توان حرکت در نظر گرفت لذا پذیرش حرکت جوهری از نظر مشائیان منجر به نفی حرکت خواهد شد.

آخوند برای رفع این مشکل، حرکت جوهری را صرفاً یک حرکت اشتدادی می‌داند که در آن وجود متحرک از یک مرتبه پائین به یک مرتبه بالا منتقل می‌شود و چون مرتبه مقصد حاوی کمالات مرتبه مبدأ است لذا دیگر نمی‌توان گفت که مبدأ در طی حرکت از بین رفته است و شبهه مزبور به نوعی حل می‌شود.^۶

پس بر طبق نظریه حرکت جوهری، حرکت در وجود شیء رخ می‌دهد و این حرکت صرفاً جنبه اشتدادی دارد و چون وجود امری واقعی و تشکیکی و دارای مراتب اشتدادی در تفکر ملاصدرا لحاظ شده. لذا نظریه حرکت جوهری نیز با دستگاه فکری این متفکر دارای انسجام درونی مناسبی است.

اما نکته‌ای که کم‌تر به آن توجه شده و به نظر می‌رسد که باید به مثابه یکی از لوازم مهم نظریه حرکت جوهری مورد توجه قرار گیرد این است که بر طبق نظریه حرکت جوهری، حرکت ذاتی حقیقت شیء متحرک است؛ زیرا شیء متحرک ذات و جوهره‌اش بدون هیچ واسطه در عروضی، دچار حرکت می‌شود. در نظر مشائیان حرکت در جوهره شیء متحرک نیست بلکه به واسطه عوارض شیء متحرک، آن شیء دچار حرکت می‌شود و لذا اتصاف ذات شیء متحرک به حرکت واسطه در عروض دارد اما جوهره و ذات شیء متحرک در نظریه حرکت جوهری ذاتاً و بلاواسطه دچار حرکت است پس حرکت ذاتی جوهره شیء متحرک است به عبارت دیگر وجود شیء متحرک ذاتاً دچار حرکت است پس وجود شیء متحرک دچار حرکت است و در این حرکت نیاز به واسطه ندارد و این وجود بماهو وجود و بدون تقید به هیچ حقیقت تقییدیه‌ای دچار حرکت است پس بر اساس نظریه حرکت

جوهری ملاصدرا، حرکت ذاتی حقیقت وجود است و هر موجودی بماهو موجود دچار حرکت است پس حقیقت وجود یک حقیقت دچار سیلان و حرکت خواهد بود و هر موجودی در هر مرتبه‌ای دچار حرکت می‌شود.

در این جا تصور غالب در پیروان حکمت متعالیه آن است که حرکت در برخی مراتب وجود راه دارد و مراتب متعالی و مجرد وجود مبری از حرکت هستند یعنی حرکت تا مرتبه نفس انسانی تحقق دارد و مراتب بالاتر از آن دچار حرکت نیستند؛ بر این اساس حرکت ناشی از وجود نیست بلکه ناشی از مرتبه‌های وجود است و حقیقت وجود بماهو حقیقت وجود دچار حرکت نیست بلکه حرکت حقایق وجود اولاً و بالذات ناشی از مراتب آن‌ها است و سپس به واسطه مراتب به خود آن حقایق نسبت داده می‌شود (طباطبایی، ۱۳۸۰: ۸۱۹-۸۳۶).

اما باید پرسید مگر مرتبه وجود غیر از حقیقت وجودی آن مرتبه چیز دیگری دارد که بتواند مستقل از آن حقیقت، خودش منشأ اثری بنام حرکت باشد به عبارت دیگر مرتبه وجودی امر متحرک حد انتزاع شده از حقیقت وجود آن متحرک است و غیر از آن، هویت واقعی‌ای ندارد که بتواند منشأ حرکت تلقی شود. پس نمی‌توان گفت حرکت اولاً و بالذات مربوط به مرتبه شیء متحرک است و ثانیاً و بالعرض متعلق به حقیقت وجودی آن امر متحرک. پس اگر این مرتبه ذاتاً دچار حرکت است صرفاً ناشی از این می‌تواند باشد که حقیقت وجود بماهو حقیقت وجود امری متحرک است و مراتب به تبع این حقیقت دچار حرکت می‌شوند. پس اگر حرکت جوهری پذیرفته شود باید پذیرفت حرکت یادشده لازمه لاینفک خود حقیقت وجود است. و لذا تمام مراتب آن به ناچار دچار حرکت خواهند بود. از همین جا است که نکته مهم بعدی در تفکر ملاصدرا تبیین می‌شود.

