



An Analysis and Examination of Ḥamzah al-Fanārī's View on the Reality of Time

Rezā Heṣārī¹ | Ḥamid Rezā Khādemī²

1. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Philosophy and Theology, Faculty of Literature and Humanities, University of Birjand, Birjand, Iran. Email: reza_hesari@birjand.ac.ir
2. Associate Professor, Institute for Humanities Research and Development (SAMT), Tehran, Iran. Email: khademi4020@yahoo.com



Article Info

Article type:
Research Article

Received: 19 March 2025
Revised: 23 July 2025
Accepted: 24 October 2025
Available Online: 28 December 2025

Keywords:
Time, al-Fanārī, Measure of the Motion of the Celestial Sphere, Ordering (*Tartīb*), Intelligible Entity (*Amr Ma'qūl*).



Abstract

Hamzah al-Fanārī is among those divine mystics who expounded most of his mystical views in his work *Miṣbāḥ al-'uns*. Among these views is his approach concerning the reality of time. He presents two interpretations of the reality of time, then explains another view and proceeds to critique it. The intelligible form of the ordering (*Tartīb*) between the prior and the posterior, and the very ordering (*Nafs al-Tartīb*) between the former and the latter, are the two interpretations that al-Fanārī offers to explain the reality of time. This article seeks, through a descriptive-analytical method, first to explore al-Fanārī's approach precisely and then to critically examine it. The analysis of al-Fanārī's view will be presented in the form of four critical points; i.e., the lack of a proper justification for time being the measure of the motion of the ninth celestial sphere; the incompatibility between the abstractness of the ordering of the former and the latter and time, which given al-Fanārī's first interpretation is a transient and material reality; the necessity of a vicious circle (*Dawr*) in al-Fanārī's second interpretation of the reality of time; and the incorrectness of assuming that the relation of divine names and attributes to material beings cannot be partial. These four critiques constitute the main objections that can be raised against al-Fanārī's approach.

Cite this article: Heṣārī, R.; Khādemī, H., R. (2025). An Analysis and Examination of Ḥamzah al-Fanārī's View on the Reality of Time. *Islamic Philosophical Doctrines*, 20(37), 85-108. <https://doi.org/10.30513/ipd.2026.7901.1689>





Extended Abstract

Introduction

The problem of time has always been among the most fundamental and yet complex issues in philosophical and mystical discourse within the Islamic intellectual tradition. On the one hand, time is an intuitive concept closely associated with lived human experience; on the other hand, at the theoretical and analytical level, its nature is difficult to grasp and has been a point of contention among philosophers, theologians, and mystics. In Islamic philosophy, time is commonly defined as “non-subsistent continuous quantity” (al-Kamm al-Muttaṣil Ghayr al-Qārr) and as the “measure of motion” (Miqdār al-Ḥarakah), having a close relationship with motion, the moving object, and especially the motion of the celestial spheres. However, in the mystical tradition, particularly among theoretical mystics, different interpretations of the reality of time have been offered, sometimes going beyond the prevalent philosophical framework.

Ḥamzah al-Fanārī, a distinguished commentator of Ibn ‘Arabī’s theoretical mysticism and the author of the important work *Miṣbāḥ al-ʿuns*, is one of the thinkers who has put forward a unique and multi-layered view on the reality of time. While accepting some philosophical principles, he attempts to analyze time from an existential-mystical perspective, considering it not merely as an objective and external reality but as the result of a kind of “intellectual ordering” (Tartīb Ma‘qūl) and rational perception. In his works, al-Fanārī presents two major interpretations of the reality of time, and then critiques another view that bases time on the relation of divine names and attributes to material beings.

The main objective of this research is to precisely explain al-Fanārī’s view on the reality of time and then critically analyze its foundations and implications. The central question of the article is whether Fanārī’s interpretation of time is compatible with the essential characteristics of time—such as flux, transience, and materiality—and whether his arguments concerning the relationship of time with the motion of the ninth celestial sphere and his critique of rival views possess sufficient philosophical coherence. The theoretical approach of the research is analytical-critical, relying on the principles of Islamic philosophy, especially the views of Avicenna, Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī, and Ṣadr al-Mutāʾallihīn (Mullā Ṣadrā).

Method

This research is theoretical and library-based, with data collected through the examination and analysis of primary philosophical and mystical texts. The scope of the research mainly includes the works of al-Fanārī, particularly *Miṣbāḥ al-ʿuns*, as well as classical texts of Islamic philosophy on time, motion, and eternity (Dahr). The data collection method relies on documentary study, extraction of key concepts, and comparative analysis of different views. The research stages include: (1) explaining the philosophical and mystical foundations of the discussion of time in the Islamic tradition; (2) providing an accurate and coherent account of al-Fanārī’s two interpretations of time;



(3) critically analyzing Fanārī's views in four essential points; and (4) final evaluation of the results and presenting a conclusion. Throughout this research, ethical considerations such as academic integrity, precise citation of sources, and avoidance of any distortion or plagiarism have been observed.

Findings

The findings of the research indicate that al-Fanārī presents two main interpretations in explaining the reality of time.

According to the first interpretation, time is understood as the intellectual and perceptual form of the ordering (Tartīb) between the prior and the posterior. In other words, time is a mental and intelligible entity that arises from the intellect's perception of the succession and ordering of the parts of motion. On this basis, al-Fanārī defines time as the measure of the motion of the ninth celestial sphere and maintains that this measurehood results from the intelligible form of time.

The second interpretation indicates that time is considered as "The very intelligible ordering of the former and the latter" (Nafs al-Tartīb al-Ma'qūl bayn al-Sābiq wa al-Lāḥiq), an ordering rooted in the levels of existence and the perfection of potentials. In this view, in the absolute and unconditioned divine essence, priority and posteriority have no meaning, and all times and places are reduced to unity.

The present research examines these two interpretations in the form of four critical axes.

First, it is shown that the mental and intelligible interpretation of time is incompatible with the fluid, transient, and material nature of time. As the measure of motion, time is inherently tied to change and decay, whereas intellectual and mental forms are fixed, immaterial, and not subject to change.

Second, al-Fanārī's explanation of why time is a measure specifically of the motion of the ninth celestial sphere is criticized. Based on philosophical principles, the reason for this is not the intelligible form of time, but rather the circularity, continuity, and eternal-everlasting nature of the celestial sphere's motion.

Third, defining time on the basis of "the very priority and posteriority" leads to a vicious circle, because conceiving of non-simultaneous priority and posteriority itself presupposes the conception of time.

Fourth, al-Fanārī's critique of the view that considers time as the relation of divine names and attributes to material beings is judged to be insufficient; for –whether this relation is considered partial or universal– it does not necessarily entail the problems al-Fanārī claims. In terms of qualitative indicators, the analyses are based on logical coherence, consistency with the principles of Islamic philosophy, and conceptual clarity, and the arguments are presented step-by-step in an evaluable manner.

Conclusion

The results of the research show that although al-Fanārī's view on the reality of time possesses considerable mystical depth and theoretical creativity, it faces serious philo-



sophical challenges. Interpreting time as a purely intelligible and mental entity is incompatible with the essential characteristics of time as a fluid reality dependent on motion. Furthermore, al-Fanāri's explanation of the relationship between time and the motion of the ninth celestial sphere, as well as his critique of alternative views, lack the necessary coherence and demonstrative sufficiency. By implicitly rejecting some of Fanāri's principles, this research emphasizes that an accurate understanding of the reality of time requires a measured synthesis of philosophical foundations and mystical insights—a synthesis that neither disregards the flux and materiality of time nor neglects its existential and divine horizons. Thus, the main hypotheses of the research, which assert the incompleteness of al-Fanāri's interpretation of time, are confirmed.

Author Contributions

All authors contributed equally to the conceptualization, writing, reviewing, and finalization of the article.

Ethical Considerations

The authors have avoided any fabrication, plagiarism, data distortion, or any conduct contrary to the principles of research ethics.

Funding

This article received no financial support from any governmental or non-governmental institutions or organizations.

Conflict of Interest

The authors declare that there is no conflict of interest in the writing of this article.

