

فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت

سال سیزدهم، زمستان ۱۴۰۰، شماره مسلسل ۵۰

ادراک زمان با توجه به نفس‌شناسی صدرایی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۷/۲۷

تاریخ تأیید: ۱۴۰۱/۹/۲۸

* سمیه درویشی

** عباس جوارشکیان

*** سیدمرتضی حسینی شاهرودی

ادراک زمان توسط انسان به عنوان یک واقعیت خارجی و نه موهوم، همواره یکی از مسائل چالش‌برانگیز در علوم فلسفه، کلام، روان‌شناسی ادراکات، علوم اعصاب‌شناختی، فیزیک نظری، عرفان و غیره بوده است. در این پژوهش هدف ما بررسی ادراک زمان بر مبنای نفس‌شناسی ملاصدراست. هستی‌شناسی زمان با توجه به مبانی صدرایی، نگرش نویی را به این امر پایه‌گذاری می‌کند که معرفت‌شناسی و ادراک زمان را نیز تحت تأثیر قرار می‌دهد؛ در نتیجه ادراک زمان، امری مشکک و دارای مرتبه محسوب می‌گردد. ادراک زمان توسط نفس در مسیر صیوررتی که دارد، امری دارای مراتب است که در اوایل پیشتر تحت تأثیر قوای جسمانی و در ادامه تحت تأثیر قوای مثالی و باقی قوای ادراکی او قرار می‌گیرد. این امر تحت تأثیر یکی از مبانی دیگر نفس‌شناسی حکمت متعالیه که در اصطلاح با عنوان

* دانشجوی دکتری حکمت متعالیه دانشگاه فردوسی مشهد (sdarvishii88@gmail.com).

** دانشیار و عضو هیئت علمی دانشگاه فردوسی مشهد (javareshki@um.ac.ir).

*** استاد و عضو هیئت علمی دانشگاه فردوسی مشهد (shahrudi@um.ac.ir).

«النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء» شناخته می‌شود، به دست می‌آید؛
 همچنین نفوس بر اثر صبر و جود و حرکت جوهری، با یکدیگر
 تفاوت نوعی پیدا می‌کنند و به تبع آن، ادراک زمان میان نفوس نیز تفاوت
 نوعی دارد.

واژه‌های کلیدی: ادراک زمان، زمان آفاقی، زمان انفسی، نفس، حکمت متعالیه.

مقدمه

اگر زمان به عنوان یک واقعیت خارجی پذیرفته شود - چنان‌که نگرش فلاسفه مسلمان چنین می‌باشد - چگونگی ادراک زمان توسط انسان مسئله‌ای قابل تأمل است. به عبارت دیگر پس از اعتقاد به امکان ادراک زمان،^۱ این پرسش مطرح می‌گردد که آیا ادراک زمان در افراد مختلف، متفاوت است یا جدی‌تر اینکه آیا ادراک زمان در فرد واحد در مراتب مختلف وجودی‌اش تفاوت دارد و اگر پاسخ مثبت است، این تفاوت و اختلاف در ادراک تحت تأثیر چه علل و عواملی است؟ به همین جهت نگارنده بر آن شد بر اساس مبانی انسان‌شناختی صدرای مانند اتحاد نفس و بدن، تفاوت نوعی نفوس، حرکت جوهری و همچنین مبانی هستی‌شناختی مانند اصالت وجود، تشکیکی بودن هر امر وجودی از جمله زمان به بررسی آن بپردازد و ارتباط هستی‌شناسی و انسان‌شناسی ملاصدرا با معرفت و ادراک زمان را دریابد. در واقع ادراک زمان به عنوان امری ذومراتب و مشکک

۱. هر گونه حرکت در نفس، دگرگونی در روان و تغییر حالت در ذهن ما را به ادراک زمان و

احساس گذر زمان رهنمون می‌گردد.

(ملاصدرا، ۱۳۶۱: ۳/۲۶۷) با مراتب مختلف نفس چگونه است؟

از طرف دیگر آیاتی از قرآن کریم نیز به ادراک زمان اشاره دارند که با معنای زمان معمول در عالم طبیعت نمی‌توان آنها را تفسیر کرد؛ به همین دلیل در تفاسیر، اصطلاح زمان آفاقی و زمان انفسی برای آنها استفاده و تعریف می‌گردد که می‌توان با در نظر گرفتن مبانی صدرایی در شناخت حقیقت زمان، این اصطلاحات و معانی را به صورت دقیق‌تر بررسی کرد و نتایج تازه‌ای به دست آورد.

پیشینه بحث

روشن است که بررسی پیشینه پژوهش بدین جهت است که مسیر پژوهش برای نگارنده مشخص گردد و از دستاوردهای علمی انجام‌شده گذشتگان در تحقیق خود استفاده کند و همچنین از پرداختن به تحقیقات تکراری پرهیز شود و صرفاً به مسائل و موضوعاتی پرداخته شود که یا آنها در گذشته حل نشده‌اند یا نگارنده بنا داشته باشد با نگاه نو و جدیدی به آنها پردازد. شایان ذکر است به طور کلی بحث پیشینه را از دو جهت می‌توان مورد توجه قرار داد: اول پیشینه موضوع و دوم پیشینه مسئله پژوهش. در مورد پیشینه موضوع بحث، در مقاله حاضر می‌توان به مباحثی که متکلمان و فلاسفه مسلمان در مورد وجودی یا وهمی بودن زمان و ماهیت و چیستی زمان مطرح کرده‌اند و همچنین به مقالاتی که در این موارد نگارش شده، ارجاع داد. توضیح بیشتر اینکه متکلمان، زمان را امری موهوم که وجود خارجی ندارد، به شمار می‌آوردند (شعرانی، ۱۳۷۲: ۱۸۸ و ۲۲۶؛ کدیور، ۱۳۷۴: ۹۴)؛ زیرا ملاک نیازمندی به علت را حدوث زمانی می‌پنداشتند؛ در نتیجه اگر زمان امری خارجی می‌بود، خود زمان به منزله امری قدیم به حساب می‌آمد

و این امر برای آنان که خداوند را تنها قدیم عالم بر می‌شمردند، قابل پذیرش نبود؛ لذا زمان را امری ساخته وهم فرض می‌کردند. در مقابل نگرش متکلمان، نگرش فلاسفه مسلمان است که همه در وجود خارجی زمان اتفاق نظر دارند؛ اما در چیستی و تعریف زمان اختلاف نظر دارند. آنها با اینکه براهینی بر اثبات وجود خارجی زمان می‌آورند، باز هم بسیاری از آنان وجود زمان را امری بدیهی می‌دانند. استاد مطهری زمان را «ظاهرة الإنیة خفیه الماهیه» می‌داند؛ تا آنجا که فخر رازی می‌گوید: درباره وجود زمان نباید بحث کرد. زمان به قدری امری بدیهی است که ما هیچ چیز را نمی‌توانیم بیان کنیم، مگر اینکه وجود زمان را به نحوی فرض کنیم (مطهری، ۱۳۷۷: ۱۲ / ۶۱). مشائیان به دلیل اینکه ملاک نیازمندی معلول به علت را امکان ماهوی می‌دانستند، با قدیم‌بودن زمان مشکلی نداشتند و به همین دلیل زمان را دارای وجود خارجی می‌دانستند که ابن‌سینا در آثار خود بر این مطلب دو برهان آورده است (ابن‌سینا، ۱۴۳۰: ۱۵۵؛ همو، ۱۳۸۷: ۲۲۵)؛ اما نگارنده در مورد پیشینه مسئله یعنی مسائلی مانند چگونگی ادراک زمان توسط انسان بر اساس مبانی انسان‌شناختی صدررا و ارتباط هستی‌شناسی و انسان‌شناسی ملاصدررا با معرفت و ادراک زمان پژوهش مستقل حتی مرتبطی نیافت؛ به همین جهت مقاله حاضر از حیث طرح مسائل و پاسخ به آنها با توجه به مبانی صدرایی دارای نوآوری است.

