

زمان از دیدگاه صدر المتألهین و برگسون

مهدی حسین زاده یزدی *

چکیده

زمان یکی از موضوعاتی است که از دیرباز ذهن فیلسوفان را به خود مشغول داشته است. آرا و اندیشه‌های فلاسفه در این باره بسیار پریشان است؛ به گونه‌ای که فیلسوفی مانند کانت زمان را امری کاملاً ذهنی (سویژکتیو) و از ویژگی‌های عالم پدیدار (فنومن) و نه عالم نومن می‌داند. در این میان برخی از آرای فلسفی درباره زمان - هر چند در دو حوزه فکری - در نگاه نخست، نزدیک به نظر می‌رسد. تفکرات ملاصدرا و برگسون از شمار این موارد است. این نوشتار بر آن است که با طرح دیدگاه ایشان در این باره و طرح جنبه‌های مختلف مفاهیم با سیری جدید روزه‌های را به مقایسه میان این دو تفکر بگشاید.

کلیدواژه‌ها

زمان، حرکت، ملاصدرا، برگسون.

*. سطح ۴ حوزه علمیه قم، تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۰۳/۰۲، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۱۱/۲۸. Email: Mahdi.hosn@gmail.com

زمان از نگاه برگسون

خاستگاه بحث زمان در فلسفه برگسون، مبحث «اختیار» آدمی است. برگسون در آغاز به دنبال تبیین و اثبات اختیار آدمی است و برای رسیدن به این منظور به بررسی و دقت در مسئله زمان می‌پردازد. ما نیز برای روشن شدن بحث، تبیین زمان را در قالب بحث اختیار پی می‌گیریم. برگسون بر این باور است که خلط میان دیرند^۱ (دیمومت، استمرار، تداوم، دوام و زمان حقیقی) و زمان آن‌گونه که علوم طبیعی مطرح می‌کند (زمان نجومی، زمان غیر واقعی، زمان مکانی شده و زمان ریاضی شده) به نزاع میان قائلان به جبر (دترمینیست‌ها) و معتقدین به اختیار آدمی انجامیده است. به سخن دیگر، می‌توان گفت در نظر برگسون زمان مشترک لفظی است که دو معنای عمده دارد: ۱. معنایی که در علوم طبیعی به کار گرفته می‌شود (زمان نجومی)؛ ۲. معنایی که از آن با عنوان دیرند یاد می‌کند و آن را زمان حقیقی می‌داند. برگسون عدم توجه به معنای حقیقی زمان را باعث نفی اختیار آدمی می‌داند.

تبیین و توضیح زمان نجومی و دیرند را با مثالی که برگسون در تفاوت میان آن دو مطرح می‌کند، دنبال می‌کنم:

برای اینکه اختلاف مهم میان زمان نجومی و دیرند را لمس کنیم، لحظه‌ای فرض کنیم که اهریمنی به همه حرکات جهان امر کند که با سرعت دو برابر حرکت کنند. هیچ تغییری در رویدادهای نجومی حاصل نخواهد شد یا دست‌کم، در معادلاتی که به ما اجازه پیش‌بینی آنها را می‌دهند؛ زیرا در این معادلات، نماد t (زمان نجومی) نسبت میان دو مدت را تعیین می‌کند، نه خود مدت را. (به بیان دیگر)، تعدادی واحد زمان یا مآلاً در تحلیل آخر، تعدادی هم‌زمانی را معین می‌کند. این هم‌زمانی‌ها، این انطباق‌ها، باز به همان تعداد روی خواهد داد. تنها در این حال، فواصلی که آنها را جدا می‌کند کوچک می‌شوند. اما این فواصل هیچ

اثری در محاسبات ندارند. ولی دقیقاً همین فواصل اند که دیرند به سر برده‌اند. آنچه وجدان درک می‌کند، به همین دلیل، وجدان خیلی زود از یک کوتاه شدن روز ما را آگاه می‌کند، اگر میان طلوع و غروب خورشید کمتر زندگی کرده باشیم.^۲

با توجه به این مثال، دیرند همان سیلان و گذری است که وجدان می‌کنیم؛ امری که جزء بالفعل ندارد؛ پویایی و تداوم است؛ برای روشن تر شدن این معنا به خویشتن توجه کنید. در این حالت با امری ثابت و بدون تغییر روبه‌رو نیستید، بلکه هر چه را می‌یابید، به تعبیری، همواره در حال نوشدن است. البته نه به این معنا که نوشدن عارض آن باشد، بلکه نوشدن عین آن است. به عبارتی:

ما در خودمان، البته بادشواری می‌توانیم واقعیت کاملاً دیگری را کشف کنیم... کنشی یگانه و تقسیم‌ناپذیر، جهش و گسترش (صیوررت) است که نمی‌تواند اندازه گرفته شود. این واقعیت از بن به بالا در سیلان پیوسته است؛ هر گز نیست، بلکه همواره در شدن است.^۳

این «سیلان» و «صیوررت» را برگسون دیرند می‌نامد و آن را «نوعی حیات درونی»^۴ و «سیلان درونی وجدان»^۵ تفسیر می‌کند؛ «دیرند درون ما چیست؟ یک کثرت کیفی، بی‌شبهت به عدد، یک دگرگونی همساز و بسامان که با این وصف یک کم‌فزاینده نیست. خلاصه لحظات یک دیرند درونی، بیرون از یکدیگر نیستند.»^۶

به عبارت دیگر:

استمرار محض [دیرند] که وقتی می‌توانیم در پرتو آگاهی زندگی ذهنی درونی خودمان به طریق شهودی یا بی‌واسطه بدان واقف شویم که به اصطلاح به عمق آن راه یابیم؛ و آن مجموعه‌ای از تغییرات کیفی است که در یکدیگر حل می‌شوند و به یکدیگر نفوذ می‌کنند، چندان که مانند قطعه‌ای موسیقی هر «جزء» معرف کل می‌شود؛ و نه در واقعیت،

بلکه فقط از طریق انتزاع فکری واحدی مجزا است. استمرار محض، تداوم حرکت است با تفاوت‌های کیفی نه کمی. بنابراین، می‌توان آن را تداومی ناهمگن دانست نه همگن.^۷

برگسون در مقابل دیرند، زمان نجومی را قرار می‌دهد. این تلقی از زمان، که همان برداشت علوم طبیعی است زمان را امتدادی ثابت و بدون سیلان لحاظ می‌کند. «در واقع، این مفهوم زمان، تصور مکانی شده یا ریاضی شده استمرار [دیرند] است».^۸ در این تلقی، زمان امری دانسته می‌شود که با بُعد منطبق می‌گردد؛ برای مثال، وقتی می‌گوییم «یک شبانه روز»، تصور ما از این مدت با تصور مقارنه خورشید با نقاط مختلف یک دایره آسمانی همراه است. در حقیقت خورشید را به ذهن آورده‌ایم که از مشرق طلوع کرده، فضایی را در آسمان پیموده و آنگاه غروب کرده است و بعد دوباره از مشرق طلوع می‌کند. در صورتی که درست تأمل کنیم این همان تصور تقارن خورشید با نقاط مختلف مکان است.^۹ بنابراین در واقع ابعاد و مقارنه چیزی با آن ابعاد مورد توجه قرار گرفته است.