Declaration of Generative AI and AI-Assisted Technologies in the Writing Process

In preparing this article, the authors used ChatGPT solely for assistance with the initial drafting; the generated content was thoroughly reviewed and edited, and the final responsibility for the content lies with the authors.



تحلیل و بررسی دیدگاه حمزه فناری پیرامون حقیقت زمان

رضا حصاری^۱ | حمیدرضا خادمی^۲

۱. نویسنده مسئول، استادیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه بیرجند، بیرجند، ایران. رایانامه: reza_hesari@birjand.ac.ir

۲. دانشیار، گروه فلسفه و کلام، پژوهشکده تحقیق و توسعه علوم انسانی، سازمان سمت، تهران، ایران. رایانامه: Khademi4020@yahoo.com

چکیده

محقق فناری از جمله عارفان الهی است که بیشتر دیدگاه‌های عرفانی خود را در کتاب مصباح الأُنس تبیین کرده است. از جمله این دیدگاه‌ها، رویکردی است که وی پیرامون حقیقت زمان بیان نموده است. او دو تفسیر نسبت به حقیقت زمان ارائه کرده، سپس دیدگاهی دیگر را پیرامون حقیقت زمان توضیح داده و در مقام انتقاد بر آن برآمده است. صورت معقول ترتب میان متقدم و متأخر و نفس ترتب میان متقدم و متأخر دو تفسیری است که فناری از حقیقت زمان ارائه کرده است. در این نوشتار سعی شده است که با بهره‌گیری از روش توصیفی-تحلیلی، ابتدا به‌طور دقیق رویکرد فناری توضیح داده شود و سپس رویکرد او مورد نقد و بررسی قرار گیرد. تحلیل دیدگاه فناری در ضمن بیان چهار نکته خواهد بود. عدم توجیه درست نسبت به مقدار بودن زمان نسبت به حرکت فلک نهم، تنافی میان مجرد بودن ترتب متقدم و متأخر با زمان که حقیقتی گذرا و مادی است بر اساس تفسیر نخست فناری از زمان، لزوم محذور دور در تفسیر دوم فناری نسبت به حقیقت زمان و ناصحیح بودن عدم فرض جزئی بودن تعلق اسماء و صفات الهی نسبت به موجودات مادی، چهار انتقادی است که نسبت به رویکرد فناری می‌توان وارد نمود.

اطلاعات مقاله



نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۲/۱۹

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۵/۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۲

تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۱۰/۶

کلیدواژه‌ها

زمان، فناری، مقدار حرکت فلک، ترتب، امر معقول.

استناد: حصاری، رضا؛ خادمی، حمیدرضا. (۱۴۰۴). تحلیل و بررسی دیدگاه حمزه فناری پیرامون حقیقت زمان. آموزه‌های فلسفه اسلامی، ۲۰(۳۷)، ۸۵-۱۰۸.

<https://doi.org/10.30513/ipd.2026.7901.1689>



مقدمه

با خروج از سفسطه و پذیرش اصل واقعیت، راه برای دستیابی به حقیقت اشیاء و کیفیت ارتباط میان آن‌ها میسر و هموار می‌گردد. در واقع فیلسوف پس از پذیرش اصل واقعیت خارجی، سعی در شناخت موجودات خارجی دارد، لذا به هنگام رویارویی با عالم خارج و پدیده‌های موجود در آن، به شناخت و بررسی هریک از این پدیده‌ها اهتمام می‌ورزد. اساساً باید گفت که کشف حقایق جدید، نظریه‌پردازی و ارائه مسیره‌های گوناگون نسبت به چگونگی وصول به حقایق اشیاء، علاوه بر وجود جزیات خاصی که دارد، ویژگی ذاتی یک محقق و پژوهشگر نیز به شمار می‌رود.

اندیشمندان و حکیمان متأله علی‌رغم بهره‌وری و ارج نهادن به دستاوردها و پیشرفت‌های علوم تجربی که محصول تحقیقات دانشمندان است، هیچ‌گاه به این نتایج بسنده نکرده‌اند و انحصار واقعیت یک شیء را در ساحت مادی آن مورد قبول و پذیرش قرار نداده‌اند. این مهم آنان را بر آن داشته است که در تبیین چگونگی ارتباطی که اشیاء مادی با دیگر موجودات غیرمادی دارند، گام‌های مهمی بردارند. قواعد کلی و عام در فلسفه سبب آن شده است که آن‌ها نتایج پژوهش‌های خود را به صورت اصول و قواعدی کلی و فراگیر، در قالب مفاهیم کلی و طبقه‌بندی آن‌ها، بیان کنند (ابن سینا، ۱۹۵۳، ج. ۲، ص. ۱۲۸؛ فخر رازی، ۱۴۲۳، ص. ۱۲۳؛ صدرالمآلهین، بی‌تا، ج. ۴، ص. ۱۸۵).

از جمله این طبقه‌بندی‌ها، تقسیم مقولات به دو قسم جوهر و عرض - البته با ملاحظه اقسامی که هریک بر آن‌ها مشتمل‌اند - است (کندی، ۱۹۷۸، ص. ۶۳؛ فخر رازی، ۱۴۱۱، ج. ۱، صص. ۱۳۷-۱۴۲). یکی از این اقسام، مقوله «کم» است که در واقع از جمله زیرمجموعه‌های مقوله عرض محسوب می‌شود و به دو قسم متصل و منفصل تقسیم می‌شود. کم متصل بر دو زیرشاخه دیگر یعنی قار و غیرقار تقسیم می‌شود. در دیدگاه حکیمان مسلمان کم متصل غیرقار، زمان نامیده می‌شود؛ زیرا تحقق یک جزء آن، متوقف بر عدم جزء قبلی است. بر اساس این تحلیل، جایگاه مقوله زمان نزد فیلسوفان مسلمان بر اساس طرحی که آن‌ها نسبت به شناخت پدیده‌های عالم هستی ارائه داده‌اند، دانسته می‌شود.

در دیدگاه حکیمان و فیلسوفان مسلمان، زمان از جمله عوارض و حالات حرکت است. به بیان دیگر، زمان در واقع به معنای مقدار حرکت محسوب می‌شود؛ لذا تعریف زمان، نزدیکی و قرابت غیرقابل انکاری با تعریف حرکت دارد. در میان مباحث فلسفی، وجود افلاک و



کیفیت تأثیر آن‌ها بر مراتب مادون خویش، نقش مهمی در تعریف و شناخت حرکت و زمان ایفاء می‌کند. این اهمیت تا بدان جاست که ابن سینا - پس از تعریف حقیقت زمان - حرکت وضعی و دوری فلک نهم را معیار سایر حرکات قرار داده و زمان را تنها مقدار این حرکت دانسته است؛ بدین معنا که تنها این حرکت است که سازنده و موجد زمان محسوب می‌گردد و نه سایر حرکات. بررسی تحلیلی این مسئله، وابسته به ارائه تعریف دقیقی از حقیقت زمان و کیفیت ارتباط آن با حرکت دوری فلک است که در ادامه بدان پرداخته خواهد شد.

علی‌رغم تعریف‌های متعددی که نسبت به حقیقت زمان مطرح شده است، اما گویا هنوز ماهیت زمان آن‌گونه که باید برای برخی از متفکران واضح و روشن نیست. در دیدگاه آن‌ها حقیقت زمان افزون بر اینکه مفهومی آشناست، در عین حال گیج‌کننده نیز به شمار می‌رود، مفهومی که انسان هیچ‌گاه به صورت کامل نمی‌تواند آن را ادراک نماید (ماتریکو، ۱۹۹۱، ص. ۱۶). در این میان، عارفان الهی نیز سعی کرده‌اند که تفسیر خاصی از حقیقت زمان ارائه دهند که گاه ممکن است ناصواب باشد. علاوه بر اینکه محقق قیصری در رساله‌ای جداگانه با عنوان «نهایة البیان فی درایة الزمان» پیرامون زمان سخن به میان آورده است، برخی دیگر از عارفان الهی در ضمن مباحث و مطالب خود رویکرد خود پیرامون حقیقت زمان را توضیح داده‌اند و رساله‌ای مستقل و جداگانه در این باره نوشته‌اند. محقق فناری از جمله این عارفان است. وی سعی کرده است که دیدگاه خود پیرامون حقیقت زمان را در ضمن مطالب خود در کتاب مصباح الأنس بیان نماید. از آنجاکه این دیدگاه تاکنون مورد توضیح، نقد و بررسی قرار نگرفته است، از این جهت تبیین و تحلیل رویکرد امری ضروری محسوب می‌گردد. تا بدان جا که جست‌وجو شده است، مقاله یا پژوهش مستقلی دیده نشده است که دیدگاه فناری را مورد بررسی قرار دهد؛ از این رو پیشینه منسجم و منظمی در این باره یافت نشد.