هستی‌شناسی زمان در حکمت متعالیه

ملاصدررا با بهره‌گرفتن از اصالت وجود به مبحث زمان می‌پردازد؛ ایشان وجود زمان را مرتبه‌ای از مراتب وجود و لازمه جدایی‌ناپذیر آن و یکی از بعدهای

وجودی مرتبه سیال وجود می‌داند. ملاصدرا در اولین مجلد اسفار، زمان را با هویت اتصالی اش تجدد و تغایر همراه می‌کند و زمان را شأنی از شئون علت اولی و مرتبه ضعیفی از مراتب نزول وجود قلمداد می‌کند. از دیدگاه ملاصدرا زمان از نظر مرتبه وجودی ضعیف‌ترین موجود در میان ممکنات و معلولات است و پایین‌ترین مرتبه وجودی را دارد (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۱/ ۳۸۱-۳۸۰)؛ بنابراین زمان از دایره وجود بیرون نیست، بلکه مرتبه‌ای از مراتب آن است. با اینکه ملاصدرا زمان را دارای وجود خارجی می‌داند (همو، ۱۴۲۲: ۱۳۰)، نظر او با پیشینیان دو تفاوت اساسی دارد: نخست اینکه او حرکت و زمان را از عوارض خارجی اشیا نمی‌داند؛ یعنی وجودی مستقل از موضوعشان برای آنها در نظر نمی‌گیرد؛ بلکه حرکت و زمان را از عوارض تحلیلی اشیا می‌داند که تنها در ذهن و به واسطه تحلیل ذهنی از موضوع تفکیک می‌شوند. در عالم خارج یک وجود بیشتر نیست و حرکت و زمان به یک وجود موجودند (همو، ۱۳۶۸: ۳/ ۱۸۰ و ۲۰۰؛ همو، ۱۳۷۵، ۱۶۸؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۲: ۲/ ۱۵۵). دوم اینکه او حرکت را منحصر در مقولات چهارگانه نمی‌داند، بلکه به حرکت در جوهر نیز قایل است و آن را اصلی‌ترین صورت حرکت می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۳/ ۱۰۴؛ مطهری، ۱۳۷۵: ۲/ ۱۱۱) و به این ترتیب کل عالم طبیعت از نظر او زمان‌مند است. مشائیان به این دلیل که حرکت در جوهر باعث از بین رفتن وحدت موضوع در حرکت می‌شد، قویاً حرکت جوهری را رد می‌کردند و بر این باور بودند که بر اثر حرکت جوهری دیگر موضوعی برای حرکت باقی نمی‌ماند؛ به همین دلیل حرکت را امری عارض بر موضوع و از مقوله جوهر به حساب می‌آوردند (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۱/ ۵۶۵)؛ اما ملاصدرا بر مبنای اصالت وجود و نظام تشکیکی که

مطرح نمود، توانست نظریه حرکت جوهری را تبیین نماید؛ با این توضیح که حرکت جوهری یک حرکت اشتدادی وجودی است و در خارج یک امر بیشتر وجود ندارد و آن، خود وجود است که بر اثر حرکت جوهری شدت می‌یابد. موضوع حرکت، همین وجود در حال اشتداد یافتن است. حرکت در جوهر است که باعث حرکت در اعراض نیز می‌شود و چون مرتبه مقصد حاوی کمالات مرتبه مبدأ نیز هست، دیگر نمی‌توان گفت موضوع طی حرکت از بین رفته است. وجود شیء متحرک در حرکت جوهری، ذاتاً در حال حرکت است (همو، ۱۳۶۱: ۱۵/۳). پیروان حکمت متعالیه تصور غالبشان این است که حرکت ناشی از وجود نیست، بلکه ناشی از مرتبه عالم طبیعت است و حقیقت وجود بما هو وجود دچار حرکت نیست (طباطبایی، ۱۳۸۰: ۳/۱۳۶-۱۱۹)؛ لذا حرکت را از اختصاصات عالم ماده و قوه یعنی عالم طبیعت می‌دانند. اما اشکالی که به این سخن وارد است، این است که مرتبه وجود غیر از حقیقت وجودی آن مرتبه، چیز دیگری که بتواند مستقل از آن حقیقت، خودش منشأ اثری به نام حرکت باشد، ندارد. بنا بر توضیحات داده شده در خصوص حرکت جوهری، می‌توان این نظر را مطرح نمود که هر موجودی بما هو موجود، دچار حرکت است؛ منتها حرکتی متناسب با مرتبه وجودی خود آن موجود را داراست.

اشتداد زمان به تبع اشتداد وجود

گفته شد ملاصدرا زمان را عرض تحلیلی وجود می‌داند و از آنجا که وجود در نظام حکمت صدرایی «مقول به تشکیک» است، اشتداد و تشکیک در زمان به تبع تشکیک در وجود لازم می‌آید. ملاصدرا در جلد سوم اسفار می‌گوید: اجزای

زمان به لحاظ هویت ذاتی زمان تقدم و تأخر دارد و اصلاً نیازی به طرح علت و معلول و قوه و فعل نیست. صدرا می‌گوید ما به التشابه و التماثل عین ما به التفاوت و التباين است؛ یعنی زمان چون زمان است، عامل اشتراک است و چون زمان است، عامل افتراق است؛ نفس زمان تقدم و تأخر را می‌آورد و بدون آن نمی‌توان زمان را تصور کرد. زمان یک موجود واحد و یک حقیقت اتصالی است. این موجود واحد به طبیعت ذاتش تقدم و تأخر دارد چنان‌که به طبیعت ذاتش امر واحد است. عامل وحدت زمان، خود زمان است و عامل اختلاف در اجزا و تقدم و تأخر نیز خود زمان است و اساساً زمان یعنی تقدم و تأخر و قبلیت و بعدیت. قبلیت و بعدیت هویت ذاتی اجزای زمان است. این اجزای زمان اجزای واقعی هویت زمان است. صدرا می‌گوید متقدم و متأخر در نفس وحدت متقدم و متأخرند؛ یعنی هم «این‌همانی» مطرح است و هم «این‌نه‌همانی» و نفس حقیقت زمان، تقدم و تأخر را سامان می‌دهد نه امر دیگر (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۳/۲۶۷).

