



Critical Review of Baba Afzal al-Din Muhammad Maraghi Kashani's View on the Nature of Time (Zamān) and Eternity (Dahr)

Reza Hesari¹ | Hamidreza Khademi²

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



Article Info

Article type:

Research Article

Received: 20 January 2025

Revised: 11 May 2025

Accepted: 9 June 2025

Available Online: 25 June 2025

Keywords:

Afzal al-Din Kashani,
Eternity (Dahr), Time
(Zamān), Moment (Waqt).



Abstract

Afzal al-Din Muhammad Maraghi Kashani, a philosopher and poet of the seventh century AH, has left behind numerous treatises and books. His perspective on the nature of time and its relationship with the concept of eternity (dahr) is among his notable and significant contributions. Providing a correct and precise understanding of the concepts of time and eternity is the primary concern of this research. Kashani considers the nature of time to be exclusively associated with accidental categories and attempts to establish a connection between this nature and the concept of eternity. A significant point in his viewpoint is the distinction he makes between the concepts of time (zamān) and moment (waqt), a distinction not articulated by other philosophers. Kashani offers various and sometimes contradictory interpretations regarding the meaning of eternity, resulting in an absence of a definitive understanding of this concept within his intellectual framework. This article employs a descriptive-library method to first precisely elucidate Kashani's views on these two concepts and subsequently analyze and critique them.

Cite this article: Hesari, R.; Khademi, H. (2024). Critical Review of Baba Afzal al-Din Muhammad Maraghi Kashani's View on the Nature of Time (Zamān) and Eternity (Dahr). *Islamic Philosophical Doctrines*, 19(34), 33-52. <https://doi.org/10.30513/ipd.2025.6718.1585>



© The Author(s). Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.



بررسی انتقادی دیدگاه بابا افضل الدین محمد مرقی کاشانی پیرامون حقیقت زمان و دهر

رضا حصاری^۱ | حمیدرضا خادمی^۲

۱. نویسنده مسئول، استادیار، گروه فلسفه و کلام، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، بیرجند، ایران. رایانامه: reza-hesari@birjand.ac.ir

۲. دانشیار، گروه فلسفه و کلام، پژوهشکده تحقیق و توسعه علوم انسانی، سازمان سمت، تهران، ایران. رایانامه: khademi4020@yahoo.com

چکیده

افضل الدین محمد مرقی کاشانی از جمله فیلسوفان و شاعران قرن هفتم است. از وی رساله‌ها و کتب گوناگونی بر جای مانده است. مسئله حقیقت زمان و چگونگی ارتباط آن با معنا و مفهوم دهر از جمله دیدگاه‌ها و رویکردهای قابل توجه و مهم او محسوب می‌شود. ارائه مفهوم درست و صحیحی از مسئله زمان و دهر مهم‌ترین مسئله این پژوهش محسوب می‌گردد. وی حقیقت زمان را تنها مختص مقولات عرضی دانسته و سعی نموده است که میان این حقیقت با مفهوم دهر پیوند برقرار نماید. نکته مهمی که در دیدگاه وی دیده می‌شود، تفاوتی است که کاشانی میان دو مفهوم زمان و وقت بیان نموده است که از سوی هیچ فیلسوفی بیان نشده است. کاشانی پیرامون معنای دهر تعبیرمختلف و گاه متضادی نسبت به حقیقت آن بیان نموده است. ازاین جهت معنای محصلی از مفهوم دهر در منظومه فکری وی یافت نشد. در این نوشتار سعی شده است که با بهره‌گیری از روش توصیفی کتابخانه‌ای، ابتدا دیدگاه کاشانی پیرامون این دو مفهوم به‌طور دقیق تبیین شود و در ادامه مورد تحلیل و بررسی قرار گیرد.

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۰۱

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۲/۲۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۳/۱۹

تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۰۴/۰۴

کلیدواژه‌ها

افضل الدین کاشانی، دهر،
زمان، وقت.

استناد: حصاری، رضا؛ خادمی، حمیدرضا. (۱۴۰۳). بررسی انتقادی دیدگاه بابا افضل الدین محمد مرقی کاشانی پیرامون حقیقت زمان و دهر. آموزه‌های فلسفه اسلامی، ۱۹، (۳۴)، ۵۲-۳۳.

<https://doi.org/10.30513/ipd.2025.6718.1585>





مقدمه

بحث و بررسی پیرامون برخی از مفاهیم فلسفی و ارائه تصویری واضح و روشن از حقیقت آن‌ها با دشواری همراه است. درواقع این دسته از مفاهیم گرچه وجود و هستی آن‌ها واضح و روشن است، اما دستیابی به ماهیت و حقیقت آن‌ها آسان نیست. مفهوم زمان ازجمله این مفاهیم است. وجود و هستی زمان به دلیل آنکه همواره در تغییر، تحول، تقصّی و گذر است و به عبارتی وجود و عدم آن به همدیگر آمیخته است (طوسی، ۱۳۸۴، ج ۳، ص ۸۶)، ارائه تصویری واضح و روشن از حقیقت آن همواره دغدغه اساسی میان فیلسوفان مسلمان به شمار رفته و ازجمله مباحث چالش برانگیز در این باره محسوب می‌شود (میراحمدی و روح‌الامین، ۱۴۰۰، ص ۲۹۰).

با وجود اینکه حقیقت زمان، ذیل مقوله کمّ و از سنخ مقوله کمّ متصل تلقی می‌شود، همواره با نظر به مفهوم و معنای فلسفی حرکت توضیح داده می‌شود. اساساً حقیقت زمان هیچ‌گاه مستقل و جدا از معنای حرکت یافت نمی‌شود. به بیان دیگر، حرکت علت تحقق و ایجاد زمان است. این مهم سبب آن شده است که فهم دقیق معنای زمان بر شناخت مفهوم حرکت متوقف باشد. در دیدگاه فیلسوف مسلمان هرآنچه که در عالم هستی ظاهر شده است، پیش‌تر در عوالم پیشین از گونه‌ای وجود برخوردار بوده است. نحوه‌ای از وجود که هر شیئی از اشیاء در عوالم ملکوتی پیش از عالم ماده از آن برخوردار بوده است، باطن آن شیء به شمار می‌رود. حقیقت زمان نیز از این قاعده مستثنی نیست. در دیدگاه فیلسوفان مسلمان، باطن زمان «دهر» نام دارد که محیط به آن بوده و از هرگونه تغییر و تحول مبری و منزه است (ابن سینا، بی‌تا، ص ۹۲؛ سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۱۱۹؛ استرآبادی، ۱۳۹۱، ص ۵۲۰؛ شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۷۸). درواقع، معرفت به حقیقت زمان نه تنها متوقف بر فهم صحیح معنای حرکت است، بلکه بر علم و آگاهی نسبت به مفهوم دهر نیز وابسته خواهد بود.

