



## Comparative study of the Reality of Time in Three Intellectual Frameworks of Masha'i, specific gradation, and Theoretical Mysticism Based on the Triad of Mir Damad's Theory

Hamid Reza Bayat <sup>1</sup> Mahdi Monfared <sup>2</sup>

1. PHD Student, Qom University, Qom, Iran. E-mail: fBayat\_hr@yahoo.com

2. Associate Professor of University of Tehran. E-mail: mmonfared86@gmail.com

### Article Info:

#### Article type:

Research Article

#### Article history:

##### Received:

5 April 2024

##### Received in revised form:

27 June 2024

##### Accepted:

8 February 2025

##### Published online:

5 January 2026

### Keywords:

time, Masha'i, specific gradation (Tashkik-E-Kh assi), theoretical mystical, Sarmad, Dahr

**A**bstract: In proving the realization and explaining the mode of being and nature of time, it is customary to employ motion. However, in this discourse, an attempt has been made to elucidate the reality of time based on Mir Damad's triadic relations. Since these relations are proposed by their originator within the framework of mystical literature, the question arises whether it is possible to utilize these relations in explaining the reality of time within other intellectual frameworks or not. It was shown by the analytical and descriptive method that, due to the comprehensive subject of Theoretical Mysticism over the subjects of other rational systems and its inclusiveness towards them, this mode of explaining the reality of time can also be extended to them in accordance with the principles and realities recognized by those frameworks. Therefore, the frameworks of Masha'i philosophy and specific gradation were selected to present how the explanation of the reality of time is formulated, based on the above perspective in the mystical framework, and in these two frameworks, allowing for a comparative analysis of this rational issue among these three intellectual systems. For this purpose, first, the effective relationships in establishing the triple ratios were identified. Then these ratios were referred back to the three credits of observing beings in the mystical framework, and by showing these credits in the other two frameworks, and the possibility of establishing a correspondence between the facts involved in the introduction of time in the mystical framework with those two frameworks, the desired comparison has been made.

**Cite this article:** Bayat, H. Monfared, M (2026). Comparative study of the Reality of Time in Three Intellectual Frameworks of Masha'i, specific gradation, and Theoretical Mysticism Based on the Triad of Mir Damad's Theory, *Philosophical Meditations*, 15(36), 53-59. [10.30470/phm.2024.2026014.2513](https://doi.org/10.30470/phm.2024.2026014.2513)

© The Author(s).

**Publisher:** University of Zanjan.

**DOI:** <https://doi.org/10.30470/phm.2024.2026014.2513>

**Homepage:** [phm.znu.ac.ir](http://phm.znu.ac.ir)



**I**ntroduction:

The understanding of the nature or reality of time has always been a concern for thinkers, and Islamic philosophers are no exception to this rule. In a general sense, most Islamic philosophy has drawn upon the analysis of motion to examine the nature or reality of time. In this essay, the intention is to address the reality of time not only through the lens of motion but also from the perspective of the eternal triad: sempiternity, eternity, and time, as outlined by Mulla Sadra in his book *Al-Qabasat*. Mulla Sadra presents these relations within the framework of theoretical mysticism, which is the most comprehensive intellectual system in terms of subject matter. Due to the inclusiveness of this intellectual system compared to other intellectual systems, it paves the way for extending this perspective in explaining the reality of time. Therefore, the example of these three ratios in the mystical

system can be shown in other frameworks, in proportion to their ontological domain, and in these frameworks, with the help of that ratio, from a new horizon to the issue of time.

**M**ethodology: To achieve this, it is first demonstrated that establishing these three ratios in the theoretical mystical system reflects the fundamental dimensions of the triad of reality and their specific relationship. Based on this, all variable beings in the created world and their changes and stability can also be categorized into three valid attributes. Each of these ratios can be considered valid in one of these attributes. Furthermore, to demonstrate the possibility of extending this framework to two other comparative systems, efforts are made to show the existence of similar attributes in those two systems as well. Based on a specific relationship in each of these systems, the mentioned ratios are established in one of the attributes in that system.

Consequently, during this process, a novel form of alignment between all three intellectual systems in the issue of the reality of time emerges.

**F**indings: The conceptual system of theoretical mysticism, due to the inclusiveness of its subject or primary conceptual origin, which is referred to as the Absolute Being in an unconditional sense, can encompass the perspectives of other systems that have a subject with less inclusiveness. The theories of other systems in rational matters are specific cases or more limited examples of the theory of this system. Therefore, it is possible to demonstrate the three mentioned relations in the mystical system in other systems, corresponding to their ontological scope.

In a general classification, the ontological system of mysticism can be considered to include three areas in the following order, which are prior and posterior to each other: First,

the realm of the unseen or the divine presence, which itself includes presences or levels. Second, the realm of creation, which includes all entities realized outside the divine presence, or the world of “manifestations.” Finally, the third area, which acts as an intermediary and link between the two previous areas, can be referred to as “expression.” The relationship between these three realms is one of “manifestation,” meaning the prior realm is “inner,” and the posterior realm is “outer”.

Considering that every being in the realm of manifestations, especially natural beings, is separate from the other two realms and its reality must be sought in those two realms. Therefore, in the mystical thought system, one can consider every being and its changes and gradations in three respects:

First Aspect: The changing being is considered in terms of its gradual realization in the

natural world. This aspect is a material, empirical, or conceptual perspective.

Second Aspect: The being is considered as a manifestation or aspect of its fixed reality in the divine realm. In this aspect, which is not an essential or empirical viewpoint, one can explain the principle and reality of the apparent gradation and change of beings, in such a way that a fixed reality in the divine knowledge realm, when it wants to manifest in the created world, which is the place of gradation and change, necessarily appears in the form of a being that is inherently gradual.

Third Aspect: The being is considered as a manifestation of the divine names and is, in fact, one of the divine names. According to the theory of the 'marriage of names,' during the manifestation of divine names from the presence of divinity to lower levels, a combination or, in mystical terms, a 'marriage' occurs between the mentioned names, and ultimately, every being in the world of witnessing,

through its fixed self, is a manifestation of a combination of several of these names. In this respect, the being itself is also considered one of the divine names.

In the mystical system, the explanation of the truth of time as a triadic relationship relies on three fundamental authorities. Specifically: The first authority pertains to the explanation of time (zaman). The second authority addresses eternity (dahr). The third authority clarifies the concept of perpetuity (sarmad).

As mentioned, it is possible to extend the feature of having three authorities in observing beings from the mystical system to two other systems. For this purpose, a correspondence is established between the meanings involved in explaining the aforementioned authorities in the mystical system and concepts in the other two systems.

Based on what has been stated, in the Peripatetic system, the relationship between two

variable substantial beings—time—is the same as the relationship between the changing essence of a being and its constant concept in the mind, which is the variable-to-constant relationship that we call “qualitative eternity” (dahr-e māhuwī). However, in the third authority, the relationship between the human soul and the mental form, or the imprinted identity of each of the objects it recognizes, can be considered as a constant-to-constant relationship, where both are constant, and this is called “substantial perpetuity” (sarmad-e māhuwī).

In the system of specific gradation (Tashkik-e-Khassi), between an absolute essence that realizes itself through its own graduated unity of existence and the particular essences that belong to it, which exist as potential beings close to actuality, a relationship is established. This relationship is the same as the relationship between a constant reality and

variable realities, which can be called “existential eternity” (dahr-e wujūdi). While the eternal (dahri) moment shows the relationship of the existential limits of a thing to its unitary substantial essence, the temporal moment also shows its illusory relationship with another variable being, which can be referred to as the variable-to-variable relationship. The relationship between any being and the highest degree of existence, i.e., the Necessary Being, can be considered as a constant-to-constant relationship, and this is called “existential perpetuity” (sarmad-e wujūdi).

**Discussion and Conclusion:** In this study, a form of alignment among the three mentioned cognitive systems in the problem of the reality of time was accepted, which is based on the difference in the cognitive inclusiveness of these intellectual systems with each other. Similarly, in this paper, the cognitive inclusiveness of

the mystical system was assumed over the other two systems, and based on that, the matching criterion was formed. However, determining the degree of cognitive inclusiveness and selecting one intellectual system as more comprehensive and another as more limited is not arbitrary or without reason. Rather, this determination of the scope of recognition of a mental system's reality can be done through analysis and a scientific method, which the author aims to present a method for and further extend this novel approach to the alignment of philosophy in other philosophical issues and between other schools. In conclusion, it may seem that the result of this research effort is abstract and impractical at first encounter; however, it appears that the extension of the results of such research could be a way to find answers to unanswered questions about the reality of time, even in the field of modern physics.

## References

- Ahmad Abedi and Mehdi Monfared (1388 SH) "Comparing the Notion of Time in the Philosophies of Saint Augustine and Sadr al-Din Shirazi". journal of Philosophical Theological Research" (Volume 11, Issue 42, pp. 241-256)
- Amoli, Sayyid Haidar. (1368 SH). "Jame' al-Asrar wa Manba' al-Anwar." Tehran: Elmi Va Farhangi Publications - Iranology Society of France, 2nd edition
- Ansari Mehr, Raham, and Shanazari, Jafar. (2018). Time Without Passage in Sadra's Philosophy. *Islamic Philosophy and Kalam*, Volume 51, Issue 1: pages 7-24.
- Alam Al-Hoda, Ali Ibn Al-Hosein (1998). *Ghorar Al-Favaied Va Dorar Al-ghlaied*. Cairo: Dar Al-Fekr Al-Arabi.
- Ashtiani, jalal al Din.(1378 SH). *Sharh-E- Hal Va Araie Falsafi Molla Sadra*. Qom: Tablighat Slami Hozeh Elmieh Qom

## Publications.

- Gheisari Dawood. (1375 SH). Sharh Al-Fosoos Al-Hekam. Tehran: Elmi Va Farhangi Publications, First Edition
- Ibn ‘Arabī, Muhyi Al-Dīn. (1995). Futūhāt al-Makkiyya. Beyrūt: Dār Al-Sader [In Arabic]
- Ibn Sina(n.d) .translated by Mohammad Ali Foroughi(1361 SH). Fan Samae Tabiee. Tehran: Amir Kabir Publications.
- ibn Turkah Sa’in al-Din Ali. Editor: Seyyed Jalal al-Din Ashtiani(1360 SH).Tamhid Al-Qawaid.Tehran: vezarat farhang Va Amoozesh Ali Publications.
- Izutsu, Toshihiko, translated by Mohammad Javad Gohari. (2000). Sufism and Taoism. Tehran: Rozaneh Publications, First Edition
- Jami, Abdul Rahman, Introduction written by William Chittick. (1991). “Naghd al-Nosoos.” Tehran: Moasseseh Motaleat Va Tahghighat Farhangi.
- Javadi Amoli, Abdullah. (1372 SH). “Tahrir Tameed al-Qawaid” (Sa’in al-Din Ali ibn Muhammad al-Turkha). Tehran: Zahra Publications, first edition
- Mirdamad, Mohammad Bagher Ibn Mohammad (1374 SH). Qabasat. Tehran: University of Tehran Publication Institute.
- Sadr al-Din Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim. (1378 SH). “Risalah fi al-Huduth” (Huduth al-'Alam). Tehran: Bonyad Hekmat-e Islami Sadra
- \_\_\_\_\_(1368 SH).Al-Hekmat Al-Motealieh Fi Al-Asfar Al-Aghlieh Al-Arbaah .Qom : Mustafawi Library.
- \_\_\_\_\_ , Ibn Sina(1382 SH) . Sharh Va Taaligheh Sadra Al-Moteallehin Bar Elahiat Shafa .Tehran : Bonyad Hekmat Islami Sadra.





