



An Analytical Study of Ḥamzah al-Fānārī's Conception of Time

Title of Paper: Capitalize all “major” words (nouns, verbs, adjectives, adverbs, and pronouns) in the title and subtitle

Rezahesary[✉] , and Hamidrezakhademi[✉] 

1. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Philosophy and Islamic Theology, Faculty of Literature and Humanities, University of Birjand, Birjand, Iran. Institutional Email: reza_hesari@birjand.ac.ir
2. Associate Professor, Department of Philosophy and Theology, Research Institute for the Development of the Humanities, SAMT Organization, Tehran, Iran. Institutional Email: Khademi4020@yahoo.com

Article Info

Article type: (Times New Roman 9 Bold)
Research Article
(Times New Roman 9)

Article history:

Received
Received in revised form
Accepted
Available online
(Times New Roman 9)

Keywords:

Time; al-Fānārī; the measure of the celestial sphere's motion; succession; intelligible form

ABSTRACT

Muḥaqqiq al-Fānārī is among the divine mystics who articulated most of his mystical views in *Miṣbāḥ al-Uns*. Among these views is his approach to the reality of time. He presents two interpretations of the nature of time and subsequently introduces another position concerning its reality, which he then subjects to critical examination. The *intelligible form of succession between the prior and the posterior* and *succession itself between the prior and the posterior* constitute the two interpretations that Fānārī proposes regarding the reality of time.

This article seeks, through a descriptive-analytical method, first to explicate Fānārī's approach with precision and then to critically examine it. The analysis of Fānārī's view is carried out through the discussion of four points: (1) the lack of an adequate justification for time being a quantitative measure in relation to the motion of the ninth celestial sphere; (2) the incompatibility between the immateriality of the succession of the prior and the posterior and time, which—according to Fānārī's first interpretation—is a transient and material reality; (3) the necessity of circularity implied in Fānārī's second interpretation of the reality of time; and (4) the incorrectness of denying the particularized character of the relation of divine names and attributes to material beings. These four points constitute the main criticisms that may be raised against Fānārī's approach.

Cite this article:

© The Author(s).

Publisher: Razavi University of Islamic Sciences





تحلیل و بررسی دیدگاه حمزه فناری پیرامون حقیقت زمان

| رضا حصاری^۱ | حمیدرضا خادمی^۲

نویسنده^۱

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

نویسنده^۲

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

اطلاعات مقاله

چکیده

نوع مقاله: پژوهشی

مقاله پژوهشی

(B Mitra 11)

تاریخ دریافت:

تاریخ بازنگری:

تاریخ پذیرش:

تاریخ انتشار:

کلیدواژه‌ها: زمان، فناری،

مقدار حرکت فلک،

ترتیب، امر معقول.

محقق فناری از جمله عارفان الهی است که بیشتر دیدگاه‌های عرفانی خود را در کتاب مصباح الأنس 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 به طور دقیق رویکرد فناری توضیح داده شود، سپس رویکرد او مورد نقد و بررسی قرار خواهد گرفت. تحلیل دیدگاه فناری در ضمن بیان چهار نکته خواهد بود. عدم توجیهی 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 براساس 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.

استناد:



© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

مقدمه

با خروج از سفسطه و پذیرش اصل واقعیت، راه برای دستیابی به حقیقت اشیاء، 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 هر یک از این پدیده‌ها اهتمام می‌ورزد. اساساً باید گفت که کشف حقایق جدید، نظریه پردازی و ارائه مسیرهای گوناگون نسبت به چگونگی وصول به حقایق اشیاء، علاوه بر وجود جذابیت خاصی که دارد، ویژگی ذاتی یک محقق و پژوهش‌گر نیز به‌شمار می‌رود.

اندیشمندان و حکیمان متأله علی‌رغم بهره‌وری و ارج نهادن دستاوردها و پیشرفت‌های علوم تجربی که محصول تحقیقات دانشمندان است، هیچ‌گاه به این نتایج پسنده 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 غیر مادی 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 می‌کنند. (ابن‌سینا، ۱۹۵۳، ج ۲، ص ۱۲۸؛ فخر رازی، ۱۴۲۳، ص ۱۲۳؛ صدرالمتهلین، بی‌تا، ج ۴، ص ۱۸۵).