در این نوشتار ابتدا رویکرد فناری به طور دقیق مورد توضیح و تبیین قرار می‌گیرد، آن‌گاه دیدگاه او در ضمن بیان چهار نکته مورد تحلیل و بررسی انتقادی قرار خواهد گرفت.

۱. توضیح و تبیین دیدگاه فناری

فناری در کتاب مصباح الأنس دیدگاه برگزیده و تحقیقی خویش را پیرامون حقیقت زمان بیان می‌نماید. در واقع وی دو تفسیر از ماهیت زمان ارائه می‌دهد، آن‌گاه دیدگاه دیگری را که درباره



حقیقت زمان ارائه شده است مورد نقد و بررسی قرار می‌دهد؛ لذا ابتدا رویکرد وی درباره تحقیق این مفهوم و دو تفسیری که فناری نسبت به این حقیقت ارائه کرده است، مورد تبیین واقع می‌شود، آن‌گاه به انتقادی که وی نسبت به تفسیر برخی از حقیقت زمان ارائه کرده‌اند، پرداخته خواهد شد.

■ تفسیر نخست: زمان به معنای صورت ادراکی و عقلی - یعنی ذهنی نه خارجی - ادراک شده از ترتب دو چیز نسبت به یکدیگر خواهد بود. می‌توان چنین گفت که زمان - که حقیقت عقلی نزد فناری است - بدین معناست که زمان حقیقتی انتزاعی است نه عینی و خارجی، همانند اینکه آن دوم و لحظه بعدی، مترتب بر آن نخست و لحظه پیشین است. از این ترتب و تقدّم و تأخّر، صورتی عقلی - یعنی ذهنی - و ادراکی انتزاع می‌شود که زمان نامیده می‌شود. فناری در تفسیر مفهوم و معنای «ترتب» دیدگاه خویش را بدین صورت توضیح می‌دهد که ترتب به معنای به ثمر رسیدن استعدادات یا تمام شدن و بالفعل شدن استعدادات بالقوه موجود در یک شیء است. در واقع میان استعدادها و قوه‌های موجود در یک دانه سیب تا آنکه به سبب بالفعل تبدیل شود، نوعی ترتب و تقدّم و تأخّر وجود دارد.

از ترتب میان این استعدادها، صورتی عقلی و ادراکی انتزاع می‌شود که نزد فناری زمان نامیده می‌شود. در دیدگاه فناری، این ترتب میان استعدادها و قوه‌ها دلیل آن خواهد شد که این چنین گفته شود که زمان، مقدار و اندازه حرکت فلک نهم است. بر این اساس باید گفت که ترتب میان اجزاء فرضی حرکت فلک، عقلی و ادراکی است که مقدار این حرکت و اندازه این اجزاء حرکت، زمان نامیده می‌شود که حقیقتی عقلی و ادراکی است نه عینی و خارجی. در دیدگاه محقق فناری ترتب میان استعدادها گاه متکثر و گاه اندک است، درست همانند مراحل که نطفه تا درجه و مرحله انسان شدن می‌پیماید که بسیار بیشتر از مراحل است که مضغه تا مرحله انسان بالفعل شدن می‌پیماید؛ زیرا فاصله میان نطفه تا مرحله انسان شدن بسیار بیشتر است از فاصله‌ای که میان مرتبه مضغگی تا انسان شدن تصوّر می‌شود. بنابراین صورتی که از ترتب و تعاقب میان این استعدادها انتزاع می‌شود، زمان نامیده می‌شود؛ لذا زمان امری انتزاعی و ذهنی خواهد بود (فناری، ۲۰۱۰، ص. ۳۶۰).

واضح است که گرچه فناری حقیقت زمان را همانند فلاسفه، مقدار فلک نهم می‌داند، اما



به ذهنی بودن زمان اعتقاد دارد، درست برخلاف فلاسفه و حکما که زمان را امری خارجی و واقعی می‌دانند؛ زیرا حرکت که علت تحقق زمان محسوب می‌شود، امری خارجی است.

■ تفسیر دوم: ترتب یا تقدّم و تأخّر معقول میان امر لاحق و سابق، حقیقت زمان نامیده می‌شود، نه صورتی معقول که از ترتب میان اجزاء پیشین و بعدی حاصل می‌شود. عبارت فناری در تفسیر دوم از حقیقت زمان و در توضیح این ترتب معقول و ذهنی چنین است:

” و قد يطلق على نفس الترتب المعقول بين عدم اعتبارها القيود المتنزلة كثرة و اعتبارها قلّة و كثرة... لاستهلاك الكثرة التفصيلية في الإطلاق بمنزلة استهلاكها في الوجود و هو مراد في قوله عليه السلام: كان الله و لا شيء معه حتّى قيل: و الآن كما كان عليه (فناری، ۲۰۱۰، ص. ۳۶۰).

گاه زمان به خود ترتب یا تقدّم و تأخّر معقول میان قیود تنزل یافته که کثیر و متعددند و میان عدم اعتبار و ملاحظه این قیود گفته می‌شود. به دلیل استهلاك و فنای تمام کثرات در مرتبه اطلاق، درست همانند فناء و استهلاك تمام کثرات وجود در تمام مراتب امکانی در حقیقت مطلق و بی‌قید وجود، این معنا در واقع مفاد این روایت است که خداوند تنها بود و هیچ چیزی با او معیت نداشت.

نسبت به توضیح این امر پیشین و پسین - یعنی اعتبار و ملاحظه وجود قیود متعدد نازل شده و اعتبار عدم قیود مختلف و متعدد - که خود همین ترتب معقول زمان نامیده می‌شود، می‌توان چنین گفت: هنگامی که به مراحل مختلف و متعدد وجود یک موجود همانند انسان همچون نطفه، علقه، مضغه تا انسان بالفعل شدن نگریسته می‌شود، ملاحظه این مراحل مختلف و گوناگون به معنای اعتبار وجود قیود متعدد - هر یک از مراحل نطفه، علقه، مضغه و دیگر امور به منزله یک قید به شمار می‌روند - تنزل یافته خواهد بود؛ و آن هنگام که تنها حقیقت و ذات انسان مورد ملاحظه و اعتبار قرار گیرد، این مراحل مختلف و متعدد مورد ملاحظه قرار نخواهد گرفت؛ لذا در دیدگاه فناری ذات و نفس این ترتب و تقدّم و تأخّر میان این دو مرحله، زمان نامیده می‌شود.

تشبیهی که فناری در این باره بیان می‌نماید، استهلاك و فناء تمام مراتب و درجات وجود

در حقیقت مطلق و بی قید وجود است که فاقد هرگونه تعین است. در این مثال نیز می توان دو اعتبار را مورد توجه قرار داد:

الف) ملاحظه و اعتبار کثرات و درجات مختلف وجود.

ب) اعتبار فنای تمام این درجات متعدد و مختلف در حقیقت بی قید وجود.

اساساً در ذات صرف و بی قید خداوند تقدّم و تأخّر یا ترتّب وجود مطرح نیست؛ بلکه تمام زمان ها در آن موطن، همانند «آن» و تمام مکان ها همچون «نقطه» خواهد بود و از این جهت در آن موطن، ازل و ابد یکی شده و تقدّم و تأخّر تصوّر نخواهد شد.