۲.۲.۴ حرکت در مجردات

مجرد در مقابل مادی مطرح می‌شود و در تفکر فلسفی مشائیان مسلمان به آن چه بهره‌مند از ماده اولی (هیولی اولی) باشد ماده می‌گویند و منکرین هیولی مانند اشراقیان به آن چه جسمانی باشد مادی می‌گویند (سعیدی، ۱۳۸۹: ۵۲-۵۳). مجردها نیز در مقابل مادی، می‌شوند اموری که وابسته به هیولی و جسم نباشند.

از جمله موجودات مجردی که در فلسفه ملاصدرا دچار تحول است نفس است؛ نفس در هر سه مرتبه ادراکی حس و خیال و عقل در حکمت متعالیه امری مجرد است^۷ (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۲۹۲ و ۳۰۰). ولی در عین حال دچار حرکت و تغییر می‌شود حتی در

مرتبه عقل نیز طبق اصول حکمت متعالیه (اتحاد عاقل و معقول و حرکت جوهری) دچار تغییر می‌شود. از دیگر ساحت‌های وجود مجرد که می‌توان ادعا کرد در حکمت متعالیه دچار تغییر است می‌توان موجودات عالم خیال منفصل را نام برد؛^۱ این موجودات چون قابل اشاره حسی نیستند و انقسام‌پذیر نیستند قطعاً غیر مادی هستند ولیکن از سوی دیگر دارای امتداد و بُعد هستند و لذا می‌توانند حرکت در مسافت و بعد داشته باشند پس این‌ها نیز دچار تغییر و حرکت هستند (سعیدی، ۱۳۸۹: ۶۱).

پس از مثال‌های مذکور روشن می‌شود در حکمت متعالیه مجرد امری مشکک است و مجردات نیز می‌توانند دچار حرکت شوند و اصولاً مرز مشخصی میان مجرد و مادیت وجود ندارد. در حکمت متعالیه حتی جسمانیات نیز به معنایی می‌توانند مجرد لحاظ شوند. زیرا اگر طبق اصول حکمت متعالیه بپذیریم علم و وجود و مجرد مساوق‌اند پس موجودات مادی نیز چون حداقل علم به خویش دارند (زیرا اگر برای خود معلوم نباشند برای غیر هم نمی‌توانند معلوم شوند و چون برای ما معلوم‌اند پس قطعاً برای خودشان نیز معلوم‌اند) لذا خودشان برای خویشتن حضور دارند پس حتی ایشان نیز دچار مجرد هستند. پس در واقع اگر در حکمت مشا مرز میان مادیت و مجرد در این بود که ماده دچار حرکت است ولی مجرد خیر، در حکمت متعالیه این مرز برداشته می‌شود و اصولاً تفکیک مجرد و مادی در هم ریخته و مجردات نیز دچار حرکت می‌شوند یا حداقل می‌توانند دچار حرکت شوند.

اما ممکن است این سؤال در ذهن مخاطب بیاید که چرا این تحقیق به بحث حرکت در مجردات پرداخته در حالی که مسئله اصلی آن مفهوم زمان است؛ دلیل این امر آن است که اگر پذیرفته شود در حکمت متعالیه این ظرفیت وجود دارد که مجردات هم به عنوان ساحت متعالی وجود دچار حرکت لحاظ شوند آن‌گاه وجود و حرکت متلازم و متساوق خواهند بود یعنی هر موجودی متحرک است. اما آیا هر موجود زمان‌مند نیز هستند؟ هدف اصلی این مقاله در واقع پاسخ به این مسئله است که آیا متحرک بودن مستلزم زمان‌مند بودن است؟

۳.۴ آیا زمان در حکمت متعالیه معقول ثانی فلسفی است؟

جهت پاسخ به سؤال فوق به نظر می‌رسد یکی از ایده‌های متداولی که پیروان معاصر و فرهیخته حکمت متعالیه امروزه به شدت آن‌را در خصوص زمان طرح می‌کنند باید نقد شود امروزه تقریباً یک توافق و اجماع عام در میان پیروان حکمت متعالیه وجود دارد که در نظام فلسفی صدرالمتألهین زمان معقول ثانی فلسفی است. علت اصلی در شکل‌گیری این باور