از جمله این طبقه‌بندی‌ها، تقسیم مقولات به دو قسم جوهر و عرض -البته با ملاحظه اقسامی که هر یک بر آنها مشتمل‌اند- است (کندی، ۱۹۷۸، ص ۶۳؛ فخر رازی، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۱۳۷-۱۴۲). یکی از این اقسام مقوله «کم» است که در واقع از جمله زیر مجموعه‌های مقوله عرض محسوب می‌شود و به دو قسم متصل و منفصل تقسیم می‌شود. کم متصل بر دو زیر شاخه دیگر یعنی قار و غیر قار تقسیم می‌شود. در دیدگاه حکیمان مسلمان کم متصل غیر قار، زمان نامیده می‌شود، زیرا تحقق یک جزء آن، متوقف بر عدم جزء قبلی است. بر اساس این تحلیل جایگاه مقوله زمان نزد فیلسوفان مسلمان براساس 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 غیر قابل 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 بدان‌جاست که ابن‌سینا - 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 نسبت به برخی از متفکران واضح و روشن نیست. در دیدگاه آنها حقیقت زمان افزون بر اینکه مفهومی آشناست، در عین حال گیج‌کننده نیز به‌شمار 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 «نهاية البيان في دراية 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 آنجا که دیدگاه تاکنون مورد توضیح، نقد و بررسی قرار نگرفته است، از این جهت تبیین و تحلیل رویکرد امری ضروری محسوب می‌گردد. تا بدان‌جا که جستجو شده است، مقاله یا پژوهش مستقلی دیده نشده است که دیدگاه فناری را مورد بررسی قرار دهد، از این‌رو پیشینه مسنجم 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 که درباره حقیقت زمان ارائه شده است را مورد نقد و بررسی قرار می‌دهد، لذا ابتدا رویکرد وی درباره تحقیق این مفهوم و دو تفسیری که فناری نسبت به این حقیقت ارائه شده 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، صورت 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 استعدادت 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، 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 تصور 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 تقدم و تأخر 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 قلة و كثرة... لاستهلاك الكثرة التفصيلية في الإطلاق بمنزلة استهلاكها في الوجود و هو مراد في قوله عليه السلام: كان الله و لا شيء معه حتى قيل: و الآن كما كان عليه» (فناری، ۲۰۱۰، ص ۳۶۰).

گاه زمان به خود ترتب یا تقدم و تأخر معقول میان قیود تنزل یافته که کثیر و متعدّدند و میان عدم اعتبار و ملاحظه این قیود گفته می‌شود. به دلیل استهلاك و فناى تمام کثرات در مرتبه اطلاق، درست همانند فنا 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 متعدّد نازل شده و اعتبار عدم قیود مختلف و متعدّد- که خود همین ترتب معقول، زمان نامیده می‌شود، می‌توان چنین گفت، هنگامی که به مراحل مختلف و متعدّد 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 متعدّد-هر یک از مراحل نطفه، علقه، مضغه و دیگر امور به منزله یک قید به‌شمار می‌روند- تنزل یافته خواهد بود؛ و آن هنگام که تنها حقیقت و ذات انسان مورد ملاحظه و اعتبار قرار گیرد، این مراحل مختلف و متعدّد

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، استهلاک و فناء تمام مراتب و درجات وجود در حقیقت مطلق و بی‌قید وجود است که فاقد هرگونه تعینی است. در این مثال نیز می‌توان دو اعتبار را مورد توجه قرار داد:

(الف) ملاحظه و اعتبار کثرات و درجات مختلف وجود.

(ب) اعتبار فنا تمام این درجات متعدّد و مختلف در حقیقت بی‌قید وجود.

اساساً در ذات صرف و بی‌قید خداوند تقدّم و تأخّر یا ترتب وجود مطرح نیست، بلکه تمام زمان‌ها در آن موطن، همانند «آن» و تمام مکان‌ها همچون «نقطه» خواهد بود، از این جهت در آن موطن ازل و ابد یکی شده و تقدّم و تأخّر تصوّر نخواهد شد.

نکته: فناری نیز همانند دیگر حکیمان و عارفان الهی، باطن، روح و اصل زمان را دهر می‌داند (ابن عربی، بی‌تا، 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 بزرگ‌تر 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 می‌گردد. در دیدگاه عارفان الهی، دهر اسمی از اسماء الهی محسوب می‌گردد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۴۶۶؛ قیصری، ۱۴۲۵، ص ۳۲)، لکن در دیدگاه حکما و فلاسفه، دهر رابطه و نسبت میان ثابت به متغیّر است نه اسمی از اسماء الهی (ابن سینا، بی‌تا، ص ۱۴۲؛ ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۷۱۰).