فناری نیز همانند دیگر حکیمان و عارفان الهی، باطن، روح و اصل زمان را دهر می داند (ابن عربی، بی تا، ج. ۳، ص. ۴۶۶؛ فرغانی، ۱۴۲۸، ج. ۱، ص. ۴۶۲؛ ابن سینا، ۱۹۵۳، ج. ۱، ص. ۲۴؛ شهرزوری، ۱۳۸۳، ج. ۲، ص. ۱۹۴). از منظر فناری حرکت افلاک در واقع مظهر اسماء و صفات الهی است. گستردگی حرکت هر فلک، نشان از وسعت و عظمت اسم حاکم بر آن فلک دارد. در واقع حرکت فلک نهم، که دایره وسعت و گستردگی شمول آن نسبت به حرکت دیگر افلاک بسیار بیشتر و بزرگ تر است، حاکی از گستردگی اسم حاکم بر آن دارد (فناری، ۲۰۱۰، ص. ۵۶).

نکته اساسی در تعریف دهر در دیدگاه عارفان الهی و حکما آن است که زمان باطن حقیقتی به نام دهر محسوب می گردد. در دیدگاه عارفان الهی، دهر اسمی از اسماء الهی محسوب می گردد (ابن عربی، بی تا، ج. ۳، ص. ۴۶۶؛ قیصری، ۱۴۲۵، ص. ۳۲)؛ لیکن در دیدگاه حکما و فلاسفه، دهر رابطه و نسبت میان ثابت به متغیر است نه اسمی از اسماء الهی (ابن سینا، بی تا، ص. ۱۴۲؛ ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج. ۲، ص. ۷۱۰).

۲. انتقاد فناری نسبت به تفسیر ارائه شده از حقیقت زمان

فناری پس از تبیین و توضیح رویکرد خود نسبت به حقیقت زمان که در قالب دو تفسیر مختلف بیان شد، اکنون سعی دارد که تفسیر ارائه شده از سوی برخی از اندیشمندان و متفکران درباره حقیقت زمان را مورد نقد و بررسی قرار دهد. نسبت به توضیح رویکرد این گروه، بر اساس گزارش فناری، باید گفت که از منظر آنان، تعلق ازلی اسماء و صفات الهی نسبت به حوادث جزئی که در دوران و محدوده ای ویژه و خاص، به عنوان نمونه یک سال یا بیشتر یا کمتر از آن، واقع می شوند، زمان نام دارد، همانند تعلق گرفتن اسماء و صفات ازلی خداوند به انسان خاصی که مقید به



مدت خاصی، همانند یک دوره هفتاد ساله، است. در دیدگاه این گروه، چنین تعلق «زمان» نامیده می‌شود.

فناری این رویکرد را نادرست می‌داند. وی در مقام انتقاد و نقد این دیدگاه معتقد است که این تعلق به دو صورت می‌تواند تفسیر شود. از آنجاکه هریک از این دو احتمال نادرست است، لذا تفسیری که آنان از حقیقت زمان ارائه داده‌اند، نادرست خواهد بود. اکنون به توضیح این دو احتمال پرداخته می‌شود.

■ احتمال نخست: در صورتی که مقصود از این تعلق، یعنی تعلق اسماء و صفات الهی به موجود محسوس و جزئی، امری جزئی باشد، باید گفت که جزئی دانستن این تعلق امری غیرمعقول و نادرست است؛ زیرا اسماء و صفات الهی حقایق ازل و ابدی و کلی هستند، اما موجودات محسوس و مادی مقید به زمان و مکان خاصی هستند و از این جهت امور جزئی به شمار می‌روند؛ بنابراین اسماء و صفات الهی پیش از وجود این موجود محسوس و مادی موجودند. این مهم سبب آن می‌شود که گفته شود جزئی دانستن تعلق مورد نظر درحالی‌که هنوز موجود مادی تحقق نیافته است، امری غیرمعقول و نادرست به شمار می‌رود. به بیان دیگر، ملاک جزئی بودن تعلق مورد بحث، انتساب و اضافه آن به یک موجود محسوس و جزئی است. با توجه به اینکه موجود محسوس و جزئی هنوز در عالم خارج تحقق نیافته است، لذا دلیلی بر جزئی دانستن تعلق مورد بحث وجود نخواهد داشت؛ در نتیجه تعلق مورد نظر نمی‌تواند امری جزئی قلمداد گردد.

■ احتمال دوم: چنانچه مقصود از تعلق مذکور امری کلی و عام باشد، در این صورت باید گفت میان دو طرف این تعلق، یعنی اسماء و صفات عام و کلی الهی و موجود محسوس و مادی، تطابق و همسانی وجود ندارد؛ از این جهت اقتضائی که متناسب با یکدیگر باشد، میان آن‌ها وجود نخواهد داشت. اساساً در صورتی که این تعلق امری کلی و عام باشد و میان طرفین، یعنی اسماء و صفات الهی و موجودات مادی، تناسب و هماهنگی وجود داشته باشد، می‌بایست به جزئی و حادث شدن اسماء و صفات کلی و قدیم الهی از یک سو یا به کلی و قدیم شدن موجود محسوس، حادث و جزئی مادی منتهی گردد که هرکدام از این دو حالت نادرست است (فناری، ۲۰۱۰، ص. ۳۶۰)؛ زیرا هیچ‌گاه موجود حادث و جزئی، کلی و قدیم نخواهد شد و بالعکس. از این جهت، احتمال دوم نیز همانند احتمال نخست باطل خواهد بود.



در واقع در دیدگاه فناری، ازلی بودن حوادث جزئی و محسوس امری نادرست و ناپسندیده و فاقد معنای مشخص و معین است، درست برخلاف آن حقیقت مطلق و موجود صرف که به دلیل برخوردار از صرافت و کلیت می‌تواند با هر موجود زمانی و محسوس جزئی همراه باشد. وی در این مقام به آیه شریفه ﴿وَلَا أَدْنَىٰ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا وَهُوَ مَعَهُمْ أَيْنَمَا كَانُوا﴾ (المجادلة: ۷) استشهاد می‌نماید (فناری، ۲۰۱۰، ص. ۳۶۰).

بنابراین با توجه به نادرست بودن هر دو احتمال در تفسیر معنای تعلق، باید گفت که رویکرد این گروه نادرست بوده و حقیقت زمان نمی‌تواند بر اساس تعلق اسماء و صفات الهی به موجودات مادی و محسوس تفسیر و در نتیجه نام‌گذاری گردد.

۳. نقد و بررسی دیدگاه فناری

پس از توضیح و تبیین دیدگاه فناری درباره حقیقت زمان، اکنون نوبت به بررسی رویکرد وی می‌رسد. تحلیل دیدگاه او در ضمن بیان چهار نکته خواهد بود.

نکته نخست: در این نکته، تفسیر نخست فناری مورد بررسی و انتقاد قرار می‌گیرد.

وی در نخستین تفسیری که از حقیقت زمان ارائه کرده بود، آن را صورت عقلی و ادراکی ترتب جزء متأخر بر جزء متأخر زمان دانسته است؛ لکن نسبت به ناتمام بودن این دیدگاه او باید گفت، زمان حقیقتی سیال، گذرا و عین تغییر و تغیر است، به گونه‌ای که تحقق هر لحظه‌ای از لحظات زمان، متوقف بر زوال جزء سابق و پیشین است. بر این اساس، اعتقاد به عقلانی بودن حقیقت زمان چه توجیهی خواهد داشت؟ صورت عقلی و ادراکی زمان، که در ذهن و عقل انسان وجود دارد، امری مجرد و فاقد ماده است. اکنون این پرسش مطرح می‌شود که حقیقت مجرد و مبرای از زمان چگونه و به چه صورت می‌تواند عین تغیر، زوال و گذرایی باشد؟ به بیان دیگر، در موطن ذهن، تمام اجزاء زمان به طور ثابت در کنار یکدیگر قرار دارند و این گونه نیست که تحقق هر جزء و لحظه‌ای از زمان، متوقف بر زوال جزء سابق و پیشین باشد. خصیصه اصلی و مهم موجودات مجرد و فاقد ماده همانند ذهن، عدم وجود تغیر، تحول و گذر در آن‌هاست. بر اساس اینکه زمان مقدار حرکت است، که خود فناری بدان معتقد است، باید گفت که حرکت حقیقتی در حال تغیر است، به گونه‌ای که وجود هر جزئی از اجزاء حرکت متوقف بر زوال جزء پیشین است؛ لذا زمان، که مقدار حرکت به شمار می‌رود،



نیز به همین صورت است؛ یعنی دائماً در حال تغییر، تحول، انقضاء و گذرایی است. حال اعتقاد داشتن به این مطلب که حقیقت زمان، صورتی عقلی و ادراکی است، به معنای پذیرش ثابت بودن چنین حقیقتی است نه تغییر و تحول آن و از آنجاکه این تفسیر با ماهیت و حقیقت زمان منافات دارد، لذا تفسیر نخست فناری نمی‌تواند مورد پذیرش و قبول قرار گیرد.

