

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

رضا حصاری^۱

حمیدرضا خادمی^۲

چکیده

افضل الدین محمد مرقی کاشانی از جمله فیلسوفان و شاعران قرن هفتم است. از وی رساله‌ها و کتب گوناگونی برجای 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 به 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 تعبیر مختلف و گاه متضادی نسبت به حقیقت آن بیان نموده است، از این 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 به طور دقیق تبیین شود و در ادامه مورد تحلیل و بررسی قرار گیرد.

واژگان کلیدی: افضل الدین کاشانی، دهر، زمان، وقت.

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

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

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

با وجود اینکه حقیقت زمان، ذیل مقوله کم و از سنخ مقوله کم متصل تلقی می شود، اما همواره با نظر به مفهوم و معنای فلسفی حرکت توضیح داده می شود. اساساً حقیقت زمان هیچ گاه مستقل و جدای از معنای حرکت یافت نمی شود. به بیان دیگر حرکت علت تحقق و ایجاد زمان است. این مهم سبب آن شده است که فهم دقیق از معنای زمان، متوقف بر شناخت مفهوم حرکت باشد.

در دیدگاه فیلسوف مسلمان هر آنچه که در عالم هستی ظاهر شده است، پیشتر در عوالم پیشین از گونه ای وجود برخوردار بوده است. نحوه ای از وجود که هر شیئی از اشیاء در عوالم ملکوتی پیش از عالم ماده از آن برخوردار بوده است، باطن آن شیء به شمار می رود. 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، بی تا، ص ۹۲؛ سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۱۱۹؛ میرداماد، ۱۳۹۱، ص ۵۲۰؛ ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۷۸) در واقع 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 براساس قاعده «ذوات الاسباب لا یعرف إلا باسبابها» (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۴۱۵؛ سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۱۳۹) صرفاً از مسیر شناخت علت یا علل آن شیء و نسبتی که میان آنها است، امکان پذیر خواهد بود، بدین ترتیب شناخت مفهوم زمان نیز متوقف بر شناخت دو مفهوم دهر و حرکت که علت تحقق زمان اند، خواهد بود.

این مهم سبب آن شده است که دیدگاه های 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 آن گونه 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 می دهد (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 (میرداماد، ۱۳۸۱، ص ۲۷-۲۸).

از جمله حکیمان و فیلسوفانی که رویکرد قابل توجهی نسبت به دو این مفهوم-یعنی مفهوم دهر و زمان- داشته است، افضل الدین محمد مرقی کاشانی معروف به بابا افضل کاشانی است. این گونه به نظر می‌رسد که وی فیلسوفی مشائی است تا اشراقی، 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 هر چند او با تألیفات فلسفی فارسی و رباعیات خود، در ایران مشهور است، اما با این حال 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 (کاشانی، ۱۳۶۳، ص ۱۷-۱۸؛ مدرّس رضوی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۲۰۵-۲۱۰). قدیم‌ترین اطلاعات درباره او در کتابی به عنوان: «مختصر فی ذکر الحکماء الیونانیین و الملّیین» (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 بدان جا که جستجو شده است، تنها یک مقاله در این باره با عنوان: «نسبت زمان و دهر در نظرگاه افضل الدین کاشانی» از سوی مولّفان محترم: «مریم اسدیان، خلیل بیگ زاده و الیاس نورایی» نگاشته شده است. این مقاله گرچه دیدگاه کاشانی پیرامون دو مفهوم دهر و زمان را توضیح و تبیین نموده است، اما این مقاله فاقد تحلیل و بررسی انتقادی دیدگاه کاشانی است. در واقع این مقاله تنها 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 نقائص و کاستی‌هایی است و براساس اینکه این مهم تاکنون توضیح داده نشده است، از این جهت پرداختن به این مسئله، امری ضروری و مهم محسوب گشته و جنبه نورآوری 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 براساس 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، سپس حقیقت دهر براساس 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 در ضمن کتابی واحد 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 (کاشانی، ۱۳۶۶، ص ۱۶۵-۱۶۶).