در معاصرین آن است که ایشان به مسئله زمان صرفاً از دریچه مسئله حرکت نگاه کرده‌اند و گفته‌اند چون حرکت در حکمت متعالیه واقعیت ندارد بلکه از نحوه وجود شیء متحرک انتزاع می‌شود و زمان نیز از لوازم حرکت است پس حرکت خودش ما بازای عینی ندارد بلکه صرفاً منشأ انتزاع عینی دارد و لذا معقول ثانی فلسفی است پس زمان نیز به طریق اولی معقول ثانی فلسفی می‌شود (اکبریان، ۱۳۷۸: ۸-۹).^۹

اما به نظر می‌رسد چنین مواجهه‌ای با زمان، غفلت‌ورزیدن از وجوه دیگر این پدیده است. آن‌گونه که در ابتدای این تحقیق گفته شد به نظر می‌رسد در بررسی زمان، باید توجه کرد مقصود از زمان، سلسله زمانی ایستا است و یا سلسله زمانی پویا. یعنی وقتی این پرسش مطرح می‌شود که مفهوم زمان در فلسفه ملاصدرا چه نوع مفهومی است ابتدا باید دقت شود مقصود از مفهوم زمان سلسله زمانی پویا است یا سلسله زمانی ایستا. چنان‌که قبلاً توضیح داده شد در تفکر مشائی هنگامی که با زمان به مثابه یک مسئله فلسفی مواجهه می‌شوند مقصودشان سلسله زمانی ایستا است و زمان را به صورت یک امتدادی که پدیده‌ها در آن قرار می‌گیرند لحاظ می‌کنند زیرا زمان قرار است شمارنده و کمیت حرکت به صورت کلی باشد پس حرکت در زمان اتفاق می‌افتد. زمان به مثابه یک واقعیت امتدادی همراه با حرکت گسترده می‌شود پس نگاه به زمان یک نگاه امتدادی است. متکلمان نیز انگاره‌شان در خصوص زمان همین بوده است؛ زیرا از نظر آن‌ها اشیا در زمان حادث می‌شوند. البته ایشان بنا بر علل ذکر شده زمان را یک امتداد عینی لحاظ نمی‌کردند بلکه آن‌را امتدادی موهوم می‌دانستند ولی به هر رو آن را به مثابه یک امتدادی که حادث‌ها در آن قرار می‌گیرند، تصور می‌کردند.

پس در حکمت متعالیه نیز اگر می‌خواهیم به این پرسش پاسخ دهیم باید توجه کنیم که در واقع می‌خواهیم بگوئیم زمان به عنوان یک امتداد که حرکت را قابل اندازه‌گیری می‌کند چه نوع مفهومی است. آیا زمان به این معنا معقول ثانی فلسفی است؟

می‌توان ادعا کرد که در تحقیقاتی که پیروان حکمت متعالیه برای پاسخ‌گویی به این سؤال انجام داده‌اند، چندان به مفهوم زمان توجه نشده است و با تحلیلی که ذکر شد خیلی سریع و قاطع پاسخ داده‌اند که زمان معقول ثانی فلسفی است.

اما این پاسخ از دو جهت قابل نقد است:

اول این که اصولاً در حکمت متعالیه تقسیم‌بندی مفاهیم به معقولات ثانیه و اولی به هم می‌ریزد و اصولاً معقول اولی‌ای نداریم که در مقابل آن بتوان از معقول ثانی سخن گفت

زیرا تمام مفاهیم ماهوی که در حکمت مشا معقول اول لحاظ می‌شوند در حکمت متعالیه فاقد ما بازای عینی هستند بلکه همگی انتزاعی از مراتب وجود و حقایق وجودیه هستند و لذا مصداق بالذات خارجی ندارند. پس در واقع معقول اولی‌ای نداریم که بخواهیم مفاهیمی مثل حرکت و زمان را در مقابل آن‌ها معقول ثانی از نوع فلسفی بدانیم در حکمت متعالیه مفاهیم یا دارای منشأ انتزاع عینی هستند یا این‌که صرفاً ساخته و پرداخته ذهن هستند^{۱۰} (علم‌الهدی، ۱۳۹۰ الف: ۱۶۴-۱۶۶). پس اطلاق معقول ثانی فلسفی به پدیده‌ای مانند زمان تخصصاً (و نه تخصصیاً) در حکمت متعالیه غلط است؛