[با این تلقی از زمان] اشیاء طبیعی را به منزله اشیا می‌دانیم که [در] «رسانه تهی همگنی» به نام مکان موجود است و مواضعی را اشغال می‌کند. و مفهوم مکان است که تصور عادی ما را از زمان، یعنی مفهوم زمان آن گونه که در علوم طبیعی و برای مقاصد زندگی عملی به کار می‌رود، تعیین می‌کند. به این معنا که، به قیاس از خطی نامتناهی که متشکل از آحاد یا لحظاتی خارج از یکدیگر باشد، زمان را در نظر می‌گیریم.^{۱۰}

در واقع می‌توان این بحث را بدین گونه تقریر نمود که از نظر برگسون در علوم طبیعی به وجه سیال بودن زمان توجه نمی‌شود و زمان به مثابه امتدادی پایدار و نه سیال نگریسته می‌شود. در واقع این تصور از زمان، همان تصور دیرند مکانی شده است. بنابراین «زمان آن گونه که دانش آن را می‌بیند سرانجام همه مکان است؛ هنگامی که دانش طبیعی وانمود می‌کند که زمان را اندازه

می‌گیرد، در واقع فقط مکان است که آن را می‌سنجد».^{۱۱} در نتیجه، دانش طبیعی با نگاهی کمی به تفسیر زمان می‌پردازد. اما باید توجه داشت که این نگاه در نظر برگسون با حقیقت زمان تنافی دارد. حقیقت زمان همان سیلان و پوییش است.

دیرند زیسته وجدان ما، دیرندی است با آهنگ معین، کاملاً مغایر این زمانی که دانشمند فیزیک از آن سخن می‌گوید... باید اینجا میان دیرند خود ما و زمان به طور کلی فرق گذاشت. در دیرند ما آنچه وجدان ما در می‌یابد، یک فاصله معلوم جز یک تعداد محدود رویدادهای وجدانی را نمی‌تواند شامل شود، و هنگامی که از یک زمان بی‌نهایت تقسیم‌پذیر سخن می‌گوییم، آیا واقعاً به این دیرند است که می‌اندیشیم؟^{۱۲}

برگسون توجه نداشتن به چنین تمایزی در مسئله زمان را باعث پاره‌ای از خلط‌های فلسفی می‌داند. در نگاه برگسون اساساً منشأ بسیاری از نزاع‌ها و مشکلات بی‌پاسخ فلسفی آن است که در مسائل صرفاً کیفی نیز مانند مسائل کمی نظر می‌شود.

بیان مطالب ما بالضروره به مدد کلمات است و اکثراً در فضا می‌اندیشیم. به دیگر سخن، اقتضای سخن انسان این است که همان تمیز و تشخیص روشن و دقیق، همان انفصالی که میان اشیای مادی است، میان مفاهیم و تصورات خود برقرار کند. این همانندسازی در زندگی مفید است و در بسیاری از علوم ضروری است. اما می‌توان از خود پرسید: آیا مشکلات لاینحلی که برخی مسائل فلسفی مطرح می‌کنند ناشی از این نیست که با اصرار می‌خواهند رویدادهایی را که اصلاً طبیعت فضایی ندارند در فضا روی هم بگذارند و اگر تصاویر و مفاهیمی که از روی بی‌حوصلگی و بی‌دقتی ساخته و درباره آنها به مجادله پرداخته‌ایم، کنار گذاریم، در مواردی این کشمکش خاتمه نمی‌یابد؟ هنگامی که یک تعبیر نامجاز از یک امر بی‌بعد به یک امر ذی‌بعد، از یک چونی به یک چندی، تناقض را در دل

مسئله مورد بحث کاشته است، اگر تناقض در همه راه‌حل‌هایی که پیشنهاد می‌کنند دیده

شود، تعجیبی دارد.^{۱۳}

برگسون بر این باور است که از جمله اموری که امر کیفی در آن به صورت کمی لحاظ شده است، نفس و حالت‌های نفسانی است. از آنجا که تبیین این مسئله به فهم بهتر تفاوت میان زمان نجومی و دیرند در اینجا، کمک می‌کند. به بیان اجمالی آن می‌پردازیم.

در نظر برگسون همه احساسات، تصورات، ادراکات، اوهام، لذت‌ها، اراده‌ها و... که اموری قائم به نفس‌اند، کیفی هستند. باید توجه داشت که حالت‌های نفسانی شدت و ضعف دارند اما مقدار و شماره ندارند. اساساً «مقدار» و «شماره» (تعداد) مستلزم کوچکی و بزرگی است. کوچکی و بزرگی این‌گونه تصور می‌شود که چیزی بتواند دیگری را دربرگیرد یا در دیگری محو شود و نسبت به آن زیاده و نقصان داشته باشد. به سخن دیگر، تصور کمیت همیشه با تصور بُعد^{۱۴} و مکان همراه است. تنها بُعد است که با بُعد دیگر نسبت دارد. این نسبت می‌تواند تساوی، بزرگی و کوچکی باشد. اساساً هنگامی که چیزی با امر دیگر از جهت مقدار سنجیده می‌شود به اعتبار بُعدی است که دارد. روشن است که آنچه بُعد ندارد، مقدار و کمیت نیز ندارد. با توجه به این مطلب، احوال نفس از هر نوع که باشد در آن مناسبتی با بُعد و مکان دیده نمی‌شود. مقدار و کمیت را می‌توان بر چیز دیگری از جنس آن که مقیاس و میزان قرار می‌گیرد، منطبق کرد؛ اما احوال نفس را اگر چه شدت و ضعف دارند نمی‌توان بر احوال دیگر منطبق ساخت.^{۱۵} از این رو، کمی دانستن این حالت‌ها، خطای عمده‌ای در اندیشه است:

معمولاً می‌پذیرند که حالات وجدان، مانند دریافت‌های حسی، احساسات، عشق‌ها و علاقه‌های شدید و تلاش‌ها پذیرای افزایش و کاهش‌اند. برخی برآنند که حتی می‌توان

گفت یک دریافت حسّی دو، سه، چهار برابر شدیدتر از یک دریافت حسّی دیگر از همان طبیعت است.^{۱۶}

حالات‌های نفسانی یکدیگر را در بر نمی‌گیرند و با همدیگر رابطه حاوی و محوی ندارند؛ از این رو نسبت بزرگی و کوچکی و به طور کلی تناسب‌های کمیّ میان آنها سامان نمی‌یابد. برگسون با توجه به این مطلب میان دو واژه مقدار و سعّتی^{۱۷} و مقدار شدتی^{۱۸} تمایز می‌نهد. «مقدار و سعّتی»، برخلاف «مقدار شدتی» قابل برگشت به فضا است؛ مانند عدد. «مقدار شدتی» دارای شدت و ضعف است اما زیاده، کمی، بزرگی، کوچکی و دیگر نسبت‌های کمیّ در آن راه ندارد. حالت‌های نفس همگی از جمله «مقدار شدتی» شمرده می‌شوند. البته باید توجه داشت که به کارگیری واژه «مقدار» در قسم دوم مسامحه است؛ چرا که مقدار به فضا مربوط می‌شود. به باور برگسون عمل و عوامل تکوین یک حالت روحی می‌تواند کمیت‌دار باشد و در شدت و ضعف آن حالت روحی مؤثر واقع شود اما شدت و ضعف را نمی‌توان همان کمیت دانست. حکم علت از حکم معلول و نتیجه متمایز است. «بکوشیم تا تشخیص دهیم شدت فزاینده شادی یا اندوه در موارد استثنایی که هیچ علامت جسمانی دخیل نیست، در چیست؟ اینها از امور روحی جدا نیست که در ابتدا، گوشه‌ای از روح را اشغال کند و سپس گسترش یابد».^{۱۹}

برگسون بر این باور است که احوال نفس متنوع است اما متعدد نیست. شماره و تعداد به افراد نیاز دارد و هر فردی را نیز می‌توان دارای اجزا تصور کرد، ولی حالت‌های روحی، افراد و اجزای قابل تمیز نیستند؛ چرا که تصور افراد مستلزم تصور بُعد و مکان است و در حالت‌های روحی، بُعد و مکان وجود ندارد؛ برای مثال، به آوازی که از گلوی خواننده‌ای بیرون می‌آید و مدت زمانی بدون آنکه نفس قطع شود ادامه می‌یابد توجه کنید. این آواز، یک نفس و یک صدا است اما پستی و بلندی و زیر و بم دارد؛ در آن شدت و ضعف وجود دارد اما کمیت نیست.^{۲۰}

برگسون و حرکت

برگسون در مورد حرکت معتقد است همان اشتباهی که در اندیشه در مورد زمان وجود دارد، درباره حرکت نیز تکرار شده است. «دانش‌های طبیعی هرگز به حرکت توجهی ندارند. تصویر جهان مبتنی بر دانش‌های طبیعی فاقد هرگونه پویایی (دینامیسم) و زندگی است».^{۲۱} در واقع این مفهوم حرکت، تصور مکانی شده از آن است؛ تصویری که حرکت را همان مقارنه متحرک با نقاط مختلف فضا می‌داند تا آنجا که اگر نقاطی وجود نداشته باشد که همراهی و مناسبات متحرک با آن سنجیده شود، حرکت آن مشخص نمی‌شود؛ برای مثال: «هرگاه در کالسکه یا کشتی مسافرت کنیم و کالسکه یا کشتی ما مقارن با کالسکه یا کشتی دیگر شود که به همان سرعت حرکت می‌کند، آن کالسکه یا کشتی را ساکن می‌پنداریم».^{۲۲} اساساً در این موارد حقیقت حرکت مورد توجه واقع نشده است، بلکه سکون‌های متوالی در مقابل نقاطی که متحرک از آن می‌گذرد، لحاظ شده است. در دانش‌های طبیعی و ریاضیات چنین دیدگاهی نسبت به حرکت وجود دارد. بر همین اساس است که حرکت اندازه‌گیری می‌شود؛ اما «حرکت» مجموعه‌ای از سکون‌های متوالی نیست، بلکه جریانی پویا، پیوسته و متصل است.

زمان در حکمت متعالیه

در اینجا زمان را از منظر صدر المتألهین به اختصار در قالب نکاتی چند پی می‌گیریم:

۱. زمان در نگاه صدر المتألهین، به امتداد سیال تعریف می‌گردد. ویژگی اساسی امتداد این است که: اولاً، دارای اجزا است؛ ثانیاً، این اجزا، اجزایی بالقوه و فرضی‌اند و نه بالفعل و حقیقی.

«الاجزاء المقدارية موجودة بالقوة واللاتفی المقدار».^{۲۳}

امتداد سیال در مقابل امتداد پایدار قرار می‌گیرد. در امتداد سیال، امکان ندارد که هیچ دو جزء فرضی آن با هم موجود شوند، بلکه همواره می‌بایست یک جزء فرضی نابود شود تا جزء فرضی دیگر موجود گردد.^{۲۴}

در حکمت متعالیه، زمان از لوازم حرکت به‌شمار می‌آید. توضیح آنکه حرکت، تغییر تدریجی است.^{۲۵} هر حرکتی تا بی‌نهایت قابل انقسام به اجزای فرضی است؛ امکان ندارد هیچ دو جزئی از آن با هم موجود شوند، بلکه همواره یک جزء متقدم و دیگری متأخر است؛ از این رو هر حرکتی خود امتدادی سیال دارد که همان زمان آن است. در نتیجه هر حرکتی، زمان دارد. در واقع در حکمت متعالیه زمان چیزی جز امتداد سیال حرکت نیست.^{۲۶} به سخن دیگر، می‌توان گفت یک حقیقت بسیط به اعتباری مصداق مفهوم حرکت و به اعتباری دیگر مصداق مفهوم زمان قرار می‌گیرد. در نگاه صدر المتألهین زمان و حرکت به یک وجود، موجودند و تفاوت میان آنها در تحلیل عقلی و نه در خارج سامان می‌یابد:

ان عروض الزمان للحركة إنما هو في ظرف التحليل. فإن الحركة والزمان، كما مر، موجودان بوجود واحد. فعروض الزمان للحركة التي يتقدر به ليس كعروض عارض الوجود لمعروضه، بل من قبيل عارض الماهية، كالفصل للجنس والوجود للماهية.^{۲۷}

باید دانست که در نگاه ملاصدر اذهن یک واقعیت بسیط و خارجی را به چهار امر تحلیل می‌کند: ۱. ذاتی که همان رنگ، شکل و سایر اموری است که مسافت حرکت واقع می‌شود؛ ۲. سیلان؛ ۳. پیوستگی و اتصال؛ ۴. اندازه.^{۲۸} این امور همگی از یک واقعیت خارجی و بسیط حکایت می‌کنند. در واقع آنچه در خارج محقق است همان فرد مقوله است که به آن مسافت می‌گویند. حرکت همان سیلان و عوض شدن پیوسته آن، امتداد همان پیوستگی و اتصال آن و زمان اندازه این پیوستگی و اتصال است.^{۲۹}

اعلم أن المسافة بما هي مسافة والحركة والزمان كلهما موجود بوجود واحد وليس عروض بعضها لبعض عروضاً خارجياً، بل العقل بالتحليل يفرق بينهما و يحكم على كل منها بحكم يخصه. فالمسافة فرد من المقوله، كيف أو كم أو نحوهما، والحركة هي تجدها و خروجها من القوة الى الفعل و هي معنى إنتزاعي عقلي و اتصالها بعينه إتصال المسافه، و الزمان قدر ذلك الإتصال و تعينه أو هي باعتبار التعین المقداری.^{۳۰}

توجه به این نکته ضروری است که حرکت و زمان در حکمت متعالیه جوهر یا عرض نیستند، بلکه از معقولات ثانیه فلسفی هستند که از نحوه وجود اشیا ی خارجی انتزاع می گردند.^{۳۱}

۲. با توجه به این مطالب به این مهم رهنمون می شویم که در نظام حکمت صدرایی هر حرکتی در درون خویش زمانی مخصوص به خود دارد؛ به عبارتی نسبت زمان به حرکت در اینجا مانند نسبت امتداد جسم نسبت به جسم است؛ همان گونه که هر جسمی امتدادی پایدار در درون خود دارد، هر حرکتی نیز درون خود امتدادی سیال (زمان) دارد. همان طور که به تعداد اجسام امتداد پایدار است، به تعداد حرکات هم امتداد سیال (زمانی) است.^{۳۲}

۳. مباحث گذشته بر این اساس سامان گرفت که حرکت را در نگاه ملاصدرا حرکت قطعی و نه حرکت توسطه بدانیم. توضیح آنکه حرکت به دو صورت قابل تصور است: الف) حرکت توسطه: تغییری که کل آن، در هر آنی از مدت زمان حرکت موجود است و به عبارتی در طول مدت زمان حرکت، در همه آنات، یک تغییر ثابت یافت می شود؛ به گونه ای که در هر آنی همان تغییری سامان می گیرد که در آنات پیشین و آنات پسین صورت می پذیرد. از این رو این حرکت، فاقد امتداد سیال است.

ب) حرکت قطعی: تغییری که در طول مدتی از زمان موجود می باشد و منطبق بر آن است؛ به این معنا که تمام تغییر در تمام مدت زمان حرکت سامان می پذیرد؛ به گونه ای که در هر آن تنها

مقطعی فرضی از آن موجود است که غیر از مقاطع پیشین و پسین خود است.^{۳۳} صدر المتألهین برخلاف برخی از فیلسوفان گذشته بر وجود حرکت قطعیه تأکید می‌کند،^{۳۴} اما به نظر می‌رسد در نهایت حرکت توسطیه را نمی‌پذیرد.

در ابتدای مبحث حرکت، در اسفار، اشکالی بر آن وارد می‌کند و با پاسخ به آن به ظاهر وجود حرکت توسطیه را هم می‌پذیرد ولی در حقیقت به آن اعتقاد ندارد؛ زیرا: اولاً، این پاسخ قانع‌کننده نیست و اشکال باقی است؛ ثانیاً، تمام مباحث مربوط به حرکت را بر اساس تصویر قطعی از حرکت بنا می‌نهد و بسیار به ندرت از تصویر توسطی سخن به میان می‌آورد و آن را عملاً از صحنه بحث خارج می‌کند و ثالثاً، از همه مهم‌تر او ثابت می‌کند که ممکن نیست چیزی زمانی باشد اما منطبق بر زمان نباشد. نتیجه اینکه، از دیدگاه صدر المتألهین، حرکت در واقع قطعیه و منطبق بر زمان است و بالتبع، همانند زمان، امتدادی سیال دارد.^{۳۵}

۴. فیلسوفان مسلمان پیش از ملاصدرا بر این باور بودند که تغییر در جوهر، آنی و از نوع کون و فساد است و دگرگونی در اعراض کم، کیف، وضع و این، زمانی و از نوع حرکت است. پنج دسته باقی مانده از اعراض فاقد حرکت‌اند. اما ملاصدرا این ساختار را به کلی دگرگون ساخت. وی بر اساس مبانی فلسفی خویش ثابت کرد که: اولاً، تغییر در جوهر ضرورتاً زمانی و از نوع حرکت است و نمی‌تواند آنی و از نوع کون و فساد باشد؛ ثانیاً، نتیجه گرفت که تمامی جوهر عالم طبیعت در حال حرکت جوهری‌اند و اساساً ثبات و سکون در عالم طبیعت وجود ندارد.^{۳۶} وی برای اثبات حرکت جوهری بر این متعددی اقامه کرد و استدلال‌های مخالفان را مورد نقد قرار داد.^{۳۷}

۵. با توجه به حرکت جوهری، در عالم طبیعت دو امتداد اساسی وجود دارد؛ یکی امتداد پایدار که سه بُعد طول، عرض و جهت را شامل می‌شود و دیگری امتداد سیال یا بُعد چهارم است که تنها به کمک عقل قابل مشاهده است: «فللطبیعة إمتدادان ولها مقداران: أحدهما، تدریجی زمانی یقبل الإنقسام الوهمی إلى متقدم و متأخر زمانین و الآخر دفعی مکانی یقبل الإنقسام إلى متقدم و متأخر مکانین».^{۳۸} بنابراین اجسام یا طبایع چهار بُعد دارند که در هر آن تنها مقطعی فرضی از آن وجود دارد غیر از مقطعی که در آن متأخر یا متقدم بوده است یا خواهد بود.