نکته دوم: در این بخش به بررسی چرایی مقداربودن زمان نسبت به حرکت فلک نهم پرداخته می‌شود.

فناری دلیل و سبب اینکه حقیقت زمان، به عنوان مقدار حرکت فلک نهم قلمداد شده است، را صورت عقلی و ادراکی آن می‌داند. عبارت وی در این باره چنین است:

” إن الزمان هو صورة الترتب المعقول لتمام الاستعدادات الوجودية الحاصل من التوقف على عدم واسطة أقل أو أكثر بعد وجودها، ولذا قيل: بأنه مقدار حركة الفلك الأول (فناری، ۲۰۱۰، ص. ۳۶۰).

بر اساس رویکرد فناری، از آنجاکه زمان صورت عقلی ترتب یا تقدم و تأخر میان اجزاء پیشین و پسین است که در واقع این ترتب به معنای استکمال استعدادات یک شیء است (که پیشتر و به هنگام توضیح فناری در این باره به تفصیل سخن به میان آمد)، زمان مقدار حرکت اول خواهد بود. لکن درباره این رویکرد باید گفت که دلیل و عامل مقداربودن زمان نسبت به حرکت فلک اول، آن سببی نیست که وی عنوان کرده است، یعنی صورت عقلی و ادراکی آن. در واقع حکیمان و فیلسوفان دلیل اینکه زمان را مقدار حرکت فلک اول یا نهم دانسته‌اند، دوری بودن و ازلی و ابدی بودن چنین حرکتی است.

نسبت به توضیح بیشتر این مطلب، یعنی کیفیت ارتباط زمان و حرکت دورانی فلک، باید گفت که زمان حقیقتی قدیم و غیرحادث است؛ زیرا حدوث زمان، مستلزم آن است که پیش از وجود زمان، زمان دیگری باشد که در آن، حقیقت زمان معدوم باشد که نادرست خواهد بود؛ از این جهت نفی زمان مستلزم اثبات آن و حادث دانستن آن مستلزم قدیم دانستن آن خواهد بود؛ بنابراین حقیقت زمان همواره و به طور مستمر وجود داشته است. با توجه به اینکه زمان بدون حرکت و حرکت نیز بدون ملاحظه و اعتبار متحرک قابل تصویر نیست، لذا این زمان ازلی، خواستار حرکت و متحرکی ازلی است.



نسبت به حرکتی که زمان، متعلق و وابسته به آن است، دو احتمال می‌توان تصور نمود: الف) حرکت مستقیم. ب) حرکت دوری. از منظر حکما و فیلسوفان، این حرکت در قالب حرکت مستقیم نمی‌تواند اعتبار شود. اساساً حرکت مستقیم نمی‌تواند ازلی و اتصالی و بدون آغاز داشته باشد. در واقع، چنانچه متحرکی بخواهد با حرکت مستقیم، از نقطه مفروضی در این عالم، حرکت نماید، سرانجام و در نهایت به نقطه‌ای خواهد رسید که مرز عالم ماده بوده و بیش از آن نمی‌تواند به حرکت مستقیم خود ادامه دهد؛ زیرا امتدادها و ابعاد این جهان مادی، محدود و منتهای اند؛ در نتیجه چنین حرکتی نمی‌تواند ازلی و ابدی بوده باشد (ابن‌سینا، ۱۳۸۶، صص. ۷۵۲-۷۶۵).

ممکن است، چنین گفته شود که اگر این حرکت مستقیم به صورت رفت و برگشت در نظر گرفته شود، یعنی هنگامی که متحرک به انتهای عالم رسید، دوباره از همان مسیر نخست بازگردد و به همین ترتیب، دوباره برود و بازگردد؛ در چنین فرضی این حرکت مستقیم، می‌تواند ازلی و ابدی محسوب گردد.

در مقام پاسخ به این سخن می‌توان چنین گفت، میان این دو حرکت مختلف یعنی حرکت رفت و برگشت، سکون وجود دارد؛ البته حتی در صورتی که سکونی نیز میان این دو حرکت وجود نداشته باشد، در حقیقت این حرکت رفت و برگشتی، دو حرکت اند و نه یک حرکت واحد و متصل و به هم پیوسته؛ بنابراین از آنجاکه زمان امری متصل، واحد و یکپارچه است، از این رو امکان ندارد که بر دو حرکت و دو موجود عارض گردد (ابن‌سینا، ۱۳۸۶، ج. ۳، صص. ۷۵۲-۷۶۵).

با توجه به آنچه ذکر شد، در دیدگاه حکما و فلاسفه، حرکتی که زمان در وجود خویش بدان وابسته بوده و بدان تعلق دارد، حرکتی است پیوسته و دائم؛ یعنی حرکتی که همیشگی، دائمی و بی‌آغاز و بی‌انجام باشد. چنین حرکتی، حرکت وضعی چرخشی و دورانی فلک اطلس است (طوسی، ۱۳۸۶، ج. ۳، ص. ۶۵۷؛ سهروردی، ۱۳۷۲، ج. ۱، ص. ۲۷۴؛ فخر رازی، ۱۳۷۳، ج. ۲، ص. ۱۴۲؛ صدرالمتألهین، ۱۴۲۲، ص. ۲۶۳؛ علوی عاملی، ۱۳۷۶، ص. ۴۳۹). چنین اتصالی، یعنی پیدایش و زوال پیوسته واحد و یکپارچه‌ای (زمان)، قابل اندازه‌گیری است و از این جهت ذیل مقوله کم و از نوع کم متصل خواهد بود؛ بنابراین به این دلیل است که زمان به معنای اندازه و مقدار حرکت فلک اول خواهد بود نه بر اساس دلیلی که فناری بدان تمسک نموده است.



نکته سوم: در این قسمت به بررسی دومین تفسیری که فناری از حقیقت زمان ارائه داده است، پرداخته می‌شود.

در دیدگاه فناری، دومین تفسیری که نسبت به حقیقت زمان می‌توان ارائه داد، عبارت است از: نفس ترتب یا تقدم و تأخر معقول میان امر پیشین و پسین، نه صورتی معقول که از ترتب میان اجزاء لاحق و سابق تصور می‌شود. صرف نظر از اینکه آیا این تفسیر فناری شامل دور می‌شود یا نه، که در ادامه مورد بررسی قرار می‌گیرد، باید گفت که ابن سینا در کتاب الإشارات و التنبيهات، دلیلی بر وجود خارجی زمان اقامه کرده است که خواجه نصیر آن را مورد تحلیل و بررسی قرار داده است. در واقع ابن سینا از طریق تمسک نمودن به تقدم و تأخر میان اشیاء سعی در اثبات مطلوب مورد نظر خود، یعنی اثبات خارجی وجود زمان، دارد. به جهت توضیح بیشتر بحث، ابتدا دیدگاه ابن سینا و آنگاه نظرات خواجه نصیر پیرامون آن توضیح داده می‌شود.

۴. اثبات وجود خارجی زمان نزد ابن سینا

ابن سینا این دلیل را در کتاب الإشارات و التنبيهات بیان نموده است. می‌توان این را مشتمل بر دو مقدمه دانست:

■ مقدمه نخست: در دیدگاه ابن سینا حقیقتی که پس از عدم و نیستی، حادث می‌شود، مشتمل بر نوعی تأخر و بعدیت است. در واقع این حقیقت مسبوق به قبلیتی است که اکنون زایل شده است؛ مانند اینکه وجود الف، که اکنون حادث شده است، پس از عدم الف بوده است. عدم الف، با حدوث و موجود شدن الف، زایل می‌گردد. به بیان دیگر، موجودی که حادث شده است، وجود او بعد از عدمی است که اینک زایل شده؛ بنابراین آنچه که حادث شده است، مشتمل بر پیشینه و گذشته‌ای است که با بعدیت و تأخر آن قابل اجتماع نیست (طوسی، ۱۳۸۶، ج. ۳، صص. ۶۴۹-۶۵۰).