دوم این‌که وجود و حرکت مطابق آنچه بحث شد عین شدن و سیلان هستند و تمام مراتب وجود دچار حرکت هستند و این حرکت هم یک حرکت اشتدادی است همان‌طور که خود حرکت نیز امری اشتدادی است: اما آیا زمان هم امری اشتدادی است؟ در پاسخ به این پرسش اگر ما زمان را همان بُعد امتدادی لحاظ کنیم که به وسیله آن قرار است حرکت قابل اندازه‌گیری شود. آن‌گاه باید دقت کرد که اصولاً وجود که ویژگی‌اش عین سیلان و حرکت است، برای ذهن تبدیل می‌شود به همان نومن کانتی. یعنی تبدیل می‌شود به واقعیتی که هیچ‌گاه نمی‌توان شناخت و کاملاً خارج از دسترس ذهن است؛ زیرا شناختن مستلزم ثبات است و ذهن نمی‌تواند واقعیتی را که عین «شدن» است بماهو «شدن» درک کند بلکه ابتدا باید آن را ثابت نگه دارد از همین جهت است که ذهن به وسیله دو امتداد زمان و مکان، وجود عین حرکت را به یک کشش و امتداد و یک امر متصل و پیوسته تبدیل می‌کند. آن‌گاه است که حرکت برای او قابل درک و فهم می‌شود پس زمان و مکان ابزارهایی هستند برای ذهن که بتواند این وجود عین حرکت را فهم کند. و اولین گام در فهم ذهن ادراک حسی است و در ادراک حسی دقیقاً همین روی می‌دهد که وجود عین حرکت، تبدیل به یک امتداد ایستا می‌شود و این امتداد ایستا در واقع تحمیلی از سوی ذهن به وجود عین حرکت است. پس مشاهده می‌کنیم که اگر مقصود (چنان‌که در ادبیات مشا و متکلمان بوده) از زمان همان امتداد ایستا و سلسله زمانی ایستا باشد، آن‌گاه زمان در تفکر ملاصدرا باید امری صرفاً سوبجکتیو و پیشینی و ذهنی لحاظ شود که به وسیله آن وجود عین حرکت یا همان نومن کانتی در آن اولین گام را برای تبدیل شدن به فنومن برمی‌دارد. پس چنین زمانی قطعاً در فلسفه ملاصدرا امری ذهنی است و نه عینی و هیچ منشأ انتزاع خارجی‌ای هم ندارد و شرط پیشینی ادراک حسی می‌شود.

اما اگر مراد از زمان، سلسله زمانی پویا باشد که در آن هر موجودی بنا به حرکتی که

دارد می‌تواند متصف به گذشته و حال و آینده شود. و زمان متناسب با حرکت خودش را داشته باشد، آن‌گاه دیگر زمان ابزاری برای اندازه‌گیری حرکت نخواهد بود و در این نگاه هر حرکتی زمان خودش را دارد که از آن حرکت انتزاع شده و لذا زمان مفهومی خواهد شد که قابل انتزاع از واقعیت و وجود عین حرکت خواهد بود (که البته مطابق با آنچه گفته شد نباید از آن تعبیر به معقول ثانی کرد).

پس زمان به معنای متعارف آن در ادبیات پیش از ملاصدرا در حکمت متعالیه امری ذهنی و سوبجکتیو است و هیچ منشأ انتزاع عینی ندارد.

۵. نتیجه‌گیری

این تحقیق، پیرامون معقول ثانی فلسفی نبودن زمان در فلسفه ملاصدرا، دو نکته را باید به‌روشنی پاسخ دهد:

الف) نسبت متحرک‌بودن و زمانمندبودن در این فلسفه چیست؟ آیا متحرک‌بودن مستلزم زمانمندی است؟ در پاسخ به این سؤال بر اساس تحلیل مذکور باید گفت خیر، متحرک‌بودن در فلسفه صدرایی مربوط به واقعیت است ولی زمانمندی از ساختارهای ذهن است که خود را بر واقعیت و وجود عین حرکت، به وسیله ذهن تحمیل می‌کند و در واقع ذهن با پوشاندن لباس زمان و مکان بر تن واقعیت جوهراً متحرک، به آن ثبات (در ذهن) می‌بخشد و آن را برای خویشتن قابل فهم می‌کند پس متحرک‌بودن تلازم وجودی و عینی‌ای با زمانمندی در این نگاه ندارد. ولی به لحاظ معرفتی، ذهن برای شناخت عین جوهراً متحرک، نیاز به زمانمندکردن آن دارد.