۱/۱. انتقاد فناری نسبت به تفسیر ارائه شده پیرامون 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 درباره حقیقت زمان که از سوی برخی از اندیشمندان و متفکران مطرح شده است را مورد نقد و بررسی قرار دهد. نسبت به توضیح رویکرد-براساس گزارش فناری- این گروه باید گفت که از منظر آنان، تعلّق ازلی اسماء و صفات الهی نسبت به حوادث جزئی که در دوران و محدوده‌ای ویژه و خاصّ -به عنوان نمونه یک سال یا بیشتر یا کمتر از آن- واقع می‌شوند، زمان نام دارد، همانند تعلّق گرفتن اسماء و صفات ازلی خداوند به انسان خاصّی که مقید به مدّت خاصّی -همانند یک دوره هفتاد ساله- است. در دیدگاه این گروه چنین تعلّقی، «زمان» نامیده می‌شود.

فناری این رویکرد را نادرست می‌داند. وی در مقام انتقاد و نقد این دیدگاه معتقد است که این تعلّق به دو صورت می‌تواند تفسیر شود. از آنجا که هر یک 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 تعلّق - یعنی تعلّق اسماء و صفات الهی به موجود محسوس و جزئی - امری جزئی باشد، باید گفت که جزئی دانستن این تعلّق امری غیر معقول و نادرست است، زیرا اسماء و صفات الهی حقایق ازلّی و ابدی و کلی هستند، اما موجودات محسوس و مادیّ مقید به زمان و مکان خاصی هستند و از این جهت امور جزئی به‌شمار می‌روند، بنابراین اسماء و صفات الهی پیش از وجود این موجود محسوس و مادیّ موجودند. این مهمّ سبب آن می‌شود که گفته شود، جزئی دانستن تعلّق مورد نظر در حالی که هنوز موجود مادیّ تحقّق نیافته است، امری غیر معقول و نادرست به‌شمار می‌رود. به بیان دیگر ملاک جزئی بودن تعلّق مورد بحث، انتساب و اضافه آن به یک موجود محسوس و جزئی است. با توجّه به اینکه موجود محسوس و جزئی هنوز در عالم خارج تحقّق نیافته است، لذا دلیلی بر جزئی دانستن تعلّق مورد بحث وجود نخواهد داشت، در نتیجه تعلّق مورد نظر نمی‌تواند امری جزئی قلمداد گردد.

احتمال دوم: چنانچه مقصود از تعلّق مذکور، امری کلی و عامّ باشد، در این صورت باید گفت، میان دو طرف این تعلّق یعنی اسماء و صفات عامّ و کلی الهی و موجود محسوس و مادیّ، تطابق و هم‌سانی وجود ندارد، از این جهت اقتضائی که متناسب با یکدیگر باشد میان آنها وجود نخواهد داشت. اساساً در صورتی که این تعلّق امری کلی و عامّ باشد و میان طرفین یعنی اسماء و صفات الهی و موجودات مادیّ تناسب و هماهنگی وجود داشته باشد، می‌بایست به جزئی و حادث شدن اسماء و صفات کلی و قدیم الهی از یک سوی یا به کلی و قدیم شدن موجود محسوس، حادث و جزئی مادیّ منتهی گردد که هر کدام 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 ازلّی بودن حوادث جزئی و محسوس، امری نادرست و ناپسندیده است و فاقه معنای مشخص و معینی است، درست برخلاف آن حقیقت مطلق و موجود صرف که به دلیل برخورداری از صرافت و کلیّت می‌تواند با هر موجود زمانی و محسوس جزئی همراه باشد. وی در این مقام به آیه شریفه: (وَلَا أَدْنَىٰ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرُ إِلَّا وَهُوَ مَعَهُمْ إِنَّمَا كَانُوا) (المجادلة - ۷) استشهاد می‌نماید (فناری، ۲۰۱۰، ص ۳۶۰).

بنابراین با توجّه به نادرست بودن هر دو احتمال در تفسیر معنای تعلّق، باید گفت که رویکرد این گروه نادرست بوده و حقیقت زمان نمی‌تواند براساس تعلّق اسماء و صفات الهی به موجودات مادیّ و محسوس تفسیر و در نتیجه نام‌گذاری گردد.

۲. نقد و بررسی دیدگاه فناری

پس از توضیح و تبیین دیدگاه فناری پیرامون 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، تحوّل و گذر در آنهاست.