از منظر وی حرکاتی که دارای مبدأ، مقصد خاص و مشخصی هستند، زمان و مقدار آنها نیز معین خواهد بود، لذا حرکتی که به طور پیوسته و همیشگی باشد، زمان آن نیز به صورت پیوسته و دائمی خواهد بود. وی این حرکت دائمی و پیوسته را حرکت افلاک یا براساس اصطلاح خاص او «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 (کاشانی، ۱۳۶۶، ص ۱۶۵-۱۶۶؛ 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. در واقع همان‌گونه که می‌بایست ابتدا جسم و تن انسان باشد، سپس مدت و عمر، به همان‌گونه ابتدا باید حرکت فلک وجود داشته باشد، سپس مقدار آن. این مهم قائم و وابسته بودن زمان و دوران زندگانی را به حرکت و جسم نشان می‌دهد (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 به‌شمار 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.

ت) حرکت و جنبش در وضع شیء رخ دهد، 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.

ج) 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 (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 متغیّر جوهر نامیده می‌شود. این احوال همانند بزرگ شدن، کوچک شدن، شیرین یا ترش شدن است (کاشانی، ۱۳۶۶، ص ۴۹۸). بهره‌بردن نمودن از تعبیر «مقدار وجود نسبت به احوال گذرا و متغیّر» نسبت به تعریفی که پیشتر از حقیقت زمان ارائه کرده بود، متفاوت و جدید به‌شمار 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». در واقع براساس 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 (کاشانی، ۱۳۶۶، ص ۲۸۹).

می‌توان چنین گفت که براساس 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. در واقع 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. (کاشانی، ۱۳۶۶، ص ۱۶۵-۱۶۶).

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 پابندی 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 پابندی ذوات را زمان نبود، بلکه مقدار پابندی 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» (کاشانی، ۱۳۶۶، ص ۲۹۱).

در حقیقت 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، به عنوان واسطه به‌شمار می‌رود تا آنکه گوهران متغیر با تغییر و زمان، موجود و محقق شوند (همان‌جا). 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 منهج 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، دهر گویند» (کاشانی، ۱۳۶۶، ص ۴۹۸).

ت) 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 بی‌آغازیش را ازل خوانند. و بی‌انجام است و بی‌انجامیش را ابد گویند، و مدّتش را که مقدار هستی است، دهر گویند» (کاشانی، ۱۳۶۶، ص ۸۸).

وی در همین راستا و در عبارتی تقریباً مشابه در رساله عرض نامه دیدگاه خود را این‌گونه بیان می‌نماید که دهر، مدّت و مقدار همیشگی، بی‌انجامی و جاودانی است. براساس اینکه مدّت هر چیزی به شیء دیگری وابسته و قائم است، لذا دهر که مدّت جاودانگی محسوب می‌شود، وابسته و متّکی به وجود مطلق است (کاشانی، ۱۳۶۶، ص ۲۴۰).

ج) وی در رساله تقریرات و فصول مقطّعه سعی در جمع‌بندی دیدگاه خود نموده است که توجّه به رویکرد وی در این باره نه تنها ضروری، بلکه حاوی نکات مفید و تازه‌ای خواهد بود که شایسته است بدان توجّه شود. مطالبی که وی در این رساله بیان نموده است در قالب سه نکته بیان خواهد شد.

نکته نخست: در دیدگاه وی دهر مدّت پایداری ذوات و حقایق اشیاء بدون ملاحظه امور متغیّر و حادث خواهد بود، و از آنجا که این مدّت امری ثابت و بدون تغییر است، لذا از بطلان و زوال منزّه و به دور است.

نکته دوم: کاشانی معتقد است که دهر در دیدگاه حکما و فلاسفه به معنای پایداری و استمرار ذات خداوند است. این مهمّ 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 پایداری‌ای که نسبت به خداوند ثابت تصوّر می‌شود، دهر نامیده می‌شود. 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 توجّه به ذات خویش توضیح داده می‌شود.

نکته سوم: در راستای مطالب مطرح شده در نکته دوم، کاشانی به این پرسش یعنی معنای حدیث «الدهر هو الله» چگونه قابل تبیین است؟ پاسخ می‌دهد. به بیان دیگر در توضیح اشکال می‌توان چنین گفت براساس مطالب مطرح شده در نکته دوم، دهر به معنای پایداری و استمرار ذات الهی است که ثبوت آن وابسته به تحقّق و ثبوت خداوند است، در حالی که در حدیث پیش گفته، دهر همان خداوند است نه مقدار پایداری 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 مستمرّ است، بدین معنا که شیء مستمرّ 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 مستمرّ است - یا خداوند از تقسیم شدن به ساعات، روزها، دقیقه‌ها و مانند آن منزّه و مبری است (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.