دانشگاه زنجان

# تأملات فلسفی

شماره ۲۶۱۵-۲۵۸۸

شماره چاپی: ۵۲۵۳-۲۲۲۸



رئیس‌مجلس شورای اسلامی ایران

## بررسی تطبیقی حقیقت زمان در سه دستگاه فکری مشائی، تشکیک خاصی و عرفان

### نظری بر اساس نسب سه گانه نظریه میرداماد

حمیدرضا بیات ۱ | مهدی منفرد ۲

۱. دانشجوی دکتری دانشگاه قم، قم، ایران. رایانامه: Bayat\_hr@yahoo.com

۲. دانشیار دانشگاه قم، قم، ایران. رایانامه: mmonfared86@gmail.com

**چکیده:** در اثبات تحقق و تبیین نحوه وجود و ماهیت زمان، متداول است که از حرکت بهره گرفته می‌شود؛ اما در این نوشتار، سعی شده تا بر اساس نسب سه گانه مدنظر میرداماد به تبیین حقیقت زمان پرداخته شود. از آنجا که نسب مذکور توسط واضع آن در بستر و با ادبیات عرفان نظری مطرح شده‌اند، این پرسش قابل طرح است که آیا امکان استفاده از این نسب در تبیین حقیقت زمان در دستگاه‌های فکری دیگر نیز وجود دارد یا خیر؟ در این پژوهش، با روش تحلیلی و توصیفی نشان داده شد که به دلیل احاطه موضوع علم عرفان نظری بر موضوعات علوم و نظام‌های عقلی دیگر و شمولی که به این واسطه نسبت به آن دستگاه‌ها دارد، می‌توان همین نحوه تبیین حقیقت زمان را متناسب با مبادی و حیطه واقعیت مورد شناخت دستگاه‌های دیگر، به آنها نیز تسری داد. از این رو دو دستگاه تشکیک خاصی و مشائی انتخاب شدند تا ضمن بیان چگونگی تبیین حقیقت زمان بر اساس دیدگاه فوق در دستگاه عرفان نظری و دو دستگاه مذکور، تطبیقی در این مسأله عقلی بین این سه نظام فکری صورت پذیرد. برای این منظور، ابتدا روابط مؤثر در برقراری نسبت‌های سه گانه مشخص شدند؛ سپس این نسبت‌ها، به سه اعتبار مشاهده موجودات در دستگاه عرفانی برگردانده و با نشان دادن این اعتبارها در دو دستگاه دیگر و امکان برقراری یک تناظر بین حقایق دخیل در معرفی زمان در دستگاه عرفانی با آن دو دستگاه، تطبیق مورد نظر انجام پذیرفته است.

#### اطلاعات مقاله:

نوع مقاله: پژوهشی

#### تاریخ‌ها:

دریافت: ۱۴۰۳/۱/۱۷

بازنگری: ۱۴۰۳/۴/۷

پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۲۰

انتشار: ۱۴۰۴/۱۰/۱۵

#### واژگان کلیدی:

تشکیک خاصی، دهر، زمان، سرمد، عرفان نظری، مشاء.

**استناد:** بیات، حمیدرضا؛ منفرد، مهدی (۱۴۰۴). بررسی تطبیقی حقیقت زمان در سه دستگاه فکری مشائی، تشکیک خاصی و عرفان نظری بر اساس نسب سه گانه نظریه میرداماد. *تأملات فلسفی* ۱۵(۳۶): ۵۳-۸۶

<https://doi.org/10.30470/phm.2024.2026014.2513>

© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه زنجان.

DOI: <https://doi.org/10.30470/phm.2024.2026014.2513>

Homepage: [phm.znu.ac.ir](http://phm.znu.ac.ir)



## مقدمه

یکی از دغدغه‌های متفکرین در طول تاریخ، فهم ماهیت یا حقیقت زمان بود؛ فلاسفه اسلامی نیز از ابوالبرکات بغدادی و فارابی گرفته تا ابن‌سینا، شیخ اشراق، میرداماد، ملاصدرا و تافیلسوفان دوران معاصر همچون علامه طباطبایی، در آثار گوناگون خود از این قاعده مستثنی نبوده‌اند. به‌طور کلی در فلسفه اسلامی ارتباط تنگاتنگی بین دو مسأله حرکت و زمان برقرار بوده و در بیشتر موارد، برای بررسی ماهیت یا حقیقت زمان، از تحلیل و توصیف حرکت استمداد شده است. در دوران معاصر نیز در موضوع خاص حقیقت زمان در تفکر اسلامی پژوهش‌هایی انجام گرفته است، مانند مقاله «حقیقت زمان از دیدگاه ابوالبرکات بغدادی و ملاصدرا» (مهناز چراغی و دیگران) که به تطبیق نظر دو متفکر مذکور در این مسأله پرداخته شده است؛ همچنین مقاله «بررسی دیدگاه قیصری در مورد حقیقت زمان عرفانی» (محمود صیدی و حسین مرادی) که با نگاهی انتقادی به دیدگاه قیصری پرداخته و مهم‌ترین اشکال نظریه او را مستندات حدیثی در مورد ظهور زمان، با استناد به اسم «الدهر» خداوند دانسته. همین‌طور مقاله «حقیقت زمان از نگاه علامه

طباطبایی» (حسین کلباسی اشتری و زهرا امی) که با بررسی آثار متفکر مذکور درصدد بیان سیر تطور نظر ایشان در مورد ماهیت زمان است و در نهایت مقاله «دوری بودن یا نبودن ماهیت و حقیقت زمان در اندیشه ابن‌سینا» (حمید شهریاری) که به دو تحلیل از مسأله زمان در نگاه ابن‌سینا و دوری نبودن آنها پرداخته است.

در این نوشتار، قصد آن است که به حقیقت زمان، نه با بهره از حرکت، بلکه از منظر نسب سه‌گانه سرمد، دهر و زمان که میرداماد در کتاب *القبسات* طرح و صدرا در کتاب *سفار* از آنها یاد نموده، پرداخته شود. میرداماد این نسبت‌ها را در بستر دستگاه هستی‌شناختی عرفان نظری که به لحاظ موضوع، عام‌ترین دستگاه هستی‌شناختی است، مطرح کرد و می‌توان گفت، به دلیل شمول این نظام معرفتی بر نظام‌های معرفتی و فکری دیگر، راه را برای تسری این نوع نگاه در تبیین حقیقت زمان به نظام‌های فکری دیگر هموار نموده است. بنابراین، می‌توان نمونه این سه نسبت در نظام عرفانی را در دستگاه‌های دیگر، متناسب با حیطه هستی-شناختی آنها نشان داد و به کمک آنها در نظام‌های مذکور، از افقی تازه به مسأله زمان پرداخت. برای این منظور، ابتدا نشان داده-

در زمان ... که دائماً در تجدد و سیلان است. دوم کون همراه زمان است که دهر نامیده می‌شود ... که نسبت بین متغیر به ثابت است ... و سوم، کون ثابت با ثابت که سرمد نامیده می‌شود» (میرداماد، ۱۳۷۴: ۷). او در اینجا، به نسبت‌های بین دو نوع یا دو مرتبه از حقیقت، از منظر تقدم و تأخری توجه نموده که عبارتند از: نسبت یک حقیقت ثابت به حقیقت ثابتی دیگر و نسبت حقیقتی متغیر به حقیقتی ثابت و در نهایت نسبت حقیقتی متغیر به حقیقت متغیری دیگر.

## ۲. امکان و چگونگی تأثیر نگاه فوق در نظام‌های معرفتی دیگر

میرداماد تبیین این نسب سه گانه را در بستر دستگاه هستی‌شناختی عرفان نظری انجام داده که به لحاظ موضوع، عام‌ترین دستگاه هستی‌شناختی است و بدین ترتیب راه را برای تسری این نوع نگاه در بررسی مسأله زمان به دستگاه‌های فکری دیگر هموار کرده است؛ چرا که دستگاه عرفانی یا نظریه نهایی حکمت متعالیه، که از آن به وحدت شخصی وجود نیز تعبیر گردیده و در آن تنها یک موجود در واقعیت تحقق داشته و بقیه موجودات شئون و تجلیات او هستند (سیدحیدرآملی، ۱۳۶۷: ۶۵۹)؛ به علت شمول موضوع یا مبدأ تصویری

می‌شود که برقراری این سه نسبت در نظام عرفان نظری، ناشی و حاکی از ساحت‌های اصلی سه گانه حقیقت و رابطه خاص بین آنهاست. بر مبنای این «سه‌ساحتی بودن»، می‌توان همه موجودات متغیر عالم خلقی و تغییر و ثبات آنها را نیز به سه اعتبار مشاهده کرد و بر مبنای آن رابطه خاص هر کدام از نسبت‌ها را در یکی از این اعتبارات معتبر دانست. در ادامه برای اثبات امکان تسری این تبیین در دو دستگاه دیگر مورد تطبیق، ابتدا تلاش می‌شود که وجود اعتباراتی مشابه سه اعتبار مذکور، در آن دو نظام نیز نشان داده شود و بر مبنای رابطه‌ای خاص در هر یک از این دو نظام، نسبت‌های مذکور را در یکی از اعتبارات در آن نظام برقرار دانست و بر این مبنای تبیین تازه‌ای از مسأله زمان در آنها ارائه کرد. بدین ترتیب در ضمن این فرایند، گونه تازه‌ای از تطبیق بین هر سه نظام معرفتی مذکور در مسأله حقیقت زمان صورت می‌پذیرد.