در دیدگاه حکیمان متأله، معرفت کامل و تمام نسبت به یک شیء بر اساس قاعده «ذوات الأسباب لا يعرف إلا بأسبابها» (شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۴۱۵؛ سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۱۳۹) صرفاً از مسیر شناخت علت یا علل آن شیء و نسبتی که میان آن‌هاست، امکان پذیر خواهد بود. بدین ترتیب، شناخت مفهوم زمان نیز متوقف بر شناخت دو مفهوم دهر و حرکت خواهد بود که علت تحقق زمان‌اند.

این مهم سبب آن شده است که دیدگاه‌های گوناگونی نسبت به ارائه تصویری واضح و روشن



از مفهوم زمان در طول تاریخ فلسفه بیان شود. اما این اختلاف و تعدد، در تبیین مفهوم دهر آن‌گونه که در توضیح معنای زمان یافت شده است، وجود ندارد. به عنوان نمونه، تنها ابن سینا پنج رویکرد درباره حقیقت زمان را بیان کرده و آن‌ها را مورد نقد و بررسی قرار می‌دهد (ابن سینا، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۱۴۹-۱۵۱). نمونه دیگر میرداماد است که ده دیدگاه مطرح شده درباره حقیقت زمان را مورد اشاره و بررسی قرار داده است (استرآبادی، ۱۳۸۱، ص ۲۷ و ۲۸).

از جمله حکیمان و فیلسوفانی که رویکرد قابل توجهی نسبت به مفهوم دهر و زمان داشته است، افضل الدین محمد مرقی کاشانی معروف به بابا افضل کاشانی است. این‌گونه به نظر می‌رسد که وی فیلسوفی مشائی است تا اشرافی؛ اما به دلیل آنکه از آموزه‌ها و تعالیم عرفانی تا حدودی تأثیر پذیرفته است، می‌توان او را متأثر از مکتب نوافلاطونی دانست.

نسبت به شخصیت و جایگاه علمی وی که در اواخر قرن ششم می‌زیسته است، باید گفت که هرچند او با تألیفات فلسفی فارسی و رباعیات خود در ایران مشهور است، اما شرح حال منسجم و منظمی از او در دسترس نیست. از این رو بیشتر تذکره‌نویسان که به مناسبت رباعیات وی گاه سخنی از او به میان آورده‌اند، مطلب چندان و قابل توجهی درباره شخصیت علمی او نمی‌دانسته و بعضاً افسانه‌هایی پیرامون این فیلسوف و شاعر ایرانی بیان نموده‌اند (مرقی کاشانی، ۱۳۶۳، ص ۱۷ و ۱۸؛ مدرس رضوی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۲۰۵-۲۱۰). قدیم‌ترین اطلاعات درباره او در کتابی به عنوان مختصر فی ذکر الحكماء اليونانيين و الملیین (بی‌نام، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۳۲۲-۳۲۴) بیان شده است.

در این کتاب پیرامون بابا افضل کاشانی این چنین آمده است:

”افضل الدین محمد بن مرقی کاشی فاضل، دانشمند و دانای ژرف‌نگر در علوم الهی بود و در علوم الهی و طبیعی و طب و جز آن رساله‌ها دارد (۱۳۸۸، ج ۱، ص ۳۲۲-۳۲۴).“

نسبت به پیشینه بحث باید گفت تا بدان‌جا که جستجو شده است، تنها یک مقاله در این باره با عنوان «نسبت زمان و دهر در نظرگاه افضل الدین کاشانی» به قلم مریم اسدیان، خلیل بیگ‌زاده و الیاس نورایی نگاشته شده است. این مقاله گرچه دیدگاه کاشانی پیرامون دو مفهوم دهر و زمان را توضیح و تبیین نموده است، اما فاقد تحلیل و بررسی انتقادی دیدگاه



کاشانی است. درواقع این مقاله رویکرد کاشانی پیرامون دو مفهوم دهر و زمان را صرفاً توضیح داده است، اما به نقد و بررسی آن نپرداخته است. با توجه به اینکه رویکرد کاشانی مشتمل بر برخی نقایص و کاستی‌هایی است و بر اساس اینکه این مهم تاکنون توضیح داده نشده است، پرداختن به این مسئله امری ضروری و مهم محسوب گشته و جنبه نوآوری این پژوهش که مسئله اصلی آن تبیین و تحلیل دو مفهوم زمان و دهر است، محسوب می‌گردد. در این مقاله ابتدا دیدگاه کاشانی در دو بخش تبیین می‌گردد. در بخش نخست، مفهوم زمان و در بخش دوم، مفهوم دهر تحلیل شده است. سپس دیدگاه کاشانی بر اساس دو بخش مذکور مورد نقد و بررسی قرار گرفته است.

۱. تبیین دیدگاه کاشانی پیرامون حقیقت زمان و دهر

ابتدا رویکرد وی پیرامون حقیقت زمان بیان و سپس حقیقت دهر بر اساس مبانی وی توضیح داده خواهد شد.

۱-۱. حقیقت زمان

کاشانی دیدگاه خویش را پیرامون حقیقت زمان و دهر به طور پراکنده در رساله‌های مختلف خود بیان نموده است. باید توجه داشت که تمام آثار و رساله‌های وی در یک کتاب جمع‌آوری شده و منتشر شده است.

کاشانی در رساله عرض‌نامه معتقد است حرکت و جنبش‌هایی که در عالم هستی واقع می‌شود، مشتمل بر مقدار خواهند بود و درست به همین دلیل است که می‌توان گفت حرکت خاصی نسبت به حرکتی دیگر، زودتر محقق می‌شود. این آهستگی یا سرعت حرکات مختلف که در قیاس و سنجش با دیگر حرکات رخ می‌دهد، صفت حال و مقداری است که آن مقدار و اندازه نزد وی «زمان» نامیده می‌شود. اساساً در دیدگاه کاشانی زمان، مقدار و اندازه حرکت بوده و اتصال یا انقطاعی که در زمان تصور می‌شود، تابع اتصال و انقطاع موجود در حرکت است (مرقی کاشانی، ۱۳۶۶، ص ۱۶۵ و ۱۶۶).

از منظر وی حرکاتی که دارای مبدأ و مقصد خاص و مشخصی هستند، زمان و مقدار آن‌ها نیز معین خواهد بود. لذا حرکتی که پیوسته و همیشگی باشد، زمان آن نیز به صورت پیوسته



و دائمی خواهد بود. وی این حرکت دائمی و پیوسته را حرکت افلاک یا بر اساس اصطلاح خاص خود «سپهر» نامیده است.