۲/۱. بخش نخست:

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

نکته نخست: براساس 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 براساس 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 تبدل دفعی اشیاء به یکدیگر نادرست خواهد بود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۱۷۷-۱۷۸؛ جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۱۳، ص ۱۳۱). در واقع 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 به طور بالقوه واجد آن بوده، فعلیت و کمال قلمداد می‌شود، بنابراین تشکیکی بودن خروج متحرک از حالت قوه به فعل، می‌تواند مطلب پیش گفته را اثبات نماید.

عبارت استاد جوادی آملی که در واقع 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؛ فخر 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 و سپس رویکرد آنان مورد نقد و بررسی قرار گیرد. ذکر این مطلب از آن‌رو ضروری می‌نماید که در طول تاریخ فلسفه تنها در یک مورد تفاوت میان وقت و زمان بیان شده که ارتباطی نسبت به آنچه که کاشانی بیان نموده، وجود ندارد.

به بیان دیگر ابن‌سینا 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 ابن‌سینا توضیح داده می‌شود.

در دیدگاه این گروه زمان از اوقات ترکیب یافته است، یعنی حقیقت زمان عبارت است از: «نسبة ما لأمر إلى أمر». 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 این چنین گفته شود: چنانچه اوقات در کنار همدیگر قرار داده شوند، زمان حاصل می‌شود، می‌توان این‌گونه 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، لذا زمان از حوادث ترکیب یافته است (ابن‌سینا، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۱۴۸-۱۴۹).

به عنوان نمونه چنانچه تولّد فردی از افراد انسان همانند مجید - که خود امری از امور است - به امری از امور دیگر همانند هجرت پیامبر اکرم ﷺ یا واقعه مشهور و رایج دیگری - همچون طلوع آفتاب - نسبت داده شود، نسبتی که میان این دو واقعه محقق و حاصل می‌شود، زمان نامیده می‌شود، بنابراین باید گفت، این نسبتی که میان دو امر واقع شده است، زمان است. آنگاه در ادامه چنین گفته می‌شود که زمان تولّد و به دنیا آمدن فردی مانند مجید، مقارن با واقعه دیگر مانند طلوع خورشید است، یعنی یکی از این دو واقعه، زمان واقعه یا امر دیگر قرار داده می‌شود. اساساً در این مثال، آن حادثه‌ای که معروف و مشهور است - یعنی طلوع خورشید - به عنوان وقت حادثه واقعه دیگر قرار داده می‌شود. البته ممکن است حادثه‌ای مبهم به عنوان وقت قرار داده شود، اما به دلیل آنکه وقت قرار دادن حادثه‌های معروف همانند طلوع خورشید، می‌تواند معلوم و آشکارتر باشد، از این جهت سعی شده است که این قبیل حوادث به عنوان وقت قرار داده شوند.

از توضیح و تبیین پیش‌گفته واضح می‌شود که وقت به توسط موقت - یعنی تعیین کننده وقت - تعیین می‌شود، بدین معنا که تعیین آن به وسیله فرد و شخص محقق می‌شود، بنابراین شخصی ممکن است که طلوع شمس را وقت قرار دهد و اکنون که خورشید طلوع می‌نماید، این چنین می‌گوید که دو روز بعد، نزد تو می‌آیم، یعنی آن هنگام که دو طلوع خورشید دیگر محقق و حاصل شود، نزد تو خواهم آمد.

ابن‌سینا 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 حادثه‌ای که معروف‌تر و آشکارتر است - همانند طلوع یا غروب خورشید - وقت حادثه و واقعه دیگر قرار داده می‌شود، بنابراین آنها ناگزیرند از اینکه حادثه مشهوری را به عنوان وقت قرار دهند و برای وقت قرار دادن حادثه، می‌بایست آن را با حادثه دیگری مقارن نمایند.

به عبارت دیگر، دو عَرَض در اینجا می‌توان تصور نمود:

۱- تولّد فردی از افراد انسان به نام مجید. باید توجه داشت که فردی همانند مجید، موجودی جوهری است، لکن تولّد و به دنیا آمدن 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 معروف‌تر و حادثه دیگر مخفی خواهد بود. در واقع آن عَرَض معروف - یعنی طلوع خورشید - زمان و وقت برای عرض غیر معروف - یعنی تولّد 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 ۱۴۸-۱۴۹). 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.

توضیح مقدمه: حدّ یک شیء در یک معنا و به یک اعتبار به معنای نهایت آن و ابتدای شیء دیگری خواهد بود، اما حدّ دو شیء عبارت است از: مرز میان دو شیء. مرز و نقطه اتّصالی که انتهای یک شیء و ابتدای شیء نخستین است، البته این حدّ 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 خطّ واحد را به دو قسم تقسیم می‌نماید. می‌توان این گونه تصوّر نمود که از ابتدای قسمت نخست این پاره خطّ به این نقطه می‌رسیم و در این نقطه، قسمت نخست خطّ تمام می‌شود و پایان می‌یابد، اما از سوی دیگر این پاره خطّ، به همین نقطه منتهی می‌گردد و در این نقطه، قسمت دوم این پاره خطّ تمام می‌گردد، بنابراین هر دو قسمت این پاره خطّ در این نقطه تمام می‌شوند یا از این نقطه شروع می‌شوند یا آنکه یکی از دو خطّ 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 خطّ مورد نظر نیست.

با توجه به آنچه ذکر شد باید گفت که وقت، حدّ میان مقدّم و مؤخّر است، بدین معنا که اگر مقدّم و مؤخّر فرض شود، می‌توان میان آن دو را ملاحظه نمود. آن امر میانی، حدّ خواهد بود که مقدّم، با این حدّ به پایان و انتهاء خود می‌رسد و مؤخّر، با آن شروع می‌شود و در عین حال این حدّ، نه از سنخ مقدّم و نه از سنخ مؤخّر به‌شمار می‌رود.

ابن سینا در ادامه چنین می‌گوید که می‌توان جایگاه مقدّم و مؤخّر را با یکدیگر تغییر داد. البتّه به شرط آنکه وصف تقدّم و تأخّر مورد ملاحظه قرار نگیرد. به عنوان نمونه دوران پیامبری حضرت نوح علیه السلام، مقدّم است و دوران پیامبری حضرت ابراهیم علیه السلام متأخّر است. حال اگر وصف تقدّم و تأخّر مورد ملاحظه قرار نگیرد، می‌توان ذات این دو امر - یعنی ذات حضرت نوح و ذات حضرت ابراهیم علیه السلام بدون لحاظ تقدّم یکی بر دیگری - را جایگزین دیگری نمود، اما هیچ‌گاه وصف مقدّم و مؤخّر را نمی‌توان تغییر داد.

بدین ترتیب باید گفت که وقت، مرز و حدّ فاصل میان مقدّم و مؤخّر است، یعنی مرز میان دو چیزی است که نمی‌توان موضع آن دو را جابه‌جا نمود، در حالی که 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 تقدّم و تأخّر 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 تقدّم، تأخّر و معیّت، زمان نیستند، بلکه این قبیل امور در واقع حالات و اوصاف زمان محسوب می‌شوند، بدین معنا که زمان حقیقتی است که به اوصاف و حالاتی همانند تقدّم، تأخّر و معیّت متّصف می‌شود، از این جهت شینی که در زمان است به تقدّم، تأخّر و معیّت متّصف می‌شود نه اینکه حقیقت زمان همان تقدّم، تأخّر و معیّت تلقی گردد (ابن سینا، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۱۵۳-۱۵۴).

براساس آنچه ذکر شد، می‌توان چنین 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 براساس 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 مآلصدر در این باره می‌توان چنین گفت که از منظر وی زمان عامّ که معیار و ملاک دیگر زمان‌هاست، مقدار حرکت جوهری طبیعت جوهر فلک است نه مقدار حرکت دوری و وضعی فلک نهم، آن‌گونه که حکیمان مشائی بدان اعتقاد داشتند.

اساساً زمان مخصوص به هر شینی از اشیاء براساس دیدگاه رایج و مشهور میان حکما یعنی فیلسوفان مشائی، مقدار حرکت عرضی‌ای است که هر شینی واجد آن است، اما در دیدگاه مآلصدر و براساس تعالیم حکمت متعالیه، مقدار حرکت جوهری هر موجود خاصّی، زمان مخصوص و ویژه آن شیء به‌شمار می‌رود. این مهمّ تفاوت معنای زمان خاصّ را نزد حکیمان مشائی و پیروان حکمت متعالیه آشکار می‌نماید.

نسبت به توضیح زمان عامّ باید گفت که دیدگاه رایج و مشهور میان حکما یعنی فیلسوفان مشائی در توضیح زمان عامّ آن است که این زمان، مقدار حرکت دوری و وضعی فلک نهم است، امّا ملاًصدرا زمان عامّ جوهری را، مقدار حرکت طبیعت و جوهری فلک نهم تلقّی نموده و زمان عامّ عرضی را مقدار حرکت دوری و وضعی حرکت فلک نهم می‌داند. این دیدگاه او در حقیقت بر اساس مبانی خاصّ وی بیان شده است (ملاًصدرا، 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.

نکتهٔ اوّل: 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.

(ت) مقدار و مدّت وجود جسم.

(ج) چیز بودن چیزها یا گوهر بودن یک گوهر.

(ح) مقدار و مدّت 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 ادّعا نمود که تعبیر مختلف و متعدّد وی نشان از ناهماهنگی و نوعی ابهام دارد.

نمونه‌ای از ناهماهنگی را می‌توان در تعبیری که وی نسبت به معنای دهر در رسالهٔ 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 (کاشانی، ۱۳۸۸، ص ۴۹۸). این درحالی 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 و صحیح تلقّی شود.

نمونه دیگر، کلی و عام بودن تعابیری است که نسبت به حقیقت دهر بیان نموده است. وی در برخی از تعابیر 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 درست و 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 غیر متقدر و فرا زمانی 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، بی تا، ص ۹۲؛ فخر 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 از 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-در تعریف مورد نظر- خداوند، 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: براساس 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. در واقع در سرتاسر مجموعه رسائلی که از وی باقی مانده است، تعریف مشخص و معینی از مفهوم سرمد دیده نمی‌شود، در حالی که 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 و درست به نظر نمی‌رسد. این سخن از آن رو است که در دیدگاه حکما سرمد، باطن و علت وجودی دهر محسوب می‌گردد (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۱۴۲؛ ملا صدرا، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۷۱۰؛ سبزواری، ۱۳۷۲، ص ۷۲۳) لذا ارائه تعریفی واحد از این دو اصطلاح نادرست و ناصواب می‌نماید.

پیش از انتشار

نتیجه‌گیری

کاشانی همانند دیگر حکما و فلاسفه، حقیقت زمان را مقدار حرکت دوری فلک نهم دانسته و براساس رویکرد مشهور حقیقت زمان را شامل مقولات عرضیه دانسته است، در حالی که ملاصدرا براساس 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، در حالی که تقریباً تمام فیلسوفان اسلامی میان زمان و وقت تفاوتی ننهادند. در این میان تنها ابن‌سینا 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 تعبیر مختلف و متنوعی نسبت به حقیقت دهر بیان نموده است که می‌توان این‌گونه ادعا نمود که این تعبیر 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 به‌شمار می‌رود، زیرا وی مقصود از دومین کلمه ثابت در تعریف مورد نظر را دهر دانسته است، در حالی که نسبت ثابت به ثابت، دهر نامیده می‌شود نه آنکه مقصود از دومین کلمه ثابت، دهر باشد.

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۶). الإلهیات من کتاب الشفاء، تصحیح حسن حسن زاده آملی، قم: بوستان کتاب.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴). التعليقات، تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت: مكتبة الأعلام الإسلامي.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (بی تا)، الرسائل في الحکمة و الطبیعیات، مترجم حنین بن اسحاق، مصر: دار العرب.
۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۵). الطبیعیات من کتاب الشفاء، مراجعه الدكتور ابراهیم مدکور بیومی، قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۵. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۹). النجاة من الغرق في بحر الضلالات، مقدّمه و تصحیح محمد تقی دانش پڑوه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۶. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۱). المباحثات، تحقیق و تعلیق محسن بیدار فر، قم: بیدار.
۷. ابن حزم، علی بن احمد. (۲۰۰۷). رسائل ابن حزم الأندلسی، تصحیح و تحقیق احسان عباس، بیروت: مؤسسه العربیة للدراسات و النشر.
۸. ابن رشد، محمد بن محمد. (۱۳۷۷). تفسیر مابعد الطبیعة، تهران: حکمت.
۹. اخوان الصفا. (۱۴۱۲). رسائل اخوان الصفا، بیروت: دار الإسلامیة.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۳). رحيق مختوم (ج ۱۳)، قم: مرکز نشر اسراء.
۱۱. سبزواری، هادی. (۱۳۸۳). اسرار الحکم في المفتتح و المختتم، تصحیح کریم فیضی، قم: مطبوعات دینی.
۱۲. سبزواری، هادی. (۱۳۷۲). شرح الأسماء الحسنی، تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۳. سهرودی، یحیی بن حبش. (۱۳۷۲). مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح تحشیه و مقدّمه نجفقلی حبیبی، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی و مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۴. صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۸). الحکمة المتعالیة في الأسفار الأربعة العقلیة، قم: مكتبة المصطفوی.
۱۵. صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۶). شرح الأصول الکافی، تصحیح محمد خواجوی با حواشی ملاً علی نوری، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش عالی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۶. صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۲). شرح و تعلیقة صدر المتألهین بر الهیات شفاء، تصحیح نجفقلی حبیبی با اشراف سیّد محمد خامنه ای، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر.
۱۷. فارابی، محمد بن محمد. (۱۹۹۵). آراء أهل المدينة الفاضلة، شارح بوعلی ملحم، بیروت: دار مكتبة الهلال.
۱۸. فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۳۷۳). شرح عیون الحکمة، محقق احمد حجازی سقا، تهران: مؤسسه الصادق.

۱۹. فخر رازی، محمد بن عمر. (بی تا). المباحث المشرقیة، قم: بیدار.
۲۰. کندی، یعقوب بن اسحاق. (۱۹۷۸). رسائل الکندی الفلسفیه، محقق محمد عبدالهادی ابوریده، قاهره: دار الفکر العربی.
۲۱. لوکری، فضل بن محمد. (۱۳۷۳). بیان الحق بضمان الصدق، تصحیح و مقدمه ابراهیم دیباجی، تهران: مؤسسه بین المللی اندیشه و تمدن اسلامی مالزی.
۲۲. مختصر فی ذکر الحکماء الیونانیین و الملّیین. (۱۳۳۸). تصحیح محمد تقی دانش پژوه، تهران: فرهنگ ایران زمین.
۲۳. مدرّس رضوی، محمد تقی. (۱۳۷۰). احوال و آثار خواجه نصیر الدین طوسی، تهران: اساطیر.
۲۴. مرقی کاشانی، افضل الدین محمد. (۱۳۶۳). رباعیات بابا افضل کاشانی، مقدمه سعید نفیسی، به ضمیمه مختصری از احوال و آثار وی، تهران: کتابخانه دانشکده.
۲۵. مرقی کاشانی، افضل الدین محمد. (۱۳۶۶). مصنفات افضل الدین محمد مرقی کاشانی، تصحیح مجتبی مینوی و یحیی مهدوی، تهران: خوارزمی.
۲۶. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد. (۱۳۸۴). شرح الإشارات و التنبیّات، تصحیح و تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۴.
۲۷. میراحمدی و روح الامین. (۱۴۰۰). «مقارنه دیدگاه فیلسوفان و قرآن کریم در بحث زمان، دهر و سرمد»، مجله آموزه های فلسفه اسلامی، دوره شانزدهم، شماره ۲۸، بهار- تابستان.
۲۸. میرداماد، محمدباقر. (۱۳۹۱). الأفق المبین، تصحیح و تقدیم حامد ناجی اصفهانی، تهران: انتشارات میراث مکتوب.
۲۹. میرداماد، محمدباقر. (۱۳۸۱). مجموعه مصنفات میرداماد، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.