براساس 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 به‌شمار می‌رود نیز به همین صورت است، یعنی دائماً در حال تغیر، تحوّل، 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 تغیر و تحوّل آن و از آنجا که 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 مقدار بودن 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: «إِنَّ الزَّمانَ هُوَ صُورَةُ التَّرتَبِ المَعْقُولِ لِتَمَامِ الاستعداداتِ الوجوديةِ الحاصِلِ مِنَ التَّوقُّفِ عَلَى عَدَمِ واسطَةِ أَقْلٍ أَوْ أَكْثَرِ بَعْدَ وجودِها، ولذا قيل: بأنَّه مقدار حركة الفلك الأول» (فناری، ۲۰۱۰، ص ۳۶۰).

براساس رویکرد فناری از آنجا که زمان، صورت عقلی ترتب یا تقدّم و تأخّر 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 - لذا زمان مقدار حرکت اول خواهد بود. لکن نسبت به این رویکرد باید گفت که دلیل و عامل مقدار بودن 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 غیر حادث 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 متناهی‌اند، در نتیجه چنین حرکتی نمی‌تواند ازلی و ابدی بوده باشد (ابن‌سینا، ۱۳۸۶، ج ۳، ص 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 حرکت‌اند و نه یک حرکت واحد و متصل و به هم پیوسته؛ بنابراین از آنجا که 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، ص 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 (نصیرالدین الدین طوسی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۶۵۷؛ سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۲۷۴؛ فخررازی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۱۴۲؛ صدرالمتألهین، ۱۴۲۲، ص ۲۶۳؛ علوی عاملی، ۱۳۷۶، ص ۴۳۹). این 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 براساس 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 تقدّم و تأخّر معقول میان امر پیشین و پسین، نه صورتی معقول که از ترتب میان اجزاء لاحق و سابق تصوّر 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 التنبیها، دلیلی بر وجود خارجی زمان اقامه کرده است که خواجه نصیر آن مورد تحلیل و بررسی قرار داده است. در واقع ابن سینا از طریق تمسک نمودن به تقدّم و تأخّر 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.

۳. اثبات وجود خارجی زمان نزد ابن سینا

ابن سینا این دلیل را در کتاب الإشارات و التنبیها 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 تأخّر 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، زائل می‌گردد. به بیان دیگر موجودی که حادث شده است، وجود او بعد از عدمی است که اینک زائل شده، بنابراین آنچه که حادث شده است، مشتمل بر پیشینه و گذشته‌ای است که با بعدیت و تأخّر آن قابل اجتماع نیست (نصیرالدین طوسی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۶۴۹ و ۶۵۰).

ذکر این مطلب ضروری است که در دیدگاه ابن سینا صرف نسبت میان وجود و عدم، تقدّم 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 تقدّم و متقدّم 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 تقدّم را استنباط نمود، لذا به صرف آنکه وجود پدر به عدم پسر نسبت داده شود، وصف تقدّم را برای پدر اثبات نخواهد کرد، مگر اینکه عدم، مقارن با زمان سابق شده باشد. ابن سینا همین تحلیل را نسبت به وصف تأخّر بیان می‌نماید، بدین معنا که صرف نسبت دادن وجود به عدم، برای حصول وصف تأخّر کافی نیست، بلکه باید گفت، وجودی که مقارن با عدم لاحق باشد، مؤخّر است.

مقدمه دوم: تقدّم عدم شیء حادث بر وجود او، همانند تقدّم عدد یک بر عدد دو یا سایر تقدّم و تأخّرهایی که در آنها امکان اجتماع متقدّم و متأخّر در آنها وجود دارد، نیست؛ بلکه متقدّم و متأخّر در این سنخ از تقدّم و تأخّر نمی‌توانند با یکدیگر اجتماع پیدا نمایند. اساساً در این نوع از تقدّم و تأخّر، فعلیت یافتن شیء متأخّر مقارن با انقضاء و زوال شیء متقدّم است. در واقع این

چنین قبلیّت و بعدیّت یا تقدّم و تأخّر که متقدّم و متأخّر با یکدیگر قابل اجتماع نیستند در عالم خارج و واقع وجود دارد. بر همین اساس تقدّم و تأخّر میان اجزاء زمان ذاتی آنهاست نه به واسطه امر دیگری، اما تقدّم و تأخّر موجود میان موجودات زمانی مانند تقدّم 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، غیر قارّ و ناپایدار بوده و عین ترتّب و تقدّم و تأخّر است که «زمان» نامیده می‌شود (نصیرالدین طوسی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۶۴۹ و ۶۵۰).

