




A New Look at the Place of Human Perception in Change, Movement and Time and its Role in the Existential Worlds

Mohammad DaneshNahad  * PhD from Noor Hekmat School, Mashhad, Iran
Mohammad Hassan Vakili  Professor of Seminary, Mashhad, Iran
Hamed Zarpouyan  Instructor of Institute of Strategic Studies, Mashhad, Mashhad, Iran

Abstract


Philosophers have accepted the principle of the existence of change in motion and time abroad and have tried to provide an acceptable analysis of it. One of the fundamental questions about change, movement, and time is whether the connection seen outside is a description of external facts or human perceptions. Leading research deals with the fact that connection is not only an external description but also perceptions, and on this basis the theories of philosophers, whether positive or negative, are challenged. What is certain about the changes in the universe is that perceptions are constantly received, but that this connection is also a description outside the mind is not self-evident and needs to be proven. As in the discussion of time, what is obvious is the gradual feeling that is perceived and makes time for people, but that the flow of description is also out of the mind needs to be proven. Such an interpretation of change, motion, and time plays a crucial role in explaining theological and philosophical issues such as the existence of time in the extraterrestrial worlds, such as the world of example and the world of intellects, the contraction and expansion of time, and the analysis of narrative arguments about time in other worlds. Among the results of his research is that 1- By including the perceptual description in the truth of time, a single truth can be done at different times for individuals. 2- The existence of time in the world of example and the world of intellects is a reasonable thing. 3- The contraction and expansion of time can also be philosophically analyzed according to the perceptual role of human beings.


Keywords: change, Move, Receipt and expansion of time, The time of the existential worlds, Time relativity, perceptual description.


* **Corresponding Author:** m_borosdar@yahoo.com

How to Cite: Danesh Nahad, Mohammad, Vakili, Mohammad Hassan & Zarpouyan, Hamed. (2023). A New Look at the Place of Human Perception in Change, Movement and Time and its Role in the Existential Worlds, *Hemkat va Falsafeh*, 19 (75), 65-89.
DIO: 10.22054/wph.2023.44008.1967

بررسی نقش ادراکات در حقیقت تغییر، حرکت و زمان و تأثیر آن در عوالم وجودی

محمد دانش نهاد*  استاد فلسفه موسسه تمدن اسلامی مشهد، مشهد، ایران

محمدحسن و کیلی**  استاد حوزه علمیه مشهد، مشهد، ایران

حامد زرپویان***  مربی مؤسسه مطالعات راهبردی حوزه مشهد، مشهد ایران

چکیده

فیلسوفان اصل وجود تغییر حرکت و زمان را در خارج پذیرفته و تلاش کرده‌اند تحلیل مقبولی از آن ارائه دهند. یکی از سؤالات اساسی در باب تغییر، حرکت و زمان آن است که آیا اتصال و پیوستگی که در خارج مشاهده می‌شود وصف امور واقع یا ادراکات انسان است؟ در تحقیق پیشرو به این امر پرداخته می‌شود که اتصال تنها و صف خارج نیست بلکه ادراکات نیز نقشی بسزا دارد و بر این اساس نظریات فلاسفه چه مثبتان تغییر و چه منکران آن به چالش کشیده می‌شود. آنچه در باب تغییرات عالم یقینی و بدیهی است اینکه ادراکاتی پیوسته دریافت می‌گردد اما اینکه این اتصال و صف خارج از ذهن نیز باشد بدیهی نیست و نیاز به اثبات دارد. چنانکه در بحث زمان نیز آنچه بدیهی است، احساس تدریجی است که ادراک می‌شود و برای افراد زمان می‌سازد اما اینکه سیلان و تدریج و صف خارج از ذهن نیز باشد نیاز به اثبات دارد. چنین تفسیری از تغییر، حرکت و زمان در تبیین مسائل کلامی و فلسفی همچون وجود زمان در عوالم مافوق ماده همچون عالم مثال و عالم عقول، قبض و بسط زمان و تحلیل ادله نقلی در باب نحوه زمان در عوالم دیگر و همچنین نسبت زمان نقشی راهگشا دارد.

واژه‌های کلیدی: تغییر، حرکت، قبض و بسط زمان، زمان عوالم وجودی، نسبت زمان، و صف ادراکی.

* نویسنده مسئول: m_borosdar@yahoo.com

** mohammadhasanvakili@gmail.com

*** zarpoyan1369@gmail.com

مقدمه

به‌طور معمول در هر تفکر فلسفی پیش‌فرض‌هایی در نظر گرفته می‌شود و بر اساس آن استدلال‌های فلسفی ساماندهی می‌شود. آنچه در تحلیل مسائل فلسفی اهمیت شگرفی دارد این است که پیش‌فرض‌های فلسفی هر مسئله‌ای ابتدا به‌درستی استخراج و تبیین گردد و به تبع آن صحت و سقم آن مورد بررسی قرار گیرد. چه بسا مسئله‌ای را غالب فلاسفه به‌عنوان پیش‌فرض قبول کرده ولی دلیلی بر صحت چنین پیش‌فرضی وجود نداشته باشد بلکه خلاف آن وجدان گردد.

بر این اساس در بحث حرکت و زمان نیز ابتدا باید آنچه را که به‌عنوان پیش‌فرض مورد قبول همگان قرار گرفته است - وجود تغییر، حرکت و زمان در خارج - را مورد بررسی قرار داد تا به دنبال آن مشخص گردد آیا واقعاً وجود تغییر در خارج بدیهی است؟ به اعتقاد نگارندگان این مسئله بدیهی نیست و تنها چیزی که در امور یاد شده می‌توان بدیهی و یقینی دانست این است که در درون انسان سلسله ادراکاتی وجود دارد که در حال حاضر به‌صورت به‌هم‌پیوسته و متصل دریافت می‌گردد اما اینکه این تدریج وصف واقعیت خارجی نیز باشد بدیهی نیست و نیازمند اثبات است.

مبحث تغییر اصالتاً و به دنبال آن مباحث حرکت و زمان از جمله مباحثی بوده است که در تمام مکاتب فلسفی بدان پرداخته شده است و بخش قابل توجهی از بحث‌های فلسفه اسلامی نیز به آن اختصاص یافته و مسائل زیادی در این زمینه مطرح شده است ولی آنچه قابل توجه است این که در تمام این مباحث به‌خصوص مبحث قوه و فعل، اصل وجود تغییر، حرکت و زمان در عالم خارج پیش‌فرض و به‌نوعی بدیهی حسی در نظر گرفته شده است. (طباطبائی، ۱۳۹۴: ۳/۷۷۴؛ عبودیت، ۱۳۹۵: ۱/۲۶۱؛ همو، ۱۳۹۷: ۲۴۳) و پس از پذیرش اینکه در خارج تغییر وجود دارد و زمان نیز مقدار حرکت است به تحلیل این مسئله پرداخته شد و دیدگاه‌های متنوعی در این زمینه شکل گرفت.

برای اینکه نوین بودن تحقیق پیشرو مشخص شود ابتدا نظریات مختلف فلاسفه در رابطه با اثبات و انکار تغییر بیان می‌گردد پس از آن به جایگاه حرکت در نزد فلاسفه و تبیین نوین آن پرداخته می‌شود. در گام سوم جایگاه مسئله زمان و تبیین آن با توجه به جایگاه ادراک انسانی مطرح می‌گردد و در گام نهایی ثمرات نگاه پیش رو به زمان در سه مورد پیگیری می‌گردد.

پیشینه بحث: انکار و اثبات تغییر در اندیشه‌های حکمی یونان

منکران تغییر

شواهد تاریخی نشان از آن دارد که پارمیندس از منکران تغییر است به گونه‌ای که معتقد بوده حقیقت هستی واحد است، تکثر در آن راه ندارد و تغییر و صیوروت توهم است (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۶۱/۱). ایشان سعی کرده است استدلالی را نیز در این زمینه سامان دهد تا نشان دهد که تغییر امری نامعقول است. استدلال ایشان به‌طور خلاصه چنین است: چیزی که به وجود می‌آید یا از وجود به وجود می‌آید که تحصیل حاصل است و یا از لا وجود که در این صورت هیچ‌چیز نیست زیرا از هیچ‌چیز چیزی به وجود نمی‌آید. بنابراین کثرت توهم است و وجود واحد فقط هست. زنون مشهورترین شاگرد پارمیندس نیز همانند استاد خود کثرت‌گرایی را رد می‌کرد و تغییر و حرکت را توهم می‌دانست و سعی می‌کرد با استدلال‌هایی که در تاریخ فلسفه معروف است نشان دهد که فرض کثرت نامعقول و غیرممکن است (همو، ۱۳۷۵: ۶۸/۱).