## ۱. حقیقت زمان، براساس نسب سه گانه میرداماد

میرداماد در کتاب *قبسات*، با استفاده از سه نسبت به تبیین مسأله زمان پرداخته است: «عقل سه کون را ادارک می‌نماید، یکی کون

شامل حضرات یا مراتبی است؛ دوم: ناحیه عالم خلقی که شامل همه موجودات متحقق در خارج صقع ربوبی، از مجردات گرفته تا پست‌ترین مراتب موجودات مادی است، که همان عالم «مظاهر» است؛ سوم: ناحیه‌ای که به‌عنوان واسطه و پیونددهنده دو ناحیه پیشین است و می‌توان آن را «اظهار» دانست. رابطه این سه ساحت نیز با یکدیگر عبارت است از «ظهور» یا «تشان»؛ یعنی ساحت متقدم «باطن» است و ساحت متأخر «ظاهر» است.

بنابراین و باتوجه به بسط خود میرداماد در قبسات (میرداماد، ۱۳۷۴: ۷) و چکیده آن در اسفار (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸: ۱۳۰) نسبت میان ثابت و ثابت در ناحیه اول، نسبت میان متغیر و متغیر در ناحیه دوم و نسبت بین ثابت و متغیر نیز در ناحیه سوم قابل شناسایی هستند

#### ۴. اعتبارات سه‌گانه مشاهده موجودات در نظام عرفان نظری

بنابراینچه بیان شد و باتوجه به اینکه هر موجودی در ناحیه دوم یا همان عالم مظاهر، به‌ویژه موجود طبیعی که مورد ادراک ماست، ابتر یا مستقل از دو ناحیه دیگر نیست و حقیقت آن را باید در آن دو ناحیه جست-وجو کرد؛ لذا در این نظام فکری به هر

اصلی‌اش که از آن به وجود مطلق به اطلاق لا بشرط مقسمی تعبیر شده (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۴۲)، می‌تواند دیدگاه دستگاه‌های دیگری را که دارای موضوعی با شمول کمتر هستند، شامل شود. به‌عبارتی نظریه‌های دستگاه‌های دیگر در مسائل عقلی، حالت خاص یا نمونه محدودتری از نظریه این نظام هستند. بنابراین می‌توان نمونه این سه نسبت در نظام عرفانی را در دستگاه‌های دیگر، متناسب با حیطه هستی‌شناختی آنها نشان داد. برای این منظور، پس از اشاره‌ای کوتاه به ساحت‌های حقیقت در نظام عرفانی و نحوه ربط آنها با یکدیگر، به بسط این نظریه در این نظام پرداخته می‌شود و سپس بررسی چگونگی تسری این نگاه به دو نظام معرفتی دیگر انجام خواهد شد.

#### ۳. ساحت‌های حقیقت در عرفان نظری و ارتباط آنها با یکدیگر و نسبت مختص به هر یک از آنها

به نظر می‌رسد در یک طبقه‌بندی کلی که برای مسأله حاضر نتیجه‌بخش باشد، نظام هستی‌شناسی عرفانی را می‌توان شامل سه ناحیه به ترتیب زیر دانست که نسبت به یکدیگر متقدم و متأخر هستند:

اول: ناحیه غیب یا صقع ربوبی، که خود

موجود و تغییر و تدرج آن، به سه اعتبار می-  
توان نظر نمود:

در اعتبار اول، موجود متغیر به لحاظ  
تحقق تدریجی اش در عالم طبیعت مورد نظر  
است. این اعتبار، منظری مادی یا تجربی یا  
مفهومی یا ماهوی است که همان نگاه اصالت  
ماهیت است. گفتنی است که دید تجربی،  
درواقع همان نگاه اصالت ماهیتی و آن نیز  
همان نگاه مفهومی است؛ چراکه در این  
اعتبار، نگاه انسان به ظواهر اشیاء بوده و به  
حقیقت مستقل از ذهن آنها و همین طور  
حقایق روابط میان آنها بی توجه است و تنها با  
مشاهده این ظواهر، روابطی را میان آنها در  
ذهن بازسازی می نماید تا بتواند تبیینی از  
نحوه وجود و روابط ظاهری آنها ارائه دهد و  
تنها به این بسنده می کند که با یافتن و (در  
بیشتر موارد) بافتن این تبیین ها، نیازهای مادی  
و غیرمادی خود را مرتفع نماید. در این اعتبار  
انسان در صدد تبیین ارتباط میان این متغیرات  
با یکدیگر است.

در اعتبار دوم، موجود به عنوان ظهور یا  
شأنی از حقیقت ثابتش در صقع ربوبی، مورد  
ملاحظه است. در این اعتبار که دیدگاهی  
ماهوی و تجربی نیست، می توان به تبیین اصل  
و حقیقت تدرج و تغییر ظاهری موجودات

پرداخت. بدین ترتیب که یک حقیقت ثابت  
در عالم علم الهی و در صقع ربوبی هنگامی  
که بخواهد در عالم خلقی که محل تدرج و  
تغییر است ظهور یابد، به ناچار در قامت  
موجودی متدرج الذات ظاهر می شود. در این  
اعتبار، هرچند که در مواجهه اول، انسان با  
اشیاء متغیر روبه رو است، اما در پی یافتن  
رابطه میان شیء متغیر با منشأ ثابت تغییر آن  
است.

در اعتبار سوم، موجود به عنوان مظهري  
از اسماء الهی ملاحظه می شوند و در واقع،  
اسمی از اسماء الهی است؛ چراکه بنابر نظریه  
نکاح اسمائی، در جریان ظهور اسماء الهی از  
حضرت الوهیت به مراتب پایین تر، میان  
اسماء مذکور ترکیب یا به عبارت عرفانی،  
نکاح صورت می گیرد و در نهایت، هر  
موجودی در عالم شهادت از طریق عین ثابت  
خود، مظهر ترکیب تعدادی از اسماء مذکور  
است؛ به این اعتبار، خود موجود نیز اسمی از  
اسماء الهی به شمار می آید: «از اجتماع برخی  
از اسماء با برخی دیگر، چه با یکدیگر نسبت  
تقابل داشته باشند یا نداشته باشند، اسماء  
نامتناهی ای متولد می شوند که هر کدام،  
مظهري در وجود علمی (تعین ثانی) و وجود  
عینی (تعینات خلقی) دارند» (قیصری، ۱۳۷۵:

(٤٦).

است و اشیاء در این نگاه از خود، وجود مستقلی ندارند؛ به عبارتی، اعیان ثابت در صقع ربوبی، «باطن» هستند نسبت به موجودات این عالم که در جایگاه «ظاهر» هستند.

به نظر می‌رسد، نسب سه گانه مذکور نیز که در منظری کلی بین یک حقیقت متقدم و یک حقیقت متأخر برقرار می‌گردند، در نظام عرفانی که وجهه نظر اصلی میرداماد بوده، بر اساس رابطه بین عوالم سلسله مراتبی حقیقت طراحی شده‌اند؛ رابطه‌ای که از آن به ظهور یا تجلی یا تشان یاد می‌شود؛ یعنی حقیقت متقدم، باطن یا ذی‌شأن و حقیقت متأخر، ظاهر یا شأن است. بر همین مبنا، نسبت بین عالم علم الهی که مکمن اعیان ثابت است و عالم شهادت را که محل ظهورات متغیر آن ثوابت است، دهر نامیده و البته در مرتبه‌ای بالاتر همان‌طور که صدر نیز اشاره نموده، نسبت میان باری تعالی و اسماء و صفات او (و شاید هم نسبت بین عالم اسماء الهی و عالم علم الهی یا اعیان ثابت) را سرمد نامیده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸: ۱۳۰). بر این - اساس و مبنای عرفانی، یک معرفی نیز برای زمان به عنوان نسبت میان متغیر با متغیر ارائه کرده است؛ یعنی همان زمانی که در لسان همه علوم دیگر کاربرد دارد و ابن عربی آنرا

از آنجا که در این نظریه عرفانی، اسم در برابر مسما، هیچ استقلالی نداشته و در واقع شأنی از شئون مسما است، هر موجود در تمام مدت تحققش، در محصول یک ترکیب یا نکاح میان برخی از اسماء الهی بودن، ثابت است و لذا اسم خاص و شأن منحصر به فردی از شئون واجب‌الوجود به حساب می‌آید؛ لذا امکان ندارد تغییری در ترکیب اسمائی مولد این موجود، اتفاق افتد. در این اعتبار نیز انسان در پی شناخت رابطه میان هویت ذاتی واحده شیء و مبدأش است.

## ٥. حقیقت زمان در نظام هستی‌شناختی عرفان نظری یا وحدت شخصی وجود

در نگاه عرفانی که وحدت وجودی است و تنها یک موجود تمام واقعیت را فرا گرفته و بقیه آنچه موجود می‌نامیم، ظهورات یا تجلیات هستند؛ در تحقق، اصل (به معنای عرفانی)، ظهور یا تجلی است؛ بنابراین، آنچه موجود نامیده می‌شود، در واقع ظهور اعیان ثابت است، که در علم الهی و در صقع ربوبی ثابتند (جامی، ۱۳۷۰: ۲۰۲). خود این اعیان ثابت نیز مظاهر یا لوازم اسماء الهی متمکن در حضرت الوهیت هستند. بر این مبنا، حمل وجود بر موجودات عوالم خلقی به مجاز

«زمان تحت طبیعت» نامیده و بخش پایانی نقل قول صدرا از ارکان حکمت، ناظر به آن است؛ البته همان طور که در این نظام فکری، عالم شهادت، تجلی عالم علم الهی است، می توان گفت که زمان نیز ظهور دهر است که از آن با عنوان اسم الهی یاد می شود: «لا تسبو الدهر فان الدهر هو الله» (علم الهدی، ۱۹۹۸، ج ۱: ۴۵)

اکنون به بررسی حقیقت زمان در این نظام فکری بر اساس نسب سه گانه میرداماد و در قالب اعتبارات سه گانه فوق پرداخته می شود.

### ۵-۱. اعتبار اول: همان گونه که اشاره

شد، در این اعتبار، تغییر و تدرج یک موجود در ظرف تحققش، یعنی عالم طبیعت از نگاه ماهوی منظور می گردد و به ریشه و اصل این تغییرات ظاهری توجه نمی شود و برای تقدیر تغییر نسبت دو شیء متغیر به یکدیگر از مفهومی به نام زمان، استفاده می شود. ابن عربی در کتاب فتوحات مکیه، پس از بیان دو قسم برای زمان و نام بردن از زمان فوق طبیعت، به زمان تحت طبیعت می پردازد: «و قسمی دیگر دارد که تحت طبیعت است و در این معنا استعمالی عام دارد» (ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۶۷۷).