ب) تدریج و تدریج در حرکت از کجا ناشی می‌شود؟ به عبارت دیگر اگر می‌گوئیم انقلاب تغییر دفعی است و حرکت تغییر تدریجی، آیا واقعاً این دو در واقعیت دو تا هستند؟ بر اساس تحلیل یادشده، انقلاب و تغییر و حرکت همگی یکی هستند و همه آن‌ها همان شدن هستند. اما وقتی ذهن بر وجود عین حرکت و شدن، لباس زمان را می‌پوشاند از آن شدن (تغییر یا انقلاب) یک‌نوع تدریج و تدریجی‌بودن فهم می‌شود پس تدریج داخل در واقعیت حرکت نیست بلکه تدریج به واسطه لباس زمان که بر تن تغییر پوشانده می‌شود، باعث می‌شود آن را حرکت بنامیم و تغییر قبل از پوشیدن لباس زمان را انقلاب نام نهمیم. ولی تفاوت آن‌ها امری ابجکتیو نیست بلکه امری سوبجکتیو است و چون دقیقاً انقلاب برای ذهن امری ناآشنا و وحشی و غیر قابل شناخت است لذا حکیمان انقلاب را محال

ولی حرکت را ممکن دانسته‌اند. در حالی که این دو به لحاظ عینی یکی هستند و هر دو همان تغییر و شدن هستند.

البته در پایان باید اذعان کنم که تحلیل‌های این نوشتار پیرامون ماهیت زمان در فلسفه ملاصدرا از فهم متعارف و پذیرفته‌شده در جامعه علمی این تخصص بسیار دور است و لذا می‌تواند سرآغازی برای نقدها و بررسی‌های جدید باشد و قطعاً اینجانب از نظرات اساتید و کارشناسان محترم در تصحیح اندیشه خویش بهره خواهم جست.

پی‌نوشت

۱. این مقاله به سفارش و حمایت پژوهشکده مطالعات بنیادین علم و فناوری دانشگاه شهید بهشتی تهیه و تدوین شده است.
۲. مک تاگارت استدلالی را در بحث غیر واقعی بودن زمان مطرح می‌کند که خلاصه آن این است که در سلسله زمانی پویا یک واقعه می‌تواند به سه وضعیت گذشته و حال و آینده متصف شود اما از سوی دیگر آنچه واقعیت دارد صرفاً یکی از این سه وضعیت را می‌تواند دارا باشد و نه هر سه را با هم. یعنی اگر یک واقعیت هر یک از این سه وضعیت را دارا باشد قطعاً آن دو وضعیت دیگر را نمی‌کند پس گذشته و حال و آینده بودن اموری واقعی نیستند و گرنه یک واقعیت نمی‌توانست متصف به هر سه باشد. اما به این استدلال به راحتی می‌توان پاسخ داد که واقعیت مزبور هر سه وضعیت را قرار نیست در یک لحظه با هم داشته باشد یک واقعیت نمی‌تواند به مثابه یک واقعیت گذشته و حال و آینده را با هم داشته باشد ولی می‌تواند هر یک را به طور جداگانه دارا باشد. برای مطالعه دقیق‌تر در خصوص استدلال تاگارت و پاسخ‌هایی که به اشکال او داده‌اند ← کرین، ۱۳۸۴: ۳۲-۳۴).
۳. البته انکار حرکت همیشه ملازم با انکار تغایر نیست برای مثال در تفکر لایب نیتز مונادها ذاتاً و به نحو پیشین بنیاد، متمایز و متغایر هستند (و در عین حال هماهنگ)، ولی حرکت در این تفکر به مثابه یک واقعیت نفی می‌شود. ← چاپک، ۱۳۸۴: ۹۴-۹۵).
۴. چنان‌که در ادامه مقاله توضیح داده شده است متکلمین واقعی دانستن زمان را مستلزم آن دانسته‌اند که زمان امری قدیم باشد و چون از نظر ایشان قدیم‌بودن به معنای واجب‌الوجود بودن است. لذا تحقق عینی زمان را مستلزم شرک و قائل‌شدن به دو واجب‌الوجود تلقی کرده و لذا با آن مخالفت کرده‌اند. لذا اولین گام شیخ در اشارات در نفی نظریه حدوث زمانی به مثابه مناط نیاز فعل به فاعل آن است که مشخص شود زمان امری عینی است و لذا اگر یکی از پایه‌های نظریه حدوث زمانی متکلمان بر موهوم‌بودن یا متوهم‌بودن زمانی بنا نهاده شده است این پایه ویران بوده و زمان امری عینی است (← خواجه نصیر، ۱۳۷۷: ۸۲-۹۴).