اساساً ذات متصرّم و سپری شونده زمان، زمینه اتّصاف به این دو امر یعنی تقدّم و تأخّر را مهیا و آماده می‌نماید نه امری فراتر از زمان. بدین ترتیب ثبوت و تحقّق این معنا یعنی قبل و بعد بودن تقدّم و تأخّر 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 تقدّم و تأخّر اجتماع‌ناپذیر بیان نمود و گفته شود که زمان حقیقتی است که ذاتاً به تقدّم و تأخّر غیر مجامع - یعنی غیر قابل جمع همانند تقدّم و تأخّر اجزای زمان که اجتماع آن اجزاء امکان ندارد - متّصف می‌شود (نصیرالدین طوسی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۶۵۱ و ۶۵۲). شایان ذکر است که فناری در دو دومین تعریفی که نسبت به حقیقت زمان ارائه داده است، از طریق نفس ترتّب یا همان تقدّم و تأخّر سعی در تعریف زمان کرده است.

خواجه نصیر در مقام پاسخ نسبت به این سخن، چنین می‌گوید که تعریف زمان براساس این دو معنا - یعنی تقدّم و تأخّر غیر مجامع - صحیح نخواهد بود، زیرا تصوّر تقدّم و تأخّر غیر مجامع، منوط و مشروط به تصوّر زمان است، لذا چنانچه تصوّر مفهوم زمان منوط به تصوّر تقدّم و تأخّر غیر مجامع 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 ماهیّت و حقیقت زمان از طریق تقدّم و تأخّر غیر مجامع 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 تقدّم و تأخّر غیر مجامع را در عالم خارج موجود دانست.

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

توضیح یاد شده 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 براساس پیشینه آن در کلام ابن سینا (ابن سینا، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۱۵۵-۱۵۷؛ ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۴۱۴) و خواجه نصیر بدان پرداخته می‌شد. البتّه باید توجه داشت که مقصود از ترتّب یا تقدّم و تأخّر 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، لذا نمی تواند تفسیری از زمان که امری مادی، گذرا و سیال 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 نمی توان حقیقت زمان را بر آن اساس تعریف نمود، افزون بر این، ابن سینا تمسک به تقدّم و تأخّر را دلیلی بر وجود خارجی داشتن زمان می داند، اما فناری آن را تعریفی از حقیقت زمان می داند. تعریف زمان از طریق تقدّم و تأخّر یا همان ترتب، دچار محدود دور است، لذا تعریف دوم فناری نیز نمی تواند 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 می نمود، اشکال دور را می توان به نوعی پاسخ داد، لکن از آنجا که 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 تقدّم و تأخّر توضیح داده است، لذا از اشکال دور نمی توان چشم پوشی 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 می شود.

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

لکن نسبت به ناتمام بودن این سخن فناری می توان چنین گفت که این احتمال نادرست است. اساساً انتقادی که فناری نسبت به جزئی نبودن تعلّق مورد نظر مطرح کرده است، نمی تواند صحیح باشد، زیرا فرض نخستین و اولیّه آن گروه این است که زمان عبارت است از: تعلّق اسماء و صفات الهی به موجودات مادی و محسوس، حال چنانچه این گونه فرض شود که اسماء و صفات الهی موجودند، اما موجود مادی و محسوس متحقّق نیست، در این صورت حقیقت زمان، هستی نیافته است، تا آنکه در ادامه فرض جزئی بودن تعلّق مذکور مطرح و آنگاه مورد نقد و بررسی قرار گیرد. به بیان دیگر در فرض عدم تحقّق موجود مادی و محسوس، حقیقتی به نام زمان وجود نخواهد یافت، لذا فرض نفی جزئی بودن تعلّق 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 عامّ و کلی بودن تعلّق 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 می گردد که هر یک از دو فرض نادرست بوده، لذا فرض کلی و عامّ بودن تعلّق مذکور نیز همانند فرض پیشین نمی تواند مورد پذیرش قرار گیرد.

لکن باید گفت که فناری در انتهاء 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، آن گونه که آیه شریفه (وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ) شاهد بر این مدعاست (فناری، ۲۰۱۰، ص ۳۶۰). لذا براساس این سخن فناری، می‌توان چنین گفت که صرف تعلق گرفتن اسماء و صفات کلی الهی به موجودات محسوس و جزئی ضرورتاً جزئی شدن اسماء و صفات کلی الهی را به دنبال نخواهد داشت، آن گونه 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.