او تصریح دارد که زمان (تحت طبیعت) در همه رشته های علمی یا مکاتب فکری مشترک است؛ بدین معنا که در مکاتب فکری غیر از کلام نیز که معتقد به حدوث زمانی عالم نبوده و زمان را از لوازم خود عالم طبیعت می دانند (متکلم و غیر متکلم)، زمان همان زمان معقول در عالم طبیعت است که از حرکات یا حرکت متحرک کبرا یا متحرکات دیگری از جمله افلاک که دارای وجود عینی هستند انتزاع می شود؛ این زمان برای طبیعت از نظر هر دو گروه بالا مورد قبول است و شاید دارای استعمال عام بودن در کلام نگارنده اشاره به همین باشد: «آن زمانی که دارای حکم طبیعت است، حکم جسمانی است که به واسطه حرکات افلاک امتیاز می یابد» (ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۶۷۷).

ابن عربی معتقد به وهمی بودن و عدم وجود حقیقت خارجی برای آن است و بر این عقیده است که بیشتر حکما نیز زمان را مقداری متوهم می دانند (ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۲۹۲). وی چهار استدلال بر این ادعای خود ارائه می دهد:

۱- نسبت زمان به ما مانند نسبت ازل است به حق تعالی؛ نسبت ازل، نسبتی سلبی است و عینیت ندارد؛ پس زمان هم وهمی

است و وجود عینی ندارد.

۲- زمان، تشخص را که مساوق با وجود است، ندارد؛ چون برای هر موجودی می‌توان متی را به کاربرد و متی نشانهٔ زمان است؛ پس زمان در محل یا موجود یا مرتبه‌ای تشخص نمی‌یابد؛ پس وجود ندارد و در ربط با این دلیل، دلیل سومی را هم نتیجه می‌گیرد که نقلی است.

۳- خداوند در قرآن کریم و دربارهٔ خود از صیغه‌های زمانی افعال استفاده نموده است (کان) و همین‌طور از قبل و بعد در مورد امر خود استفاده کرده و اگر زمان امری واقعی و دارای تشخص وجودی بود، خداوند را به اجزای خود مقید می‌نمود.

۴- در این استدلال که با بهره از ماهیت «یوم» بنا شده، ظاهراً برای یوم، دو نحوهٔ وجودی قائل شده؛ یکی یوم متعین خارجی که نشانهٔ حرکت کبرا در عین است و به همین واسطه، حقیقتی خارجی است؛ دیگری یوم معقول که مقدر به اجزائی است و در کاربردی عام از این معنای یوم، تعبیر به زمان موجود می‌شود. به عبارتی، مرادش این است - که زمان در واقع وجود ندارد؛ اما چون یوم را تقطیع و جزء جزء می‌کند و یوم یک نحوهٔ وجودی عینی هم دارد، به واسطهٔ این وجود

عینی یوم، زمان هم متعین و موجود «پنداشته شده» است؛ اما در واقعیت، زمان در نگاه ابن-عربی معقول است نه مدلول و به خاطر همین مقدر بودنش می‌تواند دارای مضاربی باشد و با آن اجزای بزرگ‌تر یوم و به عبارتی اجزای بزرگ‌تر زمان را نشان داد که ایام نامیده می‌شوند. پس این روزهای کوچک عادی مادی به عنوان واحدی برای تقدیر زمان مقدر به کار می‌روند تا با این واحد، سایر روزهای بزرگ‌تر نیز قابل بیان باشند (ابن عربی، بی-تا، ج ۱: ۲۹۲).

#### ۵-۲. اعتبار دوم: در این اعتبار، تغییرات

هر موجود در عالم شهادت را می‌توان به- عنوان پیمودن مراتب وجودی یا مراتب تجلی در سیر کمالی‌اش در قوس صعود دانست (صائن‌الدین ابن‌ترکه؛ آشتیانی، ۱۳۶۰: ۴۱) و نوع دیگری از سنجش برای این تغییرات غیر از اعتبار اول تصور نمود و آن تقدیر تغییر یا حرکت کمالی موجود نسبت به عین ثابتش است؛ یعنی وقوف بر این که یک موجود در هر مرحله یا مرتبهٔ تجلی، چه میزان از عین ثابت خود را ظهور و بروز داده‌است؛ لذا این سنجش بر اساس نسبتی دیگر غیر از نسبت مذکور در اعتبار اول معنا می‌یابد؛ یعنی نسبت میان «موجودِ خلقی متدرج‌الذات در طول

مخصوص به خود در پیمودن مراتب وجودی و یا تجلی دارد و نمی‌توان در اینجا ملاکی عام مانند اعتبار اول برای همه موجودات در نظر گرفت؛ بلکه هر موجودی، دهری مخصوص به خود را داراست. در واقع هر موجودی به لحاظ هویت ذاتی و در عین وحدتش، نسبتی با عین ثابت خود دارد که این نسبت، دهر آن موجود نام دارد؛ پس می‌توان گفت اجزای دهری به تدرج وجودی شیء مورد نظر و در ضمن وحدت اتصالی دهر متحقق هستند.

اکنون برای ارائه شواهد این تبیین، دوباره به عبارتی از کتاب فتوحات مکیه که در آن از دو نوع زمان تحت طبیعت و فوق طبیعت نام برده بود، ارجاع داده می‌شود: «و بدان که قسمی از زمان است که فوق طبیعت است که در این معنا، مورد استفاده متکلمین است و قسمی دیگر دارد که تحت طبیعت است و در این معنا، استعمالی عام دارد» (ابن-عربی، بی تا، ج ۱: ۶۷۷). در ادامه عبارت اخیر، شاهد تبیین وجودی حقیقت زمان توسط او هستیم؛ اما نه از منظر متکلمین، بلکه بر مبنای عرفانی خودش و در قالب مفهوم زمان فوق-طبیعت که می‌توان آن را همان دهر در اصطلاح میرداماد دانست: «اما زمانی که فوق

حرکت کمالی‌اش در قوس صعود» و «عین ثابت آن در صقع ربوبی» که در واقع، نسبت میان متغییر و ثابت است و دهر نامیده شده- است.

بنابراین می‌توان گفت: هر لحظه دهری در بردارنده وضعیت این موجود در یک مرتبه یا مرحله خاص از سیر تکاملش، نسبت به عین ثابت خود است. یک تفاوت اعتبار دوم با اعتبار اول، این است که دهر و اجزایش، حکایت از ظهور یا تحقق یا منشأ تحقق شیء دارند؛ لذا اجزای آن خارجی (به معنای مستقل از ذهن) هستند، برخلاف اجزای وهمی زمان در اعتبار اول؛ البته در همان حال که لحظه دهری نسبت «وجودی» موجود با عین ثابتش را نشان می‌دهد، لحظه زمانی هم نسبت «وهمی» آن را با موجود متغیر دیگری نشان می‌دهد؛ لذا با هر لحظه وهمی زمانی، لحظه وجودی دهری، متناظر است. به عبارتی می‌توان گفت اجزای دهری، مصادیق خارجی اجزای عقلی (ذهنی) زمانی هستند.

به عنوان تفاوت دیگر می‌توان گفت که هر موجودی با توجه به عین ثابت خود و اینکه نتیجه نکاح اسمائی منحصر به فردی است (که توضیح در ادامه خواهد آمد) سرعتی

طبیعت است، آن را حالات امتیاز می‌دهد و در امری وجودی تعیین بخشیده و اسم الدهر آن را به عقل القا می‌کند» (ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۶۷۷).

انات یا لحظات یا اجزای این نوع از زمان که برخلاف زمان تحت طبیعت (که معقول بود)، عینی هستند؛ در واقع حالات متغیر یک موجود نسبت به عین ثابتش هستند. عین ثابت یک موجود، در عین حفظ ثبات و وحدتش در علم الهی، به واسطه تجلی در بستر متدرج عالم شهادت ظهور می‌یابد؛ حال اگر این موجود در ربط با خود عالم مادی سنجیده شود، یعنی در حالی که متغیر است، با موجود مادی دیگری که متغیر است و حرکت تدرجی دوری دارد، سنجیده شود، از آن مفهوم زمان تحت طبیعت منتزع می‌شود (اعتبار اول)؛ اما وقتی حالات مختلف و متوالی این موجود در طول گسترش و حضورش در عالم مادی یا در طول سیر کمالی خود در قوس صعود با عین ثابتش سنجیده شوند، نسبتی شکل می‌گیرد که می‌تواند نشانه و یادآور دهر باشد که در این گفتار آن را به این اعتبار که یک پای این نسبت در عالم طبیعت نیست، زمان فوق طبیعت نامیده است (برخلاف زمان نوع اول

که هر دو پای نسبت در عالم طبیعت است).

**۵-۳. اعتبار سوم:** بنابر اعتبار سوم از منظر عرفانی، هر موجودی اسمی از اسماء الهی است؛ به عبارتی، مظهر حق است و همان گونه که قبلاً اشاره شد، در «یک اسم خاص الهی، یعنی مولود ترکیبی خاص از اسماء حسناى الهی بودن» ثابت است. بدین ترتیب، تغییر یا تبدیلی که در این اعتبار مورد توجه است، ظهور این اسم از باطن غیب الهی و در نتیجه، فیض مقدس است و نسبت مورد سنجش که سرمد نامیده می‌شود، نسبت این موجود به عنوان یک اسم الهی به ذات حق است که هر دو ثابت هستند.

این اعتبار نیز مانند اعتبار دوم، وجودی است؛ چرا که در صدد تبیین تغییری است که منشأ تحقق موجود است. نسبت معتبر در این اعتبار، با توجه به اینکه هر موجودی نتیجه ترکیبی منحصر به فرد از اسماء الهی است، مانند اعتبار دوم نسبتی غیر مطلق است و برای هر موجودی مخصوص خود اوست؛ یعنی هر موجودی سرمد خاص خود را دارد و شاید اگر هر موجود را با حقیقت واحده سرمد بسنجیم، بتوان گفت هر موجودی خود، لحظه‌ای از سرمد است: «هر چیز یک حدوث است در یک "اینک" (حال حاضر) سرمدی»

زمان طبیعی است، واقع شده. بنابراین لحظه داشتن با این معنای خاص، لطمه‌ای به ابدیت سرمد وارد نمی‌سازد؛ در واقع لحظات سرمد، خود حقایقی ابدی هستند.