از طرف دیگر گفته شد حرکت در اشیا، حرکت جوهری است و از یک امر وجودی حکایت دارد و این حرکت همواره اشتدادی است و حرکت تضعیفی ممکن نیست. به تبع آن زمان نیز امری وجودی و اشتدادی است. تعابیری مانند دهر و سرمد هم برگرفته از وجود زمان در مراتب دیگر است. در واقع در هر وعاء و مرتبه‌ای از عالم که بتوان حرکت جوهری را محقق دانست، باید گفت زمان نیز در آن مرتبه تحقق دارد، منتها متناسب با همان وعاء و مرتبه. به همین دلیل قرآن یک روز در قیامت را برابر با گاهی هزار سال و گاهی پنجاه هزار سال دنیا می‌داند. البته توجه به چند نکته در این مسئله بسیار اهمیت دارد: یکم اینکه در تعریف زمان هر چیزی که آن را منحصر به عالم طبیعت می‌کند، باید حذف شود،

مانند تراحم؛ دوم اینکه تقدم و تأخر در هر مرتبه، متناسب با خود آن مرتبه موجود است؛ منتها این بدان معنا نیست که تقدم و تأخر در مرتبه پایین‌تر نمی‌تواند با مرتبه بالاتر جمع شود؛ بلکه بر عکس حتماً در مرتبه بعد جمع‌اند. به سخنی دیگر گذشته و حال و آینده ما در مرتبه بعدی وجودی یعنی وجود مثالی ما جمع است.

طرح دو نگاه متفاوت به مفهوم زمان

در نگاه اول ما به زمان به صورت یک امر در حال گذر نگاه می‌کنیم. از این منظر هر حادثه و واقعه‌ی، پیش از وقوع، آینده است، حین وقوع، حال است و بعد از وقوع، گذشته است؛ لذا زمان در واقع به صورت یک جریان و به صورت یک امر در حال استمرار و گذر بر وقایع و امور لحاظ می‌شود. به این نگرش سلسله زمانی پویا می‌گویند. در نگاه دوم به زمان، زمان به صورت یک امر ایستا و به صورت یک امتداد لحاظ می‌شود که پدیده‌ها در آن هر یک نقطه‌ای را اشغال کردند؛ مثلاً تولد ملاصدرا بعد از مرگ ابن‌سینا و و پیش از تولد علامه طباطبایی است. به این نگرش نیز سلسله زمانی ایستا می‌گویند (کرین، ۱۳۸۴: ۳۰-۳۲)؛ یعنی این حوادث‌اند که در حال پویایی و تغییر و گذر در وعای زمان‌اند نه خود زمان. به نظر می‌رسد بر اساس مبانی صدرایی نگاه سومی به زمان در حرکت جوهری وجود دارد که با دو نگرش پیشین متفاوت است؛ زیرا همان‌گونه که توضیح داده شد، موضوع حرکت با آنکه مراتب اشتدادی وجودی را طی می‌کند، همواره کمالات مرتبه مبدأ را نیز دارد و ما یک موضوع ذومراتب در حرکت جوهری داریم که متصف به گذشته، حال و آینده می‌گردد. به عبارت دیگر در نگاه سوم

هم حوادث و اشیا متصف به گذشته، حال و آینده‌اند و هم خودِ زمان به عنوان مرتبه‌ای از کل جهان طبیعت که خود دارای حرکت جوهری کلی می‌باشد، متصف به به گذشته، حال و آینده است. نسبت اشیا و حوادث با این حرکت و زمان سنجیده می‌شود؛ پس اساساً ما با هیچ امر ثابت و ایستایی در مقام مقایسه مواجه نیستیم. اما نکته بسیار مهمی که نباید از آن غافل شد نیز این است که کل جهان طبیعت خود نیز به منزله یک حقیقتِ دارای حرکتِ جوهری است که این حرکتِ جوهری واحد^۱، برآیند حرکت‌های جوهری در موازاتِ یکدیگر است. پس زمانی نیز متناسب با این حرکتِ جوهری جهان نیز وجود دارد که می‌شود این حرکت جوهری عظیم را مبدأ زمانی دانست که بقیه حرکت‌ها و زمان‌ها را با آن می‌توان سنجید. اگر چنین نبود، نظم دقیق و هماهنگی امور در طبیعت قابل تبیین نبود؛ لذا تمایز این دو نگاه و دو مفهوم از زمان در فلسفه صدرایی چندان محلی از اعراب ندارند. با این توضیح که هم زمان و هم واقعیت‌ها پویا هستند؛ زیرا خود زمان نیز بُعدی از واقعیت است. وقتی واقعیت در صیورورت و پویایی است، زمان نیز چنین است. نه واقعیت‌ها ثابت‌اند و زمان گذر می‌کند و نه زمان ثابت است و واقعیت‌ها عبور می‌کند، بلکه هر دو با هم در حال صیورورت‌اند. پیش از بررسی بعد معرفت‌شناختی زمان به طور خلاصه، مبانی نفس‌شناسی صدرای را بیان می‌کنیم تا بتوان بعد معرفت‌شناختی زمان را دقیق‌تر بررسی نمود.

۱. درخور توجه است که این وحدت، وحدت حقیقی است؛ زیرا با در نظر گرفتن حرکت جوهری کل جهان طبیعت به عنوان امر واحد و حقیقی بودن وجود، زمان نیز یک امر واحد حقیقی مورد توجه قرار می‌گیرد.

نفس‌شناسی صدرایی

ملاصدرا نفس را جوهری دارای حرکت (ملاصدرا، ۱۳۶۱: ۸/۲۴۴-۲۴۸) می‌داند که مراتب مختلفی دارد (همان: ۲۲۳/۹) و این مراتب را در طول زندگی خود طی می‌کند (خواجوی، ۱۳۹۲: ۱۲۳/۳). نفس، مدرک تمام ادراکاتی است که به قوا منسوب می‌گردند. اصطلاحاً نفس، تمام قواست (ملاصدرا، ۱۳۶۱: ۸/۲۲۱). ملاصدرا در اسفار اشاره می‌کند که دگرگون‌پذیری و تجدّد نفس به واسطه حدوث بدن، دلیلی است برای حادث‌بودن خودِ نفس؛ یعنی دلیل صدرا بر حدوث نفس، تجدّد و تغییرپذیری نفس است که از پایین‌ترین حالات جوهری تا بالاترین حالات جوهری را شامل می‌شود. او نظر راسخان در علم را به این صورت بیان می‌کند که نفوس انسانی، پیش از ابدان به وجود عقلی تام و تمام موجود بوده‌اند. اساساً از آنجا هم به اینجا نیامده‌اند، بلکه مرتبه نازله آن وجود عقلی، نفس است که در طبیعت صیورورت پیدا کرده است. نفس انسانی از جهت حدوث و تصرف جسمانی است و از جهت بقا و تعقل، روحانی است و تصرفش در اجسام جسمانی است و تعقل کردن ذات خودش و جاعل خودش، روحانی است. اما عقول مفارق از حیث ذات و فعل - هر دو - روحانی‌اند. پس هر یک از جواهر مرتبه معلومی دارند - بر عکس نفس انسانی که مرتبه معلومی ندارد (همان: ۳۴۷/۸). میان نفس و بدن ترکیب اتحادی برقرار است (همان: ۱۰۹/۶) و همان‌گونه که اجسام به صفات نفوس متّصف می‌شوند، نفوس به صفات اجسام نیز متّصف می‌شوند. نتیجه آنکه انسان صاحب نفس و بدن یک واحد شخصی است و ترکیب آن دو اتحادی است و همه افعال صادره از او به یک هویت منسوب است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۳: ۱۹-۹۱).