ذکر این مطلب ضروری است که در دیدگاه ابن سینا صرف نسبت میان وجود و عدم، تقدم وجود نسبت به عدم را نتیجه نخواهد داد؛ بلکه می‌بایست عدم، مقرون به قید پیشین یا زمان سابق باشد تا آنکه بتوان نسبت به وجودی که به عدم نسبت داده شده، صفت تقدم و متقدم بودن را نسبت به آن معتقد شد. به عنوان نمونه، هنگامی که وجود پدر به عدم پسر نسبت داده می‌شود و این چنین گفته می‌شود که پدر وجود دارد، در آن هنگام که پسر وجود



ندارد، از اینجا می‌توان وصف تقدم را استنباط نمود؛ لذا به صرف آنکه وجود پدر به عدم پسر نسبت داده شود، وصف تقدم را برای پدر اثبات نخواهد کرد، مگر اینکه عدم با زمان سابق مقارن شده باشد. ابن سینا همین تحلیل را نسبت به وصف تأخر بیان می‌نماید؛ بدین معنا که صرف نسبت دادن وجود به عدم، برای حصول وصف تأخر کافی نیست؛ بلکه باید گفت، وجودی که مقارن با عدم لاحق باشد، مؤخر است.

■ مقدمه دوم: تقدم عدم شیء حادث بر وجود او، همانند تقدم عدد یک بر عدد دو یا سایر تقدم و تأخریایی که در آنها امکان اجتماع متقدم و متأخر وجود دارد، نیست؛ بلکه متقدم و متأخر در این سنخ از تقدم و تأخر نمی‌توانند با یکدیگر اجتماع پیدا نمایند. اساساً در این نوع از تقدم و تأخر، فعلیت یافتن شیء متأخر مقارن با انقضاء و زوال شیء متقدم است. در واقع این چنین قبلیت و بعدیت یا تقدم و تأخر، که متقدم و متأخر با یکدیگر قابل اجتماع نیستند، در عالم خارج و واقع وجود دارد. بر همین اساس تقدم و تأخر میان اجزاء زمان ذاتی آنهاست نه به واسطه امر دیگری، اما تقدم و تأخر موجود میان موجودات زمانی مانند تقدم ابن سینا بر ملاصدرا، به واسطه زمان و اجزاء وی خواهد بود. در نتیجه در عالم خارج و واقع، حقیقتی وجود دارد که سیال، گذرا، غیرقار و ناپایدار بوده و عین ترتب و تقدم و تأخر است که «زمان» نامیده می‌شود (طوسی، ۱۳۸۶، ج. ۳، صص. ۶۴۹-۶۵۰).

اساساً ذات متصرم و سپری شونده زمان، زمینه اتصاف به این دو امر، یعنی تقدم و تأخر، را مهیا و آماده می‌نماید نه امری فراتر از زمان. بدین ترتیب ثبوت و تحقق این معنا، یعنی قبل و بعد بودن تقدم و تأخر اجتماع‌ناپذیر، بر وجود و هستی زمان دلالت خواهد کرد.

پس از تبیین استدلال ابن سینا، شایسته است که درباره دوری بودن تعریف زمان سخن به میان آید. ممکن است گفته شود که می‌توان تعریف زمان را با استفاده از مفهوم تقدم و تأخر اجتماع‌ناپذیر بیان نمود و گفته شود که زمان حقیقتی است که ذاتاً به تقدم و تأخر غیرمجامع (یعنی غیرقابل جمع همانند تقدم و تأخر اجزای زمان که اجتماع آن اجزاء امکان ندارد) متصف می‌شود (طوسی، ۱۳۸۶، ج. ۳، صص. ۶۵۱-۶۵۲). شایان ذکر است که فناری در دومین تعریفی که نسبت به حقیقت زمان ارائه داده است، از طریق نفس ترتب یا همان تقدم و تأخر سعی در تعریف زمان کرده است.

خواجه نصیر در مقام پاسخ نسبت به این سخن، چنین می‌گوید که تعریف زمان بر اساس



این دو معنا، یعنی تقدم و تأخر غیرمجامع، صحیح نخواهد بود، زیرا تصور تقدم و تأخر غیرمجامع، منوط و مشروط به تصور زمان است؛ لذا چنانچه تصور مفهوم زمان منوط به تصور تقدم و تأخر غیرمجامع شود، محذور دور لازم خواهد آمد.

خواجه، در ادامه، اشکال دیگری را مطرح و بدان پاسخ می‌دهد که شایسته است بدان پرداخته شود. در توضیح اشکال می‌توان چنین گفت: در صورتی که شناخت ماهیت و حقیقت زمان از طریق تقدم و تأخر غیرمجامع با محذور دور همراه باشد، اثبات وجود آن نیز از همین طریق مصادره به مطلوب خواهد بود. دلیل این امر آن است که تا زمان در عالم خارج، موجود نباشد، نمی‌توان تقدم و تأخر غیرمجامع را در عالم خارج موجود دانست.

پاسخ این اشکال بدین صورت است: از آنجاکه وجود خارجی و واقعی زمان برای همگان واضح و آشکار است و استدلال یادشده در مقام تنبیهی بر وجود زمان است، ابن سینا به اشکال نهفته و مطرح در آن توجهی نکرده است (طوسی، ۱۳۸۶، ج. ۳، صص. ۶۵۱-۶۵۲).

توضیح یادشده به جهت تبیین دیدگاه فناری امری ضروری است؛ لذا اشکال نهفته در سخن فناری، یعنی دور، می‌تواند در ذهن مخاطب در ابتدا متبادر شود که می‌بایست بر اساس پیشینه آن در کلام ابن سینا (ابن سینا، ۱۴۰۵، ج. ۱، صص. ۱۵۵-۱۵۷؛ ابن سینا، ۱۴۰۴، ص. ۴۱۴) و خواجه نصیر بدان پرداخته می‌شد. البته باید توجه داشت که مقصود از ترتب یا تقدم و تأخر معقول، که فناری آن را تفسیر دوم زمان دانسته است، اگر امری ذهنی باشد، به دلیل آنکه ذهن و عقل امری مجرد و فاقد ماده است، نمی‌تواند تفسیری از زمان، که امری مادی، گذرا و سیال است، محسوب گردد.

در صورتی که مقصود فناری از این ترتب، امری خارجی و واقعی باشد، همان اشکال نهفته دور در کلام وی وجود دارد و بر آن اساس نمی‌توان حقیقت زمان را تعریف نمود؛ افزون بر این، ابن سینا تمسک به تقدم و تأخر را دلیلی بر وجود خارجی داشتن زمان می‌داند، اما فناری آن را تعریفی از حقیقت زمان می‌داند. تعریف زمان از طریق تقدم و تأخر یا همان ترتب، دچار محذور دور است؛ لذا تعریف دوم فناری نیز نمی‌تواند مورد پذیرش قرار گیرد. در واقع، در صورتی که فناری همانند ابن سینا رویکرد خود را در دو مقام مختلف، یعنی تعریف ماهیت زمان و اثبات وجود خارجی آن، مطرح می‌نمود، اشکال دور را می‌توان به نوعی پاسخ داد؛ لکن از آنجاکه فناری دیدگاه خود را تنها در مقام نخست، یعنی تعریف ماهیت زمان، بیان کرده

است و حقیقت زمان را صرفاً با تمسک به ترتب و تقدم و تأخر توضیح داده است، لذا از اشکال دور نمی‌توان چشم‌پوشی نمود.

نکته چهارم: این بخش ناظر به انتقادی است که فناری نسبت به رویکرد ارائه شده درباره حقیقت زمان دارد که در دو قسمت توضیح داده می‌شود.