در جمع‌بندی این دیدگاه، می‌توان گفت که باید حقیقت زمان را در جنبه تقدم و تأخری نسبت میان باطن و ظاهر جست‌وجو کرد؛ همچنین در این منظر رفیع عرفانی، رابطه میان این سه نسبت، که هر کدام مبین مرتبه‌ای از حقیقت زمان هستند نیز از نوع رابطه باطن و ظاهر است. ابن عربی تصریح دارد که زمان، مظهر دهر و دهر نیز از اسماء الهی است و زمان به‌عنوان مظهر در برابر دهر که ظاهر است، از خود حکم یا اثر مستقلی ندارد: «دهر زمانی، مظهر اسم الله است و اسم به واسطه فعل (بالفعل) ظاهر در آن است و فعل در عالم کون و وجود، برای ظاهر است نه برای مظهر و حکم مظهر در ظاهر است؛ چون آن‌را به نفس خودش نامید. ... بدان که میقات زمانی را اسم الهی الله تعین می‌بخشد» (ابن عربی، ج ۱: ۶۷۷).

اگر این بیان در مورد رابطه میان دهر و زمان را کنار نظریه میرداماد قرار دهیم که سرمد نیز نسبت باری تعالی به صفات و اسماء الهی است: «نسبت ثابت به ثابت، سرمد ...

(ایزوتسو، ۱۳۷۹: ۵۳۵)، در حالی که در اعتبار دوم که آن هم وجودی بود، هر مرتبه یا مرحله در سیر تکاملی موجود، لحظه‌ای از دهر آن موجود است.

بنابراین آنچه تاکنون بیان شد، شاید درباره رابطه این سه نسبت با یکدیگر، بتوان گفت که هر لحظه سرمد، عبارت است از تمام یک موجود، یعنی عین ثابت آن؛ در حالی که دهر خود را در بر دارد. به‌همین ترتیب نیز، هر لحظه دهری یک شیء، عبارت است از یک حالت خاص آن در یک مرحله خاص تکاملش، که در همان حال، بردارنده نسبت-های آن شیء با متغیرات دیگر جهان مادی است و یکی از این نسبت‌ها، زمان نامیده شده است. گفتنی است که مراد از «لحظه» در اینجا، معنای متداول زمانی آن نیست که لزوماً در برابر ابدیت زمانی قرار دارد، بلکه همان‌گونه که از فحوای دیدگاه مطرح در این نوشتار برمی‌آید، «لحظه» در هر کدام از این نسب سه‌گانه، معنای متناسب با آن نسبت را داراست؛ لذا یک لحظه سرمد که عین ثابت یک موجود است، حقیقتی ثابت در علم الهی است و اگر در ربط با زمان طبیعی سنجیده شود، ابدی است؛ چراکه اصولاً بیرون از دایره عالم مادی که وعاء

منظور از نسبت اول نسبت باری تعالی به صفات و اسماء و علومش است» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸: ۱۳۰)، می‌توان یک ساختار سلسله‌مراتبی را میان این سه نسبت از منظر عرفانی یافت که عامل ربط میان مراتبش «ظهور یا تشآن» است؛ بدین صورت که زمان، مظهر دهر و دهر مظهر سرمد است؛ به عبارتی، باید حقیقت زمان را در دهر و حقیقت دهر را در سرمد جست‌وجو کرد.

اطلاق می‌کنند و آن جفت‌شدن و مقارنهٔ حادث و پدیدهٔ جدیدی است با حادث دیگر که از آن به متی=کی پرسش می‌شود و عرب آن را اطلاق می‌کند و مرادش از آن، شب و روز است و این اطلاق عرب مطلوب ما در این باب است؛ شب و روز، یوم را به دو قسمت جدا از هم تقسیم می‌کنند؛ یعنی از طلوع خورشید تا غروب آن، روز نامیده می‌شود و از غروب خورشید تا طلوعش، شب نام دارد» (ابن عربی، ج ۱: ۲۹۲).

در ادامهٔ همان متن، ابن عربی در جریان تبیین مفهوم «زمان فرد» به عنوان حقیقت فرازمانی زمان، بازهم از لفظ «یوم» بهره برده است؛ ولی این بار مرادش، حقیقت فرازمانی و به اصطلاح خودش فوق طبیعت «یوم» بوده است: «ایام بسیارند و از آن جمله بزرگ است و کوچک، و کوچک‌ترین آنها زمان فرد است و بر آن زمان فرد است که کل یوم هوفی شأن یعنی او هر روزی در کاری است» (ابن عربی، ج ۱: ۲۹۲).

به نظر می‌رسد ابن عربی یوم را بستر حدوث حادث یا در نگاه عرفانی، تشآن یک شأن یا تجلی یک جلوه دانسته است. در تعریف قبلی یوم هم (در اعتبار اول)، یک دور چرخش متحرک کبری را یک حادثه

۶. شمول نگاه عرفانی نسبت به نگاه‌های عرفی و علمی دیگر در مسألهٔ زمان

در پایان این بخش به تصویرسازی ابن عربی از شمول و فراگیری این دستگاه فکری در تبیین مسألهٔ زمان، در حد توان اشاره‌ای می‌شود. او در کتاب فتوحات مکیه، عباراتی دارد که بدون هیچ تکلفی شامل هر سه اعتبار مذکور در کنار هم و در واقع دربردارندهٔ سه مرتبهٔ حقیقت زمان هستند. در اینجا به یک نمونه از این عبارات پرداخته می‌شود. ابن عربی در جریان تبیین زمان طبیعی از یوم و لیل و نهار طبیعی یا به اصطلاح خودش تحت طبیعت سخن گفته و اشاره دارد که در این سطح، مراد او از زمان، همان مراد عامهٔ مردم است:

«و متکلمان آن را در ازای امر دیگری

را توسع داده تا بالاترین مراتب ارتقا می‌دهد. شاید این یک راه تضمین شمول و عمومیت معانی در یک دستگاه فراگیر باشد؛ لذا مفاهیم لیل و نهار و یوم را اختیار نموده که در رایج‌ترین کاربردها، قابل فهم همگانی هستند؛ سپس در تأویل عبارت قرآنی و در ارتقای معنای یوم، توجه مخاطب را به معنای موسع همان مفاهیم قابل درک همگانی که حالا تا صقع ربوبی امتداد یافته‌اند، معطوف می‌نماید؛ به طوری که در تبیین سلسله مراتب حقیقت، می‌توان گفت که باطن، همان لیل است؛ ظاهر، همان نهار است و لحاظ این هردو باهم، یوم است، که همان بستر ظهور یا «حدوث شأن» است و همین معانی ظهور و تشأن، خود بستر بازنمایی دو اعتبار دیگر مطرح در این دیدگاه هستند.

اکنون که بررسی حقیقت زمان در نظام فکری عرفانی در قالب سه اعتبار مشاهده موجودات انجام شد و شاهدی بر شمول این نگاه بر نگاه‌های دیگر بیان گردید، نوبت آن است که نحوه تسری این سه اعتبار به دو دستگاه مورد تطبیق دیگر، متناسب با موضوع و مبادی تصویری و تصدیقی آن دو، بیان شود.

#### ۷. چگونگی تسری اعتبارات سه گانه عرفانی

در نظر گرفته که بستر ایجاد آن یوم است. یوم در این آیه، مانند نقطه، بی‌بعد است؛ اما این بی‌بعدی در واقع حاکی از بی‌حدی اوست؛ چرا که از یک منظر، «بعد» امری است که موجب تقیید یک امر مطلق می‌شود. یوم در اینجا، موطن ظهور شأن است؛ شأنی که نماینده حق است، پس تجلی بی‌حدی از او (حق) است. درست است که عبارت «زمان فرد» برای یوم، چنین تداعی می‌نماید که یوم در این استعمال، از لحاظ تقدیر عقلی یا ذهنی و به عبارتی ماهوی، کوچک‌ترین جزء زمان است؛ ولی در واقع حقیقت آن، «زمانی» نیست؛ چون ماقبل تقدیر و «وجودی» است. باید توجه داشت که نویسنده در قسمت ابتدایی این متن که در بخش اعتبار اول آورده شد، یوم را به زمان برگرداند و زمان را با یوم مقدر یکی دانست؛ اما در این قسمت اخیر عبارت، که ناظر به آیه مذکور است، مراد از یوم، یوم مقدر نیست، لذا آن را «زمان فرد» نامیده است.

در واقع، وقتی این عربی می‌خواهد یک معنای فراگیر را برای بیان این نسبت بین قوه و فعل یا باطن و ظاهر معرفی کند، از پایین‌ترین سطح که در عرف عامه کاربرد دارد، استفاده می‌کند و آن مفهوم قابل فهم همگانی

## به دستگاه‌های تشکیک خاصی و مشائی

همان‌گونه که اشاره شد، به علت شمول نظام عرفان نظری بر دو دستگاه دیگر مورد تطبیق، می‌توان این ویژگی سه اعتبار داشتن در مشاهده موجودات را از دستگاه مذکور به دو دستگاه دیگر نیز تسری داد (البته بر اساس مبادی خودشان)؛ برای این منظور، ابتدا ضروری است که میان معانی دخیل در تبیین اعتبارات مذکور در دستگاه عرفانی با مفاهیمی در دو دستگاه دیگر، تناظری برقرار شود. بدین ترتیب می‌توان باری‌تعالی را در مقام غیب ذات در نظام عرفانی را با مرتبه اشد وجود یعنی واجب‌الوجود در نظام تشکیک خاصی و همین‌طور نفس انسانی در دستگاه مشائی متناظر دانست. همچنین عین ثابت در عرفان را با ماهیت واحده یک موجود در دستگاه تشکیک خاصی و نیز مفهوم واحد یک موجود در ذهن، در دستگاه مشائی متناظر دانست. اسماء الهی در نظام عرفانی را نیز می‌توان با وجود خاص موجودات در دستگاه تشکیک خاصی و نیز صور مرتسمه در نفس انسانی، در نظام مشائی متناظر نمود و در نهایت، ظهور را در دستگاه عرفانی با «تفصیل» در تشکیک خاصی و «خروج از قوه به فعل» در دستگاه مفهومی، متناظر کرد. حال

با ایجاد این تناظر، می‌توان مشابه سه اعتباری را که بر اساس حقایق متعلق به نظام عرفانی معرفی شدند، در دو دستگاه دیگر نیز نشان داد تا با کمک آنها، ضمن نشان دادن نسب سه گانه در هر دستگاه، تبیین حقیقت زمان در آن دستگاه امکان‌پذیر شود. اکنون با توجه به مقدمات فوق، به بسط نگاه مورد نظر به دو نظام دیگر پرداخته می‌شود.