توجه به این نکته ضروری است که حرکت در جوهر مستلزم حرکت در کلیه صفات و اعراض حال در آن جوهر است؛ به این معنا که اگر جسمی سیال باشد، ضرورتاً اعراض آن نیز امتداد سیال دارند: «انه رحمة الله قائل بان جمیع المقولات متحرکة بحركة الجواهر الموضوع لها».^{۳۹} با توجه به این امر در عالم طبیعت هر چیزی در هر لحظه و آن، پیوسته در حال تغییر و دگرگونی است.

۶. همان‌طور که گذشت، در نگاه صدر المتألهین هر حرکتی زمان مخصوص به خویش را دارد. هر حرکتی درون خود امتدادی سیال دارد که همان زمان حرکت است. اکنون با پذیرش حرکت جوهری، زمان جوهری نیز مطرح می‌گردد؛ به این معنا که در خود جوهر جسمانی نیز زمان مطرح است، به گونه‌ای که زمان از هویت آن خارج نیست:

پس از اثبات حرکت جوهری در جوهر جهان طبیعت، زمانی با مفهوم تازه که می‌تواند جنبه تعیین داشته و از ادراک هیچ مدرکی پنهان نشود، روشن می‌گردد و آن، زمان جوهری است و راستی همان‌گونه هم هست؛ زیرا هر یک از ما که ذهن خود را از همه حرکات، خالی کرده و چشم دل به چهره طبیعت باز کند، باز معنای امتداد سیلانی را مشاهده خواهد کرد و آن همان، زمان جوهری است که در خود می‌یابیم.^{۴۰}

مقایسه میان مفهوم زمان نزد ملاصدرا و برگسون

برای مقایسه میان مفهوم زمان نزد صدر المتألهین و برگسون توجه به لحاظ‌های مختلف مفاهیم ضروری به نظر می‌رسد. یک مفهوم را می‌توان به گونه‌های مختلفی مورد ملاحظه قرار داد. برای روشن شدن بحث یک مفهوم را در قالب چند گزاره مورد توجه قرار می‌دهیم. به این مثال‌ها توجه کنید:

انسان کلی است؛

انسان میراست؛

انسان ممکن است؛

انسان کیف نفسانی است.

در این مثال‌ها «انسان» به صورت‌های مختلفی لحاظ شده است.

در مثال اول، مفهوم انسان بما هو مفهوم لحاظ شده و از این رهگذر وصف کلی را داراست (انسان بالحمل الاولی).

در مثال دوم، مصادیق انسان مورد نظر است؛ یعنی انسان از این جهت که حاکی و آئینه مصادیق و به عبارتی فانی در آن است موضوع حکم قرار گرفته است (انسان بالحمل الشایع). البته باید توجه داشت در اینجا اصطلاح حمل اولی و حمل شایع، صفت موضوع قضیه واقع می‌شوند. در اصطلاحی دیگر حمل اولی (حمل اولی ذاتی، حمل اولی غیر متعارف) و حمل شایع (متعارف، صناعی، ثانوی عرضی) صفت خود قضیه قرار می‌گیرند که در اینجا مورد نظر نیست.^{۴۱}

در مثال سوم، محمول بر روی مفاد و معنا و به تعبیری بر روی ماهیت انسان بار شده است. به سخن دیگر، در اینجا خود انسان بما هو انسان و نه مفهوم یا مصداق آن مورد توجه قرار گرفته است. البته این در صورتی است که بپذیریم امکان، صفت ماهیت است. اساساً صفات و

ویژگی‌های ماهیت با لحاظ این چینی موضوع، بر آن حمل می‌شوند. این لحاظ در کتاب‌های منطقی مورد توجه واقع نشده است.

در مثال چهارم، اساساً وجود خارجی این مفهوم مورد توجه است و جنبه حاکی بودن یا مفاد و یا مصادیق انسان مراد نیست. انسان از این جهت که حاکی است کیف نفسانی نیست و حاکی بودن در کیف بودن آن نقشی ندارد. این گونه لحاظ نیز در کتاب‌های منطقی مغفول واقع شده است. با توجه به این مطلب به نظر می‌رسد برگسون مصادیق زمان (یعنی زمان بالحمل الشایع) را در فلسفه خویش مورد توجه قرار داده است. به سخن دیگر، وی در پی تعریف زمان نیست، بلکه به مصادیق این مفهوم توجه می‌کند. برگسون بر این باور است که آنچه تاکنون [مصادیق] زمان پنداشته می‌شد در واقع زمان نیست. وی به عبارات مختلف - آن گونه که گذشت - این امر را مورد تأکید قرار می‌دهد.

از این رو، برگسون تمایز میان هوش^{۴۲} (عقل و فهم) و شهود^{۴۳} (بصیرت، بینش درونی) را مطرح می‌کند. هوش یا همان عقل مفهومی و مقوله‌ساز از درک زمان (بالحمل الشایع و نه بالحمل الاولی) ناتوان است. هوش تنها در محدوده مفاهیم و تحلیل آنها است که کارایی دارد.

استعداد انسانی به اضافه با ماده مکانی، عبارت است از هوش یا فهم که بنا بر ماهیت خود منحصرراً متوجه به کاربرد است. از روی این کاربرد شکل فهم خود به خود تعیین می‌شود. از آنجا که ما برای کاربرد به چیزهای دقیقاً معینی نیاز مندیم، موضوع اساسی هوش را آنچه که جسمانی، نامتشکل و تا اندازه‌ای استوار است، تشکیل می‌دهد... به عقیده او [برگسون] هوش، همچنین دارای خصلت تحلیلی است؛ یعنی توانا است که طبق هر قانونی یا نظامی چیزها را تجربه کند و بار دیگر بر هم نهد.^{۴۴}

اما هوش یا فهم از درک خود واقعیت ناتوان است؛ هر چند که می‌تواند مفهوم یا ماهیت واقعیت را درک کند. برگسون در مقابل هوش، شهود را مطرح می‌کند. شهود معرفت مستقیم و بی‌واسطه مفاهیم و مقولات ذهنی به واقعیت است.^{۴۵} شهود، معرفتی در بند مفاهیم نیست.