(الف) برخی معتقد بودند که حقیقت زمان به معنای تعلق اسماء و صفات الهی نسبت به موجودات مادی و محسوس است. فناری دو احتمال نسبت به این تعلق تصور نمود و پس از نادرست دانستن هر دو احتمال، نادرست بودن این رویکرد را استنباط نمود. فناری معتقد است که این تعلق نمی‌تواند امری جزئی باشد، زیرا وجود اسماء و صفات الهی در فرض عدم تحقق و عدم وجود موجودات مادی و محسوس، فرضی نامعقول محسوب می‌گردد، لذا تعلق مورد بحث، امری جزئی نمی‌تواند باشد.

لکن نسبت به ناتمام بودن این سخن فناری می‌توان چنین گفت که این احتمال نادرست است. اساساً انتقادی که فناری نسبت به جزئی نبودن تعلق مورد نظر مطرح کرده است، نمی‌تواند صحیح باشد، زیرا فرض نخستین و اولیه آن گروه این است که زمان عبارت است از: تعلق اسماء و صفات الهی به موجودات مادی و محسوس، حال چنانچه این‌گونه فرض شود که اسماء و صفات الهی موجودند، اما موجود مادی و محسوس متحقق نیست، در این صورت حقیقت زمان هستی نیافته است، تا آنکه در ادامه فرض جزئی بودن تعلق مذکور مطرح و آن‌گاه مورد نقد و بررسی قرار گیرد. به بیان دیگر، در فرض عدم تحقق موجود مادی و محسوس، حقیقتی به نام زمان وجود نخواهد یافت؛ لذا فرض نفی جزئی بودن تعلق مورد نظر اساساً خروج از موضوع سخن خواهد بود. از این جهت، رویکرد فناری با چالش مواجه خواهد بود.

(ب) فناری نسبت به نادرست بودن فرض عام و کلی بودن تعلق مذکور، در مقام نقد و تبیین کاستی آن معتقد بود که به دلیل عدم وجود هماهنگی و تناسب میان اسماء و صفات کلی الهی و موجودات جزئی و محسوس باید گفت که این حالت در نهایت به جزئی شدن اسماء و صفات الهی یا کلی شدن موجودات محسوس و مادی منتهی می‌گردد که هریک از دو فرض نادرست بوده، لذا فرض کلی و عام بودن تعلق مذکور نیز همانند فرض پیشین نمی‌تواند مورد پذیرش قرار گیرد.

لکن باید گفت که فناری در انتها و پایان این حالت، به نوعی آن را مورد پذیرش قرار داده



است. در دیدگاه فناری موجود صرف و مطلق، یعنی خداوند، می‌تواند به موجودات محسوس و جزئی تعلق گیرد، آن‌گونه که آیه شریفه «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ» شاهد بر این مدعاست (فناری، ۲۵۱۰، ص. ۳۶۰). لذا بر اساس این سخن فناری، می‌توان چنین گفت که صرف تعلق‌گرفتن اسماء و صفات کلی الهی به موجودات محسوس و جزئی ضرورتاً جزئی شدن اسماء و صفات کلی الهی را به دنبال نخواهد داشت، آن‌گونه که خداوند به موجودات مادی و محسوس تعلق دارد، اما این مهم سبب جزئی شدن خداوند یا کلی و ازلی شدن موجودات محسوس و مادی نخواهد شد.

نتیجه‌گیری

محقق فناری دو تفسیر نسبت به ماهیت و حقیقت زمان ارائه نمود: صورت معقول ترتب میان متقدم و متأخر و نفس ترتب میان متقدم و متأخر. وی بر اساس تفسیر نخست از حقیقت زمان معتقد است که این صورت معقول ترتب میان اجزاء متقدم و متأخر دلیلی است بر اینکه زمان به عنوان مقدار حرکت فلک نهم به شمار رود. فناری در ادامه تفسیر زمان بر اساس تعلق‌گرفتن اسماء و صفات کلی الهی نسبت به موجودات مادی و محسوس را نادرست می‌داند؛ زیرا این تعلق چنانچه جزئی باشد، به دلیل عدم تحقق موجود مادی نمی‌تواند صحیح باشد و در صورت کلی بودن به دلیل جزئی شدن اسماء و صفات الهی یا کلی و قدیم شدن موجود مادی نمی‌تواند مورد قبول واقع شود. رویکرد فناری در ضمن بیان چهار نکته مورد تحلیل قرار گرفت:

(الف) زمان موجودی مادی و گذراست نه امری معقول و مجرد.

(ب) مقدار بودن زمان نسبت به حرکت فلک به دلیل دائمی و ازلی بودن چنین حرکتی است نه تعلیلی که فناری ارائه داده است.

(ت) تعریف زمان از طریق نفس تقدم و تأخر محذور دور را به همراه دارد.

(د) جزئی دانستن تعلق مذکور خروج از موضوع و فرض بحث است، علاوه بر این، کلی دانستن این تعلق صرفاً محذور پیش‌گفته را به همراه ندارد، زیرا خداوند به موجودات مادی تعلق دارد، اما این مهم نه سبب جزئی شدن خداوند و نه موجب کلی و قدیم شدن موجودات مادی می‌گردد.



ملاحظات اخلاقی

حامی مالی

این مقاله هیچ‌گونه حمایت مالی از مؤسسات یا سازمان‌های دولتی و غیردولتی دریافت نکرده است.

مشارکت نویسندگان

همه نویسندگان به طور مساوی در مفهوم‌سازی مقاله، نگارش، بازبینی و نهایی‌سازی آن مشارکت داشته‌اند.

اعلامیه هوش مصنوعی مولد و فناوری‌های مبتنی بر هوش مصنوعی در فرایند نگارش

در آماده‌سازی این مقاله، نویسندگان از هوش مصنوعی ChatGPT صرفاً برای کمک در نگارش اولیه استفاده کرده‌اند. محتوای تولیدشده به طور کامل بازبینی و ویرایش شده و مسئولیت نهایی مطالب بر عهده نویسندگان است.

تعارض منافع

نویسندگان اعلام می‌کنند که در نگارش این مقاله هیچ‌گونه تضاد منافی وجود نداشته است.

پیروی از اصول اخلاق پژوهش

نویسندگان از هرگونه جعل، سرقت علمی، تحریف داده‌ها و رفتار مغایر با اصول اخلاق پژوهش اجتناب کرده‌اند و این موضوع مورد تأیید همه آنهاست.

بیانیه دسترسی به داده‌ها

داده‌ای در دسترس نیست.

سپاسگزاری

نویسندگان از داوران و جانشین سردبیر محترم نشریه علمی آموزه‌های فلسفه اسلامی به سبب دقت نظر و راهنمایی‌های علمی ارزشمند، کمال تشکر را دارند.



فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۸۶). **الإشارات و التنبیها** (تحقیق حسن حسن زاده آملی). قم: بوستان کتاب.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۴). **التعلیقات** (تحقیق عبدالرحمن بدوی). بیروت: مكتبة الأعلام الإسلامی.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۹۵۳). **رسائل ابن سینا** (تصحیح حلمی ضیاء اولکن). استانبول: مطبعة ابراهیم خروز.
۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (بی تا). **الرسائل فی الحکمة و الطبیعیات** (ترجمه حنین بن اسحاق). مصر: دار العرب.
۵. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۵). **الطبیعیات من کتاب الشفاء** (مراجعة ابراهیم مذكور بیومی). قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۶. ابن عربی، علی بن محمد. (بی تا). **الفتوحات المکیة**. بیروت: دار صادر.
۷. سهروردی، یحیی بن حبش. (۱۳۷۲). **مجموعه مصنفات شیخ اشراق** (تصحیح، تحشیه و مقدمه نجفقلی حبیبی). تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی و مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۸. شهرزوری، محمد بن محمود. (۱۳۸۳). **رسائل الشجرة الإلهية فی علوم الحقایق الربانیة** (تصحیح نجفقلی حبیبی). تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۹. صدرالمآلهین، محمد بن ابراهیم. (بی تا). **الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة**. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۰. صدرالمآلهین، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۲). **شرح و تعلیقه ملاصدرا بر الهیات شفاء** (تصحیح نجفقلی حبیبی با اشراف سید محمد خامنه‌ای). تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۱. صدرالمآلهین، محمد بن ابراهیم. (۱۴۲۲). **شرح الهدایة الأثریة** (تصحیح محمد مصطفی فولادکار). بیروت: مؤسسه التاريخ العربی.
۱۲. طوسی، نصیرالدین. (۱۳۸۶). **شرح الإشارات و التنبیها** (تصحیح حسن حسن زاده آملی). قم: بوستان کتاب.
۱۳. علوی عاملی، احمد بن زین العابدین. (۱۳۷۶). **شرح القبسات** (تصحیح حامد ناجی اصفهانی). تهران: میراث مکتوب.
۱۴. فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۳۷۳). **شرح عیون الحکمة** (تصحیح احمد حجازی سقا). تهران: مؤسسه الصادق علیه السلام.
۱۵. فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۳). **الرسالة الكمالیة** (تصحیح خالد عبدالکریم طرزی و تحقیق علی محی الدین). بیروت: دار الکتب العلمیة.