معرفت به زمان از منظر حکمت متعالیه

ادراک زمان از گذشته به عنوان مسئله‌ای چالشی مورد توجه است. ابوعلی سینا و سایر دانشمندان دوره اسلامی نگاه ویژه‌ای به مسئله ادراک زمان داشته‌اند. گفته شد زمان از نظر صدرا و با توجه به مبانی او، وجود خارجی دارد (در خارج وجود و حرکت و زمان به یک وجود موجودند و مفهوم حرکت و زمان عوارض تحلیلی همان وجود خارجی‌اند که منشأ انتراع حقیقی و خارجی دارند). سؤالی که به وجود می‌آید این است که انسان به هنگام ادراک این واقعیت خارجی چگونه ادراکی از زمان حاصل می‌کند؟ از یک سو نفس صیوروت دارد و یک واقعیت جوهری است، پس خودش هم زمان درونی دارد و از سویی دیگر موجودی خودآگاه است و احساس زمان درونی نیز دارد. البته باید توجه کرد که دو نوع ادراک از زمان وجود ندارد، بلکه آنچه از بیرون خود درک می‌کنیم، چون در وعای نفس ما این ادراک صورت می‌پذیرد، در واقع کاملاً تحت الشعاع همان زمان درونی ماست و از منظر عینک زمان درونی ادراک می‌شود، منتها از حیث کمی به صورت معکوس؛ یعنی اگر زمان درونی سریع‌تر از زمان بیرونی است، روند حوادث بیرونی را کند، احساس می‌کنیم و اگر حرکت و صیوروت درونی کندتر از بیرون باشد، حوادث بیرونی را سریع احساس می‌کنیم و از حیث کیفی نیز کاملاً کیفیات روحی و روانی ما کیفیت زمان بیرونی را رقم می‌زنند. باید توجه شود که نفس انسان به عنوان مدرک زمان، جزئی از این واحد کلی جهان طبیعت است و انسان در ادراک مقدار زمان سپری‌شده دچار خطا می‌گردد و نیاز به مبدأ برای سنجش دارد. هنگامی که احساس بیرونی از زمان و احساس درونی از زمان را انسان خلط می‌کند، تعارض‌ها ایجاد می‌گردد و علت به وجود آمدن این

تعارض‌ها صیوروت درونی است که در انسان وجود دارد و انسان این صیوروت درونی را به بیرون نسبت می‌دهد؛ برای مثال دو دقیقه انتظار پشت چراغ قرمز برای فردی که عجله دارد، بسیار طولانی‌تر است نسبت به فرد دیگری که عجله ندارد.

با توجه به این مطلب که صرف داشتن علم حضوری نفس به این معنا نیست که به تمام مراتب نفس خود علم تام و کامل داریم و با دقت در این بحث که نفس امری ذومراتب و دارای حرکت جوهری است، این سؤال مطرح می‌شود که ادراک ما از این حرکت جوهری نفسانی تا چه حد مطابق واقع می‌تواند باشد؟ در پاسخ به این مسئله می‌توان گفت ادراک ما از این حرکت جوهری نفسانی می‌تواند مطابق واقع باشد؛ اما قطعاً شامل تمام واقعیّت ذومرتبه نفس نیست. میزان مطابقت در مرتبه بدن و جسمانیات تحت تأثیر سلامت قوای مدرکه جسمانی انسان است که همان مغز و اعصاب او می‌باشد. باید توجه داشت که این مقدار از ادراک محدود به مرتبه بدن و قوای جسمانی است و نفس می‌تواند ادراک خود را به مراتب دیگر گسترش دهد و ادراک و احاطه بیشتری نسبت به زمان بیابد. بر پایه حکمت متعالیه، وجود امری مشکک است و می‌توانیم بگوییم به تبع آن، معرفت نیز امری مشکک می‌باشد، اگر زمان را از بعد معرفت‌شناختی در نظر بگیریم. بدین ترتیب وجودهای لطیف‌تر می‌بایست زمان‌های لطیف‌تری داشته باشند (فدایی مهربانی، ۱۳۹۱: ۳۲۳-۳۲۵)؛ زیرا حرکت جوهری امری اشتدادی است و هرچه یک نفس از نظر وجودی شدیدتر گردد، ادراک او نیز گسترش می‌یابد.

لازم است به بررسی دو اصطلاح زمان آفاقی و انفسی که در تفاسیر از آنها

استفاده می‌گردد، بپردازیم تا روشن شود که آیا زمان انفسی، آن گونه که در نگاه اول به نظر می‌رسد، همان مبحث ادراک زمان است یا خیر؟

پیشینه بحث زمان انفسی و آفاقی

بحث درباره زمان انفسی و آفاقی در عرفان اسلامی شیعی نیز مطرح بوده است. دیدگاه مربوط به زمان انفسی را می‌توان در اندیشه‌های قاضی سعید قمی، شیخ علاءالدوله سمنان، سیداحمد علوی، عبدالرزاق کاشانی و شیخ جعفر کشفی دید. وجود چنین دیدگاه‌هایی بدان معناست که بنیاد تمایز میان زمان آفاقی و زمان انفسی در میان عرفا و اندیشمندان اسلامی موجود بوده است (کلوندی، ۱۳۹۲: ۱۰). علاءالدوله سمنانی این دو نگرش به زمان را مطابق آیه ۵۳ سوره فصلت با عبارت‌های زمان آفاقی و زمان انفسی مشخص می‌کند. سمنانی از طریق تفسیر این آیه، به شناختی روشن درباره این دو گونه زمان‌بندی متفاوت می‌رسد: «سُرِّبَهُمْ آيَاتِنَا فِي الْاَافَاقِ وَ فِي اَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ اَنَّهُ الْحَقُّ اَوَّلَمْ يَكْفُرْ بِرَبِّكَ اِنَّهٗ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ: به‌زودی نشانه‌های خود را در افق‌ها و در دل‌هایشان به ایشان خواهیم نمود تا برایشان روشن گردد که او خود حق است، آیا کافی نیست که پروردگارت خود شاهد هر چیزی است» (فصلت: ۵۳). سمنانی این موضوع را که انتقال از یک عالم به عالم دیگر، انتقال از زمان آفاقی به زمان انفسی با معیارهای ما محاسبه‌پذیر است، با استناد به آیه «وَ اِنْ يَوْمًا عِنْدَ رَبِّكَ كَاَلْفِ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ: درحقیقت یک روز نزد پروردگارت مانند هزار سال است از آنچه می‌شمیرید» (حج: ۴۷)، تبیین می‌کند (کرین، ۱۳۹۱: ۱/۳۱۲).