اشکال نظریه منکران تغییر

فارغ از درستی استدلال پارمیندس و زنون در انکار تغییر، نظریه ایشان از آنجایی که شاید با تجربیات شهودی بشر هماهنگ نبود مورد اقبال فیلسوفان قرار نگرفت چنانکه برخی از اندیشمندان معاصر نظر ایشان را مردود می‌دانند به دلیل اینکه لازمه قول ایشان انکار امر بدیهی است (عبودیت، ۱۳۹۵: ۲۶۱/۱)؛ برخی دیگر اندیشه پارمیندس را اوج تعارض میان عقل و حس می‌دانند (مظهری، ۱۳۹۲، ۷۷).

به نظر می‌رسد مشکل اساسی چنین نظریه‌ای عدم توجه به نقش ادراکات انسان در زمینه تغییر است به گونه‌ای که تغییر را تنها و صف خارج می‌داند و برای حیث ادراکی انسان در رابطه با تغییر نقشی قائل نیست در حالی که نظریه صحیح آن است که برای ادراک انسان‌ها نیز در زمینه تغییر بایستی جایگاهی را قائل گردید.

قائلان به تغییر

به‌طور کلی قائلان به تغییر را در سه دسته می‌توان قرار داد که در ادامه نظریات هر یک در رابطه با تغییر به‌طور جداگانه تبیین می‌گردد.

مکتب ایونیا

آغاز تفکر فلسفی یونان به حوزه ایونیا مربوط است (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۲۱/۱). روی آوردن به تفکر فلسفی مبتنی بر عقلانیت محض و آزادسازی فکر از اندیشه‌های افسانه‌ای از مهم‌ترین ویژگی‌های این مکتب بود (خراسانی، ۱۳۵۰: ۱۲۰). تغییر و دگرگونی‌هایی که در طبیعت رخ می‌داد از مهم‌ترین مسائلی بود که ذهن اندیشمندان ایونی را به خود مشغول می‌داشت و آن را باور نمودند بدین صورت که ورای تمام تغییرات و تحولاتی که در طبیعت مشاهده می‌شود باید امر ثابتی نیز وجود داشته باشد. لذا جهان‌شناسی ایونی اساساً کوششی برای درک این امر ثابت و یا ماده‌المواد است که در تبیین ماده‌المواد با هم اختلاف داشتند (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۲۸/۱؛ عبودیت، ۱۳۹۳: ۲۱۰).

هراکلیتوس و افلاطون

هراکلیتوس فیلسوف افسوسی و یکی از درخشان‌ترین چهره‌های تاریخ اندیشه یونان منکر هرگونه ثباتی بوده به‌گونه‌ای که تمام چیزها در حرکت‌اند و هیچ‌چیز ثابت و ساکنی نیست. در اندیشه هراکلیتوس جهان هرلحظه در حال دگرگونی است و هر چیز در هرلحظه چیزی غیر از لحظه قبلی است (خراسانی، ۱۳۵۰: ۲۵۰؛ کاپلستون، ۱۳۷۵: ۵۱/۱). افلاطون نیز از طرفی تحت تأثیر عقاید هراکلیتوس محسوسات را در معرض تغییر و تحول می‌دانست و از طرف دیگر به اثبات امور ثابتی (مثل) در ورای عالم محسوسات می‌پرداخت (مطهری، ۱۳۹۲: ۷۹).

ارسطو

ارسطو با تفکیک میان ماده و صورت از یک‌سو و تفکیک میان امر بالقوه و امر بالفعل از سوی دیگر کوشید تغییر و حرکت را توجیه کند. وی از فیلسوفانی است که هم به ثبات و هم به تغییر قائل است. به نظر او در هر تبدیل و تبدیلی باید امر ثابت و مشترکی وجود داشته باشد چراکه در غیر این صورت تغییر بی‌معنا است بلکه زوال امری است به‌حسب خود و حدوث امر جدید دیگری می‌باشد (عبودیت، ۱۳۹۵: ۲۶۲/۱) ارسطو تغییرها را به دو نوع

تقسیم کرد: تغییرهای دفعی و تغییرهای تدریجی. تغییرهای تدریجی را «حرکت» نامید که در کیف، کم و این رخ می‌داد و تغییرهای دفعی را «کون و فساد» دانست که در جوهر پیدا می‌شود (ارسطو، ۱۳۹۶: ۱۷۴-۱۸۰).

اشکال نظریه مثبتان تغییر

اگرچه قائلان به وجود تغییر در عالم خارج راه صحیحی را پیمودند و از این جهت خدشه‌ای بر نظریه آن‌ها وارد نیست اما از جایگاه وصف ادراکی انسان‌ها در دریافت مسائل تغییر، حرکت و زمان غافل گردیده‌اند و نتوانسته‌اند تحلیلی ارائه دهند که به درستی بتواند تغییر، حرکت و زمان در عوالم وجودی را حل نماید و جایگاه چنین مسائلی را به درستی تبیین کند. در بحث‌های پیشرو به جایگاه وصف ادراکی انسان در حرکت و زمان پرداخته می‌شود تا در پی آن ثمرات چنین نگاهی تبیین گردد.

جایگاه مسئله حرکت در اندیشه فلاسفه اسلامی

پس از ارسطو فیلسوفان مسلمان اعم از مشائی (ابن سینا، ۱۴۰۰ق: ۱۰۵؛ اللوکری، ۱۳۷۳: ۳۳۳؛ رازی، ۱۴۱۱ق: ۵۴۷/۱) و اشراقی (سهروردی، ۱۳۷۵: ۱۹۴/۴؛ همو، ۱۳۷۳: ۱۸۴-۱۸۵)، نظریه ثبات و تغییر ارسطو را پذیرفتند و تلاش کردند همچون ارسطو با استفاده از مفاهیم قوه و فعل به تعریف و تحلیل حرکت پردازند. (ابن سینا، ۱۴۰۰ق: ۳۳؛ رازی، ۱۴۱۱ق: ۵۵۰/۱) چنین فیلسوفانی همچون ارسطو در جوهر و اعراض به تغییر قائل شدند به گونه‌ای که تغییر در جوهر را آئی و از نوع کون و فساد و تغییر در اعراض را زمانی و از نوع حرکت دانستند (عبودیت، ۱۳۹۵: ۲۶۳) با این تفاوت که علاوه بر سه مقوله‌ای که ارسطو حرکت در آن‌ها را قبول کرده بود، حرکت در وضع را نیز به مقولات دارای حرکت اضافه کردند چرا که ابن سینا معتقد بود که در وضع نیز حرکت رخ می‌دهد (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۰۵/۱).

پس از آن نظریه حرکت جوهری ملاصدرا مطرح گردید که در مورد پیشینه تاریخی این نظریه اقوال مختلف وجود دارد (اژدر، ۱۳۹۱: ۲۲-۷). صدرالمتهلین نه تنها به خلاف گذشتگان حرکت در جوهر را محال نمی‌دانست بلکه لازمه حرکت در اعراض را حرکت در جوهر می‌دانست. ایشان ادله متعددی را برای اثبات حرکت جوهری اقامه نمود (صدرالمتهلین، ۱۳۸۷: ۴۴؛ همو، ۱۹۸۱م: ۱۰۲/۳؛ همو: ۱۳۷۸: ۱۸) در نظریه حرکت

جوهری صدرالمتالهین شکل عالم مادی به کلی عوض و بساط ثبات و تغییرات دفعی و کون و فساد برچیده می‌شود و حرکت در همه شئون جهان طبیعت حکم فرما می‌گردد و به عبارتی جهان طبیعت مساوی با حرکت می‌گردد (مطهری، ۱۳۸۴: ۸۸۳/۱۳) لذا نظریه ملاصدرا شباهت فراوانی با نظریه هراکلیتوس پیدا می‌نماید با این تفاوت که هراکلیتوس در کیفیت ربط سیال به ثابت بر این باور بود که همه امور به اعتبار دیگری ثابت‌اند (عبودیت، ۱۳۹۵: ۲/۲۶۴).

بر اساس نظریه حرکت جوهری وقتی در مقوله‌ای حرکت واقع می‌شود، در خارج یک وجود واحد اما ممتد و دارای امتداد و کشش وجود دارد. به عبارت دیگر بنا بر حرکت جوهری، جوهر و نهاد شیء امر واحدی است که دارای سیلان است و اتصال و پیوستگی آن عین وحدت و یگانگی است. لذا دیگر نیازی به هیولایی که حکمای مشاء به دنبال آن بودند نیست و همان اتصال و کششی که موجود متحرک دارد حافظ وحدت حرکت نیز می‌باشد (طباطبائی، ۱۴۱۴ق: ۱۳۲). چنانکه ملاصدرا در نظر نهایی خود از هیولای عقلی یا تحلیلی سخن می‌گوید، نه از هیولای خارجی (عبودیت، ۱۳۹۳: ۳۰۹).