در دیدگاه کاشانی، نسبت میان زمان پیوسته و دوامی که مقدار حرکت فلک است با زمان منقطع که مقدار حرکت مخصوصی با مبدأ و مقصد مشخصی است، به صورت رابطه محاط و محیط است؛ بدین معنا که زمان دائمی و پیوسته محاط بر زمان منقطع و گسسته است (مرقی کاشانی، ۱۳۶۶، ص ۱۶۵ و ۱۶۶؛ مرقی کاشانی، ۱۳۶۶، ص ۸۸). وی رابطه میان این زمان و حرکت فلک را شبیه رابطه و نسبتی که میان مدت و دوران زندگانی افراد با جسم آن‌ها وجود دارد، می‌داند. درواقع همان‌گونه که می‌بایست ابتدا جسم و تن انسان باشد و سپس مدت و عمر، به همان‌گونه ابتدا باید حرکت فلک وجود داشته باشد و سپس مقدار آن. این مهم قائم و وابسته بودن زمان و دوران زندگانی را به حرکت و جسم نشان می‌دهد (مرقی کاشانی، ۱۳۶۶، ص ۲۹۰).

کاشانی در رساله جاودان‌نامه نگاه دقیق‌تری نسبت به این مسئله داشته و میان زمان و وقت تفاوتی را بیان می‌نماید که می‌توان ادعا نمود که بی‌سابقه است. وی در این رساله، در ابتدا حرکت را مشتمل بر چهار قسم می‌داند که زمان مقدار تمام این حرکات چهارگانه به شمار می‌رود. این چهار حرکت عبارت‌اند از:

الف. حرکت در مقدار یا کمیت؛ مانند اینکه اندازه جسمی کوچک یا بزرگ شود. این سنخ از حرکت «افزودن یا کاسته شدن» نامیده می‌شود.

ب. حرکت و جنبش در کیفیت؛ همانند اینکه شیء لطیف کثیف گردد یا آنکه جسم سیاه به جسم سفید رنگ متبدل گردد که بدان «استحاله» گفته می‌شود.

ج. حرکت و جنبش در وضع شیء؛ همانند اینکه اجزای بسیار مرتب و منظم یک شیء تغییر نماید و آن حالت نظم و ترتیب از بین برود. این نوع از حرکت «گردش» نامیده خواهد شد.

د. حرکت و جنبش مکانی؛ مانند شیئی که در مکان دور و بعیدی قرار دارد، نزدیک شود یا برعکس. این سنخ از حرکت «انتقال» نامیده می‌شود.

حال، کاشانی معتقد است که تمام این حرکات و جنبش‌ها «تغییر» نامیده می‌شود که مشتمل بر مقدار و اندازه‌ای است. در دیدگاه وی مقدار تمام حرکات مذکور زمان نام دارد (مرقی کاشانی، ۱۳۶۶، ص ۲۸۹). واضح است که تمام حرکات پیش‌گفته حرکات عرضی است که ذیل یکی از مقولات نه‌گانه مندرج می‌گردد.



وی در رساله منهای مبین از تعبیر نسبتاً متفاوتی نسبت به تعریف زمان بهره برده است. در دیدگاه او زمان، مقدار وجود احوال گذرا و متغیر جوهر نامیده می‌شود. این احوال همانند بزرگ شدن، کوچک شدن، شیرین یا ترش شدن است (مرقی کاشانی، ۱۳۶۶، ص ۴۹۸). بهره بردن از تعبیر «مقدار وجود نسبت به احوال گذرا و متغیر» نسبت به تعریفی که پیش‌تر از حقیقت زمان ارائه کرده بود، متفاوت و جدید به شمار می‌رود.

۱-۲. تفاوت زمان و وقت در دیدگاه کاشانی

مطلب اساسی و قابل توجه آن است که کاشانی حرکت در جواهر را «وقت» می‌نامد، نه «زمان». درواقع بر اساس دیدگاه وی، در صورتی که جسمی همانند آب به جسم دیگری مانند هوا مبدل گردد، مقدار این نوع از حرکت «وقت» نام دارد، نه زمان. دلیل وی برای این نام‌گذاری این است که تبدیل آب به هوا فاقد امتداد است. وی این سنخ از تغییر را «کون» می‌نامد و مقدار آن را وقت دانسته است، نه زمان. کاشانی در مقام تعریف وقت بر این باور است که وقت، طرف زمان است، نه خود زمان؛ آن‌گونه که نقطه کنار و طرف خط است (مرقی کاشانی، ۱۳۶۶، ص ۲۸۹).

۱-۳. حقیقت دهر

می‌توان چنین گفت که بر اساس عبارات و کلمات وی در این باره، تعبیر مختلفی نسبت به حقیقت دهر از سوی کاشانی بیان شده است که اکنون بدان‌ها پرداخته می‌شود.

الف. دهر مقدار وجود موجودات است. درواقع در دیدگاه وی، دهر به حقیقت وجود قائم و وابسته است؛ آن‌گونه که زمان، یعنی مقدار حرکت، وابسته و قائم به حرکت است. از منظر او، حقیقت دهر که مقدار و مدت وجود جسم محسوب می‌شود، مقدم بر زمان بوده و آن را احاطه کرده است. بدین ترتیب باید گفت که زمان حرکت منقطع و ناپیوسته محاط بر زمان حرکت دائمی و پیوسته و زمان حرکت پیوسته و دائمی محاط بر دهر و حقیقت دهر محاط بر وجود و حقیقت وجود محاط بر هویت خواهد بود (مرقی کاشانی، ۱۳۶۶، ص ۱۶۵ و ۱۶۶).

در دیگر عبارات و کلماتی که وی پیرامون معنای دهر مفهوم «هویت» را توضیح داده است، این معانی واضح‌تر خواهد شد.

ب. وی در دیگر رساله خود یعنی جاودان‌نامه دیدگاه خود را پیرامون حقیقت دهر بدین صورت بیان می‌نماید که دهر مقدار پابندگی و ایستایی ذوات و اشیاء خواهد بود. افزون بر



این وی در ادامه تبیینی نسبت به معنای هویت، که در ضمن معنای الف بدان اشاره شد، بیان می‌نماید که شایسته است بدان توجه شود.
عبارت وی در این باره چنین است:

”و هستی گوهر را و پایدگی ذوات را زمان نبود، بلکه مقدار پایدگی ذوات را دهر گویند. و آغاز هستی گوهرها را ازل گویند؛ بدان معنی که گوهر بودن گوهر را آغاز نبود. و انجامش را ابد گویند؛ بدان معنا که انجام ندارد که منقطع گردد. و سبب گوهر بودن گوهر را و پاینده دارنده آن هستی را تا منقطع نگردد، هویت خوانند (مرقی کاشانی، ۱۳۶۶، ص ۲۹۱).“

درحقیقت در دیدگاه او، میان خداوند و ملکوت نفسانی واسطه‌ای اعم از زمان یا موجودی دیگر غیر از زمان نخواهد بود، بلکه این ملکوت میان خداوند و گوهران گردنده، واسطه به شمار می‌رود تا آنکه گوهران متغیر با تغیر و زمان، موجود و محقق شوند (مرقی کاشانی، ۱۳۶۶، ص ۲۹۱). می‌توان این چنین ادعا نمود که مقصود وی از کلمه «گوهر» افلاک است که علت، منشأ و موجد حقیقت زمان است و منظور از واژه «هویت» خداوند است.
وی در رساله منهای مبین و در عبارتی تقریباً مشابه، نه تنها مقدار وجود جوهری، بلکه گوهر بودن گوهرها را دهر نامیده است. عبارت وی این چنین است:

”و مقدار وجود جوهری را یعنی گوهر بودن گوهر و چیز بودن چیزها [را] دهر گویند (مرقی کاشانی، ۱۳۶۶، ص ۴۹۸).“

ج. وی در رساله ساز و پیرایه شاهان سعی کرده است که مدت هستی مطلق، که از منظر او هستی مطلق همان عقل اول یا عقل کل است را دهر بنامد. عبارت وی در این باره چنین است:

”و هستی مطلق که وجود اصل را و وجود فرع را عام است، فروغ هویت حق است تبارک و تعالی، و آن را آغاز نیست و بی‌آغازی‌اش را ازل خوانند. و بی‌انجام است و بی‌انجامی‌اش را ابد گویند. و مدت‌ش را که مقدار هستی است، دهر گویند (مرقی کاشانی، ۱۳۶۶، ص ۸۸).“



وی در همین راستا و در عبارتی تقریباً مشابه در رساله عرض نامه دیدگاه خود را این گونه بیان می نماید که دهر، مدت و مقدار همیشگی، بی انجامی و جاودانی است. بر اساس اینکه مدت هر چیزی به شیء دیگری وابسته و قائم است، لذا دهر که مدت جاودانگی محسوب می شود، وابسته و متکی به وجود مطلق است (مرقی کاشانی، ۱۳۶۶، ص ۲۴۰).

د. وی در رساله تقریرات و فصول مقطعه سعی در جمع بندی دیدگاه خود نموده است که توجه به رویکرد وی در این باره نه تنها ضروری، بلکه حاوی نکات مفید و تازه ای خواهد بود که شایسته است بدان توجه شود. مطالبی که وی در این رساله بیان نموده است، در قالب سه نکته بیان خواهد شد.

■ **نکته نخست:** در دیدگاه وی، دهر مدت پایدگی ذوات و حقایق اشیاء بدون ملاحظه امور متغیر و حادث خواهد بود و از آنجا که این مدت امری ثابت و بدون تغییر است، لذا از بطلان و زوال منزه و به دور است.

■ **نکته دوم:** کاشانی معتقد است که دهر در دیدگاه حکما و فلاسفه به معنای پایدگی و استمرار ذات خداوند است. این مهم نشان دهنده این سخن معروف حکماست که دهر به معنای نسبت میان یک موجود ثابت با موجود ثابت دیگر است. دلیل این مطلب در دیدگاه کاشانی آن است که در تعریف مذکور یعنی «نسبت یک ثابت به ثابت دیگر»، مقصود از ثابت نخستین، در تعریف مورد نظر، خداوند و منظور از ثابت دوم دهر است؛ بدین معنا که آن استمرار و پایدگی ای که نسبت به خداوند ثابت تصور می شود، دهر نامیده می شود. با این وجود، مشابهت و تماثل میان ذات خداوند و دهر محقق نخواهد شد؛ زیرا ثبوت دهر به واسطه خداوند بوده و ثبوت خداوند با توجه به ذات خویش توضیح داده می شود.

■ **نکته سوم:** در راستای مطالب مطرح شده در نکته دوم، کاشانی به این پرسش یعنی معنای حدیث «الدهر هو الله» چگونه پاسخ می دهد؟ به بیان دیگر، در توضیح اشکال می توان چنین گفت بر اساس مطالب مطرح شده در نکته دوم، دهر به معنای پایدگی و استمرار ذات الهی است که ثبوت آن وابسته به تحقق و ثبوت خداوند است؛ در حالی که در حدیث پیش گفته، دهر همان خداوند است، نه مقدار پایدگی و استمرار خداوند.

کاشانی در مقام پاسخ معتقد است که مقصود از دهر در روایت مذکور که بر خداوند حمل شده است، شیئی است که از ازل تا به ابد مستمر است، بدین معنا که شیء مستمر از ازل تا



به ابد، خداوند محسوب می‌شود؛ خداوندی که عین دهر است. این چنین شیئی احاطه بر موجودات زمانی داشته و تمام این سنخ از موجودات در آن مندمج است. در این صورت دهر، حقیقتی که از ازل تا به ابد مستمر است یا خداوند از تقسیم شدن به ساعات، روزها، دقیقه‌ها و مانند آن منزّه و مبری است (مرقی کاشانی، ۱۳۶۶، ص ۶۶۴).

۲. تحلیل و بررسی

بررسی دیدگاه کاشانی در دو بخش خواهد بود. در بخش نخست، نکاتی که پیرامون رویکرد وی درباره حقیقت زمان وجود دارد، بیان می‌شود و سپس در بخش دوم برخی از تأملات نسبت به معنا و حقیقت دهر توضیح داده می‌شود.

۱-۲. بخش نخست:

دیدگاه کاشانی پیرامون زمان در قالب بیان سه نکته مورد بررسی و تحلیل قرار می‌گیرد.

■ **نکته نخست:** بر اساس دیدگاه کاشانی، باید گفت که وقت به مثابه «آن» است که فاقد طول، کشش و امتداد بوده و تغییرات دفعی جوهری در آن رخ می‌دهد.

لکن باید گفت در دیدگاه فیلسوفان مشائی که به حرکت جوهری اعتقاد نداشتند، این نوع تحلیل نسبت به تغییرات اشیاء مادی و جسمانی صحیح و درست است؛ اما در مکتب حکمت متعالیه و بر اساس مبنای حرکت جوهری که «آن» تحقق بالفعل ندارد، می‌توان به استحاله کون و فساد صورت حکم نمود. لذا با تکیه بر مبنای حرکت جوهری باید گفت که تبدیل دفعی اشیاء به یکدیگر نادرست خواهد بود (شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۱۷۷ و ۱۷۸؛ جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۱۳، ص ۱۳۱). درواقع تأمل در مفهوم و معنای حرکت این مهم را آشکار می‌نماید که حرکت همواره حقیقتی اشتدادی است؛ زیرا هر حالت و وضعیتی که برای حرکت با انجام حرکت حاصل می‌شود، نسبت به حالتی که بالقوه واجد آن بوده، فعلیت و کمال قلمداد می‌شود. بنابراین تشکیکی بودن خروج متحرک از حالت قوه به فعل می‌تواند مطلب پیش‌گفته را اثبات نماید. عبارت جوادی آملی که درواقع به نوعی توضیح دیدگاه ملاصدرا محسوب می‌شود، چنین است:

” اگر حرکت خروج تدریجی شیء از قوه به فعل باشد، اول تشکیک را به



همراه دارد. دوم، متحرک از مرحله ضعیف به مرحله شدید می‌رود. سوم، انتقال آن از ضعیف به قوی نیز متصل و تدریجی است و دفعی و منفصل نیست. اگر چیزی دارای مراتب باشد و متحرک نیز این مراتب را یکی پس از دیگری طی نماید، اولاً شدت و ضعف، ثانیاً اشتداد و تضعف تأمین می‌شود و این دو در یک امر استکمالی لازم است (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۱۳، ص ۱۲۰).