### ۸. حقیقت زمان در نظر متفکرین مشاء

در نظریه منسوب به متفکرین مشائی، از منظر ماهوی به تغییر و تدرج یک شیء نظر می‌شود و به منشأ وجودی این تغییرات ظاهری توجه نمی‌گردد؛ لذا از میان نسبت‌های سه-گانه، آنچه در این نظام فکری بیشتر مورد توجه و در واقع نقطه کانونی تلاش متفکرین آن در معرفی حقیقت زمان است، نسبت میان متغیر با متغیر بوده که در سایه اعتبار اول، قابل تبیین است. هرچند می‌توان در این ساختار هستی‌شناسی، دو نسبت دیگر را نیز بر اساس دو اعتبار دیگر شناسایی کرد. با این توضیح، از میان اعتبارات سه‌گانه، ابتدا به اعتبار اول پرداخته می‌شود.

#### ۸-۱. اعتبار اول: اگر قرار باشد در این

اعتبار با همان مبانی عرفانی، نسبت میان متغیر با متغیر تبیین شود، باید گفت: انسان برای

از زمان به روشنی در بردارنده اعتبار اول و نیز نسبت متغیر با متغیر است که منطبق بر نگاه عرفانی در تعریف زمان است (ابن‌سینا، ۱۳۶۱: ۲۰۰).

با وجود هم‌داستانی مشاء با دیدگاه عرفانی در تبیین این اعتبار، این دو دستگاه در معرفی نحوه وجود زمان باهم‌دیگر اختلاف نظر دارند؛ چراکه مشاء برخلاف دیدگاه عرفانی، زمان را دارای ذات یا عینیتی مستقل و متحقق می‌داند که تدرج و تقدم و تأخر داشتن برای آن ذاتی است و اگر در موجودات دیگر تدرج و تصرم ملاحظه می‌گردد به واسطه زمان است و ذاتی آنها نیست (ابن‌سینا، ۱۳۶۱: ۲۰۲)؛ لذا قبل و بعد را به ذات زمان نسبت می‌دهد: «پس آشکار شد که این مقدار مذکور همان چیز است که بذات خود اضافه قبل و بعد را می‌پذیرد بلکه بخودی خود منقسم بقبل و بعد است و مقصودم این نیست که قبل و بعد زمان باضافه نیست. بلکه مقصود اینست که این اضافه ذاتاً لازم اوست. و همراه شدنش به چیزهای دیگر بواسطه زمان است» (ابن‌سینا، ۱۳۶۱: ۲۰۲).

ابن‌سینا در ادامه بیانی دارد که ظاهراً قابل جمع با این عبارت نیست و وجود قبل و بعد را منوط به وجود امری متجدد می‌داند،

سنجش تغییرات در جهت ساماندهی امور زندگی خود، یک ملاک یا واحد عام از همین اشیاء محسوس عالم را برمی‌گزیند تا این تقدیر، ممکن و قابل اتکا باشد؛ لذا حرکاتی دوری را به‌عنوان واحدی که تقدیر در ربط با آن معنا می‌یابد، انتخاب نموده و به اقتضای نیازهای خود، تقسیمات و مضارب این واحد را نیز نام‌گذاری کرده و این اندازه-گیری را که تماماً در ذهن انجام می‌شود، «زمان» نامیده است؛ اما باید دید که تبیین رئیس مشائین از این اعتبار و نسبت چگونه است؟

ابن‌سینا در کتاب «فن سماع طبیعی» در تلاش برای تبیین مفهومی یا ماهوی از مشاهدات خود از تغییر و تدرج موجودات مادی است و به منشأ تحقق این تدرج و تغییر توجه ندارد؛ صرفاً درصدد تبیین هستی-شناختی مفهومی کاربردی و شناخته‌شده است که از بررسی انواع مختلف تغییر و تدرج و در جهت مقایسه آنها با یکدیگر انتزاع می‌یابد و نامش «زمان» است؛ لذا در واقع زمان، مبین نسبت یک موجود متغیر به موجود متغیر دیگری است که تغییرات یا حرکات آن ملاکی برای اندازه‌گیری تدرج و تغییر موجود اول است. همین تبیین مشائی

که «حرکت است» (ابن سینا، ۱۳۶۱: ۲۰۳).  
 در راستای جمع میان این دو عبارت، شاید بتوان این طور بیان کرد که در واقع قبل و بعد، صفاتی هستند برای اجزای مسافتی که حرکت در آن واقع شده و به واسطه همین حرکت، این اتصاف برای اجزای مذکور اتفاق افتاده؛ لذا قبل و بعدها در حرکت هم به واسطه اجزای مسافت معنا پیدا می کنند اما چون حرکت ذاتاً متجدد است، قبل و بعد در حرکت باهم وجود نمی یابند؛ زمان نیز که مقدار حرکت است به تبع آن این خاصیت حرکت را پذیرفته و دارای قبل و بعدها غیرمجامع است؛ البته باید توجه کرد، قبل و بعد در مسافت به وسیله حرکت ایجاد شده و از طرفی خود حرکت قبل و بعد داشتن را از قبلیت و بعدیت اجزای مسافت وام گرفته است، پس دور باطل اتفاق نیفتاده است، چراکه قبلیت و بعدیت در حرکت با قبلیت و بعدیت در مسافت از یک نوع نیستند، قبلیت و بعدیت حرکت غیرمجامع هستند، ولی قبل و بعد در مسافت می توانند مجامع باشند.

اکنون باید دید چگونه می توان برای نیل به هدف این تحقیق، دو نسبت دیگر را نیز در حیطه هستی شناختی این نظام فکری و بر اساس مبانی آن نشان داد و آیا دستگاه در این

جهت دارای نقصی است که برای رفع آن باید تغییری در برخی مبادی آن ایجاد کرد یا خیر؟

### ۸-۲. اعتبار دوم: به نظر می رسد می توان

با مبانی هستی شناختی مشائی اعتبار دوم و به-تبع آن نسبت «ثابت با متغیر» را توضیح داد؛ چراکه به دلیل ثابت بودن مفهوم یک موجود که به عنوان معقول اولی از هویت واحده آن تعقل شده، نسبت میان ماهیت دگرگون-شونده موجود و مفهوم ثابت آن در ذهن، همان نسبت متغیر به ثابت است که با وام-گیری از نام گذاری میرداماد، می توان آن را «دهرماهی» نامید. در واقع همه حالات متغیر مورد ادراک از یک موجود به همان مفهوم ثابت و در واقع به هویت یا ماهیت واحده آن نسبت داده می شوند. در اینجا می توان نوعی خروج از قوه به فعل را به عنوان رابطه بین ثابت و متغیر نشان داد؛ بدین معنا که هویت واحده شیء به عنوان قوه، در تمام طول مدت تحققش در عالم خلقی، در حال به فعلیت رسیدن است.

### ۸-۳. اعتبار سوم: در اعتبار سوم می-

توان نسبت بین نفس انسانی و صورت ذهنی یا مرتسمه از هویت واحده هر کدام از اشیاء مورد شناختش را از نوع نسبت ثابت با ثابت

دارای آن نبوده؛ لذا بر اساس این، نفس که پیش از ارتسام یا عروض صورت شیء مدرک، قابلیت پذیرش این صورت را داشته، می‌توان در جایگاه قوه دانست، برای نفس پس از پذیرش این صورت که جایگاه فعلیت را یافته.

ممکن است بر این تبیین اشکالی وارد شود که در این نوشتار و در تناظر برقرار شده بین دستگاه عرفانی و مشائی، نفس انسانی در دستگاه مشاء متناظر با ذات ربوبی و صور ذهنی متناظر با اسماء الهی معرفی شدند و می‌دانیم که ذات ربوبی نسبت به اسماء، حالت انفعالی نداشته بلکه منشأ آنهاست. پس تناظر مدنظر در این تبیین اخیر به‌طور کامل برقرار نشده است؛ زیرا نفس در دیدگاه مشائی نسبت به صور ذهنی منفعل بوده و منشأ ایجاد آنها نیست. در پاسخ باید گفت: در نگاه دقیق، این ایراد وارد است و نظام مشائی با توجه به مبادی تصویری و تصدیقی خود در تبیین دقیق نسبت ثابت با ثابت به شکل متناظر با دستگاه عرفانی ناموفق است، نمایان شدن این نقص در سیر تطبیقی خاصی که در این نوشتار اجرا شده و نگارنده این سطور درصدد بسط آن به‌عنوان یک رویکرد جدید در تطبیق فلسفه‌هاست، می‌تواند نتیجه نقد

دانست که هر دو ثابت هستند؛ یعنی نفس انسانی به لحاظ تجردش، در تمام مدت عمر با وجود تطوراتی که در افعالش دارد، دارای هویتی ثابت و واحد است؛ از طرفی صورت ذهنی هویت ذاتی یک شیء (مورد ادراک نفس) نیز با همه تغییراتی که آن شیء در طول تحققش در عالم خلقی دارد، ثابت است: «نفس مفهوم طبیعت ثابت و نحوه وجودش سیال و متصرم است و سیلان و تصرم به حسب وجود خارجی عارض بر هویت متجدده نیست، بلکه وجود متحرک نفس تجدد و سیلان است. در حرکات عرضیه طبیعت به حسب هویت و ماهیت ثابت و حرکت از عوارض وجود متحرک است (آشتیانی، ۱۳۷۸: ۶۳).

بر اساس این، مجموعه حالات متغیر شیء نیز دراینکه «حالات همان هویت ذاتی واحدند»، ثابت هستند. حال اگر قرار باشد که گونه‌ای از خروج از قوه به فعل، برای تبیین رابطه میان این دو حقیقت ثابت به کاربرده شود، می‌توان گفت: هرچند بنا بر برداشت مشهور، نظریه ادراک مشائی مستلزم انفعال نفس از ارتسام صور ذهنی است؛ اما نفس پس از ارتسام صورت در آن به فعلیتی جدید دست یافته که قبل از ارتسام این صورت

درونی نظام فکری مذکور باشد و شاید همین دقت‌ها بود که موجب گذر صدرا از این دستگاه و معرفی مبدأ تصویری جدید خود یعنی «حقیقت وجود» و مبدأ تصدیقی خاص دستگاهش یعنی «اصالت وجود» گردید و در ادامه منجر به ارائه نظریه حرکت جوهری شد تا زمینه طرح جدید او در مسأله ادراک فراهم شود؛ لذا اگر نظریه حکمت متعالیه در ادراک، اساس کار قرار گیرد، با حفظ همان ارتباط بین قوه و فعل و نیز مفهوم و مصداق که در مشاء مورد نظر است، می‌توان نسبت ثابت به ثابت را به‌طور دقیق تبیین کرد؛ زیرا از آنجا که نفس در ایجاد صور علمی فعال بوده و با حصول هر صورتی استکمال نیز می‌یابد، قبل از ایجاد یک صورت علمی، نسبت به حالت بعدی خود که با صورت علمی مذکور فعلیت جدیدی را یافته، نقش قوه را دارد. لذا او قبل از ادراک یک هویت ذاتی واحد، قوه است برای فعلیت جدید خود که در اثر ادراک آن هویت حاصل شده است.