تبیین جایگاه ادراک انسان در مسئله حرکت و مناقشه در سایر نظریات

هر یک از نظریات در باب وجود تغییر و حرکت با اشکالاتی درونی متعددی مواجه گردیده اما آنچه از اهمیت فراوانی برخوردار است این است که آیا بر اساس نظریات موجود می‌توان ثابت نمود که در خارج وجود واحدی است که امتداد و اتصال دارد؟ آیا دلیلی بر این امر اقامه شده است که آنچه در ظرف خارج اتفاق می‌افتد به نحو تدریجی و سیال است؟ به نظر می‌رسد فیلسوفان مسلمان پاسخ این سؤالات را بدیهی حسی می‌دانستند (طباطبائی، ۱۳۹۴: ۷۷۴/۳)؛ یعنی اعتقاد بر این بوده است که بالبداهه و به حس ظاهر تغییرات عالم مشاهده می‌گردد. به عنوان مثال تغییرات تدریجی و رشد گل امری بدیهی است و در واقع تغییرات تدریجی در زمره اکثر تجارب حسی انسان‌هاست که در شبانه‌روز با آن‌ها مواجه است. در ادامه به این مسئله پرداخته می‌شود که اصل وجود تغییر و حرکت در خارج بدیهی به حس ظاهر نیست و اثبات آن نیاز به دلیل دارد.

اعتبار اتحاد در صور ادراکی یا در وقایع خارجی؟

زمانی که انسان عالم خارج را تماشا می‌کند، در هر لحظه تصاویر زیادی دریافت می‌کند و در عین حال در چنین تجربه‌ای حکم می‌کند که تمام این تصاویر مربوط به یک چیز است یا وقتی مشاهده می‌گردد کودکی در حال رشد است و به تدریج تغییر می‌کند، تصاویر متعددی از کودک به دست می‌آورد و تمام تصاویر را مربوط به یک شخص می‌داند که با یکدیگر اتصال دارند. سؤال اساسی و مهمی که در اینجا مطرح می‌گردد آن است که چگونه و به چه ملاکی تصاویر زیادی که انسان در هر لحظه مشاهده می‌نماید با یکدیگر ارتباط و این‌همانی دارند به گونه‌ای که تمام تصاویر ادراک شده مربوط به یک شیء باشد و به تبع آن حکم گردد در جایی که تغییر و حرکت هست یک نحوه اتصالی بین صور ادراکی در خارج وجود دارد؟

صرف اینکه تصاویر مشابه هستند دلیل بر این نمی‌شود که تمام این تصاویر مربوط به یک شیء و عینیت داشته باشند. آنچه در این مشاهدات بدیهی به حس ظاهر است، تصاویر و ادراکاتی است که برای انسان پدیدار می‌شوند اما اینکه این تصاویر عینیت داشته و تمام تصاویر مربوط به یک شیء باشند، به نظر می‌رسد که عملکرد ذهن باشد. ذهن انسان به گونه‌ای است که تصاویر مشابه را بر روی یکدیگر می‌چسباند و یکی می‌کند و به تعبیری اعتبار اتحاد می‌کند. به عنوان مثال از همان دوران کودکی وقتی کودک برای اولین بار چهره مادرش را می‌بیند و بعد به دفعات متعدد وی را در حالات مختلف می‌بیند در ابتدا دلیلی وجود ندارد که تمام تصاویر مربوط به یک شیء باشند، ولی آن‌قدر تصاویر پی‌درپی با یکدیگر مشابهت برقرار می‌کنند که در اثر این مشابهت ذهن انسان حکم می‌نماید که تمام این تصاویر هم‌شکل مربوط به یک چیز است و میان تصاویر مختلف اعتبار اتحاد می‌نماید. چنین اعتبار اتحادی بدیهی نیست و به عملکرد ذهن برمی‌گردد و آنچه بدیهی است این می‌باشد که انسان صور مختلفی را می‌بیند که با یکدیگر شباهت زیادی دارند.

پس در اینجا دو گزاره وجود دارد:

انسان صور مختلفی می‌بیند که شباهت زیادی دارند.

چیزی هست که به صور مختلف قابل مشاهده است به گونه‌ای که این صورت‌ها، مربوط به یک چیز می‌باشد.

با دقت در این دو گزاره آنچه به دست می‌آید این است که گزاره دوم بدیهی حسی نیست بلکه از جنس حدس و تجربه است. چون آن چیزی که انسان می‌بیند و یقینی به حس

ظاهر است صورت‌های مشابه ادراکی است که پشت سر هم درک می‌گردد اما دستگاه ادراکی انسان این صور را بر روی یکدیگر منطبق می‌کند و در اثر انطباق این گونه فکر می‌کند که واقعیتهای هست که آن را به صور مختلف می‌بیند. لذا نحوه‌ای اتحاد و اتصال بین صور ادراکی شکل می‌گیرد که به خاطر عملکرد ذهن انسان می‌باشد نه آنکه این اتحاد و اتصال در خارج بدیهی حسی باشد، بلکه برای اثبات اتحاد و اتصال بین صور ادراکی باید بررسی نمود که آیا با حدس و تجربه می‌توان این امر را اثبات نمود یا نه که خود نیازمند بحث مستقل دیگری است.

با توجه به آنچه ذکر شد اشکالی که بر نظریه حرکت جوهری ملاصدرا و دیگر فیلسوفانی که قائل به وجود حرکت در خارج بوده‌اند مشخص می‌شود چون نمی‌توان امتداد و اتصال در عالم خارج را به حس ظاهر احراز نمود. به عبارت دیگر آنچه را که از تغییر و حرکت مشاهده می‌گردد مثلاً وقتی مشاهده می‌شود که یک دانه سیب بعد از طی مراحل تبدیل به درخت می‌شود تنها امر یقینی این است که حس انسان این صور را به صورت متصل و پیوسته دریافت می‌کند، اما دلیلی وجود ندارد که این پیوستگی و اتصال به خارج نیز نسبت داده شود. مجموعه ادراکاتی که انسان پیوسته می‌بیند ممکن است در متن واقع پیوسته باشد یا نباشد. همان‌طور که وقتی فیلمی تماشا می‌شود آن را به صورت متصل و پیوسته احساس می‌کند ولی واقعیت امر این است که یک فیلم مجموعه تصاویری است که چون با سرعت زیادی از کنار هم می‌گذرند شخص آن را متصل می‌بیند ولی واقعیت خارج اتصالی ندارد.

جایگاه مسئله زمان در نگاه فیلسوفان مسلمان

به دنبال بحث حرکت، مسئله «زمان» و نحوه وجود آن مطرح می‌گردد چرا که توجه به حقیقت حرکت است که امری همچون زمان را پدید می‌آورد و بدون تحقق حرکت، تصور زمان ممکن نیست. زمان از مسائل کهن و ریشه‌دار است و همواره محل اختلاف و نزاع میان متفکران و فلاسفه بوده و آرای متفاوتی درباره آن بیان شده است. ابن سینا قبل از بیان قول حق در مسئله سعی کرده است همه این اقوال را بیان کند (ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ۱۴۹). عده‌ای از فلاسفه وجود زمان در عالم خارج را انکار کرده‌اند. کسانی هم که قائل به وجود زمان در خارج می‌باشند نظریات مختلفی را بیان کرده‌اند. بعضی زمان را جوهر و بعضی

عرض دانسته‌اند. کسانی که زمان را جوهر دانسته‌اند بعضی گفته‌اند که زمان یک جوهر جسمانی است که فلک اطلس می‌باشد و بعضی دیگر نیز گفته‌اند زمان جوهر مجرد است نه جوهر مادی. عده‌ای هم گفته‌اند زمان یعنی خود واجب‌الوجود (مطهری، ۱۳۸۴: ۴۰/۱۲؛ عبودیت، ۱۳۹۷: ۲۳۵).

مشائیان مسلمان از دو راه سعی کرده‌اند وجود زمان را در خارج اثبات کنند. یکی به روش طبیعی که از طریق مقایسه چند حرکت و تأمل در تفاوت‌های آن‌ها با یکدیگر (ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ۱۵۶؛ بهمنیار، ۱۳۷۵: ۴۵۴) و دیگر به روش مابعدالطبیعی و از طریق تأمل در تقدم و تأخری که درباره امر حادث مطرح است (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۳ / ۸۳؛ فیروزجایی، ۱۳۹۶: ۱۸۱). البته برخی از فیلسوفان نقش ادله اثبات وجود زمان را تنبه بر امر بدیهی دانسته‌اند، نه اثبات امری نظری (صدرالمتالهین، ۱۴۲۲ق: ۱۲۰). در باب حقیقت زمان رأی مشهور میان فلاسفه اسلامی آن است که زمان کم متصل غیر قار است که به واسطه حرکت بر جسم عارض می‌شود.