■ **نکته دوم:** این نکته در قالب دو بخش مورد تبیین و توضیح قرار خواهد گرفت.

■ **بخش نخست:** در ابتدا باید توجه داشت تفاوتی که کاشانی میان دو مفهوم زمان و وقت نهاده است، تا بدان جا که نگارندگان جستجو کرده‌اند، هیچ فیلسوف یا حکیمی آن را بیان نکرده است. بلکه می‌توان چنین ادعا نمود که فیلسوفان و حکیمان مسلمان تفاوتی میان زمان و وقت نهاده‌اند (ابن سینا، ۱۳۷۶، ص ۲۶۸؛ اخوان الصفا، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۳۰۶؛ لوکری، ۱۳۷۳، ص ۲۲۰؛ سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۴۰۹؛ رازی، بی‌تا، ج ۱، ص ۶۵۹؛ ابن رشد، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۴۳۷؛ ابن حزم، ۲۰۰۷، ج ۴، ص ۱۶۶).

■ **بخش دوم:** در این بخش سعی شده است به دیدگاه کسانی که در طول تاریخ فلسفه اسلامی میان زمان و وقت تفاوت نهاده‌اند، اشاره شود و سپس رویکرد آنان مورد نقد و بررسی قرار گیرد. ذکر این مطلب از آن رو ضروری می‌نماید که در طول تاریخ فلسفه تنها در یک مورد تفاوت میان وقت و زمان بیان شده که ارتباطی با آنچه کاشانی بیان نموده، ندارد.

به بیان دیگر، ابن سینا رویکرد آن دسته از افرادی که حقیقت زمان را مرکب از اوقات دانسته‌اند، مردود دانسته و سعی در نادرست نشان دادن آن‌ها دارد. به جهت تناسب بحث، به طور مختصر دیدگاه این گروه بیان و سپس انتقاد ابن سینا توضیح داده می‌شود.

در دیدگاه این گروه، زمان از اوقات ترکیب یافته است؛ یعنی حقیقت زمان عبارت است از «نسبة ما للأُمور إلى أُمور». در دیدگاه معتقدان به این نظریه، می‌بایست اوقات را به گونه‌ای تفسیر نمود که بتوان از لفظ و کلمه «اوقات» به عنوان جایگزین کلمه یا واژه «حوادث» استفاده نمود. از این جهت، در صورتی که گفته شود «چنانچه اوقات در کنار همدیگر قرار داده شوند، زمان حاصل می‌شود»، می‌توان این گونه گفت که چنانچه حوادث در کنار یکدیگر قرار داده شوند، حقیقت زمان حاصل می‌شود. بر این اساس، حقیقت و ماهیت زمان از اوقات ترکیب یافته است و از آنجا که اوقات همان حوادث‌اند، زمان از حوادث ترکیب یافته است (ابن سینا،

۱۴۰۵، ج ۱، ص ۱۴۹ و ۱۴۸).



به عنوان نمونه، چنانچه تولد فردی از افراد انسان همانند مجید، که خود امری از امور است، به امری از امور دیگر همانند هجرت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله یا واقعه مشهور و رایج دیگری همچون طلوع آفتاب نسبت داده شود، نسبتی که میان این دو واقعه محقق و حاصل می شود، زمان نامیده می شود. بنابراین باید گفت این نسبتی که میان دو امر واقع شده است، زمان است. آن گاه در ادامه چنین گفته می شود که زمان تولد فردی مانند مجید، مقارن با واقعه دیگر مانند طلوع خورشید است؛ یعنی یکی از این دو واقعه زمان واقعه یا امر دیگر قرار داده می شود. اساساً در این مثال، آن حادثه ای که معروف و مشهور است، یعنی طلوع خورشید، به عنوان وقت حادثه واقعه دیگر قرار داده می شود. البته ممکن است حادثه ای مبهم به عنوان وقت قرار داده شود؛ اما به دلیل آنکه وقت قرار دادن حادثه های معروف همانند طلوع خورشید می تواند معلوم و آشکارتر باشد، از این جهت سعی شده است که این قبیل حوادث به عنوان وقت قرار داده شوند.

از توضیح و تبیین پیش گفته واضح می شود که وقت به توسط موقت، یعنی تعیین کننده وقت، تعیین می شود؛ بدین معنا که تعیین آن به وسیله فرد و شخص محقق می شود. بنابراین شخصی ممکن است که طلوع شمس را وقت قرار دهد و اکنون که خورشید طلوع می نماید، این چنین می گوید که دو روز بعد نزد تو می آیم؛ یعنی آن هنگام که دو طلوع خورشید دیگر محقق و حاصل شود، نزد تو خواهم آمد.

ابن سینا معتقد است که این افراد ناگزیر باید به این مهم اعتقاد پیدا نمایند که این عرض و حادثه وقت است؛ لکن به وسیله توقیت، یعنی پس از آنکه آن را به عنوان وقت تعیین نمودیم، آن عرض وقت خواهد بود. اما خود عرض ذاتاً وقت محسوب نخواهد شد، بلکه در مقام ذات خود تنها یک حادثه است. با مقارن کردن آن با حادثه دیگری، یعنی از کنار هم قرار دادن این دو حادثه، آن حادثه ای که معروف تر و آشکارتر است، همانند طلوع یا غروب خورشید، وقت حادثه و واقعه دیگر قرار داده می شود. بنابراین آن ها ناگزیرند از اینکه حادثه مشهوری را به عنوان وقت قرار دهند و برای وقت قرار دادن حادثه، می بایست آن را با حادثه دیگری مقارن نمایند.

به عبارت دیگر، دو عرض در اینجا می توان تصور نمود:

۱. تولد فردی از افراد انسان به نام مجید؛



باید توجه داشت که فردی همانند مجید موجودی جوهری است؛ لکن تولد وی امری عرضی محسوب می‌گردد.

۲. طلوع خورشید؛

ذات و حقیقت خورشید امری جوهری است؛ لکن طلوع آن امری عرضی محسوب می‌شود. آن هنگام که این دو عرض نسبت به یکدیگر مورد سنجش و مقایسه قرار گیرند، یکی از آن دو معروف تر و حادثه دیگر مخفی خواهد بود. درواقع آن عرض معروف یعنی طلوع خورشید، زمان و وقت برای عرض غیرمعروف، یعنی تولد فردی مانند مجید، قرار داده می‌شود. بدین ترتیب، حقیقت زمان در دیدگاه آنان به معنای نسبت دادن یکی از این دو عرض به دیگری خواهد بود. لذا در این رویکرد، زمان امری نسبی است که از اوقات ترکیب یافته است (ابن سینا، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۱۴۸ و ۱۴۹). شایان ذکر است که ابن سینا در کتاب المباحثات پس از بیان این دیدگاه، آن را جزء هذیانات متکلمین می‌داند (ابن سینا، ۱۳۷۱، ص ۳۶۰).