۱۶. فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۱۱). **المباحث المشرقية**. قم: نشر بیدار.
۱۷. فرغانی، سعیدالدین. (۱۴۲۸). **منتهی المدارک فی شرح تأیة ابن فارض** (تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی الحسینی الشاذلی الدرقاوی). بیروت: دار الکتب العلمیة.
۱۸. فناری، حمزه. (۲۰۱۰). **مصباح الأتس بین المعقول و المشهود**. بیروت: دار الکتب العلمیة.
۱۹. قیصری، داوود. (۱۳۸۱). **رسائل قیصری** (تصحیح، تعلیق و مقدمه سید جلال الدین آشتیانی). تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۲۰. قیصری، داوود. (۱۴۲۵). **شرح القیصری علی تأیة ابن الفارض** (تصحیح احمد فرید المزیدی). بیروت: دار الکتب العلمیة.
۲۱. کندی، یعقوب بن اسحاق. (۱۹۷۸). **رسائل الکندی الفلسفیة** (تحقیق محمد عبدالهادی ابوریده). قاهره: دار الفکر العربی.
۲۲. ماتریکو، ژان. (۱۹۹۱). **اندازه گیری لحظات**. پیام یونسکو، آوریل. (به فارسی)



Resources

The Holy Qur'ān.

1. Al-'Alawī al-'Āmilī, A. ibn Z. al-'Ā. (1997). *Sharḥ al-Qabasāt* (Commentary on The Sparks) (Ḥ. Nājī Iṣfahānī, Ed.). Tehran: Mīrāth-e Maktūb. [In Arabic]
2. Al-Fanārī, Ḥ. ibn M. (2010). *Miṣbāḥ al-'uns bayn al-Ma'qūl wa al-Mashhūd* (The Lamp of Intimacy between the Intelligible and the Witnessed). Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
3. Al-Farghānī, S. al-D. (2007). *Muntahā al-Madārik fī Sharḥ Tā'īyyāt Ibn al-Fāriḍ* (The Ultimate of Perceptions: Commentary on Ibn al-Fāriḍ's Tā'īyyāt) ('Ā. I. al-K. al-Ḥ. al-Shādhilī al-Darqāwī, Ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
4. Al-Kindī, Y. ibn I. (1978). *Rasā'il al-Kindī al-Falsafīyyah* (Philosophical Treatises of al-Kindī) (M. 'A. al-H. Abū Rīda, Ed.). Cairo: Dār al-Fikr al-'Arabī. [In Arabic]
5. Al-Qayṣarī, D. ibn M. (2002). *Rasā'il al-Qayṣarī* (Treatises of al-Qayṣarī) (S. J. Āshtiyānī, Ed.). Tehran: Institute for Research in Philosophy and Wisdom of Iran. [In Arabic]
6. Al-Qayṣarī, D. ibn M. (2004). *Sharḥ al-Qayṣarī 'alā Tā'īyyah Ibn al-Fāriḍ* (Al-Qayṣarī's Commentary on Ibn al-Fāriḍ's Tā'īyyah) (A. F. al-Mazīdī, Ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
7. Al-Shahrazūrī, M. ibn M. (2004). *Rasā'il al-Shajarah al-Ilāhiyyah fī 'ulūm al-Ḥaqā'iq al-Rabbāniyyah* (Treatises of the Divine Tree on the Sciences of Lordly Realities) (N. Ḥabībī, Ed.). Tehran: Institute for Research in Philosophy and Wisdom of Iran. [In Arabic]
8. Al-Suhrawardī, Sh. al-D. Y. ibn Ḥ. (1993). *Majmū'eh-ye Muṣannafāt-e Shaykh al-Ishrāq* (Collected Works of the Master of Illumination) (N. Ḥabībī, Ed.). Tehran: Institute for Cultural Studies and Research. [In Persian and Arabic]
9. Al-Ṭūsī, M. ibn M. (2007). *Sharḥ al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt* (Commentary on Remarks and Admonitions) (Ḥ. Ḥasan-zādah Āmulī, Ed.). Qom: Būstān-e Ketāb. [In Arabic]
10. Fakhr al-Dīn al-Rāzī, M. ibn 'U. (1990). *Al-Mabāḥith al-Mashriqiyyah* (The Eastern Investigations). Qom: Bīdār. [In Arabic]
11. Fakhr al-Dīn al-Rāzī, M. ibn 'U. (1994). *Sharḥ 'uyūn al-Ḥikmah* (Commentary on The Springs of Wisdom) (A. Ḥijāzī Saqqā, Ed.). Tehran: Mu'assasat al-Ṣādiq. [In Arabic]
12. Fakhr al-Dīn al-Rāzī, M. ibn 'U. (2002). *Al-Risālah al-Kamāliyyah* (The Treatise on Perfection) (Kh. 'A. al-K. Ṭarzī, Ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]



13. Ibn 'Arabī, M. al-D. M. ibn 'A. (n.d.). *Al-Futūḥāt al-Makkiyyah* (The Meccan Revelations). Beirut: Dār Ṣādir. [In Arabic]
14. Ibn Sīnā (Avicenna), Ḥ. ibn 'A. (1953). *Rasā'il Ibn Sīnā* (Treatises of Avicenna) (Ḥ. Ḍ. Ülken, Ed.). Istanbul: Ibrāhīm Khurūz Press. [In Arabic]
15. Ibn Sīnā (Avicenna), Ḥ. ibn 'A. (1984). *Al-Ta'līqāt* (Annotations) ('A. R. Badawī, Ed.). Beirut: Maktabat al-A'lām al-Islāmiyyah. [In Arabic]
16. Ibn Sīnā (Avicenna), Ḥ. ibn 'A. (1985). *Al-Ṭabī'iyāt min Kitāb al-Shifā'* (Natural Philosophy from The Book of Healing) (I. Madkūr Bayyūmī, Ed.). Qom: Maktabat Ayatullah al-Mar'ashī al-Najafī. [In Arabic]
17. Ibn Sīnā (Avicenna), Ḥ. ibn 'A. (2007). *Al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt* (Remarks and Admonitions) (Ḥ. Ḥasan-zādah Āmulī, Ed.). Qom: Būstān-i Kitāb. [In Arabic]
18. Ibn Sīnā (Avicenna), Ḥ. ibn 'A. (n.d.). *Al-Rasā'il fī al-Ḥikmah wa al-Ṭabī'iyāt* (Treatises on Metaphysics and Natural Philosophy) (Ḥ. ibn Ishāq, Trans.). Cairo: Dār al-'Arab. [In Arabic]
19. Matricco, J. (1991). *Measuring Moments*. UNESCO Courier, April.
20. Ṣadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), M. ibn I. (2001). *Sharḥ al-Hidāyah al-Athīriyyah* (Commentary on The Athīrian Guidance) (M. M. Fūlādkār, Ed.). Beirut: Mu'assasat al-Tārīkh al-'Arabī. [In Arabic]
21. Ṣadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), M. ibn I. (2003). *Sharḥ wa Ta'līqah-ye Mullā Ṣadrā bar Ilāhiyyāt al-Shifā'* (Mullā Ṣadrā's Commentary and Glosses on the Metaphysics of The Healing) (N. Ḥabībī, Ed.). Tehran: Bunyād-e Ḥikmat-e Islāmī-ye Ṣadrā. [In Arabic]
22. Ṣadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), M. ibn I. (n.d.). *Al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'aqliyah al-Arba'ah* (The Transcendent Wisdom in the Four Intellectual Journeys). Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]