## ۹. حقیقت زمان در دیدگاه تشکیک خاصی صدرایی

هرچند محتمل است که صدرا در کتاب *اسفار* «طریقه الهیون» را علامتی بر وجود

زمان دانسته، نه راه معتبری برای اثبات وجود آن (انصاری مهر؛ شاه نظری، ۱۳۹۷: ۱۲) اما به‌هرحال، راه مستقلى برای اثبات وجود زمان غیر از طریقه مذکور طرح ننموده است، ولی در ادامه گزارشی که از دیدگاه مذکور ارائه کرده، تصریح و تدرج را نه به ذات زمان و نه حرکت، بلکه به حقیقتی دیگر متعلق می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۳: ۱۱۶). از فحوای مباحثی که در زمینه تبیین حقیقت زمان بر اساس اصل اصالت وجود و حرکت جوهری ارائه داده، می‌توان گذر او از طریقه مذکور را مشاهده کرد. در نظر اصالت وجودی صدرا، آنچه تدرج دارد، نحوه وجود موجودات خارج از ذهن است که در نتیجه حرکت جوهری به‌وقوع می‌پیوندد و هر موجودی در سیر تکاملی خود در عالم خارج، مراتب وجودی را به‌واسطه یافتن فعلیت‌های جدید طی می‌نماید؛ لذا قبلیت و بعدیتی که در این عالم برقرار است، قبلیت و بعدیت وجودی است؛ بدین معنا که در مقایسه دو مرتبه وجودی یک شیء، مرتبه‌ای که نسبت به مرتبه دیگر در موقعیت فعلیت است، «بعد» و مرتبه‌ای که در موقعیت قوه نسبت به دیگری است، «قبل» نامیده می‌شود و بر اساس این، قبلیت و بعدیت مورد ادراک

فاعل شناسا نیز همین قبلیت و بعدیت خارجی است: «پس گوئیم که عقل به بداهت ترتبی را بین وجود و عدم شیء درک می‌نماید که این وجود و عدم با یکدیگر جمع نمی‌شوند و این ترتب از نوع ترتب به علیت نیست؛ زیرا در آن باهم همراه هستند و ترتب بالطبع هم نیست، چراکه متقدم بالطبع محال نیست که دفعتاً و به یکباره همراه متأخر گردد و روشن است که ترتب به شرف و مکان هم نیست، پس مشخص شد که به زمان است، خلاصه اینکه مراد ما از زمان این نوع از ترتب است» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۳: ۱۴۹).

این ترتب متشکل از وجود شیء و عدمش، می‌تواند تبیینی از خروج از قوه به فعل یا به عبارت دقیق‌تر تفصیل جمع یا اجمال به مفصل باشد؛ همچنین قبلیت و بعدیتی که عقل درک نموده، در واقع ترتبی وجودی است که آن را در قالب ماهیات جزئی انتزاع شده از مراتب متوالی وجودی شیء ادراک نموده، نه قبلیت و بعدیت زمانی به معنای مفهومی آن؛ اما از آنجا که ذهن انسان ماهیت و عرض شناس بوده، یعنی در مواجهه ابتدایی با عالم خارج قادر به حکایت از معقولات اولیه بوده و از درک جوهر و به تبع آن حرکت جوهر ناتوان است، مجبور است برای

درک وحدت ماهیت کلی شیء متدرج و نیز تقدیر این تدرج و مقایسه تصرف اشیاء مختلف با یکدیگر، معقولی ثانی را به نام زمان انتزاع نماید: «بدان که مسافت از آن روی که مسافت است و حرکت و زمان همگی به یک وجود واحد موجودند و عروض برخی بر برخی دیگر عروض خارجی نیست، بلکه عقل در مقام تحلیل بین آنها فرق می‌گذارد و بر هر کدام از آنها به حکمی که مخصوص خودش است حکم می‌کند، پس مسافت فردی از کم یا کیف یا از قبیل آن دو می‌باشد و حرکت عبارت است از خروج همان موجود از قوه به فعل و آن معنای انتزاعی عقلی است و اتصالش همان اتصال مسافت است و زمان عبارت است از مقدار این اتصال و تعیین آن» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۳: ۱۸۰).

بر همین اساس، در فلسفه او، زمان نه مفهومی ماهوی یا معقولی اولی، بلکه عرضی تحلیلی است (عابدی؛ منفرد، ۱۳۸۸: ۲۵۳).

یک دلیل شهودی برای مدعا می‌تواند ادراک حضوری انسان از تدرج وجودی خود باشد؛ چراکه انسان همان گونه که وجود خود را با علم حضوری می‌یابد، تدریجی بودن آن را نیز می‌یابد و در ادراک این تدرج خود، نیازی به مفهوم زمان ندارد؛ اما انسان

گردیده‌اند» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۳: ۱۳۹). ملاحظه می‌شود در عین اینکه هویت یک موجود در طول حضورش در این عالم واحد است، اما دارای تدرجی درونی است؛ لذا اینجا می‌توان نسبتی بین حقیقت ثابت یعنی هویت واحد موجود و بین حالات متجدده آن در طول تحقق خلقی‌اش مشاهده نمود؛ پس می‌توان برای تبیین حقیقت زمان در این دیدگاه، نسبت بین متغیر و ثابت را اصل قرار داد.

صدرا این تدرج وجودی را که با حرکت جوهری به تبیین آن می‌پردازد، تنها تدرج و تصرم غیرمجامع عالم می‌داند (برخلاف دیدگاه مشائی که تدرج و تصرم را ذاتی زمان و در بقیه موجودات به واسطه زمان می‌دانست). او در عبارتی تصریح دارد که آن تقدم و تأخری را که فلاسفه عصر او به زمان نسبت می‌دادند، او به صورت نوعیه نسبت می‌دهد که هویتی جوهری دارد؛ در حالی که زمان دارای هویت عرضی است و در واقع تصرم و تدرج از آن صورت نوعیه است، نه زمان. صدرا زمان را ابزاری برای نمایش و یا تقدیر این تصرم و تدرج وجودی می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۳: ۱۳۹).

هنگامی که بخواهد از این تدرج خود در قالب علم حصولی سخن بگوید، از مفهوم زمان کمک می‌گیرد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۳: ۱۴۰)

با این مقدمه به نظر می‌رسد که از میان نسبت‌های سه گانه، آنچه در این نظام فکری بیشتر مورد توجه و در واقع نقطه کانونی تلاش متفکرین آن در معرفی حقیقت زمان است، نسبت بین متغیر با ثابت است که در سایه اعتبار دوم قابل طرح است. هرچند چنانکه بیان خواهد شد، می‌توان در این ساختار هستی‌شناسی دو نسبت دیگر را نیز شناسایی کرد؛ لذا در اینجا ابتدا به بررسی حقیقت زمان در اعتبار دوم پرداخته می‌شود.

**۹-۱. اعتبار دوم:** در نظریه متوسط فلسفه صدرا یا همان نظام تشکیک خاصی که در آن حرکت جوهری نیز اثبات می‌شود، تدرج و تصرم به جعل بسیط جاعل در هویت اشیاء این عالم به ودیعه گذاشته شده؛ یعنی هویت اشیاء هویتی متدرج است: «امکان دارد، حقایق وجودی متمیزالذات باشند که این تمیز ذاتی‌شان به واسطه جعل مجدد جاعل نباشد، بلکه به همان جعل بسیط که موجب تحققشان گشته، به صورت هویت واحده دارای شئون متجدد متقدم و متأخر ذاتی جعل

مبدأ تصویری اصلی در دستگاه تشکیک خاصی صدرا «حقیقت وجود» است که حاکی از حقیقتی خارجی و مستقل از ذهن انسان است؛ هرچند در معنای واقعی خود منطبق است با خارجیت مطلق که شامل عالم ذهن انسان نیز هست. دو مبدأ تصدیقی بنیادی او نیز یکی اصل اصالت وجود و دیگری واحد و ذومراتب بودن حقیقت وجود هستند. فلسفه او بر اساس این مبادی بنا شده و در واقع حرکت جوهری نیز بر اساس همین مبادی تصویری و تصدیقی طرح گردیده است؛ به این معنا که یک موجود که در طول مدت تحققش در عالم خارج و به جعل بسیط، به صورت متدرج گسترده شده است، دائماً در حال پذیرفتن فعلیت‌های جدیدی است و به عبارتی دائماً در حال خروج از قوه به فعل است و در تبیین دقیق این خروج از قوه به فعل آن را از نوع اجمال و تفصیل یا جمع و تفصیل می‌داند: «وجود از آن چیزهایی است که قبول اشتداد و تضعف می‌کند؛ یعنی حرکت اشتدادی را می‌پذیرد و جوهر در عین جوهریتش یعنی با وجود جوهریتش تبدیل ذاتی را می‌پذیرد و ثابت شد که اجزای حرکت واحد متصل و حدود آن به صورت بالفعل و متمایز از یکدیگر موجود نیستند،

بلکه همگی به وجود واحدی موجودند؛ پس هیچ‌یک از ماهیاتی که از مراتب وجودی انتزاع می‌شوند، بالفعل به وجود تفصیلی موجود نیست بلکه برای آنها وجودی اجمالی است، مانند اجزای حد همان‌گونه که توضیح دادیم» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۹: ۱۸۶).

صدرا در جای دیگر در قالب یک مثال، بر این امر تصریح دارد و این‌طور بیان می‌کند که: یک سیاهی موجود در عین وجود تدریجی خود، دارای وحدتی ذاتی است که حکایت از فرد متدرج آن دارد که در طول حرکت گسترده شده و از آن ماهیت واحده سیاهی انتزاع می‌شود؛ ماهیتی که از جعل بسیط وجود واحد متدرج آن انتزاع گردیده است. او تأکید دارد که بر اساس مبنای اصالت وجود او، اصل در این تغییرات وجود است و آنچه تحقق یافته، مطلق سیاهی در عین وحدت حقیقی خود است؛ ولی در طول حرکت جوهری انواع دیگری از سیاهی به وجودات آنی تحقق می‌یابند و به علت تدرج دائمی به فعلیت کامل نمی‌رسند؛ در ادامه نیز تصریح کرده که نسبت بین سیاهی مطلق موجود که دربردارنده همه انواع دیگر آن است با هریک از انواع آنی آن، رابطه بین

جمع و تفصیل است؛ به عبارتی سیاهی مطلق خود را در مراتب مختلف سیاهی ظهور داده و این مراتب آن هرچه دارند، همان سیاهی است که به تناسب هر مرتبه در آن مرتبه ظهور یافته است. بنابراین می‌توان گفت: آنچه ثابت است، خود مطلق سیاهی موجود است و آنچه متغیر است، افراد سیاهی در هر آن یا هر حد از حرکت جوهری هستند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۳: ۷۲).