ابن سینا سه اشکال و انتقاد نسبت به این رویکرد بیان نموده است که به جهت اختصار، تنها یکی از این اشکالات توضیح داده می‌شود.

در ابتدا و به جهت توضیح بحث شایسته است که مقدمه‌ای ذکر گردد. حد یک شیء در یک معنا و به یک اعتبار به معنای نهایت آن و ابتدای شیء دیگری خواهد بود، اما حد دو شیء عبارت است از مرز میان دو شیء؛ مرز و نقطه اتصالی که انتهای یک شیء و ابتدای شیء نخستین است. البته این حد می‌تواند انتهای دو شیء یا ابتدای دو شیء محسوب گردد. به عنوان نمونه می‌توان پاره خطی را ملاحظه نمود که نقطه‌ای در وسط آن قرار گرفته است. این نقطه این خط واحد را به دو قسم تقسیم می‌نماید. می‌توان این‌گونه تصور نمود که از ابتدای قسمت نخست این پاره خط به این نقطه می‌رسیم و در این نقطه، قسمت نخست خط تمام می‌شود و پایان می‌یابد. اما از سوی دیگر، این پاره خط به همین نقطه منتهی می‌گردد و در این نقطه قسمت دوم این پاره خط تمام می‌گردد. بنابراین هر دو قسمت این پاره خط در این نقطه تمام می‌شوند یا از این نقطه شروع می‌شوند یا آنکه یکی از دو خط از این نقطه شروع و دیگری در این نقطه تمام شده و به پایان می‌رسد. بدین ترتیب در اینجا سه فرض وجود خواهد داشت. ذکر این نکته ضروری است که این نقطه از سنخ هیچ‌یک از این دو طرف پاره خط مورد نظر نیست.



با توجه به آنچه ذکر شد باید گفت که وقت، حد میان مقدم و مؤخر است؛ بدین معنا که اگر مقدم و موخری فرض شود، می‌توان میان آن دو را ملاحظه نمود. آن امر میانی، حد خواهد بود که مقدم با این حد به پایان و انتهاء خود می‌رسد و مؤخر با آن شروع می‌شود و درعین حال این حد، نه از سنخ مقدم و نه از سنخ مؤخر به شمار می‌رود.

ابن سینا در ادامه چنین می‌گوید که می‌توان جایگاه مقدم و مؤخر را با یکدیگر تغییر داد. البته به شرط آنکه وصف تقدم و تأخر مورد ملاحظه قرار نگیرد. به عنوان نمونه، دوران پیامبری حضرت نوح علیه السلام مقدم است و دوران پیامبری حضرت ابراهیم علیه السلام متأخر است. حال اگر وصف تقدم و تأخر مورد ملاحظه قرار نگیرد، می‌توان ذات این دو امر، یعنی ذات حضرت نوح علیه السلام و ذات حضرت ابراهیم علیه السلام بدون لحاظ تقدم یکی بر دیگری را جای‌گزین دیگری نمود؛ اما هیچ‌گاه وصف مقدم و مؤخر را نمی‌توان تغییر داد.

بدین ترتیب باید گفت که وقت، مرز و حدفاصل میان مقدم و مؤخر است، یعنی مرز میان دو چیزی است که نمی‌توان موضع آن دو را جابه‌جا نمود؛ درحالی‌که امور حادث می‌توانند تغییر یابند. بنابراین وقت، مرز میان این امور حادث نخواهد بود. لذا حادثه همان وقت محسوب نخواهد شد؛ زیرا در ذات حوادث، امکان جابه‌جایی وجود دارد، اما تقدم و تأخر هیچ‌گاه نمی‌توانند تغییر یابند؛ یعنی هیچ‌گاه یکی از آن‌ها نمی‌تواند در موضع دیگری قرار گیرد. ابن سینا در نهایت این چنین می‌گوید که خود حقیقت تقدم، تأخر و معیت، زمان نیستند، بلکه این قبیل امور درواقع حالات و اوصاف زمان محسوب می‌شوند؛ بدین معنا که زمان حقیقتی است که به اوصاف و حالاتی همانند تقدم، تأخر و معیت متصف می‌شود. ازاین جهت شیئی که در زمان است به تقدم، تأخر و معیت متصف می‌شود، نه اینکه حقیقت زمان همان تقدم، تأخر و معیت تلقی گردد (ابن سینا، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۱۵۳ و ۱۵۴).

بر اساس آنچه ذکر شد، می‌توان گفت تفاوتی که کاشانی میان زمان و وقت بیان نموده است، نه تنها در طول تاریخ فلسفه بی‌سابقه بوده، بلکه بسیاری از حکما و فلاسفه به وجود این تفاوت توجه نداده و این دو مفهوم را در یک معنا استعمال نموده‌اند.

■ نکته سوم: کاشانی همانند دیگر حکیمان و فیلسوفان مشائی، حقیقت زمان را تنها شامل مقولات عرضی دانسته و آن را مشتمل بر مقوله جوهر ندانسته است. لکن بر اساس تعالیم



مکتب حکمت متعالیه، حقیقت زمان به گونه‌ای تبیین شده است که شامل جواهر اشیاء و حرکت جوهری اشیاء نیز شده است.

نسبت به دیدگاه ملاصدرا در این باره می‌توان چنین گفت که از منظر وی زمان عام که معیار و ملاک دیگر زمان‌هاست، مقدار حرکت جوهری طبیعت جوهر فلک است، نه مقدار حرکت دوری و وضعی فلک نهم، آن گونه که حکیمان مشائی بدان اعتقاد داشتند.

اساساً زمان مخصوص به هر شیئی از اشیاء بر اساس دیدگاه رایج و مشهور میان حکما یعنی فیلسوفان مشائی، مقدار حرکت عرضی‌ای است که هر شیئی واجد آن است. اما در دیدگاه ملاصدرا و بر اساس تعالیم حکمت متعالیه، مقدار حرکت جوهری هر موجود خاصی زمان مخصوص و ویژه آن شیء به شمار می‌رود. این مهم تفاوت معنای زمان خاص را نزد حکیمان مشائی و پیروان حکمت متعالیه آشکار می‌نماید.

نسبت به توضیح زمان عام باید گفت که دیدگاه رایج و مشهور میان حکما یعنی فیلسوفان مشائی در توضیح زمان عام آن است که این زمان مقدار حرکت دوری و وضعی فلک نهم است. اما ملاصدرا زمان عام جوهری را مقدار حرکت طبیعت و جوهری فلک نهم تلقی نموده و زمان عام عرضی را مقدار حرکت دوری و وضعی حرکت فلک نهم می‌داند. این دیدگاه او در حقیقت بر اساس مبانی خاص وی بیان شده است (شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۱۱۵ و ۱۱۷ و ۱۳۵).

۲-۲. بخش دوم: دهر

دیدگاه کاشانی پیرامون حقیقت دهر در قالب بیان دو نکته بررسی می‌شود.