زمان آفاقی و انفسی

در اینجا به شرح و توصیف زمان انفسی و آفاقی در آیات و روایات و رابطه

این دو زمان از نگاه عرفانی و صدرایی خواهیم پرداخت. وقتی قوای ما کاملاً محدود و معطوف به ادراک زمان در آفاق باشد، زمان یا وقت ما آفاقی است و وقتی که قوای ما در حال ادراک مراتب دیگر خود باشد، وقت ما انفسی است. عبدالرزاق کاشانی در کتاب تأویلات القرآن در تفسیری که درباره عالم صغیر دارد، دو مفهوم از زمان را استفاده می‌کند؛ ولی هیچ‌گاه آنها را از هم متمایز نمی‌کند و زمان خطی یا آفاقی را که با فضا و صور مادی مرتبط است و زمان عمودی یا انفسی را که با نزول اسمای الهی - که به تدریج در قوایل مراتب وجودی تفصیل می‌یابند، با یکدیگر مرتبط می‌داند (سوری، ۱۳۸۳: ۱۱۱). به این دلیل که عبدالرزاق این مفهوم از زمان (آفاقی و انفسی) را در بخش عالم صغیر (انسان) بیان می‌کند و از هم تفکیک نکرده است، این طور به نظر می‌آید که این دو مفهوم، دو نوع ادراک زمان توسط نفس انسانی‌اند. وقتی نفس مرتبط با فضا و صور مادی به واسطه بدن و قوای آن، به ادراک زمان می‌پردازد، پدیده‌ها را به صورت اموری متوالی، حلقه‌های زنجیر به هم متصل و اصطلاحاً، آفاقی امتدادی یا ایستا ادراک می‌کنند. اما نکته بسیار مهم این است که در حالت اول هرچند انسان زمان را به صورت امتداد می‌یابد، خود این یافتن و ادراک، حرکتی جوهری و نفسانی است که نشان می‌دهد در همان حالت هم باز انسان زمان انفسی دارد و آنچه از بیرون در خصوص پدیده‌ها دریافت می‌کند، درحقیقت یک اعتبار است و چون نفس با بدن و ادراکات خودش بر اساس مبانی صدرایی متحدند و هر یک مرتبه و شأنی از یک وجودند، زمان آفاقی و انفسی در مرتبه نفس متحدند و دو اعتبار از حقیقت ادراک زمان‌اند؛ زیرا طبق مباحث نفس‌شناسی صدرایی ما با یک واحد وجودی در مرتبه نفس مواجه‌ایم که تحت عنوان اتحاد نفس و بدن

بیان می‌گردد.

دو نکته دیگر که باید به آنها توجه نمود، این است اولاً زمانِ جوهرِ نفسانی به واسطه حرکت جوهری‌اش، چه ادراکی نسبت به آن داشته باشیم و چه نداشته باشیم، موجود است؛ ثانیاً خود این احساس و ادراک ما از زمان بر حرکت جوهری نفس و زمان حقیقی نفس تأثیر می‌گذارد و می‌تواند آن را شدت بخشد. نتیجه‌ای که تا کنون به دست می‌آید، این است که زمان آفاقی مانند وجودِ ذهنی است که به حمل شایع نوعی از زمان انفسی است و به حملِ اولی زمان آفاقی می‌باشد؛ اما نتیجه دیگری که می‌توان بر اساس «النفس فی وحدتها کل القوا» استنباط نمود، این است که نفس در مرتبه ادراک زمان در مادیات، در ابتدا تحت تأثیر قوای ادراکی جسمانی قرار دارد و اگر این قوا دچار مشکل باشند، ادراک انسان از زمان را تحت تأثیر قرار می‌دهند و هرچه وابستگی به بدن و مرتبه مادی در انسان بیشتر باشد، ادراک او از زمان محدود به سلامت همین قوا یا نهایتاً قوای خیالی می‌گردد. به گفته دکتر نصر «هر قدر شخص در سلسله مراتب وجودی و مراتب آگاهی از سطح عالم تجربه بیرونی به ملکوت الهی که همان ذات سرمدی است، بیشتر ارتقا یابد، وجوه متعالی تری از آنچه را که کماکان می‌توان به «زمان» تعبیر کرد، تجربه می‌کند که سرمدیت به میزان بسیار زیادی در آنها نفوذ کرده تا آنجا که شخص یک‌سره از جهان شدن خارج می‌شود. غیر مترقبه نیست که قرآن می‌فرماید: «یک روز نزد پروردگات مانند هزار سال [شما] است» (نصر، ۱۳۷۹: ۶۴). بر اساس آنچه تا کنون درباره زمان بیان کردیم، زمان بُعدی از واقعیت در حال صیوررت جوهری است که از این نظر نباید میان زمان آفاقی و انفسی تفاوتی باشد، جز اینکه زمان آفاقی مربوط به

صیرورت جوهری موجودات خارجی است و زمان انفسی مربوط به صیرورت نفس و جوهر وجود انسان است.

زمان آفاقی

از نظر برخی اصطلاح زمان آفاقی مربوط به نوعی نگاه خطی و آفاقی یا به عبارتی افقی خوانده می‌شود. در این نگاه رویدادها مانند حلقه‌های زنجیر و در پیکربندی تقدم و تأخر قرار می‌گیرند و به عبارتی دیگر شاهد توالی هستیم. این زمان امتداد محض است (کلوندی، ۱۳۹۲: ۱۷)؛ اما به نظر درست است که زمان عینی و رای تجربه بشری و مفهومی است و تا جایی که به زمان عینی و ملموس مربوط می‌شود، این زمان بی‌واسطه و قابل فهم است. درواقع این زمان را از طریق پدیدارهای متغیر در عالم طبیعت درک و تجربه می‌کنیم؛ اما زمان آفاقی یا عینی مستدیر است نه خطی که با دوره‌های کلی ظهور که تعیین‌کننده دوره‌ها در مراتب فروتر وجود است، مرتبط است. به زمان عینی عنوان مستدیر داده می‌شود؛ زیرا هیچ گاه چرخه‌ای دقیقاً به همان نقطه‌ای که پیش‌تر بوده است، باز نمی‌گردد؛ زیرا تکرار در تجلی ممکن نیست (نصر، ۱۳۷۹: ۶۹-۷۰).