شهود، معرفتی است اصیل که از مفاهیم و مقولات ساختارهای ذهنی، فراتر می‌رود و با خود شیء روبه‌رو می‌گردد. التفات هوشی این واقعیت را به منظور تبیین آن با واژه‌هایی عام، تحلیل و طبقه‌بندی می‌نماید؛ به این معنا که آن را به وسیله انتزاعات جایگزین واقعیت بالفعل تبیین می‌کند... تحلیل، واقعیت‌هایی را که به وسیله شناخت مستقیم، حاصل شده است، به عنوان ماده‌اش مورد استفاده قرار می‌دهد. برگسون بر این باور است که در چنین عملی، تحلیل، این واقعیت‌ها را محدود و محرف می‌سازد. وی معتقد است که اگر ما در جست‌وجوی شناخت نظری هستیم باید به شناخت مستقیم یا آن‌گونه که برگسون می‌نامد، به شهود بازگردیم.^{۴۶}

همچنان که گذشت، در حکمت متعالیه، مفهوم زمان از لوازم حرکت شمرده می‌شود. ملاصدرا نه تنها مصادیق زمان را مورد توجه قرار می‌دهد، بلکه به تعریف از زمان نیز می‌پردازد. اکنون این پرسش اساسی مطرح می‌گردد: آیا مصادیقی که برگسون از زمان یادیرند ارائه می‌دهد، همان است که ملاصدرا در مقام تعریف و تبیین آن برآمده است؟ به سخن دیگر، اگر برگسون در مقام تبیین مفهومی این مصادیق بود، هر چند که تبیین مفهومی، ذات و حقیقت آن مصادیق را نزد برگسون بیان نمی‌کند، آیا این تبیین به درستی حاکی از مصادیق مورد نظر برگسون بود؟

برای پاسخ به این پرسش می‌بایست دیدگاه برگسون را در مورد زمان بررسی کنیم و مصادیقی که وی به مثابه زمان حقیقی یا دیرند ارائه می‌کند با تعریف صدرالمألهین از زمان بسنجیم و بررسی کنیم که آیا این تعریف حاکی از این مصادیق است.

همان‌گونه که بیان شد در نگاه برگسون، دیرند یا زمان حقیقی همان سیلان و گذری است که وجدان می‌کنیم؛ امری که جزء بالفعل ندارد و پویایی و دوام است. اکنون این امری را که دارای سیلان و گذر است و ما آن را وجدان می‌کنیم، در نظر می‌گیریم و ویژگی‌های آن را مورد توجه قرار می‌دهیم. آیا این امر دارای اجزای بالقوه است و به تعبیری آیا این امر امتداد دارد؟ این امر دارای اجزای بالقوه است؛ چرا که سیلان و پویایی دارد و سیلان مستلزم وجود اجزای بالقوه است؛ همان‌گونه که در جای خود اثبات شده است امر بسیطی که هیچ جزء فرضی ندارد سیلان و پویایی در مورد آن معنا ندارد. اکنون آیا این امتداد، سیال است یا پایدار، و به تعبیری آیا میان اجزای فرضی آن تقدم و تأخر وجود دارد؟ روشن است که این امر امتداد سیال دارد و اساساً برگسون برای مقابله با زمان به صورت امتداد پایدار و به تعبیری *زمان مکانی شده* این مسئله را مطرح می‌کند.

با توجه به این مطالب، به نظر می‌رسد برگسون در مثال‌ها و شواهدی که ارائه می‌کند، نظر به همین امتداد سیال دارد؛ یعنی همه مواردی را که مطرح می‌کند ویژگی اساسی آن امتداد سیال است. بنابراین به نظر می‌رسد که زمان در نگاه ملاصدرا و برگسون به معنای «امتداد سیال» است و هر دو به یک معنا نظر دارند.

اما آیا برگسون نیز زمان جوهری را می‌پذیرد و به عبارتی، آیا «این امر» که در نگاه برگسون دارای سیلان و گذر است می‌تواند جوهر باشد؟

همان گونه که دانستیم، بی گمان برگسون دیرند را در احوال نفس مطرح می کند. اما استنباط اینکه وی دیرند را به خود نفس - به عنوان یک جوهر - نیز تسری می دهد، محل تأمل است. البته باید توجه داشت که هر چند برخی از عبارات های او در ظاهر دیرند را به احوال نفس اختصاص می دهد، برخی دیگر از عبارات او تصریح دارد که دیرند موضوعی عام است و به احوال نفس اختصاص نمی یابد:

جهان دیرند دارد. دیرند یعنی: اختراع، آفرینش صور، پیوسته فراهم آوری، مطلقاً نو... هیچ مانعی نیست که به دستگاه هایی که علم جدا می سازد دیرندی و از آنجا، صورتی از هستی مشابه هستی خودمان نسبت دهیم، مشروط بر اینکه آنها را در کل هستی درج کنیم.^{۴۷}

و یا اینکه وی اساساً در حرکت، وجود شیء و متحرک را لازم نمی داند؛ مانند عبارتی که در دومین کنفرانس آکسفورد خود بیان می کند: «تغییر وجود دارد، اما چیزی نیست که زیر تغییر، تغییر کند. تغییر نیازی به حامل ندارد. حرکت وجود دارد، اما شیء متعطل و تغییر ناپذیری که حرکت کند وجود ندارد. لازمه حرکت، شیء متحرک نیست».^{۴۸}

اما آیا چنین عبارات هایی حاکی از آن است که دیرند در جواهر اشیا نیز سامان می گیرد و به تعبیری آیا حرکت در ذات اشیا و جواهر نیز وجود دارد؟ به طور یقینی نمی توان در مورد چنین مطلبی اظهار نظر کرد. به نظر می رسد از آنجا که برگسون بیشتر در پی مقابله با زمان مجازی و زمان مکانی شده برآمده است، دیرند و جوهر و عرض و تفاوت بین آن را به روشنی مورد بررسی قرار نداده است.