■ **نکته اول:** تعبیری که کاشانی نسبت به معنا و مفهوم دهر بیان نموده است، نه تنها جدید و تازه محسوب می‌شود، بلکه این تعبیر گاه نوعی تخالف با یکدیگر دارد. اکنون به این تعبیر مختلف اشاره می‌شود:

الف. مقدار وجود موجودات؛

ب. مقدار پایداری و ایستایی ذوات؛

ج. مقدار و مدت وجود جسم؛

د. چیز بودن چیزها یا گوهر بودن یک گوهر؛

ه. مقدار و مدت جاودانگی و همیشگی که وابسته به وجود مطلق است.



با تأمل در عبارات مختلفی که وی پیرامون معنا و مفهوم دهر بیان نموده است، می‌توان چنین ادعا نمود که تعبیر مختلف و متعدد وی نشان از ناهماهنگی و نوعی ابهام دارد.

نمونه‌ای از ناهماهنگی را می‌توان در تعبیری که وی نسبت به معنای دهر در رساله منهاج مبین بیان کرده است، مشاهده نمود. کاشانی در این رساله در مقام تبیین مفهوم دهر، دیدگاه خود را بدین صورت توضیح می‌دهد که دهر مقدار وجود جوهری است. جالب اینکه وی مقدار وجود جوهری را به گوهر بودن گوهرها و چیز بودن چیزها تفسیر کرده است (مرقی کاشانی، ۱۳۸۸، ص ۴۹۸). این در حالی است که این تفسیر نادرست است. اساساً هنگامی که دهر به معنای مقدار وجود جوهری باشد، تفسیر آن به گوهر بودن گوهر و چیز بودن چیز، نادرست بوده و میان این دو تعبیر نوعی ناهماهنگی وجود دارد؛ زیرا میان مقدار بودن یک شیء و ذات آن شیء تفاوت وجود دارد و تفسیر یکی از آن دو به دیگری صحیح نیست. بنابراین تفسیر مقدار وجود جوهر به جوهر بودن جوهر نمی‌تواند درست تلقی شود.

نمونه دیگر، کلی و عام بودن تعبیری است که نسبت به حقیقت دهر بیان نموده است. وی در برخی از تعبیر دهر را مقدار ایستایی و پایداری ذوات و اشیاء دانسته است. این تعبیر، یعنی ذوات و اشیاء، به گونه‌ای عام و کلی است که نه تنها شامل تمام اجسام مادی و عنصری می‌گردد، بلکه شامل اجسام فلکی نیز می‌شود. این در حالی است که اجسام مادی پایداری و ایستایی ندارند و همواره در حال تغییر و دگرگونی‌اند. لذا این تعبیر به صورت کلی و عام نمی‌تواند مورد پذیرش قرار گیرد.

■ نکته دوم: این نکته خود مشتمل بر دو بخش خواهد بود.

الف. کاشانی نسبت میان یک موجود ثابت به موجود ثابت دیگر را معنای دهر دانسته است و آن را به حکما و فلاسفه نسبت داده است. نسبت به این انتسابی که کاشانی به حکما داده است، باید گفت که این انتساب، تا بدان جا که نگارندگان جستجو کرده‌اند، به حکما صحیح نیست. تنها در یک مورد است که ابن سینا نسبت میان دو موجود ثابت به یکدیگر را دهر دانسته است. در دیدگاه ابن سینا، نسبت میان امور ابدی و ثابت با سایر امور ابدی و ثابت دهر و سرمد نامیده می‌شود؛ درست همانند نسبتی که میان حق تعالی با عقل فعال وجود دارد که نسبتی غیرمقتدر و فرازمانی است (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۴۳). بنابراین تعریف رایج و مشهور حکما و فلاسفه نسبت به معنا و مفهوم دهر نسبتی است که میان یک موجود ثابت با موجود متغیر وجود دارد (ابن سینا، بی‌تا، ص ۹۲؛ رازی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۱۴۸).



اساساً در برخی از موارد، ابن سینا معنای دهر را مرادف با معنا و مفهوم زمان دانسته است (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۵۴۳). شایان ذکر است که این معنای دهر یعنی مرادف بودن با مفهوم و معنای زمان، در آثار کندی و فارابی نیز دیده می‌شود، نه معنایی فراتر از آن (کندی، ۱۹۷۸، ص ۳۷ و ۱۲۶؛ فارابی، ۱۹۹۵، ص ۷۶). در نتیجه انتسابی که کاشانی به حکما نسبت به مفهوم دهر داده است، با ابهام و نقصان مواجه است.

ب. دیدگاه کاشانی نسبت به تعریف حکما پیرامون معنای دهر یعنی «نسبت میان ثابت به ثابت» با نوعی ابهام و اجمال مواجه است. از منظر کاشانی مقصود از نخستین کلمه ثابت، خداوند در تعریف مورد نظر، و منظور از دومین واژه ثابت دهر خواهد بود؛ بدین معنا که آن استمرار و پایداری‌ای که نسبت به خداوند ثابت و محقق است، دهر نامیده می‌شود. اما با تأمل در تفسیری که کاشانی از این تعریف ارائه داده است، باید گفت که این تفسیر او نادرست است؛ زیرا در تعریف مورد بحث، نسبت میان یک موجود ثابت با موجود ثابت دیگر دهر نامیده می‌شود، نه آنکه مقصود از دومین کلمه ثابت مطرح شده در تعریف مذکور دهر باشد. بنابراین تفسیری که کاشانی از این تعریف ارائه داده است، نادرست بوده و نمی‌تواند مورد پذیرش قرار گیرد.

■ نکته سوم: بر اساس تعابیر مختلفی که کاشانی از حقیقت دهر ارائه داده است، باید گفت که وی معنا و مفهوم سرمد را در ذیل برخی از معانی دهر مندرج کرده و تعریف مستقل و جداگانه‌ای از مفهوم سرمد ارائه نکرده است. درواقع در سرتاسر مجموعه رسائلی که از وی باقی مانده است، تعریف مشخص و معینی از مفهوم سرمد دیده نمی‌شود؛ درحالی‌که تمام حکما و فیلسوفان مسلمان تعریف جداگانه و مستقلی نسبت به مفهوم سرمد ارائه کرده‌اند. لذا عدم ارائه تعریف واضحی از معنای سرمد و تفسیر نمودن حقیقت دهر به گونه‌ای که نیازی به تعریف حقیقت سرمد وجود نداشته باشد، صحیح به نظر نمی‌رسد. این سخن از آن روست که در دیدگاه حکما سرمد، باطن و علت وجودی دهر محسوب می‌گردد (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۱۴۲؛ شیرازی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۷۱؛ سبزواری، ۱۳۷۲، ص ۷۲۳). لذا ارائه تعریفی واحد از این دو اصطلاح نادرست می‌نماید.