با توجه به آنچه گذشت، بهتر است زمان آفاقی را معادل با زمان بیرونی در نظر بگیریم که با توجه به مبانی صدرایی جنبه کیفی و وجودی دارد. با این توضیح که در جهان‌بینی صدرا ما با وجود و مراتب آن مواجه هستیم و ابداع ملاصدرا در مورد حرکت جوهری و اثبات آن با اصالت وجود و اعتباری‌بودن ماهیت، سبب ارائه تبیینی نو و جدید از زمان شده است؛ تبیینی که طبق آن، علاوه بر آنکه زمان یک امر مشکک و حقیقی است، ادراک زمان نیز امری

مشکک و ذومراتب است و این دو امر متمایز از هم نیستند. با توجه به مبانی صدرا می‌توان گفت زمان آفاقی مقدار حرکت جوهری و وجودی عالم طبیعت به منزله وجود واحد و کلی است؛ به بیان دیگر اگر عالم طبیعت را دارای حرکت جوهری در نظر بگیریم، زمان آفاقی مقدار حرکت جوهری این وجود می‌باشد.

زمان انفسی

زمان انفسی، زمان نفس و روح است که از احاطه زمان آفاقی بیرون است و دیگر کمیت و امتداد محض نیست؛ بلکه نوعی از زمان کیفی و وجودی است؛ اول و آخر آن با هم جمع می‌شود. به عبارت دیگر گذشته و حال و آینده در آن یک جا جمع می‌گردد. زمان در مراتب بالاتر، زمان تعاقبی نیست، بلکه زمان متقارن است. در این زمان است که حوادث می‌توانند جایشان را تغییر دهند و دو پدیده‌ای که باهم بودندشان در زمان آفاقی ناممکن است در زمان انفسی باهم‌اند (کلوندی، ۱۳۹۲: ۱۹). وقتی این تعریف را در خصوص زمان انفسی بپذیریم، این نقد وارد است که زمان انفسی از معنا و مفهوم و واقعیت زمان و آنچه تا کنون شرح داده‌ایم، خارج است؛ زیرا زمان همین تقدم و تأخر است که منجر به تفاوت گذشته و حال و آینده می‌شود. پس چنانچه دقیق‌تر این تعریف را بررسی کنیم، متوجه می‌شویم با توجه به نقدی که گذشت، این تلقی از زمان غلط است. در بحث زمان انفسی ما به ادراک مرتبه‌ای فراتر از زمان بیرونی و آفاقی می‌پردازیم که اگر ترتیب حوادث را در آن با زمان آفاقی بسنجیم، گویی تقدم و تأخر برخی حوادث از میان رفته است؛ اما این به معنای مطلق از بین رفتن تقدم و تأخر نیست؛ زیرا اگر چنین بود، دیگر اصطلاح زمان را برای چنین مفهومی نمی‌توان به کار برد و ادراک همان آیاتی که دلالت بر نوعی از زمان که به اصطلاح زمان انفسی

است دارند، ناممکن بود. بنابراین می‌توان گفت زمان انفسی موضوع (سوژه) تجربه ممکن بشری بوده، مستقیماً و بدون هیچ گونه اندازه‌گیری خارجی به ادراک سوژه انسانی در می‌آید. در واقع حتی اندازه‌گیری کمی این «زمان درونی» ممکن نیست. سوژه فردی می‌تواند این زمان انفسی را به طرق مختلف در حالت قبض یا بسط، در الم یا لذت، در دوری از خداوند یا در نزدیکی به او تجربه کند. مدت این زمان بر اساس این حالات درونی، تفاوت می‌کند. وقتی نفس در حالت محرومیت یا رنجی معنوی به سر می‌برد، زمان انفسی طولانی می‌شود و یک ساعت که به طور عینی اندازه‌گیری شده است، زمان طولانی‌تری حس می‌شود. بر عکس، وقتی نفس در حالت تأمل معنوی یا وجد است، در خود زمان قبض رخ می‌دهد و ساعات بسیار چنان به نظر می‌رسند که گویی یک لحظه‌اند.

زمان انتزاعی و انفسی، اندازه حرکت و بدون حرکت، هیچ زمانی به معنای انتزاعی وجود ندارد. زمان انفسی به مثابه گذشته، حال و آینده نیز تجربه می‌شود. گذشته، دقیقاً به منزله گذشته سوژه خاصی تجربه می‌شود که زمان را تجربه می‌کند؛ همان گونه که حال و آینده به تجربه درمی‌آیند (نصر، ۱۳۷۹: ۶۹-۷۰). پس زمان انفسی ادراک زمان در مرتبه مافوق می‌باشد که گذشته و حال و آینده مرتبه مادون مقارن و همراه هم می‌توانند باشند - حکما نیز گفته‌اند متفرقات در وعای زمان مجتمعات در وعای دهرند - اما باز هم تقدم و تأخر متناسب با مرتبه خود نیز دارد نه اینکه مطلقاً تقدم و تأخر نداشته باشد.

شواهد زمان انفسی در قرآن

شواهد نسبتاً زیادی می‌توان مطرح کرد که از جمله مصادیق اشاره به زمان انفسی

در قرآن‌اند، مانند آیات اشراط الساعه (محمد: ۱۸). البته این تعبیر تنها یک بار در قرآن آمده است؛ اما در اصطلاح تمام آیات مربوط به قیامت را اشراط الساعه می‌نامند؛ مانند آیات ۱-۵ سوره انفطار و آیات ۱-۱۴ سوره تکویر و تمامی این آیات در یک افق بی‌زمانی است و آیات قیامت و رستاخیر (واقعه: ۱-۲). در این آیات گویی قیامت رخ داده است و همه افعال با اسلوب ماضی آورده شده است. خطاب به زکریا در داستان تولد حضرت یحیی علیه السلام به گونه‌ای با زکریا صحبت می‌شود که گویی یحیی علیه السلام حضور دارد، در حالی که هنوز متولد نشده بود. خطاب قرآن به پیامبر صلی الله علیه و آله در داستان اصحاب کهف (کهف: ۱۷-۱۸)؛ همچنین گفت‌وگوی دوزخیان با ابلیس، گفت‌وگوی بهشتیان و دوزخیان، بهره‌مندی بهشتیان از نعمت‌های آنجا و آیه «ألست» که نمی‌توان با زمان آفاقی آن را تطابق داد؛ زیرا به مکالمه و پیمانی پیش از تولد اشاره می‌کند و موارد دیگر.