چنانکه مشائیان مسلمان به دنبال چنین معنایی از زمان بوده‌اند (ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ۱۵۶/۱) و فیلسوفان صدرایی نیز با بیان‌های دیگری خواسته‌اند زمان را به‌عنوان یک کمیت متصل و غیر قار که عارض بر حرکت می‌شود نشان دهند (صدرالمتالهین، ۱۹۸۱م: ۳ / ۱۱؛ همو، ۱۳۶۳: ۶۶) با این تفاوت که فیلسوفان صدرایی زمان را از عوارض خارجی حرکت نمی‌دانند، بلکه معتقدند زمان از عوارض تحلیلی حرکت است و چنان نیست که بتوان برای آن وجودی منحاز از موضوعش در نظر گرفت (همو: ۲۰۱/۳). این حکم درباره خود حرکت نیز صادق است، یعنی حرکت نیز از معقولات ثانی فلسفی است و مفهومی است که از نحوه وجود شیء انتزاع می‌شود، نه آن‌که وجودی مستقل از موضوع خود داشته باشد که بر آن عارض شود. از آنجایی که زمان کم متصل است، یک امتداد و از قبیل اموری است که کشش و اتصال دارند و به‌موجب غیر قار بودن، امری سیال، متقاضی و دارای حدوث و زوال مستمر است.

تبیین نقش وصف ادراکی در زمان و مناقشه در سایر نظریات

با توجه به نقش ادراک انسان در مبحث تغییر تحلیل زمان نیز همانند تحلیل حرکت دگرگون می‌گردد به گونه‌ای که این سؤال مطرح می‌گردد که آیا زمان صرفاً حقیقتی خارجی است یا بایستی زمان را صرفاً وصفی ادراکی دانست و یا این که برای وصف

ادراکی در زمان بایستی نقشی بسزا قائل گردید و درعین حال حقیقتی خارجی نیز برای آن قائل گردید که در ادامه به تبیین این مسئله پرداخته می‌شود.

زمان به‌عنوان وصف ادراکی یا واقعیت خارجی؟

پیش از آن که حقیقت زمان به‌درستی تبیین گردد بایستی به حقیقت تغییر که در مبحث قبل تبیین گردید توجه نمود. چرا که زمان خود بر اثر تغییراتی که ادراک می‌کند ساخته می‌شود. توضیح آن که بعضی از اموری که در عالم دنیا دریافت می‌شود به‌گونه‌ای است که به‌صورت تدریجی اتفاق می‌افتد. مثلاً بالوجدان درک می‌شود کودکی که به دنیا می‌آید به تدریج ر‌شد می‌کند نه آن که رشد کودک به صورت امر دفعی صورت پذیرد و ادراک شود. یعنی وقتی انسان به درون خود مراجعه می‌نماید به این یقین دست می‌یابد که اموری که الآن ادراک می‌کند لحظه قبل ادراک نمی‌نمود و در حال حاضر امور آینده را هنوز ادراک ننموده است و چنین تدریجی است که برای انسان مفهومی به اسم زمان می‌سازد.

حال در اینجا سؤال اساسی آن است که آیا تدریجی که انسان دریافت و درک می‌کند محصول این است که در خارج یک وجود سیال هست یا این که شخص در حال دریافت تدریجی امری است، نه آن که در خارج نیز آن حقیقت دریافت شده به تدریج به وجود بیاید و یا اینکه سیلان دو سویه است یعنی از سویی انسان تدریج و سیلانی برای خود درمی‌یابد و از سوی دیگر خارج هم تدریج و سیلانی برای خود دارد که برآیند این دو با یکدیگر ادراکی را برای انسان ایجاد می‌کند؟ با توجه به مطالبی که در بخش حرکت مطرح شد دلیلی وجود ندارد که اثبات کند سیلان و تدریج تنها و صف خارج است، بلکه آن مقداری که انسان درمی‌یابد و می‌تواند به آن یقین کند این است که حداقل در درون انسان سیلانی هست که این سیلان برای وی زمان می‌سازد.

به‌عبارت‌دیگر دلیلی نمی‌توان اقامه کرد که سیلان فقط از خارج باشد و ادراکات شخص در آن هیچ تأثیری نداشته باشد. اگر در زمان علاوه بر حقیقت خارجی امر ادراکی نیز لحاظ گردد، سرعت و بطء حرکت بستگی به میزان درک انسان از واقعیت‌ها دارد به‌گونه‌ای که اگر سریع درک کند سرعت سیر زمانی شدید می‌شود و اگر آهسته درک کند زمان کند می‌گذرد. لذا میزان درک واقعیت‌ها به هر میزان که باشد به همان مقدار زمان هم سرعت و بطء پیدا می‌کند.

وجود زمان در عوالم وجودی

از آنجا که زمان، در عالم ماده امر مسلمی میان فیلسوفان لحاظ شده و چالش خاصی در رابطه با آن غیر از مباحث پیشین در باب حقیقت زمان وجود ندارد در این بخش تنها چالش‌های وجود زمان در عالم مثال و عقل مورد توجه قرار می‌گیرد.

وجود زمان در عالم مثال

فیلسوفان اسلامی با الهام از اندیشه‌های یونان باستان (آشتیانی، ۱۳۷۲: ۴۴) بر این باورند که میان عالم عقل و ماده عالمی هست که ویژگی خاص آن تجرد برزخی در مقابل تجرد عقلانی است که عالم مثال نامیده می‌شود (صدرالمتلهین، ۱۳۵۴: ۴۹۶؛ یزدان پناه، ۱۳۹۳: ۵۲۹؛ طباطبائی، ۱۴۱۴ق: ۲۱۵؛ مطهری، ۱۳۸۴: ۱۰۶۱/۶؛ یزدان پناه، ۱۳۹۳: ۵۲۹). چنانکه عالم برزخ مطرح شده در ادبیات دینی (المؤمنون/۱۰۰) را از سنخ عالم مثال دانسته‌اند و موجودات برزخی را اجسام مثالی دانسته‌اند که دارای شکل و اندازه هستند، ولی ویژگی‌هایی همچون ماده، تغییر، حرکت و زمان ندارند زیرا عالم مثال فاقد ماده است و تغییر و حرکت، زمانی رخ می‌دهد که امر بالقوه‌ای بخواهد بالفعل گردد، که این امر بدون ماده که حیث قوه را تأمین می‌کند امکان‌پذیر نیست (آشتیانی، ۱۳۷۲: ۴۴). به تبع نبود تغییر و حرکت، زمان نیز که مقدار حرکت است در عالم مثال وجود نخواهد داشت (شهرزوری، ۱۳۸۳: ۴۶۴).

از طرف دیگر وجود زمان در عالم برزخ از برخی از آیات و روایات به دست می‌آید، چنانکه در برخی آیات قرآن این گونه به وجود روز و شب در عالم برزخ تصریح شده است: «آن‌ها هرگز در آنجا گفتار لغو و بیهوده‌ای نمی‌شنوند و جز سلام در آنجا سخنی نیست و هر صبح و شام روزی آن‌ها مقرر است»^۱ (مریم/۶۲)؛ و یا در آیه دیگر این چنین بر عذاب‌های برزخی در روز و شب تصریح شده است: «عذاب آن‌ها آتش است که هر صبح و شام بر آن‌ها عرضه می‌شوند و روزی که قیامت برپا می‌شود دستور می‌دهد آل فرعون را در سخت‌ترین عذاب‌ها وارد کنید»^۲ (غافر/۴۶) آیه فوق علاوه بر این که روز و شب را برای

^۱- «لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا إِلَّا سَلَامًا وَ لَهُمْ فِيهَا زُكُورَةٌ وَ عَشِيًّا».

^۲- «الَّذِينَ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَ عَشِيًّا وَ يُؤْمِنُونَ السَّاعَةَ أَذْخَلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ».

عالم برزخ بیان کرده است به اعتقاد مفسرین صراحت در عذاب برزخی دارد (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۳۳۵/۱۷) و ادله روایی نیز آن را تأیید می‌کنند (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ق: ۴۷۳/۲).

بر این اساس این چالش اساسی پدید می‌آید که چگونه مشهور فلاسفه اسلامی عالم برزخ را یکی از مصادیق عالم مثال و فاقد تغییر، حرکت و زمان می‌دانند و از سمت دیگر ادله دینی حاکی از وجود تغییر، حرکت و زمان در عالم برزخ است؟ برای حل این معضل بایستی در مبنای فلاسفه مبنی بر نبود ماده در عالم مثال و نیازمندی تغییر و حرکت به وجود ماده تردید نمود. چنانکه در مقابل مشهور فلاسفه، برخی از قدما و متأخرین از فلاسفه وجود هیولا را انکار نموده‌اند (سهروردی، ۱۳۷۵: ۷۵/۲؛ طوسی، ۱۴۰۷: ق: ۱۴۶؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۳: ۱۶۶؛ فیاضی، ۱۳۹۴: ۳۷۵/۲).