نتیجه‌گیری

کاشانی همانند دیگر حکما و فلاسفه، حقیقت زمان را مقدار حرکت دوری فلک نهم دانسته و بر اساس رویکرد مشهور، حقیقت زمان را شامل مقولات عرضیه دانسته است؛ درحالی‌که ملاصدرا بر اساس مبانی فلسفی خود زمان را به‌گونه‌ای تعریف و تبیین نمود که نه تنها مشتمل بر تغییرات عرضی شود، بلکه تغییرات جوهری را نیز شامل گردد. مسئله مهم دیگری که کاشانی بدان توجه داده است، تفاوت میان دو مفهوم وقت و زمان است؛ درحالی‌که تقریباً تمام فیلسوفان اسلامی میان زمان و وقت تفاوتی ننهاده‌اند. در این میان، تنها ابن سینا به دیدگاه افرادی که حقیقت زمان را مرکب از اوقات دانسته‌اند، اشاره کرده و این رویکرد را مورد نقد و بررسی قرار داده است. نسبت به دیدگاه کاشانی پیرامون مفهوم دهر باید گفت که وی تعابیر مختلف و متنوعی نسبت به حقیقت دهر بیان نموده است که می‌توان این‌گونه ادعا نمود که این تعابیر مختلف نمی‌تواند مفهوم واحدی را در منظومه فکری کاشانی نسبت به حقیقت دهر بیان کند؛ تفسیری که کاشانی نسبت به تنها تعریفی که نشان می‌دهد دهر به معنای نسبت ثابت به ثابت است، نادرست به شمار می‌رود. زیرا وی مقصود از دومین کلمه ثابت در تعریف مورد نظر را دهر دانسته است؛ درحالی‌که نسبت ثابت به ثابت دهر نامیده می‌شود، نه آنکه مقصود از دومین کلمه ثابت، دهر باشد.



فهرست منابع

۱. ابن حزم، علی بن احمد. (۲۰۰۷). **رسائل ابن حزم الأندلسی** (تصحیح و تحقیق احسان عباس). بیروت: مؤسسة العربیة للدراسات و النشر.
۲. ابن رشد، محمد بن محمد. (۱۳۷۷). **تفسیر ما بعد الطبیعة**. تهران: حکمت.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۶). **الإلهیات من کتاب الشفاء**، (تصحیح حسن حسن زاده آملی). قم: بوستان کتاب.
۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۴). **التعلیقات**، (تحقیق عبدالرحمن بدوی). بیروت: مكتبة الإعلام الإسلامی.
۵. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (بی تا). **الرسائل فی الحکمة و الطبیعیات**، (ترجمه حنین بن اسحاق). مصر: دار العرب.
۶. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۵). **الطبیعیات من کتاب الشفاء**، (مراجعة الدكتور ابراهيم مذكور ییومی). قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۷. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۹). **النجاة من الغرق فی بحر الضلالات**، (مقدمه و تصحیح محمدتقی دانش پزوه). تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۸. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۱). **المباحثات**، (تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر). قم: بیدار.
۹. اخوان الصفا. (۱۴۱۲). **رسائل اخوان الصفا**. بیروت: الدار الإسلامیة.
۱۰. استرآبادی، سید محمدباقر (میرداماد). (۱۳۹۱). **الأفق المبین**، (تصحیح حامد ناجی اصفهانی). تهران: میراث مکتوب.
۱۱. استرآبادی، سید محمدباقر (میرداماد). (۱۳۸۱). **مجموعه مصنفات میرداماد**، (به اهتمام عبدالله نورانی). تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۱۲. بی نام. (۱۳۳۸). **مختصر فی ذکر الحکماء اليونانیین و الملیین**، (تصحیح محمدتقی دانش پزوه). تهران: فرهنگ ایران زمین.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۳). **رحیق مختوم**. قم: اسراء.
۱۴. رازی، محمد بن عمر (فخر رازی). (۱۳۷۳). **شرح عیون الحکمة**، (تحقیق احمد حجازی سقا). تهران: مؤسسة الصادق.
۱۵. رازی، محمد بن عمر (فخر رازی). (بی تا). **المباحث المشرقیة**. قم: بیدار.
۱۶. سبزواری، هادی. (۱۳۸۳). **اسرار الحکم فی المفتتح و المختتم**، (تصحیح کریم فیضی). قم: مطبوعات دینی.
۱۷. سبزواری، هادی. (۱۳۷۲). **شرح الأسماء الحسنی**، (تحقیق نجفقلی حبیبی). تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۸. سهروردی، یحیی بن حبش. (۱۳۷۲). **مجموعه مصنفات شیخ اشراق**، (تصحیح، تحشیه و مقدمه نجفقلی حبیبی). تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی و مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.



۱۹. شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۳۶۸). **الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة العقلية**. قم: مكتبة المصطفوی.
۲۰. شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۳۶۶). **شرح الأصول الكافي**، (تصحیح محمد خواجوی، با حواشی ملا علی نوری). تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش عالی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۱. شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۳۸۲). **شرح و تعلیقه صدرالمتألهین بر الهیات شفاء**، (تصحیح نجفقلی حبیبی، با اشراف سید محمد خامنه‌ای). تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۲۲. طوسی، نصیرالدین محمد بن محمد. (۱۳۸۴). **شرح الإشارات و التنبیها**، (تصحیح و تحقیق حسن حسن‌زاده آملی). قم: بوستان کتاب.
۲۳. فارابی، محمد بن محمد. (۱۹۹۵). **آراء أهل المدينة الفاضلة**، (شارح: بوعلی ملحم). بیروت: دار مكتبة الهلال.
۲۴. کندی، یعقوب بن اسحاق. (۱۹۷۸). **رسائل الكندی الفلسفية**، (تحقیق محمد عبدالهادی ابوریله). قاهرة: دار الفكر العربی.
۲۵. لوکری، فضل بن محمد. (۱۳۷۳). **بیان الحق بضمان الصدق**، (تصحیح و مقدمه ابراهیم دیباجی). تهران: مؤسسه بین‌المللی اندیشه و تمدن اسلامی مالزی.
۲۶. مدرس رضوی، محمدتقی. (۱۳۷۰). **احوال و آثار خواجه نصیرالدین طوسی**. تهران: اساطیر.
۲۷. مرقی کاشانی، افضل‌الدین محمد. (۱۳۶۳). **رباعیات بابا افضل کاشانی**، (مقدمه سعید نفیسی، به‌ضمیمه مختصری از احوال و آثار وی). تهران: کتابخانه دانشکده.
۲۸. مرقی کاشانی، افضل‌الدین محمد. (۱۳۶۶). **مصنفات افضل‌الدین محمد مرقی کاشانی**، (تصحیح مجتبی مینوی و یحیی مهدوی). تهران: خوارزمی.
۲۹. میراحمدی، عبدالله؛ روح‌الامین، نرگس‌السادات. (۱۴۰۰). **مقارنه دیدگاه فیلسوفان و قرآن کریم در بحث زمان، دهر و سرمد. آموزه‌های فلسفه اسلامی**. ۱۶ (۲۸). ۲۸۹-۳۱۳. <https://doi.org/10.30513/ipd.2021.2150.1190>