وقت در عرفان

با توجه به اینکه اصطلاح آفاقی و انفسی زمان در آثار عرفا نخستین بار مطرح شده است، بجاست به اصطلاحی دیگر در رابطه با ادراک زمان در عرفان با نام وقت نیز پردازیم. وقت را این گونه تعریف می‌کنند که «وقت» در ملازمت با «حال» معنا می‌شود. اگر عارف، ظرف پذیرنده حال باشد، در «وقت» به سر می‌برد، در غیر این صورت از آن بیرون است. به این نکته باید توجه کرد که معنای اصلی و مشهور «وقت» زمان و ساعت است که در کنار این حالت روحی، تعبیری فلسفی ایجاد شده است تا هم‌معنای حال قرار بگیرد؛ یعنی مجازاً به حالت روحی‌ای می‌گویند که انسان از درون آن کیفیت حضور عارفانه خود را می‌یابد؛ به عبارت دیگر در اینجا وقت و زمان کیفیت آفاقی ندارد و کیفیت

انفسی دارد (فاموری، ۱۳۸۵: ۳۷). خواجه عبدالله انصاری می‌گوید: وقت به معنای خلاصه‌شدن تمام زمان عمر شخص در لحظه حال است که در این حال، صوفی دارای چنین قدرتی است که گذشته و آینده را با هم دارد و در واقع زمان منبسطی است که در لحظه‌ای موجود است. وی می‌گوید وقت، لحظه‌ای با خدا بودن است که به صورت برق فکرت حاصل می‌شود (کرمانی، ۱۳۷۳-۱۳۷۴: ۵۰)؛ به عبارت دیگر مراد از وقت در عرفان، آن لحظه حضور و اتصال به ساحت ملکوت به طور اعم و ادراک محضر خداوند به طور خاص است که زمان آفاقی در نظر عارف گم می‌شود و چون در مقام اتصال است، گذر زمان را متوجه نمی‌شود و گویی زمان آفاقی متوقف شده و گذشته و حال و آینده به یکدیگر پیوسته است و امتداد خود را از دست داده است، اگرچه که زمان انفسی جاری است و متناسب با احوال سالک امتداد و تقدم و تأخر می‌پذیرد. همچنین در تعریف این اصطلاح می‌گویند: «وقت همان است که تو در آنی و آن اگر دنیا باشد، وقت تو دنیاست، اگر عقبی باشد، وقت تو عقباست. اگر در حال سرور باشی، وقت تو سرور است و اگر حزن، حزن» (مولوی، ۱۳۷۵: ۱۰). این تعبیر آخر از اصطلاح وقت متفاوت از تعابیر پیشین است؛ زیرا تا پیش از این تعاریف اصطلاح وقت، منطبق بر زمان انفسی بود؛ اما از تعبیر اخیر می‌توان رابطه زمان انفسی و آفاقی را استخراج نمود.

تا اینجا به مراتب‌داشتن ادراک زمان با توجه به تفسیر انفسی و آفاقی پرداختیم که مراتب بالایی از ادراک زمان توسط نفس را در بر می‌گیرند. از این قسمت به بعد به قوای جسمانی ادراک زمان و تأثیر این قوا بر ادراک زمان می‌پردازیم.

ادراک زمان در علوم اعصاب‌شناختی

ادراک زمان در بسیاری از اختلالات عصب-روان‌شناختی مانند اوتیسم، اسکیزوفرنی، پارکینسون و «AHDH» مختل می‌شود (Allman & Meck, 2021: 656-677). مطالعات فراوانی نشان داده‌اند نحوه و میزان فعالیت نواحی مختلفی از مغز موجب ادراک طولانی‌تر یا کوتاه‌تر یک دوره زمانی مشخص می‌شوند. تغییرات در هیجان، خلق و انگیزش می‌تواند بازه‌های زمانی را برای انسان تحریف نماید و ادراک او را تحت تأثیر قرار دهد (Craig, 2009: 1933-1942). در واقع حالات درونی و روانی ما ادراک بیرونی ما را تحت الشعاع خود قرار می‌دهند. شتاب یا آرامش و قرار روحی در درک شتاب و کندی رویدادهای بیرونی مؤثر است. البته مطالعات متناقض زیادی نشان می‌دهد هنوز نمی‌توان به شکل دقیق مشخص کرد کدام یک از نواحی در ادراک زمان مؤثر است و با احساسات چگونه ادراک زمان را تحت تأثیر قرار می‌دهند (Mattjews & Meck, 2014: 429-446). علت این تناقضات و مبهم‌بودن این مباحث از منظر علوم اعصاب‌شناختی این است که انسان را موجودی کاملاً جسمانی در نظر می‌گیرند یا بهتر است بگوییم بدن انسان را امری منفک از روح و امور و مراتب دیگر او در نظر می‌گیرند که این خود یک پیش‌فرض غیر علمی و غیر تجربی در این علوم می‌باشد و باعث محدودیت تحلیل‌هاست؛ به این دلیل که انسان موجودی دارای مراتب است که این مراتب با یکدیگر متحدند؛ پس اگر به این امر توجه شود، تحلیل داده‌های تجربی بسیار متفاوت خواهد شد. در حیطه علوم اعصاب‌شناختی، مسئله ادراک زمان، یکی از مسائل مهم است، ادراک افراد، از مدت زمان سپری‌شده متفاوت است و می‌تواند وابسته به حالات ذهنی یا احساسی فرد باشد (Gordin, 2010: 561-582).

هر انسان با انسان دیگر بر اساس فلسفه صدرایی تفاوت نوعی دارد. حال این انسان‌ها با این تفاوت‌های نوعی و در عین حال مراتب مختلف در وجود خودش و با درک خودش را اگر بخواهیم با معیارهای صرفاً مادی بسنجیم، مسلماً دچار سردرگمی خواهیم شد. البته می‌توان مشترکات مادی به واسطه متعلق ادراک برای آن دسته از انسان‌هایی که توجه به بدن و جسم در آنها بیشتر است، یافت؛ مانند زمانی که جامعه مورد آزمایش ما به طور مثال کودکان در سنین کم باشند؛ اما مطالعه روی موارد بیشتر با متوسط سنی بالاتر با همان پیش‌فرض صرفاً مادی و قابل اندازه‌گیری بودن ادراکات انسان، همواره نتایج مبهم و متناقضی را به دنبال خواهد داشت. به طور کلی هیجان‌های منفی می‌توانند باعث طولانی‌تر شدن زمان شوند و هیجان‌های مثبت باعث کوتاه‌تر به نظر رسیدن زمان گردند (Craig, 2009: 1933-1942). علت این امر آن است که آنچه موجب برانگیختگی هیجان‌های مثبت در انسان می‌گردد، توجه او را از گذر زمان آفاقی منحرف می‌سازد و احساس زمان درونی، ادراک او را از زمان بیرونی آفاقی تحت الشعاع خود قرار می‌دهد یا به عبارتی نمی‌خواهد آن واقعه بگذرد؛ لذا احساس می‌کند چقدر زود گذشت؛ اما می‌گذرد و هیجان‌های منفی اتفاقاً توجه بیشتری را معطوف این امر می‌سازد که باید هرچه زودتر این زمان بگذرد؛ اما این توجه بر عکس موجب احساس طولانی‌تر و کندتر شدن زمان بیرونی در انسان می‌گردد؛ زیرا واقعه یا موقعیتی ناگوار و ناخوشایند است، شتاب روحی و روانی برای خروج از آن موقعیت دارد؛ در حالی که در زمان بیرونی چنین شتابی نیست؛ لذا زمان آفاقی را طولانی‌تر احساس می‌کند.