با توجه به مبنای نوینی که در رابطه با حقیقت تغییر، حرکت و زمان مطرح گردید یعنی دخالت وصف ادراکی در این امور می‌توان چنین چالشی را برطرف نمود و در برخی موارد به وجود زمان در عالم مثال قائل شد. توضیح آن که اگر وصف ادراکی در تغییر و حرکت لحاظ شود، نه آن که تغییر و حرکت فقط وصف موجود خارجی باشد، وجود زمان که مقدار حرکت است نیز وابسته به نحوه ادراکات شخص در عالم مثال می‌گردد. به گونه‌ای که اگر شخص در عالم مثال از ظرفیت محدودی برخوردار بود، ادراکات به تدریج برای او رقم می‌خورد، لذا برای او زمان وجود دارد. ولی اگر شخص از سعه وجودی برخوردار بود، به حدی که می‌توانست همه زمان‌ها را با هم درک کند، فرازمان می‌شود و برای او زمان وجود نخواهد داشت. کسانی که وارد عالم مثال می‌شوند، حالات مختلفی دارند، گاهی بعضی در آنجا حالات فرازمانی دارند لذا این افراد وقتی تجربیات خود را نقل می‌کنند عالم مثال را دارای سعه فراوان توصیف می‌کنند، به گونه‌ای که همه زمان‌ها در آنجا حضور دارد. ولی این امور به نحوه دریافت شخص با توجه به درجه وجودی اش برمی‌گردد، لذا این طور نیست که تجربیات عالم مثال از لحاظ زمان برای افراد به صورت یکسان صورت پذیرد.

وجود زمان در عالم عقول

با توجه به تحلیلی که فیلسوفان مسلمان از بحث حرکت مطرح کردند و آن را به خروج از قوه به فعل تعریف کردند، حرکت در عالم عقول که همانند عالم مثال عاری از قوه است

نیز وجود ندارد. چالشی که در بحث عالم مثال مطرح گردید، در رابطه با عالم عقول نیز مطرح می‌گردد. بدین صورت که فیلسوفان مسلمان بر مبنای نیاز حرکت و زمان به ماده قائل به عدم وجود زمان در عالم عقول گردیده‌اند، در حالی که در ادله دینی در عوالم قیامت - که بخشی از آن نه تمام آن می‌تواند مرتبط با عالم عقول و ادراکات عقلی باشد - حرکت و زمان نیز لحاظ شده است. به عنوان نمونه در برخی از آیات این چنین به وجود تغییر، حرکت و زمان در عالم قیامت اشاره شده است: روزی که مردان و زنان منافق به مؤمنان می‌گویند نظری به ما بیفکنید تا از نور شما شعله‌ای بگیریم به آن‌ها گفته می‌شود به پشت سر خود بازگردید و کسب نور کنید در این هنگام دیواری میان آن‌ها زده می‌شود که دری دارد درونش رحمت است و برونش عذاب^۱. (الحدید/۱۳).

با توجه به مبنای نوین در رابطه با تغییر، حرکت و زمان یعنی توجه به وصف ادراکی همانند چالش پیشین در عالم مثال می‌توان به چنین چالشی پاسخ داد. توضیح آن که اگر ادراک شخص نیز در زمان لحاظ گردد در عالم عقول و عالم اسماء و صفات کلیه نیز وجود زمان ممکن می‌گردد که در صورت سعه شخص می‌تواند تمام امور را یکجا دریافت کند که در چنین حالتی وجود زمان بی‌معنا می‌گردد و در صورت ضیق وجودی امور را به تدریج دریافت می‌کند که وجود زمان نیز در چنین حالتی معنادار می‌گردد. با چنین تحلیلی از زمان، گزارش بعضی از اولیاء الهی از عوالم مجرد نیز قابل فهم می‌گردد، بدون آن که محال فلسفی رخ دهد. چنانکه در حالات برخی از عرفا همچون مرحوم حداد این چنین آمده است: «در هر لحظه علوم از من می‌گذرد بسیار عمیق و کلی و چون در لحظه ثانی به یکی از آن‌ها توجه کنم می‌بینم عجب! فرسنگ‌ها دور شده است (حسینی تهرانی، ۱۴۳۵ق: ۵۸۲). با توجه به تحلیل نوین از مسئله زمان می‌توان چنین گزارشی را این گونه تحلیل نمود که ایشان ظرفیت اسماء کلیه را پیدا کرده، ولی ظرفیت احاطه‌ای پیدا نکرده بودند. یعنی ثبات در وجود شریف ایشان نبوده و این احوال قبل از تمکن در آن عالم و احاطه تام به آن‌ها است، لذا به جهت عدم احاطه حرکت و زمان پدید می‌آید. لذا تجربه زمانی اولیاء الهی از عالم مجردات و تبیین زمان‌دار از عوالم مجردات در ادله دینی

^۱ - «يَوْمَ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ لِلَّذِينَ آمَنُوا انظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِنْ نُورِكُمْ قِيلَ ارْجِعُوا وَرَاءَكُمْ فَالْتَمِسُوا نُورًا فَضُرِبَ بَيْنَهُمْ بِسُورٍ لَهُ بَابٌ بَاطِنُهُ فِيهِ الرَّحْمَةُ وَظَاهِرُهُ مِنْ قِبَلِهِ الْعَذَابُ».

ازلحاظ فلسفی قابل تبیین است که متناسب با ظرفیت و سعه ادراکی افراد می‌توان زمان را در عوالم مجردات مطرح نمود.

تحلیل نسبیت زمان در ادله دینی

نسبی بودن زمان از جمله اموری است که با توجه به نقش و صف ادراکی در مباحث تغییر، حرکت و زمان جایگاه قابل قبولی پیدا می‌نماید. چنانکه زمانی خاص ممکن است برای افراد گوناگون به صورت‌های متفاوتی طی شود. به گونه‌ای که برای برخی سریع و برای برخی دیگر کند سپری شود. ممکن است کسی بر اساس مجاهدات نفسانی به عالمی برود که چون سعه زیادی یافته است ادراکات فراوانی را در مدت بسیار کمی به دست آورد، لذا زمان نیز برای او سریع بگذرد اما برای کسی که سعه کمتری دارد، چون کندتر درک می‌کند، زمان نیز برای او کند می‌گذرد. اما این کندی و تندی الزاماً به این معنا نیست که خارج در حال تغییر کردن است.

لذا اگر در شناخت تغییر و به تبع آن حرکت و زمان وصف ادراکی دخیل دانسته شود به سهولت می‌توان پذیرفت که افراد مختلف واقعیت واحد را در زمان‌های متفاوت از یکدیگر درک کنند. همچنین می‌توان تحلیل درستی از مسئله نسبیت زمان ارائه داد. چون وقتی که حرکت و زمان تنها و صف خارج قرار نگیرد، بلکه هویت ادراکی نیز در آن لحاظ گردد، نسبیت زمان مفهوم پیدا می‌کند. اما زمانی که وصف ادراکی لحاظ نگردد نسبیت زمان و دریافت‌های گوناگون از یک واقعیت بی‌معنا به نظر می‌رسد و سر از تناقض درمی‌آورد.

نسبیت زمان امری است که وجدان انسان‌ها بارها آن را یافته است چنانکه افرادی که در شدت سرور و بهجت بسر می‌برند و در عالمی از التذاذ قرار دارند که گذشت زمان را نمی‌فهمند و از سوی دیگر افرادی که غصه و اندوه فراوان دارند به گونه‌ای که ادراکاتشان نسبت به کثرات عالم دنیا پائین می‌آید و گذشت زمان را اصلاً ادراک نمی‌کنند و یا بسیار کوتاه ادراک می‌کنند. نمونه دیگر از نسبیت زمان را می‌توان در افرادی یافت که در انتظار بسر می‌برند و برای امر بسیار مطلوب و یا بسیار ناگوار در انتظار هستند؛ چنین افرادی امتداد زمان را به خوبی ادراک می‌نمایند و برای آن‌ها زمان طولانی به نظر می‌رسد.

نسبیت زمان علاوه بر وجدان اشخاص در ادبیات دینی نیز شواهدی بر آن وجود دارد و آن را تأیید می‌کند. در آیات قرآن و روایات می‌توان شواهد زیادی بر نسبیت زمان را یافت

که افراد مختلف تحلیل‌های مختلفی از این ادله ارائه داده‌اند (ترکاشوند، ۱۳۹۷: ۵۰) که به نظر می‌رسد توجه به این نکته که زمان یک وصف ادراکی است در تحلیل چنین ادله‌ای بسیار راهگشا خواهد بود.