سرخه
پیش از انتشار

نتیجه گیری

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 براساس 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 براساس تعلق گرفتن اسماء و صفات کلی الهی نسبت به موجودات مادی و محسوس را نادرست می داند. زیرا این تعلق چنانچه جزئی باشد، به دلیل عدم تحقق موجود مادی نمی تواند صحیح باشد و در صورت کلی بودن به دلیل جزئی شدن اسماء و صفات الهی یا کلی و قدیم شدن موجود مادی نمی تواند مورد قبول واقع شود. رویکرد فناری در ضمن بیان چهار نکته مورد تحلیل قرار گرفت. الف) زمان موجود 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 پیش گفته را به همراه ندارد، زیرا خداوند به موجودات مادی تعلق دارد، اما این مهم نه سبب جزئی شدن خداوند و نه موجب کلی و قدم موجودات مادی می گردد.

ملاحظات اخلاقی

پیروی از اصول اخلاق پژوهش

نویسندگان از هر گونه جعل و سرقت علمی و هر گونه سوءرفتار پژوهشی اجتناب کرده و اصول اخلاقی را در انجام و انتشار این پژوهش علمی رعایت نموده‌اند و این موضوع را تأیید می‌کنند.

مشارکت نویسندگان

همه نویسندگان به‌طور برابر در مفهوم‌سازی مقاله و نگارش پیش‌نویس اولیه و نسخه‌های بعدی آن اعم از نسخه بازبینی شده و ویرایش شده مشارکت داشته‌اند.

تعارض منافع

بنابر اظهار نویسندگان این مقاله تعارض منافع ندارد.

حامی مالی

این مقاله هیچ گونه کمکی از موسسه یا سازمانی دریافت نکرده است.

سپاسگزاری

نگارندگان بر خود لازم از داوران محترم به خاطر ارائه نظرهای ساختاری و علمی سپاسگزاری می‌شود.

قرآن كريم.

١. ابن سينا، حسين بن عبدالله، (١٣٨٦). **الإشارات والتنبيهات**، (محقق حسن حسن زاده آملی). قم: بوستان كتاب.
٢. ابن سينا، حسين بن عبدالله، (١٤٠٤). **التعليقات**، (تحقيق عبدالرحمن بدوي). بيروت: مكتبة الأعلام الإسلامي.
٣. ابن سينا، حسين بن عبدالله، (١٩٥٣). **رسائل ابن سينا**، (تصحيح حلمي ضياء اولكن). استانبول: مطبعة ابراهيم خروز.
٤. ابن سينا، حسين بن عبدالله، (بي تا). **الرسائل في الحكمة والطبيعات**، (مترجم حنين بن اسحاق). مصر: دار العرب.
٥. ابن عربي، علي بن محمد، (بي تا). **الفتوحات المكية**، بيروت: دار الصادر.
٦. ابن عربي، علي بن محمد، (١٤٠٥). **الطبيعات من كتاب الشفاء**. (مراجعته الدكتور ابراهيم مذكور بيومي). قم: انتشارات كتابخانه آيت الله مرعشي نجفی.
٧. سهروردي، يحيى بن حبش، (١٣٧٢). **مجموعه مصنفات شيخ اشراق**، (تصحيح، تحشيه و مقدمه نجفقلی حبيبي). تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالي و مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگي.
٨. شهرزوري، محمد بن محمود، (١٣٨٣). **رسائل الشجرة الإلهية في علوم الحقائق الربانية**. (تصحيح نجفقلی حبيبي). تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ايران.
٩. صدرالمتألهين، محمد بن ابراهيم، (بي تا). **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
١٠. صدرالمتألهين، محمد بن ابراهيم، (١٣٨٢). **شرح و تعلیقه ملاصدرا بر الهيات شفاء**، (تصحيح نجفقلی حبيبي با اشراف سيد محمد خامنه‌ای). تهران: بنياد حکمت اسلامي صدرا.
١١. صدرالمتألهين، محمد بن ابراهيم، (١٤٢٢). **شرح الهداية الأثيرية**، (تصحيح محمد مصطفى فولادكار). بيروت: مؤسسه التاريخ العربي.
١٢. علوی عاملی، احمد بن زين العابدين، (١٣٧٦). **شرح القبسات**، (تصحيح حامد ناجي اصفهاني). تهران: ميراث مکتوب.
١٣. فخر رازی، محمد بن عمر، (١٣٧٣). **شرح عيون الحكمة**، (تصحيح احمد حجازي سقا). تهران: مؤسسه الصادق عليه السلام.
١٤. فخر رازی، محمد بن عمر، (١٤٢٣). **الرسالة الكمالية**، (تصحيح خالد عبدالکريم طرزي، تحقيق علي محي الدين). بيروت: دار الكتب العلمية.
١٥. فخر رازی، محمد بن عمر، (١٤١١). **المباحث المشرقية**، قم: نشر بيدار.
١٦. فرغانی، سعيد الدين، (١٤٢٨). **منتهى المدارك في شرح تائيه ابن فارض**، (تصحيح عاصم ابراهيم الكيالي

الحسيني الشاذلي الدرقاوي). بيروت: دار الكتب العلمية.