حقیقت مطرح در این نمونه را می‌توان این‌طور بیان نمود که بین یک ماهیت مطلق موجود که به وجود وحدانی متدرج خود متحقق است و ماهیات جزئی موجود به وجودات بالقوه قریب به فعلیت آن، نسبتی برقرار است که در واقع همان نسبت بین حقیقتی ثابت، یعنی ماهیت موجوده واحد به وجود بالفعل و حقایقی متغیر، یعنی ماهیات جزئی موجوده به وجودات بالقوه است و رابطه مشعر به تقدم و تأخر واقع بین این ثابت و متغیر، رابطه جمع و تفصیل است؛ پس می‌توان با وام گرفتن از نام گذاری میرداماد این نسبت را «دهر وجودی» نامید. بر اساس این، می‌توان هر مرتبه وجودی شیء را در حرکت جوهری که از آن ماهیتی جزئی انتزاع می‌شود، یک «لحظه دهر وجودی» برای آن

شیء دانست.

در اینجا نیز مانند دیدگاه عرفانی، که آن‌هم دیدگاهی غیرماهوی بود، می‌توان گفت هر موجودی دهر خود را دارد؛ چرا که این دیدگاه وجودی است و اعتبار دوم نیز چهره وجودی می‌یابد و وجود مساوق با تشخیص است؛ همچنین، اجزای دهری به تدرج وجودی شیء مورد نظر و در ضمن وحدت اتصالی دهر موجود هستند؛ لذا صدرا بر اساس این می‌گوید: اجزای زمان همگی موجودند به وحدت اتصالی دهر؛ یعنی همان‌طور که وجود اجزای دهری با همه تمایزشان از یکدیگر (به قبلیت و بعدیت و ...) با وجودشان در ضمن وحدت اتصالی دهر محذوری ایجاد نمی‌نماید، برای اجزای زمانی که مفاهیمی حاکی از این حقایق وجودی هستند نیز محذوری ایجاد نمی‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲، ج ۱: ۶۸۷).

#### ۹-۲. اعتبار اول: در همان حال که لحظه

دهری نسبت حدود وجودی شیء را به ماهیت موجوده واحدش نشان می‌دهد، لحظه زمانی هم نسبت وهمی آن‌را با موجود متغیر دیگری نشان می‌دهد که می‌توان از آن با عنوان نسبت متغیر با متغیر یاد نمود. لذا با هر لحظه وهمی زمانی، لحظه وجودی دهری‌ای

موجودی سرمد وجودی خود را داشته و به- عبارتی، خود یک لحظه از این سرمد وجودی است.

### نتیجه گیری

در بررسی حقیقت زمان با بهره از نسبت‌های سه‌گانه مطرح شده توسط میرداماد، ابتدا در نظام معرفتی عرفانی نشان داده شد که برقراری این نسبت‌ها، ناشی و حاکی از سه ساحت حقیقت و رابطه موجود بین آنها، یعنی «ظهور» است و بر مبنای همین «سه‌ساحتی بودن»، اعتبارات سه‌گانه مشاهده موجودات متغیر عالم خلقی در این نظام مطرح شد؛ به این ترتیب با بسط این نگاه به حقیقت زمان در نظام مذکور مبادرت گردید. در ادامه با برقراری یک تناظر بین مفاهیم دخیل در معرفتی سه اعتبار فوق در دستگاه عرفانی و مفاهیمی خاص در دو نظام مورد تطبیق یعنی تشکیک خاصی و مشائی، نشان داده شد که می‌توان اعتباراتی مشابه را در این دو نظام نیز معتبر دانست و به‌این وسیله، تبیینی تازه از حقیقت زمان، مشابه نظام عرفانی ارائه نمود. بدین ترتیب، گونه‌ای از تطبیق بین سه دستگاه فکری مذکور در مسأله حقیقت زمان صورت پذیرفت که بر تفاوت شمول هستی‌شناختی نظام‌های فکری با یکدیگر مبتنی است. در

متناظر است؛ به عبارتی می‌توان گفت اجزای دهری، مصادیق وجودی اجزای عقلی زمانی هستند؛ بر اساس این و نیز آنچه در بخش قبل در خصوص انحصار دهر وجودی هر موجودی در خودش بیان شد، می‌توان گفت هر موجودی، زمان خاص به خود را دارد؛ یعنی آنچه را که در فیزیک نسبت از طریق ریاضی اثبات شد، می‌توان بر اساس نظریه نسب سه‌گانه و در بستر حکمت متعالیه اثبات کرد.

### ۹-۳. اعتبار سوم: نسبت میان هر

موجود و درجه‌اعلای وجود، یعنی واجب-الوجود را می‌توان نسبت بین ثابت و ثابت دانست و با توجه مجدد به مثال سیاهی که در اعتبار دوم این بخش بیان شد و اینکه این‌بار مطلق سیاهی را مثالی برای مرتبه‌اشد وجود و نحوه‌سریان حقیقت وجود را منظور نماییم، نه نسبت موجود به حالات متدرج خودش (صدرا نیز در *اسفار* و در بیان این مثال، حقیقت وجود را مدنظر داشته)، رابطه‌مُشعر به این تقدم و تأخر واقع بین ثابت و ثابت، همان رابطه جمع و تفصیل است که با بهره از نام‌گذاری میرداماد، می‌توان به آن «سرمد وجودی» گفت. در اینجا نیز با توضیح مشابه قسمت قبل (عرفانی)، می‌توان گفت هر

این نوشتار، شمول هستی‌شناختی نظام عرفانی بر دو دستگاه دیگر مفروض گرفته شد و بر اساس آن، فرایند تطبیق شکل گرفت؛ البته این تعیین میزان شمول هستی-شناختی و برگزیدن یک نظام فکری به عنوان نظام فراگیرتر و یکی به عنوان محدودتر، به صورت سلیقه‌ای یا دستوری و بدون دلیل نیست؛ بلکه خود این تعیین گستره مورد شناخت یک نظام فکری از واقعیت، با تحلیل و روشی علمی قابل انجام است که نگارنده

درصد ارائه روشی برای آن و بسط هرچه بیشتر این رویکرد تازه به تطبیق فلسفه در مسائل دیگر فلسفی و بین مکاتب دیگر است. در پایان باید گفت که شاید در مواجهه اول، نتیجه تلاش این تحقیق، انتزاعی و بدون کاربرد به نظر رسد؛ اما گویا امتداد نتایج چنین تحقیقاتی بتواند راهی باشد برای یافتن پاسخ پرسش‌های بی‌جواب درباره حقیقت زمان، حتی در حوزه فیزیک نوین.

#### ملاحظات اخلاقی:

**حامی مالی:** این پژوهش هیچ کمک مالی از سازمان‌های تأمین مالی دریافت نکرده است.

**تعارض منافع:** طبق اظهار نویسندگان، این مقاله تعارض منافع ندارد.

**برگرفته از پایان نامه / رساله:** این مقاله مستخرج از رساله/پایان نامه نمی‌باشد.

## منابع

ایزو تسو، توشیهیکو. (۱۳۷۹). صوفیسم و

تائوئیسم. مترجم: محمدجواد گوهری.

تهران: انتشارات روزنه، چاپ اول.

بابایی، علی. (۱۴۰۳). سه مرتبه «تقدم و

تاخر» بر مبنای سه سیر فلسفی.

(e721507). تأملات فلسفی، ۱۴ (۳۳)،

doi: e721507

10.30470/phm.2023.1973901.2

322

جامی، عبدالرحمن. (۱۳۷۰). نقدالنصوص.

مقدمه و پیام چیتیک. تهران: مؤسسه

مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۲). تحریر

تمهیدالقواعد (صائن الدین علی بن

محمدالترکه). تهران: انتشارات الزهراء،

چاپ اول.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم.

(۱۳۷۸). رساله فی الحدوث (حدوث

العالم). تهران: بنیاد حکمت اسلامی

صدرا.

\_\_\_\_\_ (۱۳۶۸). الحکمه

المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة. قم:

مکتبه المصطفوی.

\_\_\_\_\_ (۱۳۸۲). شرح و تعلیقه

صدرالمتألهین بر الهیات شفا (ملاصدرا).

تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

ابن ترکه، صائن الدین علی. (۱۳۶۰).

تمهیدالقواعد. مقدمه و تصحیح

سیدجلال الدین آشتیانی. تهران:

انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش

عالی.

ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۶۱). فن

سماع طبیعی. مترجم محمدعلی فروغی.

تهران: انتشارات امیرکبیر.

ابن عربی، محی الدین. (بی تا) الفتوحات

المکیه (اربع مجلدات). بیروت:

نشر دارالصادر، چاپ اول.

آشتیانی، جلال الدین. (۱۳۷۸). شرح حال و

آرای فلسفی ملا صدرا. قم: مرکز

انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه

علمیه قم.

آملی، سیدحیدر. (۱۳۶۸). جامع الاسرار و

منبع الانوار. تصحیح هنری کرین و

عثمان یحیی. تهران: انتشارات علمی و

فرهنگی-انجمن ایران شناسی فرانسه،

چاپ دوم،

انصاری مهر، رهام؛ شانظری، جعفر.

(۱۳۹۷). زمان بدون گذر در فلسفه

صدرا. فلسفه و کلام اسلامی. دوره ۵۱،

شماره ۱: ۷-۲۴.

- عابدی، احمد؛ منفرد، مهدی. (۱۳۸۸).  
بررسی و تطبیق بحث زمان در فلسفه  
سنت آگوستین و صدرالمتهلین.  
پژوهش‌های فلسفی کلامی. دوره ۱۱  
(شماره ۴۲): ۲۴۱-۲۵۶.
- علم‌المهدی، علی ابن الحسین. (۱۹۹۸).  
غررالفوائد و دررالقلائد. قاهره: دارالفکر  
العربی.
- قیصری، داود. (۱۳۷۵). شرح فصوص  
الحکم (القیصری). تهران: شرکت  
انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول.
- میرداماد، محمدباقر بن محمد. (۱۳۷۴).  
قبسات. تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ  
دانشگاه تهران.