نسبیت زمان عالم دنیا در آیات قرآن

آیاتی در رابطه با نسبیت زمان در دنیا مطرح گردیده که در ادامه هر یک به تفصیل بیان می‌گردد:

یکی از آیاتی که در آن به مسئله تفاوت ادراکی زمان اشاره شده است داستان حضرت ارمیا است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۲۹۴/۲؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹ق: ۷۰/۵) که پس از آن که روستایی را مشاهده نمود که دیوارهایش فروریخته بود، تقاضا نمود که خداوند متعال نحوه احیاء مردگان را نشان دهد و خداوند متعال نیز در مقابل او و حیوانش را میراند و بعد از یکصد سال احیاء نمود و زمانی که از وی سؤال شد که چقدر درنگ تو طول کشیده است؟! پاسخ داد: یک روز یا مقداری از یک روز! که در مقابل خداوند متعال می‌فرماید: بلکه صدسال طول کشیده است: «یا همانند کسی که از کنار قریه‌ای گذر کرد درحالی که بام‌هایش فروریخته بود [و با خود] می‌گفت: «چگونه خدا این‌ها را پس از مرگ زنده می‌کند؟» پس خداوند او را [به مدت] صدسال می‌راند و سپس زنده کرد و به او گفت: «چقدر درنگ کردی؟» گفت: «یک روز یا قسمتی از یک روز!» فرمود: «[نه] بلکه صدسال درنگ کردی نگاه کن به غذا و نوشیدنی خود [که همراه داشتی و با گذشت سال‌ها] هیچ‌گونه تغییری نیافته و به درازگوش خود نگاه کن [که چگونه از هم متلاشی شده، این ماجرا برای آن است که هم به تو پاسخ گوئیم] و هم برای اینکه تو را نشانه‌ای برای مردم [در مورد معاد] قرار دهیم و به [این] استخوان‌ها بنگر که چگونه آن‌ها را برداشته به هم پیوند می‌دهیم و گوشت بر آن‌ها می‌پوشانیم» هنگامی که [این حقایق] بر او آشکار شد، گفت: می‌دانم که خدا بر هر کاری توانا است ۱» (البقره / ۲۵۹). دریافت متفاوت جناب ارمیا از

۱- «أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَ هِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَ شَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَ انظُرْ إِلَى جِمَارِكَ وَ لِنَجْعَلَكُ آيَةً لِلنَّاسِ وَ انظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِئُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ وَ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ».

زمان تنها با داخل نمودن نقش ادراک انسانی در دریافت حقیقت زمان قابل توجیه است تا مقیاس‌های گوناگون از یک واقعیت قابل توجیه باشد.

آیه دیگر در این زمینه داستان اصحاب کهف است (اشکوری، ۱۳۷۳: ۸۸۷/۲) که چون خداوند آنان را به خواب برد و خواب آن‌ها سیصد و نه سال طول کشید؛ پس از آن آن‌ها را بیدار نمود، بعضی از آنان به بعضی دیگر گفتند: چقدر درنگ ما در اینجا طول کشیده است؟! آنان در پاسخ گفتند: یک روز یا مقداری از یک روز (الکهف/۲۴-۲۵). این آیه شریفه نیز نشان می‌دهد که به جهت حالات گوناگون افراد ممکن است زمانی که برای دیگران به کندی طی می‌گردد، برای آن‌ها به تندی طی شود که بدون لحاظ نقش ادراک انسان‌ها در مسئله زمان نمی‌توان تعریف صحیحی از حقیقت زمان ارائه نمود.

نسبیت زمان عالم برزخ در آیات قرآن

برخی از آیات به تفاوت ادراکی افراد از زمان در عالم برزخ می‌پردازد به گونه‌ای که مقدار کشش زمان در عالم برزخ را درک نمی‌کنند که در ادامه به برخی از آن‌ها تصریح می‌گردد:

از جمله آیاتی که می‌تواند دال بر کیفیت مسئله زمان در عالم برزخ باشد این آیه است: روزی که شما را می‌خواند و شما به حمد او استجاب می‌کنید و چنین می‌پندارید که درنگ نکرده‌اید مگر زمان اندکی (اسراء/۵۲). علامه طباطبائی در بخشی از تفسیر این آیه چنین می‌فرماید:

اینکه فرمود: « و چنین می‌پندارید که درنگ نکرده‌اید مگر زمان اندکی » معنایش این است که آن روز گمان می‌کنید که در قیامت را نسبت به روز مردن خیلی نزدیک می‌بینید. خداوند هم ایشان را در این پندار تصدیق کرده است، هر چند در آیات دیگر پندار ایشان را نسبت به مدتی که خود تخمین زده‌اند خطا شمرد و فرموده: « خداوند می‌فرماید: (آری) شما مقدار کمی توقف کردید اگر از حال خود به حقیقت آگاه

۱ - « وَ كَذَلِكَ بَعَثْنَاهُمْ لِيَتَسَاءَلُوا بَيْنَهُمْ قَالَوا لَبِئْسَ يَوْمًا اَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالُوا رَبُّكُمْ اَعْلَمُ بِمَا لَبِئْتُمْ وَ لَبِئْسَ مَا كَفَرْتُمْ تَلْتُمُونَ وَ اَزْدَادُوا تَسْعًا ».

۲ - « يَوْمَ يَدْعُوكُمْ فَتَسْتَجِيبُونَ بِحَمْدِهِ وَ تَظُنُّونَ اِنْ لَبِئْتُمْ اِلَّا قَلِيلًا ».

بودید ۱) (مؤمنون/۱۱۴) و نیز فرموده: «و روزی که قیامت برپا شود گنجه کاران سوگند یاد می‌کنند که جز ساعتی (در عالم برزخ) درنگ نکردند این چنین آن‌ها حقیقت را درک نمی‌کردند. ۲) (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۱۱۷/۱۳). جمع نمودن میان این آیات بدون التزام به نسبیّت زمان و داخل نمودن ادراک انسان‌ها در حقیقت زمان امری ناممکن به نظر می‌رسد.

آیه دیگری که در رابطه با کیفیت زمان در برزخ بیان گردیده این آیه است: آن‌ها در میان خود آهسته گفتگو می‌کنند (بعضی می‌گویند) شما درنگ نکردید در دنیا مگر ده روز. ۳) (طه/۱۰۳) چون مجرمان را در روز قیامت محشور کنیم با یکدیگر به‌طور آهسته سخنی می‌گویند که ما غیر از ده روز درنگ نکرده‌ایم. اگرچه آیه مذکور قابلیت انطباق بر دو عالم دنیا و برزخ را دارد، اما علامه طباطبائی این آیه را مربوط به زمان در عالم دنیا دانسته‌اند که از لحاظ نسبیّت زمان تفاوت جوهری با بحث پیشرو نمی‌نماید. لذا تطبیق قطعی آن بر یکی از دو عالم ضرورتی ندارد و شاید آیه شریفه در رابطه با هر دو عالم دنیا و برزخ باشد، چراکه هر دو پیش از عالم آخرت بوده‌اند.

در هر صورت علامه طباطبائی در تبیین نسبیّت زمان در عالم دنیا در ضمن تفسیر آیه بعد آن یعنی آیه شریفه چنین می‌فرماید:

ما به آنچه آن‌ها می‌گویند داناتریم هنگامی که آن کس که از همه آن‌ها

روشن‌تر و راست‌تر است می‌گوید شما تنها یک روز درنگ کردید.^۴

مقصود از آیه شریفه این است که ما به همه آنچه درباره مکث در دنیا می‌گویند احاطه علمی داریم، چون می‌دانیم که معتدل‌ترین آنان و آن‌هایی که گفتارشان نزدیک‌تر به صدق است می‌گویند: در دنیا نماندید مگر یک روز و اگر گوینده این حرف را معتدل و راست‌گوترین مردم دانسته، برای این است که ماندن محدود در دنیا و عمر ناچیز آن در قبال ماندن تا ابد و عمر جاودانه قابل‌مقایسه نیست و اصلاً قدر و اندازه‌ای ندارد، پس اگر کسی آن را یک روز بداند نسبت به کسانی که ده روز دانسته‌اند به‌واقع نزدیک‌تر و

۱- «قَالَ إِنَّ لَيْتِيُمْ إِلَّا قَلِيلاً لَوْ أَنكُم كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ».

۲- «وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يُنْفِثُ الْمُجْرِمُونَ مَا لَبِثُوا غَيْرَ سَاعَةٍ كَذَلِكَ كَانُوا يُؤْفَكُونَ وَ قَالَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَ الْإِيمَانَ لَقَدْ لَبِثْتُمْ فِي كِتَابِ اللَّهِ إِلَى يَوْمِ الْبَعْثِ فَهَذَا يَوْمُ الْبَعْثِ».

۳- «بَيِّنَاتٍ بَيْنَهُمْ إِنْ لَبِثْتُمْ إِلَّا عَشْرًا».

۴- «نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَقُولُونَ إِذْ يَقُولُ أَمْثَلُهُمْ طَرِيقَةً إِنْ لَبِثْتُمْ إِلَّا يَوْمًا».

راست‌گوتر است و همین قول نیز نسبی و غیرحقیقی است، حقیقت قول همان است که خدای سبحان در آیه «و کسانی که علم و ایمان به آن‌ها داده شده می‌گویند شما به فرمان خدا تا روز قیامت (در عالم برزخ) درنگ کرده‌اید و اکنون روز رستاخیز است ولی شما نمی‌دانستید. ۱» (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۲۹۳/۱۴). بر این اساس دریافت صحیح‌تر از زمان، وقتی رخ می‌دهد که شخص به میزان گسترده و سعه وجودی هر یک از عوالم توجه بیشتر داشته باشد، که چنین امری مؤید ضروری بودن توجه به قید ادراک انسان‌ها در حقیقت زمان است.