١٧. فنارى، حمزه، (٢٠١٠). **مصباح الأنس بين المعقول والمشهود**، بيروت: دار الكتب العلمية.
١٨. قيصرى، داود، (١٣٨١). **رسائل قيصرى**، (تصحيح، تعليق و مقدمه سيد جلال الدين آشتياني). تهران: مؤسسه پژوهشى حكمت و فلسفه ايران.
١٩. قيصرى، داود، (١٤٢٥). **شرح القيصرى على تأثية ابن الفارض**، (تصحيح احمد فريد المزيدي). بيروت: دار الكتب العلمية.
٢٠. كندى، يعقوب بن اسحاق، (١٩٧٨). **رسائل الكندى الفلسفية**، (محقق محمد عبدالهاده ابوريده). قاهره: دار الفكر العربى.
٢١. نصيرالدين طوسى، محمد بن محمد، (١٣٨٦). **شرح الإشارات والتنبيهات**، (تصحيح حسن حسن زاده آملی). قم: بوستان كتاب.
٢٢. ماتريكو، ژان، (١٩٩١). **اندازه گيرى لحظات**، پیام یونسکو، آوریل. (in Persian).

References

The Holy Qur'ān.

1. **Ibn Sīnā (Avicenna), Ḥusayn ibn 'Abd Allāh.** (1386 Sh.). *Al-Ishārāt wa-l-Tanbīhāt* [Remarks and Admonitions]. Edited by Ḥasan Ḥasan-Zādah Āmulī. Qom: Bustān-e Ketāb.
2. **Ibn Sīnā (Avicenna), Ḥusayn ibn 'Abd Allāh.** (1404 AH). *Al-Ta'liqāt* [Annotations]. Edited by 'Abd al-Rahmān Badawī. Beirut: Maktabat al-A'lām al-Islāmiyya.
3. **Ibn Sīnā (Avicenna), Ḥusayn ibn 'Abd Allāh.** (1953). *Rasā'il Ibn Sīnā* [Treatises of Avicenna]. Edited by Hilmī Diyā' Ülken. Istanbul: Ibrāhīm Khurūz Press.
4. **Ibn Sīnā (Avicenna), Ḥusayn ibn 'Abd Allāh.** (n.d.). *Al-Rasā'il fī al-Ḥikma wa-l-Ṭabī'īyyāt* [Treatises on Metaphysics and Natural Philosophy]. Translated by Ḥunayn ibn Ishāq. Cairo: Dār al-'Arab.
5. **Ibn 'Arabī, Muḥyī al-Dīn Muḥammad ibn 'Alī.** (n.d.). *Al-Futūḥāt al-Makkiyya* [The Meccan Revelations]. Beirut: Dār Ṣādir.
6. **Ibn 'Arabī, Muḥyī al-Dīn Muḥammad ibn 'Alī.** (1405 AH). *Al-Ṭabī'īyyāt min Kitāb al-Shifā'* [Natural Philosophy from the Book of Healing]. Revised by Ibrāhīm Madkūr Bayyūmī. Qom: Library of Ayatollah Mar'ashī Najafī Publications.
7. **Suhrawardī, Shihāb al-Dīn Yaḥyā ibn Ḥabash.** (1372 Sh.). *Majmū'a Muṣannafāt Shaykh al-Ishrāq* [Collected Works of the Master of Illumination]. Edited, annotated, and introduced by Najafqulī Ḥabībī. Tehran: Ministry of Culture and Higher Education & Institute for Cultural Studies and Research.
8. **Shahrazūrī, Muḥammad ibn Maḥmūd.** (1383 Sh.). *Rasā'il al-Shajara al-Ilāhiyya fī 'Ulūm al-Ḥaqā'iq al-Rabbāniyya* [Treatises of the Divine Tree on the Sciences of Lordly Realities]. Edited by Najafqulī Ḥabībī. Tehran: Institute for Research in Philosophy and Wisdom of Iran.

9. **Şadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Şadrā), Muḥammad ibn Ibrāhīm.** (n.d.). *Al-Ḥikma al-Muta‘āliya fī al-Asfār al-‘Aqliyya al-Arba‘a* [The Transcendent Wisdom in the Four Intellectual Journeys]. Beirut: Dār Ihya’ al-Turāth al-‘Arabī.
10. **Şadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Şadrā), Muḥammad ibn Ibrāhīm.** (1382 Sh.). *Sharḥ wa-Ta‘līqay-i Mullā Şadrā bar Ilāhiyyāt al-Shifā’* [Mullā Şadrā’s Commentary and Glosses on the Metaphysics of the Shifā’]. Edited by Najafqulī Ḥabībī under the supervision of Sayyid Muḥammad Khāmene’ī. Tehran: Şadrā Islamic Philosophy Foundation.
11. **Şadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Şadrā), Muḥammad ibn Ibrāhīm.** (1422 AH). *Sharḥ al-Hidāya al-Athīriyya* [Commentary on al-Hidāya al-Athīriyya]. Edited by Muḥammad Muştafā Fūlādkār. Beirut: Mu’assasat al-Tārīkh al-‘Arabī.
12. **‘Alawī ‘Āmilī, Aḥmad ibn Zayn al-‘Ābidīn.** (1376 Sh.). *Sharḥ al-Qabasāt* [Commentary on al-Qabasāt]. Edited by Ḥāmid Nājī Işfahānī. Tehran: Mīrāth-e Maktūb.
13. **Fakhr al-Dīn al-Rāzī, Muḥammad ibn ‘Umar.** (1373 Sh.). *Sharḥ ‘Uyūn al-Ḥikma* [Commentary on ‘Uyūn al-Ḥikma]. Edited by Aḥmad Hījāzī Saqqā. Tehran: Mu’assasat al-Şādiq (‘a).
14. **Fakhr al-Dīn al-Rāzī, Muḥammad ibn ‘Umar.** (1423 AH). *Al-Risāla al-Kamāliyya* [The Treatise on Perfection]. Edited by Khālīd ‘Abd al-Karīm Ṭarzī; critical study by ‘Alī Muḥyī al-Dīn. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya.
15. **Fakhr al-Dīn al-Rāzī, Muḥammad ibn ‘Umar.** (1411 AH). *Al-Mabāḥith al-Mashriqiyya* [Eastern Investigations]. Qom: Nashr-e Bīdār.
16. **Farghānī, Sa‘īd al-Dīn.** (1428 AH). *Muntahā al-Madārik fī Sharḥ Tā’iyyat Ibn al-Fāriḍ* [The Ultimate of Perceptions: Commentary on Ibn al-Fāriḍ’s Tā’iyya]. Edited by ‘Āşim Ibrāhīm al-Kayyālī al-Ḥusaynī al-Shādhilī al-Darqāwī. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya.
17. **Fanārī, Ḥamza ibn Muḥammad.** (2010). *Mişbāḥ al-Uns bayna al-Ma‘qūl wa-l-Mashhūd* [The Lamp of Intimacy between the Intelligible and the Witnessed]. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya.
18. **Qayşarī, Dāwūd ibn Maḥmūd.** (1381 Sh.). *Rasā’il Qayşarī* [Treatises of Qayşarī]. Edited, annotated, and introduced by Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī. Tehran: Institute for Research in Philosophy and Wisdom of Iran.
19. **Qayşarī, Dāwūd ibn Maḥmūd.** (1425 AH). *Sharḥ al-Qayşarī ‘alā Tā’iyyat Ibn al-Fāriḍ* [Qayşarī’s Commentary on Ibn al-Fāriḍ’s Tā’iyya]. Edited by Aḥmad Farīd al-Mazīdī. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya.
20. **Al-Kindī, Ya‘qūb ibn Işḥāq.** (1978). *Rasā’il al-Kindī al-Falsafīyya* [Philosophical Treatises of al-Kindī]. Edited by Muḥammad ‘Abd al-Hādī Abū Rīda. Cairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī.
21. **Naşīr al-Dīn al-Ṭūsī, Muḥammad ibn Muḥammad.** (1386 Sh.). *Sharḥ al-Işhārāt wa-l-Tanbīhāt* [Commentary on the Işhārāt and Tanbīhāt]. Edited by Ḥasan Ḥasan-Zādah Āmulī. Qom: Bustān-e Ketāb.
22. **Matrico, Jean.** (1991). *Measuring Moments*. UNESCO Courier, April.