نتایج بحث

بررسی زمان از منظر هستی‌شناسی صدرایی باعث به‌وجود آمدن نگرشی نو در خصوص معرفت‌شناسی زمان می‌گردد؛ نگرشی که مفاهیمی مثل زمان آفاقی و انفسی، وقت در عرفان و تناقضات آزمایش‌های علوم اعصاب‌شناسی جدید در خصوص ادراک زمان را می‌تواند به‌آسانی تبیین نماید و رابطه‌ای درست و منطقی را میان آنها ترسیم نماید. این جامعیت و تفسیر ارتباطات این مفاهیم در علوم قرآنی، فلسفه و عرفان اثبات‌کننده نگرش ملاصدرا در خصوص عدم تعارض طریق وحی، عرفان و برهان است؛ همچنین بیانگر این واقعیت است که هر گاه علوم جدید در خصوص انسان بما هو انسان به عنوان موجودی صرفاً مادی بنگرد، دچار تناقضات خواهد شد. به طور کلی موارد ذیل را می‌توان نتیجه پژوهش حاضر ذکر نمود:

۱. از اصول اتحاد نفس و بدن، النفس جسمانیة‌الحدوث روحانیة‌البقاء و النفس فی وحدتها کل القوی می‌توان این تحلیل از زمان انفسی را به دست آورد که در مراتب ابتدایی که معمولاً توجه انسان بیشتر به مرتبه جسمانی و بدن اوست، ادراک او از زمان بیشتر تحت تأثیر حرکت و سرعت فعل و انفعالات درونی و متابولیسم بدن او قرار دارد. به همین دلیل پنج دقیقه صبرکردن برای کودکان معمولاً بسیار طولانی‌تر از زمان واقعی توسط ایشان ادراک می‌گردد.
۲. نگرش هستی‌شناختی به زمان در فلسفه صدرایی کاملاً متفاوت با نگرش‌های دیگر است و نمی‌توان آن را در قالب زمان پویا یا ایستا گنجانند.
۳. از نظر صدرا نفس هویتی جسمانی-روحانی دارد و به‌مانند همه موجودات طبیعی دارای سیوررت و تجدد است و تجدد وجودی او حد یقف ندارد؛ پس

ادراک زمان به تبع نفس امری ذومراتب است و به همه مراتب نفسانی راه می‌یابد.

۴. زمان انفسی که در تفاسیر آیات به آن اشاره شده است، همان ادراک زمان در مراتب فوق طبیعت است.

۵. بر اساس فلسفه صدرایی نفوس انسان‌ها بر اثر صیورورت جوهری با یکدیگر تفاوت نوعی پیدا می‌کند؛ پس به تبع نفوس، زمان‌های انفسی نیز دارای تفاوت نوعی‌اند. البته متابولیسم بدن‌ها تا حدودی شبیه همه انسان‌ها باعث یافتن اشتراکاتی می‌گردد که به تبع اتحاد نفس با بدن مادی این امر محقق شده است.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۴۳۰)، «السماع الطبیعی»، الشفاء، قم: ذوالقربی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۸۷)، النجاة من الغرق فی بحر الضلالات، تحقیق محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: دانشگاه تهران.
- حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۹۳)، دروس معرفت نفس، قم: انتشارات الف علامه میم.
- خواجه‌سوی، محمد (۱۳۹۲)، حکمت متعالیه در اسفار عقلی اربعه، قم: انتشارات مولی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۴۲۲)، شرح الهدایة الاثیریة، بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۸)، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، قم: مکتبه المصطفوی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۷۵)، «اجوبة المسائل النصیریة» مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین، تهران: حکمت.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۲)، شرح و تعلیقه صدر المتألهین بر الهیات شفا، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰)، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- شعرانی، ابوالحسن (۱۳۷۲)، شرح فارسی تجرید الاعتقاد خواجه نصیر طوسی، بی‌جا: انتشارات اسلامی.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۰)، نه‌ایه الحکمه، ج ۳، تصحیح غلامرضا فیاضی، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- فاموری، مهدی (۱۳۸۵)، «نیهیلیسم و مفهوم زمان»، کیهان فرهنگی، شماره ۲۳۴-۲۳۵.
- فدایی مهربان، مهدی (۱۳۹۱)، ایستادن در آن سوی مرگ: پاسخ‌های هانری کرین به هایدگراز منظر فلسفه‌ی شیعی، تهران: نشر نی.

- قادری، امیرحسین (۱۳۹۶)، *مقایسه و نحوه فعالیت مغز هنگام اتساع و انقباض زمان ذهنی*، رساله دکتری، دانشکده علوم تربیتی و روان‌شناسی، گروه آموزشی روان‌شناسی، دانشکده علوم تربیتی و روان‌شناسی تبریز.
- کدیور، محسن (۱۳۷۴)، «تحلیل و نقد نظریه موهوم‌بودن زمان»، *فصلنامه مفید*، فصل بهار.
- کرین، هانری (۱۳۹۱)، *اسلام ایرانی: چشم‌اندازهای معنوی و فلسفی*، مقدمه، ترجمه و توضیح انشاءالله رحمتی، تهران: سوفیا.
- کرمانی، طوبی، ماهیت و انیت زمان از دیدگاه فلاسفه اسلامی با عنایت به سوابق تاریخی و ریشه‌های آن در حکمت قدیم در مقایسه با نظریات یکی از برجستگان غرب (هنری برگسون)، رساله دکتری رشته فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تهران، سال تحصیلی ۱۳۷۴-۱۳۷۳.
- کرین، تیم (۱۳۸۴)، «زمان در فلسفه غرب»، ترجمه امیر مازیار، *مجله رهنمون*، شماره ۱۳-۱۴.
- کلوندی، ویدا (۱۳۹۲)، *نقش تمایز میان زمان آفاقی و زمان انفسی در شناخت قرآن*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشکده علوم قرآنی تهران.
- لوری، پیر (۱۳۸۳)، *تأویلات القرآن از دیدگاه عبدالرزاق کاشانی*، ترجمه زینب پودینه آقایی، تهران: حکمت.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۲)، *آموزش فلسفه*، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۵)، *حرکت و زمان در فلسفه اسلامی*، تهران: انتشارات حکمت.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۷)، *مجموعه آثار شهید مطهری*، تهران - قم: صدرا
- مولوی بلخی، جلال‌الدین محمد (۱۳۷۵)، *متن کامل مثنوی معنوی*، دفتر اول، تهران: پژوهش.
- نصر، سیدحسین (۱۳۷۹)، *نیاز به علم مقدس*، ترجمه حسن میان‌داری، قم: مؤسسه فرهنگی طه.
- Allman, M. J, & Meck W. H. (2012), Pathophysiological distortions in time perception and time performance, *Brain*, 135 (3), pp.656-677
- Craig, AD (2009), "Emotional moments across time: a possible neural for time perception in the anterior in " *philosophical Transactions: Biological Sciences*, PP.1933-1942.

- Gordin, S. (2010), "Timing and time perception; a review of recent behavioral and neuroscience findings and the eorotical directions", *Attention, Perception & Psychophysics*, 72 (3), pp.561-582
- Mattjews, W. J. & Meck, W. H. (2014), "Time perception: the bad news and the good", *Wiley interdisciplinary Reviews: contive science*, 5 (4), pp.429-446.