نسبیت زمان عالم قیامت در آیات قرآن

در موقف قیامت و وقوف انسان برای سؤال و حساب نیز برخی آیات و روایات دلالت دارند بر آنکه این موقف برای همه یکسان نیست. برای مؤمنان و صالحان همچون انبیاء و اولیاء خدا بسیار زودگذر و برای کافران و فاجران بسیار طولانی است. به‌عنوان نمونه در تفسیر «مجمع‌البیان» از ابوسعید خدری وارد است که چون آیه شریفه «فرشتگان و روح (فرشته مخصوص) به سوی او عروج می‌کنند در آن روزی که طولش پنجاه‌هزار سال است ۲» (معارج/۴) نازل شد، به پیغمبر اکرم (ص) گفته شد: ای رسول خدا چقدر آن روز طویل است؟ حضرت فرمودند: سوگند به آن کسی که جانم در دست اوست، آن روز برای مؤمن به اندازه‌ای سبک و سریع می‌شود که از یک نماز واجب که در دنیا بجا می‌آورده سبک‌تر و سریع‌تر است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۰/۵۳۱). چنانکه در روایت دیگر از پیامبر اکرم (ص) آمده است که سبقت‌گیرنده در امور خیر بدون حساب و لحظه‌ای درنگ در مواقف قیامت وارد بهشت می‌گیرد و شخصی که راه میانه را طی نموده حساب آسانی خواهد داشت و مدت‌زمانی کمی در مواقف قیامت درنگ می‌کند، اما کسی که به خود ظلم نموده در قیامت به مدت یک روز حبس می‌شود که مقدار حقیقی آن پنجاه‌هزار سال است (کوفی، ۱۴۱۰ق: ۳۵۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۱۹۹/۷).

بعضی از اندیشمندان معاصر این اختلاف ادراک زمان در موقف قیامت را به خاطر اختلاف درجات و اعمال افراد می‌دانند (حسینی تهرانی، ۱۴۳۳ق: ۲۶۴/۸). برخی دیگر از

۱- «وَقَالَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَالْإِيمَانَ لَقَدْ لَبِئْتُمْ فِي كِتَابِ اللَّهِ إِلَى يَوْمِ الْبَعْثِ فَهَذَا يَوْمُ الْبَعْثِ وَ لَكُمْ كُمْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ».

۲- «تَنْزُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ».

فیلسوفان مسلمان نیز ضمن اشاره به نسبی بودن زمان در عوالم مافوق ماده، میزان طول کشیدن در عالم برزخ را به میزان تعلق داشتن به دنیا می‌دانند. یعنی به هر میزان که تعلق انسان به دنیا بیشتر باشد، مدت طولانی‌تری را در برزخ سپری خواهد کرد و در مقابل هرچه تعلقات او به دنیا کمتر باشد توقف او در عالم برزخ نیز کمتر می‌باشد (خمینی، ۱۳۷۳: ۱۲۴).

در تحلیل و بررسی این آیات بی‌تردید پذیرش و یا انکار مسئله تغییر، حرکت و زمان به‌عنوان یک واقعیت خارجی و نحوه تبیین آن از طریق داخل نمودن ادراک انسان‌ها در حقیقت آن‌ها نقشی بسزا و بسیار مهم دارد.

نتیجه‌گیری

با توجه به اشکالاتی که در این تحقیق در رابطه با مبنای فلاسفه در مسئله تغییر مطرح گردید وجود تغییر به‌عنوان پیش‌فرض بحث حرکت در فلسفه اسلامی بدیهی حسی نیست، بلکه آنچه از تغییر بدیهی حسی می‌باشد وجود ادراکاتی است که در پی هم می‌آیند. اما اینکه این ادراکات در خارج نیز یک نوع پیوستگی و وحدتی داشته باشند بدیهی نیست و نیازمند دلیل است و در واقع چنین پیوستگی صور ادراکی توسط ذهن صورت می‌پذیرد، به‌گونه‌ای که میان صور اعتبار اتحاد می‌کند ولی دلیلی وجود ندارد که تمام صور مربوط به یک چیز در خارج باشد. لذا وحدت اتصالی که ضامن پذیرش تغییر و حرکت می‌باشد با اشکال مواجه می‌گردد و بایستی در پذیرش تغییر هویت ادراکی را نیز لحاظ نمود.

از جمله ثمرات در نظر گرفتن جایگاه ادراکی انسان در مسائلی همچون تغییر، حرکت و زمان می‌توان نسبیت زمان را در عوالم مادی، مثالی و عقلی تحلیل فلسفی نمود. علاوه بر این که چنین نگاهی موجب می‌گردد زمان در عالم مثال و عالم عقول اثبات گردد تا در این زمینه تحلیل فلسفی با بیانات آیات و روایات در باب عالم برزخ و قیامت همسو گردد.

تعارض منافع

تعارض منافع ندارم.

ORCID

Mohammad daneshnahad

Mohammadhasan vakili

Hamed Zarpoyan



<https://orcid.org/0000-0003-3719-2846>



<https://orcid.org/0000-0003-2501-2262>



<https://orcid.org/0009-0002-8290-8911>

فهرست منابع

قرآن کریم

- آشتیانی، سید جلال‌الدین. (۱۳۷۲). *مقدمه بر رساله نوریه در عالم مثال*، تألیف بهایی لاهیجی، قم: سازمان تبلیغات اسلامی.
- ابن سینا، ابوعلی. (۱۳۷۵). *الاشارات و التنبيهات*، قم: نشر البلاغه.
- _____ . (۱۴۰۰ق). *رسائل ابن سینا*، قم: انتشارات بیدار.
- _____ . (۱۴۰۴ق). *الشفاء*، قم: مکتبه آیت الله مرعشی.
- ارسطو. (۱۳۹۶). *طبیعیات*، بیجا: کتابخانه الکترونیکی امین.
- اژدر، علیرضا. (۱۳۹۱). *بررسی انتقادی نظریه حرکت جوهری ملاصدرا*، دو فصلنامه حکمت صدرایی، سال اول، صص ۳۱ تا ۴۲.
- اشکوری، محمد بن علی. (۱۳۷۳). *تفسیر شریف لاهیجی*، تهران: دفتر نشر داد.
- بهمنیار بن مرزبان. (۱۳۷۵). *التحصیل*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ترکاشوند، احسان. (۱۳۹۷). «پژوهشی در معنای زمان و مکان در عالم برزخ با توجه به آیات و روایات»، *معرفت کلامی*، سال نهم، شماره دوم، صص ۴۵-۶۲.
- حسینی تهرانی، سید محمدحسین. (۱۴۳۵ق). *روح مجرد*، مشهد: انتشارات علامه طباطبائی.
- _____ ، _____ . (۱۴۳۳ق). *معادشناسی*، مشهد: انتشارات علامه طباطبائی.
- خراسانی، شرف‌الدین. (۱۳۵۰). *نخستین فیلسوفان یونان*، تهران: انتشارات فرانکلین.
- خمینی، روح‌الله. (۱۳۷۳). *چهل حدیث*، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- رازی، فخرالدین. (۱۴۱۱ق). *المباحث المشرقیه فی علم الاهیات و الطبیعیات*، قم: انتشارات بیدار.
- سهروردی، شهاب‌الدین. (۱۳۷۳). *حکمه الاشراف*، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____ . (۱۳۷۵). *مجموعه مصنفات*، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شهرزوری، شمس‌الدین. (۱۳۸۳). *رسائل الشجره الالهیه فی علوم الحقایق الربانیه*، تهران: موسسه حکمت و فلسفه ایران.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم. (۱۹۸۱م). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت: دار احیاء التراث.
- _____ ، _____ . (۱۳۷۸). *رسالة فی الحدوث*، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____ ، _____ . (۱۳۸۷). *سه رسائل فلسفی*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____ ، _____ . (۱۴۲۲). *شرح الهدایه الاثیریه*، بیروت: موسسه التاریخ العربی.

_____، _____ . (۱۳۵۴). المبدأ والمعاد، تهران: ناشر انجمن حکمت و فلسفه ایران.

_____، _____ . (۱۳۶۳). المشاعر، تهران: کتابخانه طهوری.

طباطبایی، محمدحسین. (۱۴۱۴ ق). *بداية الحكمة*، قم: موسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسين.

_____، _____ . (۱۳۷۴). *تفسير الميزان*، قم: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی.

_____، _____ . (۱۳۹۴). *نهاية الحكمة*، قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). *مجمع البيان في تفسير القرآن*، تهران: ناصر خسرو.

طوسی، نصیرالدین. (۱۴۰۷). *تجريد الاعتقاد*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

عبودیت، عبدالرسول. (۱۳۹۵). *درآمدی بر نظام حکمت صدرایی (هستی‌شناسی و جهان‌شناسی)*، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

_____، _____ . (۱۳۹۷). *حکمت صدرایی به روایت علامه طباطبائی شرح نهاییه الحکمه*

مبحث اعراض نسبی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

_____، _____ . (۱۳۹۳). *حکمت صدرایی به روایت علامه طباطبائی شرح نهاییه*

الحکمه مبحث جوهر، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

فضل‌الله، محمدحسین. (۱۴۱۹ ق). *من وحی القرآن*، لبنان: دار الملائک.

فیاضی، غلامرضا. (۱۳۹۴). *تعلیقه علی نهاییه الحکمه*، قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

فیروزجایی، یارعلی. (۱۳۹۶). *حکمت مشاء*، قم: انتشارات حکمت اسلامی.

فیض‌کاشانی، محمد محسن. (۱۴۱۵ ق). *تفسیر الصافی*، تهران: مکتبه الصدر.

کاپلستون، فردریک. (۱۳۷۵). *تاریخ فلسفه*، مترجم: جلال‌الدین مجتوی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

کوفی، فرات بن ابراهیم. (۱۴۱۰ ق). *تفسیر فرات الکوفی*، تهران: مؤسسه الطبع و النشر.

اللوکری، ابوالعباس. (۱۳۷۳). *بیان الحق بضمان الصدق*، تهران: موسسه بین‌المللی اندیشه و تمدن اسلامی.

مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ ق). *بحار الانوار*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۳). *تعلیقه علی النهاییه*، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مطهری، مرتضی. (۱۳۸۴). *مجموعه آثار ۱۳*، تهران: انتشارات صدرا.

مظهری، منیره. (۱۳۹۲). «بررسی تحلیلی سیر تاریخی نظریه حرکت از حکمت یونانیان تا حکمت متعالیه»، فصلنامه تخصصی فلسفه و کلام، شماره ۹، صص ۶۹-۱۰۱.
مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۱). تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الإسلامیه.
یزدان پناه، یدالله. (۱۳۹۳). مبانی و اصول عرفان نظری، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

References

The Holy Quran

- Ashtiani, Seyyed Jalaluddin. (1993). *Introduction to Nouriyeh's Treatise on the Exemplary World by Bahai Lahiji*, Qom: Islamic Propaganda Organization. [In Persian]
- Aristotle. (2016). *Nature*. N.P.: Amin Electronic Library. [In Persian]
- Azhdar, Alireza. (2012). "Critical review of Mulla Sadra's theory of essential movement", *Hekmat Sadraei Bi-Quarterly*, first year, pp. 31-42. [In Persian]
- Ashkouri, Mohammad Bin Ali. (1994). *Tafsir Sharif Lahiji*, Tehran: Dad Publishing House. [In Persian]
- Aboutit, Abdul Rasool. (2015). *an introduction to Sadra'i system of wisdom (ontology and cosmology)*, Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]
- _____. (2017). *Hikmat al-Sadraei narrated by Allameh Tabataba'i, Commentary on Nahayeh al-Hikma, the subject of relative symptoms*, Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]
- _____. (2013). *Hikmat al-Sadrai narrated by Allameh Tabataba'i, Commentary on Nahayeh al-Hikma, the topic of Johar*, Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]
- Al-Loukari, Abu al-Abbas. (1994). *Bayan al-Haq in Daman al-Sadeq*, Tehran: International Institute of Islamic Thought and Civilization.
- Bahmanyar bin Marzban. (1996). *Al-Tahsil*, Tehran: Tehran University Press. [In Persian]
- Copleston, Frederick. (1996). *History of Philosophy*, translator: Jalaluddin Mojtabavi, Tehran: Elmi Farhangi Publications. [In Persian]
- Fazlullah, Muhammad Hossein. (1998). *Man Wahi Al-Qur'an*, Lebanon: Dar Al-Malaq. [In Arabic]
- Fayazi, Gholamreza. (2014). *The Commentary on Ali Nahayeh al-Hikmeh*, Qom: Publications of Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]
- Firouzjaei, Yar Ali. (2016). *Hekmat Masha*, Qom: Hekmat Islamic Publications. [In Persian]

- Feiz Kashani, Mohammad Mohsen. (1994). *Tafsir al-Safi*, Tehran: Sadr Library. [In Persian]
- Hosseini Tehrani, Seyyed Mohammad Hossein. (2013). *Single Soul*, Mashhad: Allameh Tabataba'i Publications. [In Persian]
- _____. (2011). *Eschatology*, Mashhad: Allameh Tabataba'i Publications. [In Persian]
- Ibn Sina, Abu Ali. (1996). *Al-Asharat wa Al-Tanbihat*, Qom: Nashr al-Balagha. [In Persian]
- _____. (2021). *Ibn Sina's Epistles*, Qom: Bidar Publications. [In Persian]
- _____. (1983). *Al-Shifa*, Qom: School of Ayatollah Marashi. [In Persian]
- Kufi, Firat ibn Ibrahim. (1989). *Tafsir of Firat Al-Kufi*, Tehran: Al-Tabb and Al-Nashar Foundation. [In Persian]
- Khorasani, Sharafuddin. (1971). *The First Greek Philosophers*, Tehran: Franklin Publications. [In Persian]
- Khomeini, Ruhollah. (1994). *Forty Hadiths*, Tehran: Imam Khomeini Editing and Publishing Institute. [In Persian]
- Majlisi, Muhammad Baqir. (1982). *Bihar al-Anwar*, Beirut: Dar Ihiya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
- Mesbah Yazdi, Mohammad Taqi. (2013). *Ali al-Nahaye's Commentary*, Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]
- Motahari, Morteza. (2005). *Collection of works 13*, Tehran: Sadra Publications. [In Persian]
- Mazhari, Munireh. (2012). "Analytical study of the historical course of the theory of movement from the wisdom of the Greeks to the transcendental wisdom", *Specialized Quarterly of Philosophy and Kalam*. No. 9, pp. 101-69. [In Persian]
- Makarem Shirazi, Nasser. (1992). *Tafsir Nemouneh*, Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyya. [In Persian]
- Razi, Fakhr al-Din. (1990). *Al-Mabahid al-Mashriqiya fi Elm al-Elahiyat wa Tabieiyat*, Qom: Bidar Publications. [In Persian]
- Sohrevardi, Shahabeddin. (1994). *Hikma al-Ashraq*, Tehran: Institute of Cultural Studies and Research. [In Persian]
- _____. (1996). *Collection of Works*, Tehran: Institute of Cultural Studies and Research. [In Persian]
- Shahrzouri, Shamsuddin. (2004). *Rasa'il al-Shajra al-Ilahiyyah in the sciences of al-Haqayq al-Rabani*, Tehran: Institute of Hikmat and Philosophy of Iran. [In Persian]

- Sadr al-Mutalahin, Muhammad bin Ibrahim. (1981). *Al-Hikama al-Mutalaiya fi al-Isfar al-Aqliyyah al-Arabah*, Beirut: Dar al-Ihya al-Trath. [In Arabic]
- _____. (1999). *Rasala fi al-Haddoth*, Tehran: Sadra Islamic Hikmat Foundation. [In Persian]
- _____. (2008). *three philosophical treatises*, Qom: Islamic Propaganda Office. [In Persian]
- _____. (2001). *Sharh al-Hudayah al-Athiriya*, Beirut: Al-Tarikh al-Arabi Institute. [In Arabic]
- _____. (1984). *Mafatih Al Ghaib*, Tehran: Cultural Research Institute. [In Persian]
- _____. (1975). *Al-Mobadad and Al-Maad*, Tehran: Publisher of the Iranian Wisdom and Philosophy Association. [In Persian]
- _____. (1984). *Al-Mashaer*, Tehran: Tahouri Library. [In Persian]
- Turkashvand, Ehsan. (2017). "a research on the meaning of time and space in the world of purgatory according to verses and traditions", *Marefat Kalami*, 9th year, 2nd issue, pp. 45-62. [In Persian]
- Tabatabayi, Mohammad Hossein. (1993). *Badaya al-Hikma*, Qom: Al-Nashar al-Islami Institute of Jama'ah al-Modaresin. [In Persian]
- _____. (1995). *Tafsir al-Mizan*, Qom: Allameh Tabataba'i Scientific and Intellectual Foundation. [In Persian]
- _____. (2014). *End of Wisdom*, Qom: Publications of Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]
- Tabarsi, Fazl bin Hassan. (1993). *Majma' al Bayan fi Tafsir al-Qur'an*, Tehran: Nasser Khosro. [In Persian]
- Tusi, Nasir al-Din. (1986). *Tajrid al-Eteqad*, Qom: Islamic Propaganda Office. [In Persian]
- Yazdan Panah, Yadullah. (2013). *The Basics and Principles of Theoretical Mysticism*, Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]

استناد به این مقاله: دانش‌نهاد، محمد؛ و کیلی، محمد حسن و زرپویان، حامد. (۱۴۰۲). بررسی نقش ادراکات در حقیقت‌تغییر، حرکت و زمان و تأثیر آن در عوالم وجودی، ۱۹ (۷۵)، ۶۵-۸۹.

DIO: 10.22054/wph.2023.44008.1967



Hekmat va Falsafeh is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.