البته توجه به این نکته ضروری است که بحث در زمان جوهری، بحث در مورد تعریف زمان نیست. تعریف زمان همان امتداد سیال است، بلکه بحث بر سر تعیین مصداق دیگری برای این امتداد سیال است. به این معنا که آیا جوهر نیز مصداق این امتداد سیلان قرار می گیرد یا نه؟

نکته دیگری که در اینجا قابل طرح است این که با توجه به آثار برگسون، به نظر می‌رسد در نگاه وی تمام حرکات و به تبع آن زمان، اشتدادی است؛ از جمله:

بدین گونه، شخصیت ما پیوسته می‌روید، بزرگ می‌شود و می‌رسد،^{۴۹} اما دیرند ما عبارت از لحظه‌ای که جانشین لحظه‌ای شود نیست. در این صورت، هرگز [زمانی] جز اکنون وجود نداشت؛ امتداد گذشته در اکنون نبود، تحول نبود، دیرند عینی نبود. دیرند، ترقی پیوسته گذشته است که آینده‌رامی جود و در حالی که پیش می‌رود، فریه می‌شود.^{۵۰}

توضیح آنکه با توجه به مطالب پیشین، در حرکت و زمان - خواه در جوهر و خواه در عرض - در هر لحظه جزء فرضی قبلی زایل و جزء فرضی کنونی حادث می‌شود. حال این حادث و زایل، گذشته از ویژگی زوال و حدوث‌شان، در سایر ویژگی‌ها در یک تقسیم‌ثنایی از چهار حالت خارج نیستند:

- (۱) کاملاً مشابه یکدیگرند یا این گونه نیست (در فرض دوم)؛
- (۲) زایل و حادث نسبت به یکدیگر کامل و ناقص نیستند و یا این گونه نیست (در فرض دوم)؛
- (۳) زایل ناقص‌تر از حادث است و یا این گونه نیست؛
- (۴) زایل کامل‌تر از حادث است. در حکمت متعالیه از حرکتی که زایل و حادث کاملاً مشابه یکدیگرند و نسبت به یکدیگر کامل نیستند (حالت اول و دوم) با تعبیر «لبس بعد الخلع» و از حرکتی که در آن زایل از حادث ناقص‌تر است (حالت سوم) با تعبیر «لبس بعد اللبس» یا حرکت اشتدادی یاد می‌شود.

مقصود از حرکت جوهری اشتدادی دقیقاً این است که واقعیتی که ماهیتی جوهری دارد - مثلاً نطفه - از هنگام تکون تا تبدیل شدنش به انسان در طول چهار ماه، واقعیتی است که کل آن در یک «آن» موجود نیست، بلکه کل آن در طول کل چهار ماه موجود است و در هر

آنی مقطعی از آن یافت می‌شود غیر از مقطعی که قبل یا بعد از آن «آن» یافت می‌شود ولی هر مقطعی که یافت می‌شود، و به اصطلاح امر حادث، با اینکه غیر از مقطعی است که معدوم شده، و به اصطلاح با اینکه غیر از زایل است، همه آن کمالات و ویژگی‌هایی را که زایل داشت دارد، به علاوه کمالات و ویژگی‌های دیگری که در زایل یافت نمی‌شد.^{۵۱} در حکمت متعالیه از انواع مختلف حرکت، حرکت اشتدادی به یقین پذیرفته شده است.^{۵۲}

البته باید توجه داشت که ممکن است از برخی عبارات‌های برگسون - مانند قطعاتی که گذشت - معنای دیگری را در این مورد برداشت کرد؛ به این معنا که در هر حرکتی جزء فرضی سابق در حقیقت زایل نشده است، بلکه باقی است و جزء فرضی لاحق به آن افزوده می‌گردد؛ مانند انسانی که فربه‌تر می‌شود (در فرض عدم وجود حرکت جوهری). در این مثال چیز جدیدی به بدن انسان افزوده می‌شود و با آن متحد می‌گردد و حادث جدیدی را پدید می‌آورد؛ در حالی که اجزای سابق وجود دارد. این گونه اتحاد از نوع اتحاد در واقعیت بالفعل است که در نگاه ملاصدرا بدون شک محال می‌باشد.^{۵۳}

نتیجه

این نوشتار به دنبال گشودن روزه‌ای در مقایسه میان مفهوم زمان نزد صدر المتألهین و برگسون سامان یافت. از این رو، لحاظ‌های مختلف مفاهیم مورد توجه قرار گرفت. همان‌طور که دانسته شد، به نظر می‌رسد برگسون مصادیق زمان (یعنی زمان بالحمل الشایع) را در فلسفه خویش مورد توجه قرار داده است و در پی تعریف زمان نیست، بلکه به مصادیق این مفهوم توجه می‌کند. برگسون بر این باور است که آنچه تاکنون [مصادق] زمان پنداشته می‌شد در واقع زمان نیست. به همین خاطر است که برگسون تمایز میان هوش (عقل و فهم) و شهود (بصیرت، بینش درونی) را

مطرح می‌کند. در حکمت متعالیه، مفهوم زمان از لوازم حرکت شمرده شده و به امتداد سیال تعریف می‌شود. ملاصدرا نه تنها مصادیق زمان را مورد توجه قرار می‌دهد، بلکه به تعریف از زمان که حاکی از آن مصادیق است نیز می‌پردازد. به نظر می‌رسد برگسون در مثال‌ها و شواهدی که ارائه می‌کند، نظر به همین امتداد سیال دارد؛ یعنی همه مواردی را که مطرح می‌کند ویژگی اساسی آن امتداد سیال است و ویژگی دیگری را در بر نمی‌گیرد. از این رو، به نظر می‌رسد که زمان در نگاه ملاصدرا و برگسون به معنای «امتداد سیال» است و هر دو به یک معنا نظر دارند.

نکته دیگر این که با توجه به آثار برگسون چنین برمی‌آید که در نگاه وی تمام حرکات و به تبع آن زمان، اشتدادی است. در حکمت متعالیه نیز از انواع مختلف حرکت، بی‌گمان حرکت اشتدادی پذیرفته شده است. البته می‌توان معنای دیگری را با تبیینی که گذشت از برخی عبارات‌های برگسون در این مورد برداشت کرد که ملاصدرا به یقین آن را بر نمی‌تابد.

پی‌نوشت‌ها

1. Duree.

۲. هنری برگسون، پژوهش در نهاد زمان و اثبات اختیار، ص ۱۹۴.
۳. اینوستیوس بوخنسکی، فلسفه معاصر اروپایی، ص ۸۲.
۴. ر. ک: هنری برگسون، پژوهش در نهاد زمان و اثبات اختیار، ص ۸۴.
۵. همان، ص ۱۹۴.
۶. همان، ص ۲۰۸.
۷. فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۹، ص ۲۲۰.
۸. همان.
۹. ر. ک: محمدعلی فروغی، سیر حکمت در اروپا، ص ۷۹۸.
۱۰. فردریک کاپلستون، همان، ج ۹، ص ۲۲۰.
۱۱. اینوستیوس بوخنسکی، همان، ص ۸۲.
۱۲. هنری برگسون، تحویل خلاق، ص ۲۹۲-۲۹۳.
۱۳. همو، پژوهش در نهاد زمان و اثبات اختیار، ص ۱۳.

14. Espace.

۱۵. ر. ک: محمدعلی فروغی، همان، ص ۷۹۶-۷۹۷.
۱۶. هنری برگسون، پژوهش در نهاد زمان و اثبات اختیار، ص ۱۵.

17. Eetensive grandeur.

18. Entensive grandeur.

۱۹. همان، ص ۲۲.
۲۰. برای توضیح بیشتر ر. ک: محمدعلی فروغی، همان، ص ۷۹۷.
۲۱. اینوستیوس بوخنسکی، همان، ص ۸۲.
۲۲. محمدعلی فروغی، همان، ص ۸۰۰.
۲۳. ر. ک: علامه طباطبایی، تعلیقه اسفار، ص ۱۰۱.
۲۴. ر. ک: ملاصدرا، الحکمة المتعالیة، ج ۳، ص ۱۳۹.

۲۵. برای توضیح و نیز نقد و بررسی تعاریف دیگر ر.ک: همان، ص ۲۰-۳۱.
۲۶. ر.ک: مرتضی مطهری، *مقالات فلسفی*، ج ۳، ص ۴۱۳-۴۱۵.
۲۷. ملاصدرا، همان، ج ۳، ص ۲۰۰.
۲۸. ر.ک: همان، ص ۱۸۰.
۲۹. ر.ک: عبدالرسول عبودیت، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، ص ۳۰۰.
۳۰. ملاصدرا، همان، ج ۳، ص ۱۸۰.
۳۱. محمد تقی مصباح یزدی، *آموزش فلسفه*، ص ۲۸۸ و ۳۰۰.
۳۲. مرتضی مطهری، *مقالات فلسفی*، ج ۲، ص ۱۸۸-۱۹۰.
۳۳. برای توضیح بیشتر ر.ک: عبدالرسول عبودیت، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، ص ۲۷۴-۲۷۶.
۳۴. ر.ک: ملاصدرا، همان، ج ۳، ص ۳۴.
۳۵. عبدالرسول عبودیت، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، ص ۲۷۸.
۳۶. برای توضیح ر.ک: همان، ص ۲۶۲-۲۶۴.
۳۷. ر.ک: محمد کاظم فرقانی، «تأملی در نظریه حرکت جوهری»، *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی*، ش ۶، ص ۸۳-۹۶.
۳۸. ملاصدرا، همان، ج ۳، ص ۱۴۰.
۳۹. علامه طباطبایی، همان، ج ۳، ص ۶۲.
۴۰. مرتضی مطهری، *مجموعه آثار*، ج ۶: پاورقی اصول فلسفه و روش رئالیسم، ص ۸۳۶.
۴۱. ر.ک: علی مدرس زنوزی، *رساله حملیه*، ص ۱۰.
42. Intelligence.
43. Intuition.
۴۴. اینوستیوس بوخنسکی، همان، ص ۸۲-۸۳.
۴۵. ر.ک: فردریک کاپلستون، همان، ص ۲۱۴-۲۱۵.
46. Stephen. 2000-2001, p.103.
۴۷. هنری برگسون، *پژوهش در نهاد زمان و اثبات اختیار*، ص ۱۷۷.

۴۸. فردریک کاپلستون، همان، ص ۲۱۵-۲۱۶.

۴۹. هنری برگسون، *تحول خلاق*، ص ۲۹.

۵۰. همان، ص ۲۹.

۵۱. عبدالرسول عبودیت، همان، ص ۳۲۸-۳۲۹؛ محمدتقی مصباح یزدی، همان، ص ۳۴۴-۳۴۵.

۵۲. عبدالرسول عبودیت، همان، ص ۳۲۸.

۵۳. برای نمونه ر.ک: ملاصدرا، همان، ج ۲، ص ۹۷-۹۸.

Archive of SID

منابع

۱. برگسون، هنری، پژوهش در نهاد زمان و اثبات اختیار، ترجمه علی قلی بیانی، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۸.
 ۲. —، تحول خلاق، ترجمه علی قلی بیانی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۱.
 ۳. بوخنسکی، اینوستیوس، فلسفه معاصر اروپایی، ترجمه شرف‌الدین خراسانی (شرف)، چ چهارم، بی‌جا، بی‌نا، ۱۳۸۷.
 ۴. طباطبایی، محمدحسین، «تعلیقہ اسفار» در: ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة، ج ۱، ۳ و ۲، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
 ۵. عبودیت، عبدالرسول، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، ج ۱، تهران، انتشارات سمت، ۱۳۸۵.
 ۶. فرقانی، محمدکاظم، «تأملی در نظریه حرکت جوهری»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی، ش ۴۶، اصفهان، ۱۳۸۵.
 ۷. فروغی، محمدعلی، سیر حکمت در اروپا، تهران، انتشارات زوار، ۱۳۸۵.
 ۸. کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ج ۹، ترجمه عبدالحسین آذرنگ و سید محمود یوسف ثانی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۶.
 ۹. مدرس زنوزی، علی، رساله حملیه، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۳.
 ۱۰. مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش فلسفه، ج ۲، تهران، شرکت چاپ و نشر بین‌المللی، ۱۳۸۷.
 ۱۱. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۶، پاورقی اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج دوم، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۷۳.
 ۱۲. —، مقالات فلسفی، ج ۲، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۶۶.
 ۱۳. —، مقالات فلسفی، ج ۳، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۶۹.
 ۱۴. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة، ج ۲، ۳ و ۱، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
13. Stephen, Karin. 2000-2001. *Misure of Mind: A study of Bergson's Attach on Intellectualism*. London: Routledge. Second Published.