۵. منظور از تصریح آن است که یک جزء آن هنگامی موجود می‌شود که جزء قبلی زائل شده باشد. لذا اجزای آن با یکدیگر غیر قابل جمع هستند پس زمان را نمی‌توان یک واقعیت متشکل از اجزا دانست پس یا باید بگوئیم زمان موجود نیست یا باید بگوئیم زمان یک موجود عینی متصل است که لحاظ اجزا برای آن فقط به فرض و اعتبار ذهن است و یک امر متصل پیوسته است. ابن‌سینا و حکیمان مشایی گزینه دوم را اختیار کرده‌اند و گفته‌اند زمان یک واقعیت عینی متصل است ولی متکلمان قائل به موهوم‌بودن و غیر واقعی بودن زمان شده‌اند. در این‌جا اشکالات معروف شش‌گانه فخر به ابن‌سینا در واقع همگی حول این محور است که شما چگونه می‌گویید زمان یک واقعیت متصل است و چه دلیلی برای این سخن دارید. اگر واقعیت را مانند حرکت امری متصرم و متجدد می‌دانید پس با چه مناط و دلیلی آن را واقعی شمرده‌اید؟

این سؤالی است که به نظر می‌رسد ذهن ملاصدرا در حکمیت میان حکیمان مشا و فخر

رازی را به خود مشغول داشته است و به نحو جدی برای او نیز مطرح بوده است؟

۶. ابن‌سینا در نجات به طور مفصل نظریه حرکت جوهری را نقد کرده و قائلان آن را رمی به سفاهت می‌کند و اصولاً تصور این سخن را مستلزم نفی آن می‌داند. و مهم‌ترین چالش این نظریه را در شبهه نفی بقای موضوع حرکت می‌داند و می‌گوید یکی از ارکان حرکت آن است که متحرک در طی حرکت از مبدأ تا منتهی باید یک شیء واحد باشد؛ زیرا در مفهوم حرکت بر خلاف انقلاب تدرج و تدریجی بودن نهفته است و لذا در حرکت همیشه متحرک از یک حالت و وضعیت به حالت و وضعیت متفاوتی منتقل می‌شود ولی در عین حال ذات آن ثابت می‌ماند ولی در انقلاب به طور دفعی یک ذات به ذات دیگر تبدیل می‌شود. و لذا مشائیان انقلاب را محال می‌دانند ولی حرکت را به مثابه یک امر واقعی و عینی می‌پذیرند. و اصولاً نقش قوه و هیولی در حکمت مشا آن است که این‌همانی میان مبدأ و مقصد را در حرکت حفظ می‌کند. پس چون حرکت جوهری لازمه‌اش نفی ثبات ذات متحرک است در واقع از نظر ایشان یکی از ارکان اصلی حرکت در نظریه یاد شده، حذف می‌شود و لذا دیگر حرکت نمی‌تواند حرکت باشد و نهایتاً می‌تواند انقلاب تلقی شود که از نظر ایشان امری باطل است (ابن‌سینا، ۱۳۶۴: ۲۰۵-۲۱۰).

۷. حکیمان مشا صرفاً نفس را در مرتبه ادراک عقلانی مجرد می‌دانند و در مرتبه ادراک حسی و خیالی، مادی یا دچار تعلق به عوارض مادی لحاظ می‌کنند. اما ملاصدرا چون معرفت و تجرد را مساوق دانسته است لذا نفس را در هر سه مرتبه مجرد می‌داند. اما در ادراک عقلانی معتقد است صورت ادراکی و نفس علاوه بر تجرد داشتن عمومیت هم دارد یعنی نفوس در ادراک عقلانی هم صورت مجرد دارند و هم این صورت در نفوس مختلف یکسان هستند ولی در ادراک حسی و خیالی اگرچه صورت‌های مزبور مجرد هستند، صورت حسی بنده از صورت حسی نفس انسانی دیگر متفاوت است و همین طور صورت‌های خیالی نفوس. لذا ادراک حسی و خیالی شخصی هستند ولی ادراک عقلی همگانی و عمومی است (علم‌الهدی، ۱۳۹۰ الف: ۱۶-۱۷).

۸. حکیمان مشا عالم خیال منفصل را نفی می‌کنند ولی سهروردی متأثر از افلاطونیان قائل به ساحت خیال منفصل می‌شود و ملاصدرا نیز با نقد ادله ایشان در تعلیقه حکمه الاشراف و طرح ادله جدید بر صحت این نظریه تأکید می‌ورزد (← نوربخش، ۱۳۹۲: ۳۳۷-۳۴۵).
۹. این که در این نوشتار به مقاله دکتر اکبریان اشاره شد از باب نمونه است و گونه متفکران برجسته دیگری از جمله مرحوم علامه طباطبایی و آیت الله جوادی آملی و آیت الله مصباح یزدی و بسیاری از معاصرین بر معقول ثانی فلسفی بودن زمان تأکید دارند و در موارد متعددی آن را طرح کرده‌اند.
۱۰. تقسیم‌بندی مفاهیم کلی به معقولات اولی و ثانیه و تقسیم معقولات ثانیه به فلسفی و منطقی بر اساس اصول حکمت متعالیه نفی می‌شود در این فلسفه آن مفهومی که مابازای عینی دارد صرفاً مفهوم وجود است که البته مفهوم وجود نیز حاکی از حقیقت وجود نیست بلکه صرفاً می‌تواند به صورت عنوان مشیر برای آن تلقی شود. لذا حتی مفهوم کلی وجود هم معقول اولی نیست. پس اصولاً در این فلسفه ما چیزی بنام معقول اولی به این معنا که بازای عینی بالذات داشته باشد نداریم. پس همه مفاهیم کلی فاقد مابازای عینی هستند و لذا تقسیم‌های یادشده مبنائاً در خصوص مفاهیم کلی منتفی می‌شود (← علم‌الهدی، ۱۳۹۰ ب: ۱۶۴-۱۶۶).

منابع

- ابن‌سینا، حسین (۱۳۶۴). *النجاة من الغرق فی بحر الضلالت*، تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: دانشگاه تهران.
- ارسطو (۱۳۷۸). *سماع طبیعی، فیزیک*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: طرح نو.
- اکبریان، رضا (۱۳۷۸). «تیین وجودی زمان در نظام فلسفی صدرالمتألهین»، *خردنامه صدر*، ش ۱۷.
- توماس، هنری (۱۳۹۰). *بزرگان فلسفه*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: علمی فرهنگی.
- چاپک، میلیچ (۱۳۸۴). «تغییر و حرکت در فلسفه غرب»، ترجمه علی اصغر خندان، *مجله رهنمون*، ش ۱۳-۱۴.
- خواجه نصیر، محمدبن الحسن (۱۳۷۷). *شرح الاشارات و التنبیها*، کتاب *ما قبل الطبیعه*، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- سعیدی، احمد (۱۳۸۹). «حرکت و زمان در مجردات»، *معرفت فلسفی*، سال هشتم، ش ۲.
- شیخ شعاعی، عباس (۱۳۸۰). «مطالعه تطبیقی درباره زمان در فلسفه ارسطو و حکمت متعالیه»، *خردنامه صدر*، ش ۲۳.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۰). *نهایه الحکمه*، ج ۳، تصحیح غلامرضا فیاضی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

- علم‌الهدی، سیدعلی (۱۳۹۰ الف). «ملاصدرا و ادراک کلیات»، خردنامه صدرا، ش ۶۳.
- علم‌الهدی، سیدعلی (۱۳۹۰ ب). نوینالیسم و فلسفه صدرا، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
- فتحی، حسن (۱۳۹۰). «ایهام تعارض در تعریف ارسطو از زمان»، آئینه معرفت، ش ۲۶.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۸۰). تاریخ فلسفه، ج ۱، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبوی، تهران: علمی فرهنگی.
- کرین، تیم (۱۳۸۴). «زمان در فلسفه غرب»، ترجمه امیر مازیار، مجله رهنمون، ش ۱۳-۱۴.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۳). الاسفار العقلیه الاربعه فی الحکمه المتعالیه، ج ۳، تصحیح مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت صدرا.
- نوربخش، سیما سادات (۱۳۹۲). ملاصدرا و سهروردی، تهران: هرمس.
- نوروزی، محمدحسن (۱۳۸۴). «زمان در فلسفه اسلامی»، مجله رهنمون، ش ۱۳-۱۴.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی