

نسبت دهر و زمان در نظرگاه افضل‌الدین کاشانی

مریم اسدیان*

الیاس نورایی**، خلیل بیگزاده***

چکیده

افضل‌الدین کاشانی، فیلسوف و حکیم متأله قرن ششم و هفتم، از جمله حکمایی است که آثار متعددی به‌ویژه در مبحث معرفت نفس از خود به جای گذاشته است. یکی از مفاهیم فلسفی مهمی که تقریباً اغلب فلاسفه و حکما به آن پرداخته‌اند و افضل‌الدین نیز درباره آن رأی مستقلی ارائه کرده، مفهوم «زمان» و نسبت آن با دهر و سرمد است. وی همچون سایر حکمای متأله اصل برینی برای زمان در نظر دارد که متعلق به عالم مبدعات یا معقولات است. او زمان را تصویر متحرک سرمدیت می‌داند، ولیکن به جای واژه سرمد از واژه «دهر» استفاده می‌کند. دهر از نظر افضل، مقدار وجود است. نکته مهم آن است که فلسفه افضل مبتنی بر آگاهی (یا به تعبیر افضل آگاهی)، شهود و ادراک ذات به ذات است. از این جهت، او به مسلک اشراقیون تعلق می‌یابد. همچنین تأکید او بر دهر، به عنوان حقیقت لم یزل و لایزال، ما را به ریشه‌های باستانی دیدگاه افضل، به‌ویژه پیوند آن با طریقت زروانی (از طرائق معنوی مزدیسنايي) سوق می‌دهد. در این مقاله، پس از ذکر پیشینه‌ای درباره مفهوم فلسفی و عرفانی زمان، به بررسی نظرگاه باباافضل در این باره خواهیم پرداخت و رویکرد حکمی/عرفانی او را تبیین خواهیم نمود.

* دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه رازی، کرمانشاه، maryam4.asadian@gmail.com

** دانشیار و عضو هیأت علمی گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه رازی، کرمانشاه (نویسنده مسئول)،

nooraeilyas@yahoo.com

*** دانشیار و عضو هیأت علمی گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه رازی کرمانشاه،

kbaygzade@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۷/۲۷، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۰/۲۵

Copyright © 2018, IHCS (Institute for Humanities and Cultural Studies). This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International, which permits others to download this work, share it with others and Adapt the material for any purpose

کلیدواژه‌ها: زمان، دهر، طریقت زروان، حکمت اشراق، افضل‌الدین کاشانی

۱. مقدمه و پیشینه بحث

اندیشه درباب ماهیت زمان همواره یکی از دغدغه‌های فلسفی بوده است: ماهیت و وجود زمان، حدوث و قدم آن، جوهر یا عرض بودن آن، جسمانیت یا تجرد آن، اختصاص آن به مادیات و کیفیت تصور ظرف زمان برای مبدعات و مجردات و نیز زمان در مرتبه الوهیت، هر یک موضوع بحث فلاسفه و حکما در طول زمان بوده است. همگی حکما در این اندیشه بوده‌اند که زمان چیست و نسبت وجود انسان با آن چگونه تبیین می‌شود؛ به تعبیر دکتر دینانی، «زمان چیزی است که می‌توان آن را نخستین خشت تفکر فلسفی به شمار آورد» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۳: ۷)، چرا که انسان از همان لحظه آغاز بودن در زمان واقع می‌شود و با زمان می‌زید و در زمان پیش می‌رود، بنابراین وجود آدمی از زمان غیرقابل انفکاک است. فهم و شناخت زمان از این جهت برای آدمی سهل است، اما او وقتی به ماهیت زمان می‌اندیشد در هزارتوی آن سردرگم می‌ماند، تا به جایی که گاه آن را موهوم می‌خواند (رک: طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۱: ۲۸۳-۲۸۴؛ دینانی، ۱۳۹۳: ۲۸۱-۳۰۰). سنت آگوستین در کتاب *اعترافات* می‌نویسد:

در گفتار ما هیچ واژه‌ای آشناتر از زمان نیست و آسان‌تر از آن تشخیص داده نمی‌شود... پس زمان چیست؟ تا آنگاه که کسی از من پرسیده است، نیک می‌دانم که چیست. اما اگر کسی از من پرسد و من درصدد توضیح آن برآیم، به کلی آشفته می‌شوم... (آگوستین، ۱۳۹۶: ۳۶۶).

خواجه نصیرالدین طوسی نیز در شرح سخن ابن سینا در *الأشارات والتنبیها* وجود زمان را آشکار و ماهیت آن را پنهان می‌شمارد: «واعلم انّ الزّمان ظاهر الإنیة و خفیّ الماهیة» (طوسی، ۱۳۸۴: ج ۳: ۸۶). به نظر می‌رسد که بررسی مفهوم زمان به طور مستقل پس از سقراط آغاز شده و از فلاسفه پیش‌سقراطی آسنادی که در آن به طور مستقل به مفهوم زمان پرداخته شده باشد، در دست نیست. افلاطون نخستین کسی است که از زمان به عنوان یک واقعیت سخن گفته است. وی زمان را وجود مفارق از ماده و جوهر قائم به ذات می‌داند که البته از طبایع امکانی است (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۳: ۱۷۳۲-۱۷۳۳). پس از افلاطون، ارسطو تعریف زمان را در پیوند با حرکت و تغییر بیان کرد. از نظر ارسطو حرکت با مقدار منطبق است و مانند آن متصل است. ما حرکت و زمان را با هم درک می‌کنیم و همین که حرکتی

در نفس ما روی دهد بی‌درنگ درک می‌کنیم که زمانی گذشته است و پیش و پس را در آن محدود و مشخص می‌سازیم. پس زمان یا حرکت است یا چیزی متعلق به حرکت، اما چون خود حرکت نمی‌تواند بود، پس مقدار حرکت است از حیث پیش و پس (ارسطو، ۱۳۸۹: ۱۸۸).

همه حکمای الهی، همچون افلاطون و پیروان نوافلاطونی وی، و نیز حکمای شرق، مانند پیروان طریقت ژروانی در ایران باستان و حکمای دائویی در چین، و عارفان بلندمرتبه مکتب ودانته در هند و نیز عرفای جهان اسلام، همگی متفق‌القول بر این باورند که «زمان» تصویر متحرک سرمدیت است. افلاطون در رساله تیمائوس زمان را تصویر متحرک ازلیت و ابدیت (یعنی سرمدیت) می‌داند که خود ازلی و ابدی نیست و با حدوث عالم محسوس ایجاد شده است، بنابراین، نباید اجزای زمان را به موجود سرمدی نسبت دهیم. وی با طرح عالم مثل، برای زمان نیز سرمشق ازلی قائل شده است: «در ایجاد زمان طبیعت ابدی مطلق سرمشق قرار گرفت تا جهان به حد ممکن شبیه به آن باشد. سرمشق، موجودی سرمدی است، ولی جهان علی‌الدوام و به موازات کل زمان، شده است و می‌شود و خواهد شد» (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۳: ۱۷۳۲). فلوطین (Plotinus) نیز همچون استاد خویش افلاطون، زمان را تصویر ازلیت و ابدیت می‌داند، همچنان‌که جهان محسوس تصویری از آن جهان برین است (فلوطین، ۱۳۸۹: ج ۱: ۴۲۷).

در جهان اسلام، اخوان‌الصفاء با طرح نظریه ادوار و اکوار^(۱)، زمان را همچون تصویری متحرک از ابدیت تصور کرده و سیارات را به عنوان ادوات زمان پذیرفته‌اند (رک: اخوان‌الصفاء، ج ۳: ۲۴۹-۲۶۸). ایشان با طرح نظریه ادوار نبوت، زمان قدسی را در برابر زمان نجومی قرار داده‌اند (در تفصیل این مطلب رک: فرحقیقی و رحمتی، ۱۳۹۱: ۹۷-۱۲۶). شهاب‌الدین یحیی سهروردی نیز در مقدمه کتاب حکمة‌الاشراق از زمان نوری و زمان ظلمانی سخن می‌گوید (سهروردی، ۱۳۸۸، ج ۲: ۱۲). قائل شدن نوراتیت و ظلمائیت برای مقوله زمان حاکی از نسبت دادن نوعی کیفیت به زمان است که حکمای الهی در همه سنن معنوی بدان باور داشته‌اند. بر اساس این دیدگاه، زمان کیفی یا انفسی از زمان کمی یا خطی که بر حسب واحدهای ثابت اندازه‌گیری می‌شود و وسیله محاسبه سیر حوادث و وقایع‌نگاری تاریخی است، متمایز می‌گردد^(۲).

از دیدگاه مابعدالطبیعی، عالم وجود تحت سیطره دو واقعیت سرآغاز (Origin) و مرکز (Center) است که به قلمرو ذات سرمدی تعلق دارد. این هر دو را با رمز نقطه می‌توان

نمودار کرد که اولی دلالت بر زمان آغازین دارد و دومی دال بر مکان آغازین است^(۳). تجربه زمان برای انسان به نسبت فاصله او از این نقطه مرکزی و زندگی او بر روی محیط دایره شکل می‌گیرد^(۴)؛ به طور کلی، تعالیم سنتی مرکز عالم را «میانۀ زمان» تلقی می‌کرده‌اند که منطبق است بر زمان «حال» و انسان راستین (The True Man) یا انسان قدیم (The Primordial Man) در آن نقطه استقرار دارد (رک: Guénon, 2001: PP 145-151). به تعبیر دیگر از دیدگاه فلسفه سنتی، انسان موجودی است معلق میان زمان و سرمدیت. آنده کوماراسوامی در کتاب *زمان و سرمدیت (Time and Eternity)* مهم‌ترین مآخذ سنتی را - از جمله متون ودایی، بودایی، یونانی، مسیحی و اسلامی - درباره این موضوع گرد آورده است (Coomaraswamy, 1988). سلسله‌مراتبی بودن عالم در دیدگاه مابعدالطبیعی^(۵) رابطه زمان و سرمدیت را روشن می‌سازد، زیرا زمان تجلی سرمدیت است و سرمدیت، صفت وجود مطلق در بالاترین مرتبه. از همین روست که برای عرفا و حکمای متأله تجربه عرفی زمان از تجربه دیگر اشکال که به مراتب بالاتر وجود (عالم نفسانی و عالم عقلانی) تعلق دارد، متمایز می‌گردد^(۶). فلاسفه اسلامی نیز با طرح سه‌گانه زمان، دهر و سرمد، که با یکدیگر رابطه محیط و محاط دارند، این تمایز را نشان داده‌اند.

باباافضل کاشانی در آثار خود، زمان را به تبع ارسطو مقدار جنبش (حرکت) می‌داند. تقریباً همگی فلاسفه اسلامی در تعریف زمان، بر این قول اتفاق داشته‌اند که زمان، کمیت متصل غیر قار است و ویژگی آن قرارناپذیری است که به واسطه حرکت بر اجسام عارض می‌شود. زمان امری سیال و بی‌قرار است، به گونه‌ای که حتی دو لحظه از آن قابل اجتماع نیست و ضرورتاً باید یک جزء از آن بگذرد تا جزء بعدی به وجود آید. چنین کمیتی را تنها می‌توان به چیزی نسبت داد که ذاتاً سیال و بی‌قرار باشد و آن غیر از حرکت نخواهد بود. ولیکن از آنجا که باباافضل عالم جسمانی را سایه یا «مثالی» از عالم نفسانی که همان عالم معقولات است می‌داند، برای زمان نیز اصلی در نظر دارد و آن را «دهر» می‌نامد. وی در رساله‌های فلسفی خود و نیز در تقریر کوچکی با عنوان «فی تحقیق الدهر و الزمان» به این موضوع می‌پردازد.

در این مقاله، برآنیم تا با تحلیل و بررسی دقیق دیدگاه افضل‌الدین کاشانی درباره زمان و نسبت آن با دهر، ریشه‌های اندیشه فلسفی او را بازکاوییم. برای این منظور، ابتدا پیشینه‌ای از بحث «زمان» در میان فلاسفه یونانی و اسلامی و نیز کیفیت زمان انفسی در نزد حکمای

متأله را مطرح خواهیم کرد و سپس نشان خواهیم داد که افضل از «زمان» به عنوان یکی از کمّیات عالم محسوس چه تعریفی آورده است و نسبت آن را با «دهر» چگونه تبیین می‌کند. همچنین برای دستیابی به رویکرد توحیدی او در این زمینه، ریشه‌های باستانی نظرگاه او را بررسی خواهیم نمود.

۲. زندگی، آثار و مکتب فکری افضل‌الدین کاشانی

افضل‌الدین محمد حسن بن محمد بن خوزه مرقی کاشانی، مشهور به باباافضل، از جمله حکمای قرن ششم و هفتم هجری است که در یک جامعیت نظری و عملی جایگاه مهمی را در سنت عقلانی اسلامی در ایران از آن خود ساخته است. مقام وی در شعر و ادب فارسی، حکمت و فلسفه، عرفان و تصوف، به استناد وجود آثار عمیق او در همه این حوزه‌ها نشان می‌دهد که ما با شخصیتی جامع‌الاطراف روبه‌رویم که به‌خوبی سزاوار لقب «حکیم» است. شرح زندگانی او در منابع قدیم با ابهامات فراوانی توأم است. تذکره‌ها او را به عنوان شاعر و رباعی‌سرا معرفی کرده‌اند، اما این شرح احوال غالباً با افسانه‌ها و داستان‌پردازی‌های گوناگون همراه بوده است (درباره این افسانه‌ها و رد آنها، رک: نفیسی، ۱۳۶۳: ۱۸-۲۴).

افضل‌الدین در عرفان و تصوف صاحب مقامی والا بوده است، به طوری که برخی از تاریخ‌نویسان درباره او نوشته‌اند: «باباافضل عالمی نحیر و فاضلی بی‌نظیر بود و به پای طلب، طریقت علم و عمل را پیمود تا به کشور حقیقت رسید و بر اریکه معرفت عارفی آگاه و کاشفی بی‌اشتباه شد» (ضرابی، ۱۳۷۸: ۴۴۰)؛ اما گرایش‌های عارفانه او مانع تفکر فلسفی و استدلالی‌اش نشده است، به‌گونه‌ای که بحث‌های فلسفی خود را در راستای تهذیب باطن و تزکیه نفس به کار گرفته، چنان‌که ذبیح‌الله صفا او را به‌حق «فیلسوف معنوی» می‌خواند (صفا، ۱۳۶۹، ج ۳: ۲۵۱). افضل‌الدین چه در نزد حکما و فیلسوفان و چه در نظر عرفا و صوفیه از شأنی گرانقدر برخوردار بوده و آثار و اقوال او از سوی اغلب حکما خواننده و پذیرفته می‌شده است. شاهد این مدعا، رساله‌*اکسیرالعارفین صدرالمتألهین شیرازی* (ملاصدرا) است که آن را به صورت ترجمه‌ای آزاد به زبان عربی از رساله فارسی «جاودان‌نامه» باباافضل ارائه کرده است (شیرازی، ۱۳۹۰: ۶۷-۲۱۵؛ در این باره رک: موسوی، ۱۳۸۸: ۱۴۹-۱۶۶). فیض کاشانی نیز در کتاب *علم‌الیقین خود که به الانوار و الاسرار هم* شهرت دارد، در ضمن بحث «اتحاد عقل و عاقل و معقول» از افضل‌الدین با عنوان «رئیس

حکمای اسلام» یاد کرده است (فیض کاشانی، ۱۳۷۷: ۲۰۵). آراء باباافضل به‌ویژه در علم‌النفس در نزد بزرگان فلسفه از چنان مرتبه‌ای برخوردار است که محمدتقی استرآبادی شارح *فصوص‌الحکم* او را در ردیف بزرگانی چون فارابی و ابوالبرکات و ابوعلی مسکویه قرار می‌دهد (استرآبادی، ۱۳۵۸: ۱۹۳). باباافضل در نزد عرفا نیز مقام والایی داشته است. سیدحیدر آملی، در کتاب *جامع‌الاسرار و منبع‌الانوار* او را امام فاضل و حکیم کامل و از اهل الله می‌خواند (آملی، ۱۳۹۱: ۳۶۸-۳۶۹) و معصوم علیشاه شیرازی، از بزرگان طریقت نعمت‌اللهی نیز در کتاب خود با عنوان *طرائق‌الحقائق*، افضل را از جرگه صوفیان قلمداد کرده و او را از جمله باباهای خود به شمار آورده است (معصوم‌علیشاه، ۱۳۸۲، ج ۳: ۴۹۳).

باباافضل در آراء و نظریات فلسفی صاحب استقلال رأی است. وی در آثار خود نامی از فلاسفه و حکمای پیشین ذکر نکرده و بجز ارسطو و هرمس - که برخی از آثار منسوب به آن دو را به فارسی ترجمه کرده است - از فلاسفه شناخته‌شده‌ای همچون فارابی، ابن‌سینا و سهروردی نامی نبرده است. اما در این شکی نیست که او نیز همچون دیگران از میراث سنت فلسفی و عرفانی پیش از خود بهره برده است. به طور کلی، در اینکه افضل‌الدین دقیقاً در کدام یک از مکاتب فکری و فلسفی جای می‌گیرد، میان محققان اختلاف نظر وجود دارد و اصولاً هریک از آنها بر یک یا دو بُعد از وجوه فلسفی و فکری آثار باباافضل تأکید کرده‌اند. اغلب پژوهشگران معتقدند که باباافضل حکمت مشائی را با فلسفه نوافلاطونی و هرمسی تلفیق کرده است. ویلیام چیتیک او را علاوه بر تعلق به مکتب سینیوی و اخوان‌الصفا به ابن‌عربی نیز نزدیک می‌داند (چیتیک، ۱۳۹۲: ۲۸-۳۰). هانری کربن نیز در بحث از فیلسوف ایرانی در برابر فیلسوف عربی، از افضل‌الدین کاشانی یاد می‌کند و او را فیلسوف هرمسی مآب می‌نامد (کربن، ۱۳۹۲: ۱۰۵). همچنین از آن رو که افضل‌الدین همچون امام محمد غزالی، ابن‌عربی، عین‌القضاة همدانی و نیز شیخ اشراق سهروردی که معاصر وی بوده است، میان بحث و ذوق پیوندی تام برقرار می‌سازد و شهود را با فلسفه پیوند می‌زند، نماینده نوعی تصوف عقلانی شده است که در آن حکمت نظری یا فلسفه معنای اصیل و حقیقی خود را بازمی‌یابد (نصر، ۱۳۸۳: ۳۱۴)؛ از این جهت، او را «عارف عقل‌گرا» نیز نامیده‌اند (چیتیک، ۱۳۹۲: ۲۷). دکتر بابک عالیخانی نیز معتقد است که افضل‌الدین به‌نوعی شارح حکمت اشراق سهروردی در زمانه خود بوده است. سند مهم در تأیید این نظر، بخشی از تقریرات باباافضل تحت عنوان «وصایای حکما» است که از دید سایر پژوهندگان پنهان مانده است. وصایای حکما، دقیقاً ترجمه‌ای است از وصایای سهروردی در پایان

کتاب *تلویحات* (عالیخانی، ۱۳۹۵: ۷۴). تأکید باباافضل بر مقوله *آگهی* (آگاهی) و شهود عقلانی در ادراک ذات به ذات نیز ارتباط وی را با سهروردی و حکمت اشراق به خوبی نشان می‌دهد. عمده تعلیمات حکمی و فلسفی باباافضل بر مدار خودشناسی و معرفه‌النفس است. وی «نفس» انسانی را برتر از هر چیز و اصل همه اشیا و موجودات عالم جسمانی می‌داند که به واسطه خرد به رستگاری خواهد رسید. از نظر افضل سعادت محض در اتحاد عقل و عاقل و معقول است و کمال انسانی وقتی محقق می‌گردد که نفس با درک صور معقول و معانی و کلیات بر جهان محیط و از تباهی ایمن شود. در این میان، یکی از مسائل مهم فلسفی که افضل‌الدین، همچون دیگر فلاسفه تقریباً در همه آثار خود بدان پرداخته، تبیین معنای زمان و نسبت آن با دهر است.

۳. نسبت زمان و دهر از دیدگاه افضل‌الدین کاشانی

افضل‌الدین در رساله *جاودان‌نامه* تأکید می‌کند که انسان چاره و گزیری از شناخت آغاز و انجام خویش ندارد. علم آغاز و انجام، حاصل همه علوم است و هرکه آن را بیابد هرگز دچار ترس و هراس نخواهد شد. آنکه سرآغاز وجود خود را بداند و اینکه از کجا آمده است، بی‌شک سرانجام و پایان کار خود را نیز خواهد دانست (کاشانی، ۱۳۶۶: ۳۰۵-۳۰۶). او متذکر می‌شود که انسان دو گونه آغاز و انجام را می‌شناسد؛ یکی «آغاز چیزی که بعدی و مقداری متصل دارد، چون صفی که یک طرف را از وی آغاز گیرند و دیگر طرف را انجام، و از آن روی آغاز خوانند که ادراک نخست از آن درگیرد، و از آن روی انجام خوانند که بدان برسد» و دوم «آغاز چیزی که مقداری منفصل دارد، چون حوادث پیاپی، که جزء و حادثه پیش را آغاز گویند به زمان، و بازپسین را انجام» (همان: ۲۸۶). بنابراین این آغاز و انجام آدمی با مقدار و کمیت در پیوند است و گزیرناپذیری آدمی از شناخت ازل و ابد از آن روست که او در میانه این آغاز و انجام قرار گرفته است؛ چنان‌که شیخ اشراق سهروردی نیز در رساله فارسی *پرتونامه* چنین آورده است که پیشی و پسی (تقدم و تأخر) با هم جمع نمی‌شود. این پیشی و پسی که عرضی نااثبات است همان «حرکت» است که کمیتی دارد و آن «زمان» است (سهروردی، ۱۳۹۶: ۲۸).

افضل به مانند جمهور فلاسفه زمان را مقدار حرکت می‌داند و برای تعریف زمان، ابتدا تعاریفی چند از حرکت یا جنبش و انواع آن ارائه می‌دهد. این جنبش و حرکت از «تحویل و گردش» مردم حاصل می‌آید. وی در رساله *جاودان‌نامه* در بیان علم آغاز و انجام، ابتدا به

دگرگونی حال یا گردش احوال تن و نفس آدمی اشاره می‌کند که در آن از مرتبه‌ای دور و به مرتبه‌ای نزدیک می‌شود و بی‌شک مرتبه نخست برای او اصلی نبوده است که از آن به منزلی دیگر گذر می‌کند. دگرگونی در جسم آدمی آشکار است: او از نطفه به طفلی و سپس به جوانی و میانسالی و پیری خواهد رسید و سرانجام جسدی بی‌جان و همانند خاک خواهد شد (همان: ۳۰۶). وی سپس به تغییر و گذرنده بودن نفس اشاره می‌کند و احوالات گوناگون آن را همچون تدبیر تن، حس و شعور و اندیشیدن بیان می‌دارد (همان: ۳۰۷). افضل‌الدین نفس را ذومراتب می‌داند که مراحل نباتی و حیوانی (که روحانی و عقلانی نیست) نیز جزء سیر اشتدادی آن است (برخلاف ابن سینا که نفس را امری یکسره روحانی و مجرد می‌داند). این سیر اشتدادی در جسم و نفس آدمی موجب جنبش و گردش می‌شود. جنبش به معنی دور و نزدیک شدن از حالی به حال دیگر است که «آغاز» و «انجام» نام دارد: «آن حال و آن چیز را که از او جنبش کند آغاز گویند، و آن حال که جنبش بدان رسد انجام گویند» (همان: ۳۰۷)؛ بنابراین، زمان کم متصل غیرقار است. از این جهت دیدگاه افضل به مشائیان نزدیک است؛ چنان‌که از نظر ابن سینا زمان سیال و گذرنده و یا عین تجلّد و تصرّم است و از آنجا که هیچ چیز متجلّد و سیالی ممکن نیست که جوهر باشد، زیرا جوهر ثابت، قار و غیر سیال است، بنابراین زمان هیئت عارضی است و موضوع آن حرکت است؛ یعنی زمان خارج از ذات امور و عرض لازم و محمول بالضمیمه است (طوسی، ۱۳۸۴، ج ۳: ۶۵۶).

نکته مهم آن است که افضل‌الدین، همچون حکمای الهی زمان را تنها به مثابه کم متصل غیرقار نمی‌شمارد، بلکه از آنجا که به سلسله مراتب عالم قائل است برای آن اصلی در نظر دارد که محیط بر آن است و آن «دهر» نامیده می‌شود که از نظر افضل مقدار وجود یا بودن است. به طور کلی نسبت میان زمان و دهر و همچنین تعریفات و تفصیلات باباافضل در این باب را می‌توان در چندین گزاره تبیین کرد که به شرح زیر است:

۱.۳ نسبت زمان و حرکت

افضل‌الدین کاشانی در رساله ساز و پیرایه شاهان پرمایه، موجودات عالم را به دو دسته فرعی و اصلی تقسیم می‌کند که مفردات عالم، اصل و متولّدات و مرکبات، فرع هستند. وی سپس اصل را به دو گونه «ثابت و آرمیده» و «جنبنده و گردنده» تقسیم می‌کند، که اولی وجود بسیط است و دومی مرکب:

و از موجوداتِ عالم، اصلُ مُفَرَدَاتِ عالم است، و فرعُ متوَلِّدات و مرکِّباتِ عالم، و اصل هم دو گونه است: از وی بعضی ثابت و آرْمیده بر حال هستی خود و بعضی از وی جنبنده و گردنده از حال به حال؛ و ثَبَاتِ هستی بود یکسان و جُنُبش هستی بود مرکَّب از هستی و نیستی (چه، جُنُبش پیاپی بودنِ هستی و نیستی بُود) (کاشانی، ۱۳۶۶: ۸۸)

وی سپس گوهراَن جنبنده را به دو دسته گوهراَن آسمانی و گوهراَن عنصری تقسیم می‌کند که هریک جنبش و حرکت ویژه خود را دارند. وی می‌نویسد که «جنباننده گوهراَن آسمانی را علما نفس خوانده‌اند» (همان: ۸۸). سهروردی در حکمة‌الاشراق تصریح می‌کند که حرکت دوری افلاک نشان می‌دهد که آنها روح و نفسی دارند که تدبیرشان می‌کند (سهروردی، ۱۳۸۸، ج ۲: ۱۳۱-۱۳۲). حکمای مشائی نیز به نفوس فلکی قائل بوده‌اند، اما آنها حرکت افلاک را به جهت تشبّه به مبادی و عقول برای خروج اوضاع فلکی از قوه به فعل می‌دانستند (نک: طوسی، ۱۳۸۴، ج ۳: ۱۶۴)، حال آنکه سهروردی تأکید می‌کند که این، تنها علت حرکت افلاک نیست، بلکه افلاک به انوار درخشان قدسی دست می‌یابند و حرکات آنها زمینه‌ساز اشراقات دیگر می‌شود (سهروردی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۴۴۳)؛ به تعبیر دیگر، سهروردی گردش افلاک را بر پایه «نور» تبیین می‌کند. افضل‌الدین نیز حرکت افلاک یا گوهراَن آسمانی را شوقی و ارادی می‌داند و نه طبعی یا قسری (کاشانی، ۱۳۶۶: ۸۸)، حرکتی که پیوسته و پاینده است (همان: ۱۶۷). حال آنکه حرکت جواهر عنصری به دو دسته طبعی و قسری تقسیم می‌شود: «جُنُبش گوهراَن عنصری را آنچه سوی مکان اصلی آن گوهراَن بُود یا سوی حال وی طَبَعی خوانند و آنچه سوی مکان یا حال غریب بُود قَهْری و قَسْری خوانند» (همان: ۸۹).

وی سپس حرکت را در مقولات منحصر می‌کند^(۷). جنبشی که در «مقدار» باشد، مانند بزرگ شدن جسمی کوچک «فزودن و کاستن» نام می‌گیرد؛ جنبشی که در «کیفیت» باشد، مانند کثیف شدن جسمی لطیف «استحالت» نامیده می‌شود؛ جنبشی که در «نهاد و وضع» باشد، مانند زیر و زبر شدن چیزی «گردش» نام دارد؛ جنبشی که در «جای» (آین) باشد، مانند دور شدن چیزی نزدیک «انتقال» خوانده می‌شود (همان: ۲۸۹). وی سپس نتیجه می‌گیرد که همه این جنبش‌ها را «تغییر» می‌گویند، به معنی «غیر شدن» و این جنبش‌ها همگی مقدار و اندازه‌ای دارند و نام این مقدار، «زمان» است (همان: ۲۸۹). افضل‌الدین همچنین در رساله عرض‌نامه حرکت را پیاپی شدن هستی و نیستی احوال جسم می‌خواند

که در چهار حالت یافت می‌شود: یا «جای» (این) جسم است که به آن حرکت «مکانی» گویند؛ یا «مقدار و چندی» جسم است به افزایش که آن را «نمو» خوانند یا به کاستن که «ذبول» نامیده می‌شود؛ یا در «چگونگی» (کیفیت) است که «استحالت» نام دارد و یا در «نهاد» (وضع) جسم است که «انقلاب» خوانده می‌شود (همان: ۱۶۴-۱۶۵).

سپس باباافضل به تبیین حرکت سپهر (فلک) می‌پردازد که آن را در یک نوع حرکت منحصر می‌کند: حرکت در وضع و نهاد که چنان‌که گفته شد «انقلاب» یا «گردش» نام دارد؛ زیرا که تغییراتی همچون افزودن و کاستن و حرارت و برودت که از مقوله کم و کیف است در تحت افلاک قرار می‌گیرند و جرم سپهر را نه نمودی است و نه ذبولی. به تعبیر افضل: «حرکات مخالف و متضاد در اجسام عنصری افتد، چون حرکت سوی مرکز، و حرکت سوی محیط، و در سپهر هیچ کیفیت متضاد نیست، و هیچ حرکت درو ضد حرکتی نباشد و برخلاف جهت او، و گاهی سبک و گاهی گران، و گاهی گرم و گاهی سرد، و گاهی زیر و گاهی زبر نباشد» (همان: ۱۶۵). بنابراین، حرکت وضعی افلاک چنان‌که مشائیان گفته‌اند حرکت مستدیر است. ابن‌سینا همچون ارسطو (۱۳۸۹: ۲۰۴-۲۰۵) زمان را مقدار حرکت وضعی فلک به دور خودش می‌داند. حرکت مستدیر اقدم و اشرف حرکات است، پس سایر حرکات را با آن اندازه‌گیری می‌توان کرد (ابن‌سینا، ۱۳۶۴: ۲۲۹-۲۳۱). سهروردی نیز زمان را مقدار حرکت «ایام» می‌داند که اظهر حرکات است. وی در کتاب حکمة الاشراق می‌نویسد: «واعلم ان الزمان هو مقدار الحركة اذا جمع فی العقل مقدار متقدمها و متأخرها. و ضبط بالحركة الیومیة، فانها اظهر الحركات» (سهروردی، ۱۳۸۸، ج ۲: ۱۷۹). همچنین او مانند ارسطو زمان را مقدار حرکت مستدیر می‌انگارد (همان، ۱۳۹۶: ۲۸).

یکی از صفات و حالات حرکت «مقدار و چندی» (یا همان صفت «زودی و دیری») است و اتصال و انقطاع آن تابع اتصال و انقطاع حرکت. این مقدار و اندازه حرکت و تغییر «زمان» نامیده می‌شود:

دانسته باید که جنبش و حرکت که گفته شد او را حالی و مقداری بود، که از برای آن حال توان گفت که این حرکت زودتر بود و آن حرکت دیرتر، و این دیری و زودی صفت حالی بود، که آن حال مقدار و اندازه حرکت باشد، و زمان خوانند، پس زمان مقدار و اندازه حرکت و تغییر بود، و اتصال و انقطاعش تابع و اتصال و انقطاع حرکت؛ و هر حرکت که از مبدایی بود سوی مقطعی، زماش را نیز مبدایی بود و مقطعی، چون حرکت عناصر سوی مرکز و سوی محیط؛ و زمان حرکت پیوسته، پیوسته باشد، و

حرکت پیوسته دوری بود، و آن حرکت سپهر است، لاجرم زمانش نیز تابع حرکتش باشد در پیوستگی (کاشانی، ۱۳۶۶: ۱۶۵-۱۶۶).

وی در رساله *جاودان‌نامه* نیز چنین تصریح می‌کند که زمان، مقداری است که سرعت حرکت بدان سنجیده می‌شود و اگر زمان نباشد دیری و زودی از یکدیگر متمایز نخواهد شد:

بدان که زمان اندازه‌ای بود که جنبش و گردش به وی سخته و انداخته آید، و اگر نه زمان بودی، سبکی حرکت از ناسبکی نشایستی دانست، و آنچه بدانند که دو چیز که از یک جای جنبش کنند، و هر دو روی به یک چیز دارند، و یکی زودتر به وی رسد و یکی دیرتر، از آن توان دانست که زمان جنبش یکی کوتاه‌تر بود تا زودتر رسید، و زمان جنبش دیگری درازتر تا دیرتر رسید (همان: ۲۸۸-۲۸۹).

زمان، برخلاف مکان، بین اشیاء بی‌شمار مشترک می‌تواند بود. به بیان دیگر، چه بسا چیزهای بسیاری در یک زمان قرار می‌گیرند و زمان مقدار حرکت هر یک از آن اشیاء است. افضل این مفهوم را در ذیل تعریف «متی» در رساله *عرض‌نامه* چنین می‌آورد: «و اما متی، بودن چیز بود در هنگامش، و خاصیت زمان برخلاف خاصیت مکان است، که در مکان انبازی نبود چند چیز را، و در زمان شاید بود که بسیار چیزها انباز باشند به یک زمان، چنان‌که بسیار جسم هر یک را حرکتی بود در زمانی معین، و آن یک زمان مقدار حرکت هر یکی بود از آن اجسام متحرک» (همان: ۲۲۱).

باباافضل این نکته را نیز تذکر می‌دهد که زمان معیار حرکت اجسامی است که امتدادی دارند؛ بنابراین اگر مثلاً جسم آب، به جسم هوا بدل گردد با اینکه این نیز نوعی جنبش است، اما چون امتدادی ندارد مقدار آن «زمان» نامیده نمی‌شود. این چنین بودنی را «کون» و مقدار آن را «وقت»^(۸) می‌نامند که کنار و طرف زمان است:

و اگر کسی جسم آب را که جسم هوا گردد یا جوهری دیگر، هم جنبش خواند به نام، با وی خلاف نیست، لیکن مقدار آن را زمان نخوانند به نام، زیرا که آب بودن و نه آب شدن را امتدادی نباشد، و این چنین بودن را کون گویند، و مقدار کون را زمان نگویند، بلکه وقت گویند، و اکنون و وقت کنار و طرف زمان بود، همچنان‌که نقطه کنار و طرف خط بود؛ اما جنبش‌ها را که گفتیم همه را امتدادی بود، و معیار آن امتداد را زمان خوانند (همان: ۲۸۹).

۲.۳ زمان پیوسته و زمان منقطع

افضل الدین حرکت را به دو نوع پیوسته (متصل) و گسسته (منقطع) تقسیم می‌کند؛ بنابراین، زمان نیز بر این دو قسم تعریف می‌شود. وی در رساله‌ی ساز و پیرایه‌ی شاهان پرمایه، جنبش گوهران آسمانی (افلاک) را جنبش پیوسته یا نامنقطع می‌خواند که به واسطه‌ی دوران بی‌انقطاع گشته‌اند و جنبش گوهران عنصری را جنبش منقطع یا مقدر متناهی می‌نامد که از مبدئی آغاز می‌شود و به نهایی انجام می‌یابد (همان: ۸۸)، بنابراین، زمان نیز به دو نوع پیوسته و منقطع تقسیم خواهد شد. زمان پیوسته زمان شب و روز و ماه و سال است و زمان منقطع، زمان نشو و نمو اجساد عنصری؛ وی در رساله‌ی جاودان‌نامه می‌نویسد:

و جنبش بر دو گونه بود: یکی پیوسته، چون جنبش آسمان، و دیگر گسسته، چون جنبش ارکان و دیگر چیزها که در زیر آسمانند؛ لاجرم، زمان نیز بر دو گونه بود: زمانی پیوسته، به سبب پیوستگی جنبش، چون شب و روز و ماه و سال؛ و زمانی منقطع، چون زمان نشو و نمو اجساد حیوانات و نبات و مانند این (همان: ۲۹۰).

۳.۳ نفی حدوث زمانی عالم

افضل الدین کاشانی قائل به حادث بودن زمان است؛ زمان، از نظر وی از جمله مخلوقات گذرنده و متغیر است که هستی آن به هستی جنبش و حرکت وابسته است، و هستی جنبش نیز به هستی جنباننده:

و باید که از آغاز و انجام جستن، به زمان ننگرد، چنان‌که در باب گذشته گفتیم، بلکه زمان را نیز در شمار چیزهای گردنده و گذرنده گیرد، و آغاز و انجام وی را نیز باز جوید، چنان‌که پدید کردیم که آغاز هستی زمان از جنبش بود، و به خود هستی نیابد، و چنان‌که هستی‌اش به هستی جنبش بود، نیستی‌اش به نیستی جنبش بود (همان: ۲۸۹).

در اینجا دیدگاه افضل الدین به افلاطون نزدیک است. افلاطون در رساله‌ی تیمائوس می‌نویسد: «باری، زمان و جهان هردو با هم پدید آمدند تا اگر روزی قرار شود که از میان بروند هر دو با هم نابود گردند» (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۳: ۱۷۳۳). باباافضل در یک بیان تمثیلی، نسبت زمان با جنبش افلاک را مانند نسبت عمر با تن مردم می‌داند. همچنان‌که عمر مردم پیش از تن مردم هست نمی‌شود، زمان هم که عمر جهان است نمی‌تواند پیش از

جهان هست شده باشد (کاشانی، ۱۳۶۶: ۲۸۹). بنابراین، افضل‌الدین در اینجا مخالفت خود را با برخی از متکلمان که به حدوث زمانی عالم قائلند^(۹)، اعلام می‌دارد. وی معتقد است که زمان ممکن نیست که واسطه میان حق تعالی و ملکوت نفسانی باشد: «پس، میان حق تعالی و میان ملکوت نفسانی هیچ واسطه نبود تا ایشان هست شوند، نه زمان و نه غیر آن، بلکه ملکوت نفسانی میانجی باشد میان حق تعالی و میان گوهران گردنده، تا گوهران متغیر با تغییر و زمان، هست شوند» (همان: ۲۹۱). همچنین در رساله عرض‌نامه در ردّ تقدّم زمانی می‌نویسد:

و اما تقدّم به زمان از آن روی نشاید که داننده بذات پیشی دارد بر همه اقسام وجود، و زمان هم قسمیست از موجودات، و برو نیز پیشی دارد، و تقدّم بر زمان نه به زمان بود، که پیش از زمان زمانی نبود. و اما تقدّم به وجود هم نشاید، از آنکه دانای بذات علت پیدائی و روشنی و کمال وجود است، و وجود پیدا و روشن اصل و علت وجود ناپیداست و کمال او، و علت وجود پیدا و روشن، و اصل او، نه به وجود برو تقدّم دارد (همان: ۲۳۰).

و در رساله جاودان‌نامه با طرح دو نوع تقدّم (زمانی و ذاتی) نشان می‌دهد که زمان خود در شمار موجودات عالم است که آغازی دارد؛ بنابراین، حدوث زمانی را نفی می‌کند:

بدان که اولیّت و نخستین چیزها جُستن بر دو گونه بود: یکی، اولیّت و پیشی به زمان و وقت، چنان‌که گفته شد، و چنین اولیّت نه بر حقیقت و درستی بود؛ چه، اولیّت به حقیقت، اولیّتی و پیشینی بود به خودی خود؛ و اولیّت نخستین (یعنی اولیّت به زمان)، نه به خود بود، بلکه به غیری بود، و آن غیر زمان است، و اگر زمان را در میان نیاری آن اولیّت نباشد.

و اولیّت و پیشی به معنی دیگر، چنان‌که چیزی پیش از دیگری بود به خودی خود، نه به چیزی دیگر؛ چنان‌که ذات نویسنده که پیشی دارد بر نوشتن (در آن حال که می‌نویسد)، که اگرچه نویسنده و نوشتن هر دو با هم یافته شوند در زمان، لیکن هیچ شبّهت نیفتد که نوشتن به نویسنده هست شود، نه نویسنده به نوشتن، و هر چه به چیزی هست شود از وی باز پس بود، و چنین اولیّت و پیشی هرگز باطل نگردد (همان: ۲۹۰-۲۹۱).

فلاسفه پیش از افضل نیز در ردّ نظر متکلمان در بیان تقدّم و تأخر ذاتی (یا به بیان دیگر تقدّم و تأخر عقلی) مثال انگشت و انگشتی را ذکر می‌کنند. برای نمونه، سهروردی

(معاصر افضل) در رساله الواح عمادی می نویسد: «و باشد که تقدّم به ذات باشد، چنان که تقدّم حرکت انگشت بر انگشتی؛ انگشت بجنبند پس انگشتی بجنبند، و نگوئیم انگشتی بجنبند آنکه انگشت بجنبند. پس حرکت انگشت بر حرکت انگشتی متقدّم باشد به ذات و به علّت، نه به زمان... پس واجب الوجود متقدّم است بر فعل او به ذات نه به زمان، زیرا که زمان نیز از جمله ممکنات است» (سهروردی، ۱۳۸۸، ج ۳: ۱۴۴). افضل الدین، چنان که گفته شد، با مثال نویسنده و نوشتن، تقدّم ذاتی را طرح می کند. در همین رساله با طرح نسبت زمان و حرکت چنین بیان می دارد که چون پیش از عالم جنبشی نیست و زمان مقدار جنبش است، پس، پیش از عالم، زمانی هم نیست:

و چون این معنی دانسته شد هیچ شکّ نبود که زمان به جنبش به پای بُود، و همچنین جنبش به خود هست نشود، بلکه به جنبنده هست بُود؛ و همچنین مقدار چیز به خود هست نشود، بلکه هستی وی در چیزی بُود که مقدار مقدار او بُود؛ پس مقدار جنبش که به جنبش هست بُود، و جنبش که به جنبنده هست بُود، پیش از عالم نتواند بود، برای آنکه پیش از عالم جنبش نبود، و چون جنبش نبود مقدار جنبش نیز نبود (همان: ۲۸۹).

۴.۳ نسبت دهر و زمان

نسبت زمان و دهر در نظرگاه افضل الدین کاشانی به جهان شناسی او بازمی گردد. وی در آثار خود به کرات به نظام سلسله مراتبی عالم اشاره دارد و همچون افلاطون و سایر فلاسفه نوافلاطونی و اشراقی، عالم جسمانی را سایه ای از عالم روحانی می داند. به طور کلی افضل، موجودات را به دو دسته تقسیم می کند: نخست، موجود «مخلوق» که از موجود دیگری حادث می شود؛ به بیان دیگر، جوهری که با کنش جوهری دیگر به تدریج از حالی به حال دیگر بدل شود؛ مانند درخت که از بذر پدید می آید؛ دوم، موجود «مبدع» که در پدید آمدن آن حرکت و تدریج نقشی ندارد، بلکه ابداع آن به یک دفعه است و مقوم آن ماده نیست، بلکه صور حقایق مجرد است که نامتغیرند (همان: ۱۹۲). افضل الدین تصریح می کند که حیّز و جایگاه مبدعات «جهان ازل» یا «عالم خرد» است و حیّز مخلوقات، «عالم تکوین» یا «جهان طبع». او به عالم کون «جهان جزوی» و به عالم ابداع «جهان کلی» نیز می گوید (همان: ۱۹۱) که اولی، مثال و سایه ای است از دومی که حقیقت محض است:

حقیقت اصل، و مثال فرع؛ حقیقت جهان کلی، و مثال جهان جزوی؛ موجودات جهان جزوی مثالاً موجودات جهان کلی؛ مکونات این به مبدعات او قائم، و اشخاص جزوی این به انواع کلی او موجود؛ و موجودات عالم جزوی هر یک را مقداری و اندازه‌ای؛ و موجودات جهان کلی بی کمیت و اندازه؛ و موجودات جهان کون به خود مرده و به جز خود زنده، و موجودات جهان ابداع به خود زنده (همان: ۱۹۱-۱۹۲).

چنان‌که در این بند دیده می‌شود، برای موجودات عالم جزوی یا مکونات مقدار و حرکت وجود دارد، بنابراین دارای «زمان» اند، اما موجودات عالم کلی بدون کمیت و اندازه هستند، بنابراین زمان برای آنها بی معناست، به تعبیر دیگر، آنها ازلی و ابدی اند. همین تعبیر را در بیان شیخ اشراق سهروردی نیز می‌بینیم. وی زمان را امری غیرقار□ در نظر می‌گیرد، یعنی چیزی که همواره در حال تغییر و شدن است و چنین چیزی مسلماً درباره جهان محسوس و شدن معنا پیدا می‌کند و در عالم معقول و عالم ارباب انواع (عالم ایده‌های افلاطونی) که در آن تغییر و شدن و تحولات مادی راه ندارد، موضوعیتی نخواهد داشت. از این رو، وی می‌گوید که تقدّم انوار قاهر (عقول مجرد) بر یکدیگر تقدّم عقلی است نه تقدّم زمانی: «ولیعلم ان تقدّم القواهر بعضها علی بعض تقدّم عقلی لا زمانی» (سهروردی، ۱۳۸۸، ج ۲: ۱۷۸).

مقدار و مدت به عالم جسمانی و حسی متعلق است و مدت تغییر در این عالم «زمان» نامیده می‌شود. اما افضل‌الدین از «مقدار مطلق» در عالم مبدعات ازلی نیز سخن می‌گوید که محیط بر مقدار خاص یا جزوی است. وی در عرض‌نامه در این باره چنین می‌نویسد:

پس اجسام به جسم بودن مبدع‌اند، و به هیأت و اشکال و کیفیات و انواع آن کرده، و مایه جسم بودن و صورت جسمی، که آن 'چندی مطلق' است، مبدع و مبدعات را ازلی نیز گویند، از آنکه ابداع و ایجادشان نه در زمان بود، که زمان مقدار حرکت و کنش است، و به حرکت و کنش قائم بود، و حرکت به جسم متحرک و گوهر محرک، پس وجود جسم پیش از زمان بود که به حرکت جسم موجود شود، و 'مقدار مطلق' پیش از مقدار خاص بود که زمان است، و هر چه وجودش پیش از زمان بود نه به حرکت و تدریج نو نو موجود گردد، که وجود بتدریج را زمان لازم شود نه وجود ابداعی را (کاشانی، ۱۳۶۶: ۱۸۱).

باید توجه داشت که سخن گفتن از مقدار و کمیت برای عالم عقلانی که مجرد از ماده است بر سبیل رمز تلقی می‌شود^(۱۰). مقدار مطلق در عالم مبدعات یا معقولات، زمان ازلی و

ابدی را تعیین می‌کند. افضل‌الدین با طرح این موضوع که مبدعات ازلی هستند، «هستی مطلق» را بی‌آغاز و انجام می‌داند و مقدار این هستی را «دهر» می‌نامد:

و چون به هستی نگریم (نه به صفتِ اصل و فرعِ هستی) دویی باطل گردد و هیچ مخالف نبود در هستی، و هستی مطلق (که وجودِ اصل را و وجودِ فرع را عام است) فروغِ هویتِ حق است، تبارک و تعالی، و آن را آغاز نیست و بی‌آغازیش را «ازل» خوانند، و بی‌انجام است و بی‌انجامیش را «ابد» گویند، و مدتش را (که مقدارِ هستی است) نام «دهر» گویند (همان: ۸۸).

کتابهای آسمانی نیز همواره از زمان‌هایی یاد کرده‌اند که در زمان تقویمی و عرفی نمی‌گنجد و نشان از یک زمان لازم‌الزمان دارد. قرآن کریم از زمانی^(۱۱) سخن می‌گوید که تنها به ساحت جسمانی وجود تعلق ندارد: «يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ» (سوره سجده، آیه ۵)؛ و یا از پنجاه‌هزار سالی سخن گفته می‌شود که به ملائکه (یعنی عالم عقل) متعلق است: «تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ» (سوره معارج، آیه ۴). این آیات به انقباض و انبساط و حقیقه و رقیقه زمان در مراتب هستی اشاره دارد. روزی در مرتبه‌ای از هستی (مرتبه جسمانی) هزار سال است و روزی دیگر پنجاه هزار سال به شمار می‌رود. قصه اصحاب کهف در قرآن نیز بر کیفیت زمان در ساحت‌های دیگر وجود - یوم ربوبی / یوم الهی - دلالت دارد. اصحاب کهف ۳۰۹ سال دنیوی به خواب فرو رفتند، درحالی‌که در زمان به هم پیچیده خواب متعلق به عالم مثال بیشتر از یک روز یا نصف روز نخواهند (سوره کهف، آیات ۸-۲۶).

عرفای اسلامی در مواجهه با این دست از آیات قرآن کریم، با تأویل انفسی و باطنی آنها، زمان کیفی را اصل زمان تقویمی و متعارف در نظر گرفته‌اند. برای نمونه می‌توان به دیدگاه علاءالدوله سمنانی درباب زمان اشاره کرد. از نظر سمنانی بنا بر آیه ۵۳ سوره فصلت (سُنُّهُمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ) دو نوع زمان وجود دارد: (۱) زمان آفاقی، که همان زمان تقویمی و تاریخ بیرونی و رخدادهای این تاریخ است؛ (۲) زمان انفسی، که زمان درونی، زمان رخدادهای نفس و زمان تواریخ / حکایات رمزی یا زمان وجودی به شمار می‌رود (رک: کربن، ۱۳۹۴، ج ۱: ۳۴۶). بنابراین، زمان در ساحت نفسانی بُعدی کیفی می‌یابد، زیرا این ساحت به مرتبه ذات نزدیک‌تر است. رنه گنون در فصل پنجم از کتاب *سیطره کمیت و علائم آخر زمان* در باب تعیینات کیفی زمان در ظهورات نفسانی، چنین می‌نویسد:

پدیدار نفسانی که به ظهور لطیف یا غیبی تعلق دارد در قلمرو فردی است و بالضروره از پدیدار جسمانی به ذات نزدیک‌تر است و وقتی زمان به دلیل ذات خود بتواند تا این مرحله گسترش یابد و شرط ظهورات نفسانی بشود، ذات آن باید بیشتر از ذات مکان جنبه کیفی داشته باشد (گنون، ۱۳۹۲: ۴۶).

به تعبیر دیگر، زمان تقویمی و عرفی در عالم جسمانی که وسیله گاهشماری و برشمردن روزها و شبهاست، در دیگر ساحت‌های وجود اشکال دیگری می‌یابد. از این روست که برخی از حکمای متأله از زمان‌های گونه‌گون سخن گفته و هر یک از مراتب هستی را دارای زمان مخصوص به خود دانسته‌اند. برای مثال تاج‌الدین اشنوی، عارف قرن ششم و هفتم هجری نیز در کتاب *غایة الامکان فی درایة المکان*^(۱۲) زمان را بر سه نوع انگاشته است: (۱) زمان جسمانیات؛ (۲) زمان روحانیات؛ (۳) زمان حق تعالی (رک: اشنوی، ۱۳۶۸: ۷۵-۷۶) و یا قاضی سعید قمی نیز بر اساس تقسیم‌بندی عوالم سه‌گانه، زمان را بر سه طبقه تقسیم می‌کند: (۱) «زمان فشرده و متراکم» که زمان کائنات مادی و مدت حرکات حسی است؛ (۲) «زمان لطیف» که مدت حرکات روحانیات مدبر عالم جسمانی و حرکات ملائکه به وحی و الهام و نصرت است؛ (۳) «زمان الطف» که زمان ارواح عالیه و انوار قادسه است (قمی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱: ۱۵۲؛ برای توضیح بیشتر رک: کرین، ۱۳۹۴، ج ۱: ۳۴۸-۳۵۲).

گفته شد که باباافضل، دهر را مقدار وجود می‌داند. وجود (هستی)، از نظر افضل، فروغ هویت حق تبارک و تعالی است که آغاز و انجامی ندارد. قائل شدن مقدار و مدت برای هستی مطلق، تمثیلی است از دیمومت آن، و چون دهر مقدار وجود مطلق است، و وجود مطلق بر سبیل تناظر در همه وجودات جاری و ساری است، پس، دهر مقدار وجود موجودات نیز هست. وی در رساله *علم و نطق* آورده است: «و مقدار وجود جوهری را، یعنی گوهر بودن گوهر و چیز بودن چیزها، دهر گویند، و مقدار وجود احوال گذرنده جوهر را زمان خوانند...» (کاشانی، ۱۳۶۶: ۴۹۸).

در میان عرفا، قیصری از پیروان شیخ اکبر، محیی‌الدین ابن عربی، در رساله *نهایة البیان فی درایة الزمان*، نیز زمان را مقدار بقای وجود می‌داند: «ان الزمان مقدار بقاء الوجود» (قیصری، ۱۳۵۷: ۱۱۹) و می‌گوید موجودات یا مخلوق‌اند و یا مبدع. مخلوقات مسبوق به زمان‌اند و ابتدا و انتهایی دارند، اما مبدعات غیرمسبوق به زمان، ولی مقارن با آنند. آنها ازلی و ابدی‌اند و در هر آن و زمانی که فرض شوند موجودند. اما ویژگی ازلیت و ابدیت تنها برای وجود الهی است. وی بقای سرمدی را لازم ذات حضرت الهی می‌داند و می‌گوید از این روست

که «دهر» از اسماء الهی است و به واسطه این اسم است که حق تعالی به نامهای دائم و باقی خوانده می‌شود (همان: ۱۱۹). بنابراین، قیصری معنای زمان یا دهر را بر مدار «وجود» قرار می‌دهد^(۱۳). با توجه به دیدگاه عرفا و حکمای الهی باید گفت هر مرتبه‌ای از وجود را زمانی است که مقوم همان مرتبه خواهد بود. وجود را در مرتبه جسم، زمان جسمانی و در مرتبه مثال، زمان مثالی و در مرتبه عقل، زمان عقلانی است. در سیر صعودی مراتب هستی، زمان هم لطیف‌تر می‌شود و در سیر نزولی، این روند معکوس است. در نتیجه، اینکه برخی از حکما و عرفا زمان را مقدار وجود دانسته‌اند^(۱۴)، به معنی مقدار تعینات وجود است. زمان در ساحت‌های برتر وجود بیشتر بُعد کیفی می‌یابد و با توجه به حالات روحی و نفسانی انسان کندی و تندی می‌پذیرد؛ از این رو، زمانی کوتاه بر کسی به کندی می‌گذرد و زمانی طولانی بر دیگری به سرعت. در این معنی عرفا سخنان بسیار گفته‌اند. مولانا زمان را در عالم غیر جسمانی می‌یابد و می‌گوید:

پیش ما صد سال و یک ساعت یکی است که دراز و کوتاه ما منفکی است
آن دراز و کوتاهی در جسم هاست خود دراز و کوتاه اندر جان کجاست؟

(مثنوی، دفتر سوم، ۲۹۳۷-۲۹۳۸)

اینکه افضل‌الدین نیز دهر را مقدار وجود می‌داند، قرائت وحده الوجودی تعلیمات او را در باب دهر میسر سازد، اما از سوی دیگر، فلسفه افضل بر مدار آگاهی است. در ابتدای رساله ساز و پیرایه شاهان پرمایه نوعی ایده‌آلیسم به چشم می‌خورد. افضل در آنجا به اصل شناخت اشاره می‌کند و معرفت را بر پایه «خود» قرار می‌دهد. وی هستی و وجود را اثر و تمثال می‌داند و دانسته‌ها را اصل و حقیقت؛ به تعبیر دیگر معرفت انفسی بر معرفت آفاقی برتری می‌یابد:

در آغاز بینش، دانسته‌ها اثر بود و تمثال از هستی‌های جهان (و هستی‌های جهان اصل و حقیقت) و به دوم دیدن، هستی‌های جهان اثر بود و تمثال (و دانسته‌ها اصل و حقیقت)؛ و چون نمودن دیدن شد و دیدن دانش و دانش یقین، آنکه به تفصیل و تمییز و برگزیدن بعضی هستی‌ها را بر بعضی دیگر پرداختم، و مرتبه هریک را در وجود بازجستم (کاشانی، ۱۳۶۶: ۸۳-۸۴).

افضل‌الدین مانند سهروردی به اعتباریت وجود قائل نیست، بلکه از نظر او وجود فیض هویت مطلقه است، بنابراین، هویت جلّت در مرتبه‌ای برتر از وجود قرار دارد. او در رساله

عرض‌نامه می‌نویسد که هویت جلّت محیط بر وجود است، وجود محیط بر دهر، دهر محیط بر زمان متصل دائم، و زمان متصل دائم محیط بر زمان منقطع اجسام عنصری:

و اما مقدار وجود موجودات را دهر گویند، و دهر که مقدار و مدت وجود است به وجود به پای بُود، همچنان‌که زمان که مقدار حرکت است به حرکت قائم، و دهر که مقدار و مدت وجود جسم است پیشی دارد بر زمان حرکت اجسام عنصری در مکان، و از حالی و کیفیت سوی حالی و کیفیتی. پس زمان حرکت منقطع محاط باشد به زمان متصل دائم، و زمان متصل دائم محاط به دهر، و دهر محاط به وجود، و وجود به هویت (همان: ۱۶۶).

بنابراین، در سلسله مراتب، هویت جلّت که همان شخص الهی است، مقدم بر «وجود» و قیوم آن است. وی در رساله جاودان‌نامه نیز تصریح می‌کند که دهر، مقدار پایداری ذوات و هستی گوهرهاست و «سبب گوهر بودن گوهر را و پاینده‌دارنده آن هستی را تا منقطع نگردد هویت خوانند (جلّت)» (همان: ۲۹۱). هویت مطلق در نزد افضل‌الدین همان دانای بذات است که داننده کلّ و شاهد و ناظر مطلق است. افضل‌الدین در رساله رانجام‌نامه برای «وجود» دو معنی قائل است؛ یکی «بودن» و دیگری «یافتن»:

یکی بودن به قوّت، و دیگر بودن به فعل؛ و یافتن به قوّت، و یافتن به فعل. اما بودن به قوّت فروترین مرتبه‌ای است در هستی، و آن وجود چیزهای مادی بُود در مایه، چون وجود درخت در تخم و وجود جانور در نطفه؛ و اما بودن به فعل بی‌یافتن، چون وجود اجسام عنصری و غیر آن. و اما یافتن به قوّت نفس را باشد، و معنی لفظ نفس و معنی خود یکی است؛ و اما یافتن به فعل عقل راست، و آنچه در نفس به قوّت بُود به عقل به فعل آید (همان: ۵۸).

«وجود» به معنی «یافت» را در دیدگاه اشراقی سهروردی نیز می‌بینیم. وی در کتاب *مقاومات* تصریح می‌کند که مراد از وجود، حقیقت پیدا و موجود در نزد «خود» است که همان «یافت» نفس است (سهروردی، ۱۳۸۸: ج ۱: ۱۸۷). بر طبق این دیدگاه شهودم‌محور یا آگاهی‌محور، سیر انفسی بر سیر آفاقی برتری می‌یابد. سیر سالک از این منظر در درون ذات است و نه در برون ذات؛ به تعبیر سهروردی سیر در آنائیت (خودآگاهی) است و رسیدن از آنائیت مقید به آنائیت مطلق. این خودآگاهی و ناخودآگاهی در مقابل آن در فلسفه اشراق با رموز نور و ظلمت نشان داده می‌شود^(۱۵). رموز نور و ظلمت در آثار باباافضل نیز به‌وفور هویدا است. او نیز همچون سهروردی روشنی را رمزی از آگاهی و تاریکی را رمزی از

ناآگاهی می‌داند: «ما به لفظ دانش نخواهیم جز روشنی و پیدایی وجود چیزها... و به بی‌دانشی نخواهیم مگر پنهانی و پوشیدگی وجود چیزها» (کاشانی، ۱۳۶۶: ۱۹۷).

از نظر افضل‌الدین، «تخم وجود آگاهی است و برش هم آگاهی» (همان: ۶۵۶). آنجا که وی جهان را دو به دسته جسمانی و عقلانی تقسیم می‌کند، آگاهی نیز در این دو عالم از هم متمایز می‌شود و آگاهی حسی، مثال و سایه‌ای است از آگاهی عقلی: «و آگاهی حسی این جهانی، اعنی جهان کون، مثال آگاهی عقلی آن جهانی، و جهان جسمانی مثال و حکایت جهان روحانی» (همان: ۱۹۱-۱۹۲) و به صراحت ذکر می‌کند که موجود شدن مبدعات که به عالم عقلی تعلق دارند و بی‌زمان و بی‌مقدار هستند، به «دانستن» آنهاست (همان: ۱۹۲).

وی در رساله عرض‌نامه نیز آورده است که دهر به وجود مطلق بر پای است و وجود مطلق به «دانای وجود مطلق» که همان هویت جلت است: «و دهر مدت و مقدار همیشگی و بی‌انجامی و جاودانی است، و مدت چیز به چیز به پای بود، پس دهر که مدت همیشگی و جاودانی است به وجود مطلق به پای بود، و وجود مطلق به دانای وجود مطلق، و این است غایت و نهایت جمله علوم» (همان: ۲۴۰). بنابراین، می‌توان گفت علاوه بر قرائت وحده‌الوجودی از بیان افضل‌الدین، می‌توان تفسیری مشرقی و وحده‌الشهودی نیز از دیدگاه او ارائه کرد. از آنجا که فلسفه افضل، به صراحت آگاهی محور است، می‌توان گفت مقصود او از اینکه «دهر مقدار وجود است»، این معنی است که «دهر مقدار آگاهی است». به نظر می‌رسد که از دیدگاه افضل هر شخص به میزان آگاهی‌اش با سرمدیت (دهر) مواجه می‌تواند شد و اشکال دیگر زمان را در ساحت‌های دیگر تجربه می‌تواند کرد.

۴. ریشه‌های زروانی دیدگاه باباافضل درباره «دهر»

افضل‌الدین کاشانی در رساله کوچکی با عنوان «فی تحقیق الدهر و الزمان» تصریح می‌کند که «دهر» پایدگی ذات حق تعالی است که محیط بر «زمان» است:

دهر مدت و امتداد پایدگی ذواتست بی ملاحظه امور متغیره حادثه چنان‌که در زمان ملحوظ است، پس ثابت باشد، چه تغیرپذیر نیست، و از بطلان منزّه است و استمرار و پایدگی ذات حق تعالی را دهر گویند که محیط زمان است، چنان‌که گفته‌اند الدهر هو وعاء الزمان (کاشانی، ۱۳۶۶: ۶۶).

فیلسوفان متقدم بر افضل‌الدین میان سه مرتبه زمان، دهر و سرمد تمایز قائل شده و آورده‌اند که نسبت یک امر متغیر با امر متغیر دیگر «زمان»، نسبت یک امر ثابت با امر متغیر «دهر» و نسبت یک امر ثابت با امر ثابت «سرمد» نامیده می‌شود (رک: ابن‌سینا، بی‌تا: ۱۴۱ و نیز، طوسی: ۱۳۸۴، ج ۳: ۱۱۹). نسبت میان زمان، دهر و سرمد نسبت محیط و محاط است و رابطه طولی میان آنها برقرار است^(۱۶). میرداماد، فیلسوف سده دهم هجری، نیز در کتاب *قبسات*، به پیروی از ابن‌سینا از سه عالم در نسبت با زمان سخن گفته است: (۱) هستی در عالم ماده که هستی «در» زمان است؛ (۲) هستی در عالم دهر، که هستی «با» زمان است، نه در آن، یعنی محیط بر زمان است؛ (۳) هستی در عالم سرمد، که هستی مطلق و ثابت و بدون رابطه با زمان و بی هرگونه تغییر و تبدیل است (میرداماد، ۱۳۶۷: ۷).

اما افضل‌الدین از قول برخی از محققین نقل می‌کند که «نسبة الثابت الی الثابت هو الدهر» و در تفسیر این عبارت می‌نویسد: «مراد از یک ثابت ذات حق تعالی است و آن ثابت دیگر دهر باشد، یعنی استمراری که حق تعالی را ثابت است دهر است و لازم نیاید مشابهت، زیرا که ثبوت دهر بذات حق است و ثبوت حق به ذات خود» (کاشانی، ۱۳۶۶: ۶۶۴). بنابراین، او به جای آنکه از واژه «سرمد» برای نسبت امر ثابت به ثابت استفاده کند، واژه «دهر» را به کار می‌برد و بلافاصله، در ادامه، حدیث «الدهر هو الله» منسوب پیامبر اکرم^(ص) را نقل می‌کند. صورت کامل این حدیث چنین است: «لا تسبوا الدهر فإن الدهر هو الله»: به روزگار ناسزا نگویند، که همانا روزگار الله است (مجلسی، بی‌تا، ج ۹: ۵۷). باباافضل کاشانی به تفسیر محدثان از این حدیث اشاره می‌کند که برخی آن را به فاعل الدهر تأویل کرده‌اند، اما خود افضل، دهر را شیء مستمر ازلی و ابدی می‌داند که زمانیات (زمان محدود و کرانمند) در آن مندرج است و خود دهر از تجزیه و تقسیم شدن به ساعات و ایام منزّه است:

و اگر گویند که در حدیث آمده که «الدهر هو الله» و بر این تقدیر حمل دهر چون صحیح باشد؟ بتوان گفت که مراد از دهر آن شیء مستمر است ازلاً و ابداً، که هم زمان و هم زمانیات همه درو مندرجند و او منزّه است از تجزیه و انقسام به ساعات و ایام چون زمان، و محدثان به فاعل الدهر و امثال این تأویل کرده‌اند (کاشانی، ۱۳۶۶: ۶۶۴).

چنان‌که پیداست افضل‌الدین به حقیقت لم‌یزل و لایزالی می‌اندیشد که بی حد و مرز است و دویی ندارد. واژه دهر در این معنی به شدت یادآور «ژروان» باستانی است. از آنجا که همه فلاسفه و حکمای پیشین نسبت ثابت به ثابت را «سرمد» می‌نامند، مقصود افضل از «برخی محققین» که این نسبت را «دهر» نامیده‌اند چه بسا عرفای ایران باستان باشد. تعلیم

زروانی در ایران باستان را نه یک بدعت در کیش زردشتی - چنان که برخی از خاورشناسان می‌پندارند - بلکه می‌باید طریقتی معنوی از طرائق مزدیسنان می‌باید به شمار آورد؛ به تعبیر دیگر، طریقه زروانی باطن کیش زردشتی است و نسبت این دو همان نسبت عرفان اسلامی است به شریعت اسلام (عالیخانی، ۱۳۷۹: ۲۳).

به طور کلی در تعلیم زردشتی، آدمیان و نیز اوستا به سه بخش تقسیم شده‌اند: دادیگ (dādīg)، هده مانتریگ (hada-mānθrig) و گاهانیگ (gāhānīg). این اقسام سه‌گانه با مراتب سه‌گانه شریعت، طریقت و حقیقت در عرفان اسلامی منطبق می‌افتد (رک: عالیخانی، ۱۳۸۹: ۹۰-۹۱) که تعلیم زروانی متعلق است به مرتبه دوم یعنی طریقت. از دیدگاه خاورشناسی، ایرانیان باستان مجوسان ثنوی بوده و هرگز از توحید بهره‌ای نبرده‌اند، حال آنکه توحید عمیقی در لابه‌لای سطور اوستا نهفته است. در بین محققین اسلامی، عبدالکریم شهرستانی در اثر خود به نام *الملل والنحل*، بین مجوس ظاهری، یعنی کسانی که از اصل دور شده‌اند، و مجوس حقیقی، یعنی زردشت و یاران او، تمایز قائل شده است (در توضیح این مطلب، رک: کرین، ۱۳۹۰: ۹۹-۱۰۶). بر طبق قصه باستانی، زروان ۹۹۹۹ سال برای داشتن پسری مناجات می‌کرد و چون این واقعه رخ نداد در نفس خود مردد شد. از این شک او اهریمن پدید آمد و از علم او هرمز. هرمز به متولد شدن نزدیک‌تر بود، اما اهریمن حيله‌ای کرد و شکم زروان را درید و بیرون جست و پیش از هرمز دنیا را به دست گرفت. شهرستانی در کتاب *الملل والنحل* داستان آفرینش زورانی را چنین نقل کرده است^(۱۷):

إن النور أبداع أشخاصاً من نور كلها روحانية، نورانية، ربانية، ولكن الشخص الأعظم الذى اسمه زروان شك فى شىء من الاشياء، فحدث أهرمن الشيطان، يعنى إبليس من ذلك الشك. وقال بعضهم لا، بل إن زروان الكبير قام فزمزم تسعة آلاف و تسعمائة و تسعاً و تسعين سنة ليكون له ابن فلم يكن. ثم حدث نفسه و فكر، و قال: لعل هذا العلم ليس بشىء، فحدث اهرمن من ذلك الهم الواحد. و حدث هرمز من ذلك العلم، فكانا جميعاً فى بطن واحد. و كان هرمز أقرب من باب الخروج، فاحتال أهرمن الشيطان حتى شق بطن أمه فخرج قبله و أخذ الدنيا. و قيل: إنه لما مثل بين یدی زروان فأبصره ورأى ما فيه من الخبث و الشرارة و الفساد، أبغضه و لعنه و طرده، فمضى و استولى على الدنيا، و أما هرمز فبقى زماناً لا يدلّه عليه، و هو الذى اتخذه قوم رباً و عبده لما وجدوا فيه من الخير و الطهارة و الصلاح و حسن الأخلاق. (شهرستانی، ۱۹۹۵، ج ۱: ۲۷۹-۲۸۰).

ریشه این قصه به کلام زردشت در گاهان (یسنا ۳۰، قطعۀ ۳) بازمی‌گردد. در این بند برای سَبْتَه مینو و اَنگَرَه مینو لفظ اوستایی yēmā بیان شده است که در فارسی «دو قلو» یا «توآمان» ترجمه می‌توان کرد (عالیخانی، ۱۳۸۶: ۴۸). تفسیر دقیق و درست این سخن رمزی دربارهٔ زروان از اهمیت زیادی برخوردار است. زُروان عبارت است از حقیقت مطلق که جلوهٔ جمال و جلوهٔ جلال دارد و در همه چیز متجلی شده است. در تفسیر این رموز باستانی نوشته‌اند:

شک زروان اشاره است به اینکه حقیقت مطلق یا حقیقة الحقایق متعالی است از اینکه در حدّ و قیدی بگنجد (صفت جلال) چنان‌که یقین زروان اشاره است به اینکه حقیقت مطلق یا حقیقة الحقایق از روی لطف و رحمت در کثرات عالم خود را ظاهر کرده است (صفت جمال) (عالیخانی، ۱۳۷۹: ۳۴۱).

این تفسیر را از آثار عین‌القضاة همدانی به‌خوبی می‌توان به دست آورد. به تعبیر عین‌القضاة نور و ظلمت لازم و ملزوم یکدیگر و قرین یکدیگرند و یکی اصل هدایت و دیگری اصل ضلالت است. این دو از دو شأن الهی، یعنی لطف و قهر اشتقاق می‌یابند. همان‌طور که لطف و قهر، قرین یکدیگرند، مظاهر آنها نیز لازم و ملزوم یکدیگر خواهند بود (رک: همدانی، ۱۳۷۵: ۱۱۸-۱۱۹).

نکته مهم آن است که عرفای مزدایی از حق مطلق تحت عنوان «زُروان» یا «زمان مطلق» نام برده‌اند و سایر مزدائیان از «اهوره‌مزدا» به عنوان آفریدگار نام می‌برند که نامی است برای حضرت الهیت یا مرتبه اسماء و صفات حق. اما این اسماء و صفات مسمایی دارند که همان ذات حق و مرتبه هویت مطلقه است که در نزد عرفای ایران باستان با عنوان «زُروان» شناخته می‌شده است^(۱۸). کاربرد واژه «زمان» برای حق مطلق، بی‌تردید بیانی سمبولیک است که بر لم‌یزل و لایزال بودن حق دلالت می‌کند: لا اول له و لا آخر له.

لفظ زُوران در متون اوستایی و پهلوی با صفت اکرَنَه (akarānag) به کار رفته است که به بی حدّ و مرز بودن آن حقیقت اشاره دارد، اما از زمان کرانمند نیز سخن به میان آمده که جلوه‌ای است از زمان بی‌کرانه^(۱۹). این تعبیر را در بیان عرفا از تفسیر «دهر» به‌ویژه در حدیث «لا تسبوا الدّهر فإنّ الدّهر هو الله» به‌خوبی می‌توان دید. ابن‌عربی در مواضع متعددی از این روایت بحث کرده است. به اعتقاد او «دهر» از الفاظ مشترک میان اسم الهی «الدّهر» و «دهر زمانی» است. به دیگر سخن، «دهر زمانی» مظهر اسم الهی «الدّهر» است. او دهر را هویت خداوند می‌داند که صاحب و مظهر آن، «عبدالذّهر» نامیده می‌شود (ابن‌عربی،

بی تا، ج ۱: ۶۷۷). قیصری در رساله نه‌ایه‌البیان فی درایه‌الزمان دهر را از اسماء الهی می‌شمارد که به واسطه این اسم، حق تعالی با نامهای دائم و باقی خوانده می‌شود: «صار الدهر اسماً من اسمائه، تعالی، كما جاء فی الحدیث النبوی، صلی الله علیه و آله لا تسبوا الدهر فان الدهر هو الله و به یسمى الحق، سبحانه بالاسم الدائم و الباقي و دوامه، تعالی، و بقاؤه، بعین وجوده لا بامر آخر، یغایره» (قیصری، ۱۳۵۷: ۱۱۹). فناری نیز در مصباح‌النس اسم الهی «الدهر» را روح زمان می‌داند. به باور وی، حقیقت خداوند به وسیله این اسم و نیز اسم الهی «الشان» تعیین پیدا می‌کند: «كُلُّ یَوْمٍ هُوَ فی شَأْنٍ» (الرحمن، آیه ۲۹). بدین سان، از دیدگاه وی «زمان تعیین یافته»، مظهر و صورت اسم الهی «الدهر» است (فناری، ۱۳۷۴: ۵۲۸). این اندیشه را در تفکر باباافضل کاشانی نیز می‌بینیم. او «دهر» را منزّه از تجزّی و انقسام می‌داند و مقدار هستی مطلق، حال آنکه «زمان» مقدار حرکت افلاک و عناصر در عالم جسمانی و محدود است و جلوه‌ای از اصل برین خود یعنی دهر.

۵. نتیجه‌گیری

در این مقاله، دیدگاه افضل‌الدین کاشانی درباره مفهوم زمان و نسبت آن با دهر تحلیل و بررسی شد. چنان‌که به تفصیل نشان داده شد، باباافضل «زمان» را متعلق به عالم تکوین و مخلوقات می‌انگارد و در تعریف به طریق مشائیون آن را مقدار حرکت می‌شمارد. او زمان را به دو قسم تقسیم می‌کند: «زمان پیوسته» که مقدار حرکت پیوسته اجرام و گوهران آسمانی است؛ و دیگری، «زمان منقطع» که مقدار حرکت منقطع اجسام عنصری است. اما از آنجا که او همچون سایر حکمای متأله، به‌ویژه افلاطون و نوافلاطونیان، به سلسله‌مراتب عالم قائل است، اصل برینی برای زمان در نظر می‌گیرد که متعلق به عالم مبدعات یا معقولات است. به تعبیر دیگر، او زمان را تصویر متحرک سرمدیت می‌داند، ولیکن به جای واژه سرمد از واژه «دهر» استفاده می‌کند. دهر از نظر افضل، مقدار وجود است؛ در وهله نخست، مقدار وجود مطلق که فروغ هویت جلّت است و در وهله دوم، مقدار وجود سایر موجودات که تعیین وجود مطلق هستند. نکته مهم آن است که فلسفه افضل مبتنی بر آگاهی (یا به تعبیر افضل آگاهی)، شهود و ادراک ذات به ذات است. از این جهت، او بیشتر به مسلک اشراقیون تعلق می‌یابد. به تعبیر دیگر، افضل را همچون سایر حکمای شرقی، تعبیر انفسی از زمان است. برای او، مواجهه با سرمدیت (یا دهر)، همان تمرکز در آن دائم است. برای سالک حقیقی که نفس عاقله‌اش به روشنی عقل منور گشته و به سرچشمه‌های آگاهی

متصل است، ابدیت و ازلیت یکجا حاضر است و او در عالم دهر استقرار دارد. مطلب دیگری که درباب دیدگاه افضل‌الدین می‌توان ارائه داد، بیان ریشه‌های خسروانی این نظرگاه است. به نظر می‌رسد، باباافضل کاشانی نیز همچون سهروردی به دنبال احیای حکمت فُرس (حکمت خسروانی) بوده است^(۲۰)، زیرا که واژه «دهر» به‌شدت یادآور «ژروان» باستانی است که همان حقیقت لم یزل و لایزالی است که محیط بر ماسوی است.

این نکته نیز قابل ذکر است که علاوه بر این قرائت مشرقی از دیدگاه افضل، تفسیر وجودی نیز از سخنان او کاملاً صحیح است و با رویکرد ابن‌عربی نیز می‌توان آراء او را تفسیر و تبیین کرد. بنابراین، باید گفت که دیدگاه افضل با تعلیم «جاویدان خرد» سازگار است. گویی که او تعلیم خسروانی (جانب شرقی حکمت) و تعلیم فیثاغورثی (جانب غربی حکمت) را به‌خوبی با هم جمع کرده است. برای او محدودیتی در تعالیم حکمی سنتی وجود ندارد، چنان‌که خود نیز در رساله‌*جاویدان‌نامه* در بیان اختلاف مذاهب، به این مطلب اشاره می‌کند که این اختلاف صوری و ظاهری است و تنها در اختلاف زبانی ریشه دارد (کاشانی، ۱۳۶۶: ۲۶۳). بنابراین، حقیقت توحید در نزد او فارغ از هر رنگ و بوی، معنای اصیل خود را باز می‌یابد.

پی‌نوشت‌ها

۱. در میان فلاسفه اسلامی، سهروردی نیز نظریه ادوار و اکوار را مطرح می‌کند. وی با بیان اینکه زمان آغاز و انجامی ندارد (سهروردی، ۱۳۸۸، ج ۲: ۱۸۰-۱۸۱) می‌گوید که فرض «آن» به عنوان پایان زمان گذشته مستلزم تناهی زمان نیست، بلکه پس از آن «آن»، آنات نامتناهی وجود دارد، و سپس نتیجه می‌گیرد که: «و ان عُنَى به آنه آخر و یكون بعده ادوار اُخری کلّ منها آخر ما قبله، فهو کلام صحیح» (همان: ۱۸۲).

۲. این دیدگاه در فلسفه‌های جدید، به‌ویژه پس از دکارت به فراموشی سپرده شده، و زمان کیفی و باطنی صرفاً به مقوله‌ای کمی تقلیل یافته است. دکارت با نادیده‌گرفتن ارتباط میان عالم محسوس و پدیدارها با مراتب والاتر وجود، شاخص‌های وجود کیهانی را به انتزاعیات ریاضی و دارای ماهیت صرفاً کمی بازگرداند. رنه گنون در فصل پنجم از کتاب *سیطره کمیت و علام آخر زمان*، به نقد دیدگاه دکارت، که زمان را سلسله آنات منفصل می‌پنداشت، می‌پردازد (رک: گنون، ۱۳۹۲: ۴۴-۵۲).

۳. در تفصیل این مطلب به کتاب زیر از فریتيوف شوان رجوع می‌توان کرد:

Schuon, Frithjof, *Light on The Ancient Worlds*. Edited by Deborah Casey, world wisdom, Inc, 2006

۴. دربارهٔ سمبولیسم «مرکز» و «دایره» رجوع کنید به فصل شانزدهم از کتاب زیر:

Guénon, René, *Fundamental Symbols: The Universal Language of Sacred Science*, ed. Michel Vālsan, transl. Alvin Moore Jr, reviser and ed. Martin Lings, Cambridge, 1995.

۵. دربارهٔ سلسله‌مراتبی بودن وجود و ظهورات آن، رجوع کنید به فصل دوم و ششم از کتاب *انسان و سیرورت او بنا بر ودانته* (گنون؛ ۸۹-۱۰۲ و ۱۳۳-۱۴۰).

۶. دربارهٔ چیستی و چگونگی تجربهٔ عارف از نظام سرمدیت و لازمانی، رجوع کنید به فصل پنجم از کتاب *زمان و سرمدیت* نوشتهٔ والتر استیس، صص ۱۱۳-۱۴۲.

۷. اینکه باباافضل حرکت را در چهار مقولهٔ کم، کیف، وضع و این منحصر می‌داند، نشان می‌دهد که وی در اینجا قول به حرکت جوهری را که بعدها ملاصدرا برای نخستین بار و بر خلاف عقیدهٔ عموم فلاسفه مطرح کرد، نمی‌پذیرد.

۸. کاربرد اصطلاح «وقت» - که از اصطلاحات مختص صوفیه است - در اینجا دیدگاه عرفانی افضل‌الدین را به‌خوبی نشان می‌دهد.

۹. دربارهٔ حدود و قدم زمانی، ذاتی، علی و دهری و نیز دیدگاه فلاسفه و متکلمان در این باره، به کتاب *نهایة الحکمة علامه طباطبایی* (صص ۲۸۶-۲۸۷) رجوع می‌توان کرد.

۱۰. رنه گنون در فصلی با عنوان «اندازه و ظهور» در کتاب *سیطرهٔ کمیت و علائم آخر زمان* این تعبیر تمثیلی از اندازه و مقدار را به‌خوبی تبیین می‌کند (رک: گنون، ۱۳۹۲: ۳۱).

۱۱. در قرآن کریم ۴۲ لفظ برای «زمان» ذکر شده است؛ مانند الدهر، الحین، الوقت، العصر، الاجل، القرن، الحقبه، الساعة، الأمد، المدّة. دربارهٔ این واژه‌ها و نیز درباب معنی زمان و سرعت انقضاء و خلق آن در قرآن به کتاب *الزمان فی القرآن* نوشتهٔ «شریف مصباح محمود» رجوع می‌توان کرد.

۱۲. کتاب *غایة الامکان فی درایة المکان یا رساله الامکنه و الازمنه* به زبان فارسی دربارهٔ زمان و مکان است که به اشتباه به عین القضاة همدانی نسبت داده شده و جزو تألیفات وی به چاپ رسیده است (به کوشش رحیم فرمنش، انتشارات مولی، ۱۳۶۰). اما محقق ارجمند جناب آقای نجیب مایل هروی در تحقیقات خود این کتاب را از تاج‌الدین اشنوی دانسته و در مجموعهٔ آثار فارسی وی به چاپ رسانده است.

۱۳. در میان فلاسفهٔ اسلامی ابوالبرکات بغدادی، فیلسوف سدهٔ پنجم و ششم، در کتاب *المعتبر فی الحکمة* زمان را مقدار وجود می‌داند. وی معتقد است که ادراک زمان و ادراک وجود و ادراک

ذاتِ خود، مقدّم بر ادراکات انسان از چیزهای دیگر است و مفاهیم وجود و زمان وابسته به یکدیگرند؛ بنابراین، برخلاف مشائیان، زمان را نه مقدار حرکت، بلکه مقدار وجود دانسته و بر آن است که زمان همانطور که از خصوصیات وجود مخلوق است، از خصوصیات وجود خالق نیز هست (بغدادی، ۱۳۵۷، ج ۳: ۳۹-۴۲؛ برای توضیح بیشتر رک: ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۲، ج ۱: ۳۱۲-۳۱۷؛ همو، ۱۳۹۳: ۱۲۳-۱۳۰)

۱۴. در میان فلاسفه غربی، مارتین هایدگر در کتاب *Being and Time* (۱۹۹۸) از نسبت میان زمان و وجود سخن می‌گوید. اما او وجود و زمان را در دایره بسته جهان ناسوتی تصور می‌کند. زمانمندی دازاین مورد نظر هایدگر در یک ساختار آگزیستانسیال و تغییرناپذیر شکل می‌گیرد که راهی به ساحت‌های دیگر وجود ندارد. به تعبیر دیگر در جهان ایستای او، زمان لطیف و الطف که بر مبنای عالم مثال معنا می‌یابد دیگر موضوعیتی ندارد. به طور کلی فلسفه غربی با حذف عالم مثال یا عالم برزخ ملکوتی عملاً خود را تصوّر ساحت‌های دیگری از هستی و زمان محروم کرده است (درباره دیدگاه هایدگر در باب مفهوم زمان و مقایسه آن با نظرگاه حکمای الهی، رک: فدایی مهربانی، ۱۳۹۱: ۳۱۹-۳۸۶).

۱۵. در توضیح این مطلب رجوع کنید به تعلیقات پرتونامه سلیمان‌شاهی سهروردی، صص ۱۰۹-۱۱۶.

۱۶. در شرح و توضیح دیدگاه ابن سینا درباره دهر و زمان رجوع کنید به کتاب *معمای زمان و حدوث جهان*، صص ۳۱-۵۵.

۱۷. از دیگر منابع زروانی به رساله «علمای اسلام» و «علمای اسلام به دیگر روش» می‌توان اشاره کرد که در «روایات داراب هرمزدیار» نقل شده است (رک: چاپ اونوالا، مجلد دوم، بمبئی، ۱۹۲۲).

۱۸. در تعلیم زردشت، از این حقیقت مطلق به ضمیر "hvō" تعبیر شده است (رک: عالیخانی، ۱۳۷۹: ۵۱).

۱۹. درباره این دو نوع زمان از دیدگاه زروانی به کتاب *زمان ادواری در مزدیسنا و عرفان اسماعیله* نوشته هانری کربن (صص ۳۰۶-۳۳۹) رجوع می‌توان کرد.

۲۰. سهروردی در رساله *کلمه‌التصوّف* آورده است: «و کانت فی الفرس أمة یهدون بالحق و به کانوا یعدلون، حکماء فضلاء غیر مشبهة المجوس قد أحيینا حکمتهم النوریة الشریفة الّتی یشهد بها ذوق أفلاطون و من قبله من الحكماء، فی الكتاب المسمی بحکمة الاشراق و ماسبقت إلی مثله» (سهروردی، ۱۳۸۸، ج ۴: ۱۲۸).

کتابنامه

- آگوستین (۱۳۹۶). *اعترافات*. ترجمه سایه میثمی، ویراسته مصطفی ملکیان، تهران: انتشارات سهروردی.
- آملی، سیدحیدر (۱۳۹۱). *جامع الاسرار و منبع الانوار*. ترجمه محمدرضا جوزی، تهران: انتشارات هرمس.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۹۳). *معمای زمان و حادث جهان*. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- _____ (۱۳۹۲). *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*. مجلد اول، تهران: انتشارات طرح نو.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۴). *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات*. به تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- _____ (بی تا). *التعلیقات*. تصحیح عبدالرحمن بدوی، قم: مرکز النشر التابع لمكتب الاعلام الاسلامی.
- ابن عربی، محی الدین (بی تا). *الفتوحات المکیه*. بیروت: دار صادر.
- ارسطو (۱۳۸۹). *سماخ طبیعی (فیزیک)*. ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: انتشارات طرح نو.
- استرآبادی، محمدتقی (۱۳۵۸). *شرح فصوص الحکم*. به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- استیس، والتر ترنس (۱۳۸۸). *زمان و سرمدیت (جستاری در فلسفه دین)*. ترجمه احمدرضا جلیلی، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
- آشنوی، تاج‌الدین (۱۳۶۸). *مجموعه آثار*. به کوشش نجیب مایل هروی. تهران: انتشارات طهوری.
- افلاطون (۱۳۸۰). *دوره آثار*. مجلد سوم، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
- بغدادی، هبه‌الله بن علی ابوالبرکات (۱۳۵۷ ق). *المعتبر فی الحکمه*. مجلد سوم، به کوشش زین‌العابدین موسوی، تعلیق سلیمان ندوی، چاپ حیدرآباد دکن.
- چیتیک، ویلیام (۱۳۹۲). *قلب فلسفه اسلامی: در جستجوی خودشناسی در تعالیم افضل‌الدین کاشانی*. ترجمه شهاب‌الدین عباسی، تهران: انتشارات مروارید.
- رسائل اخوان الصفا و خاتمان الوفا* (۱۴۰۵ ق). المجلد الثاني و الثالث، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- روایات داراب هرمزدیار* (۱۹۲۲). چاپ اونوالا، بمبئی.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۸۸). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*. مجلد اول و دوم و سوم، به تصحیح هانری کربن، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- _____ (۱۳۸۸). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*. مجلد چهارم، به تصحیح و تحشیه و مقدمه نجفقلی حبیبی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

نسبت دهر و زمان در نظرگاه افضل‌الدین کاشانی ۵۹

- _____ (۱۳۹۶). *پرتونامه سلیمان‌شاهی و بستان‌القلوب (دو رساله آموزشی)*.
تصحیح و توضیح بابک عالیخانی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۱۹۹۵ م). *الملل و النحل*. به تحقیق علی حسن فاعور، بیروت:
دارالمعرفه.
شیرازی، محمد معصوم علیشاه (۱۳۸۲). *طرائق الحقائق*. به تصحیح محمدجعفر محجوب، تهران: کتابخانه
سنایی.
شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۹۰). *مجموعه رسائل فلسفی*. مجلد سوم، رساله *اکسیرالعارفین*، زیر نظر
آیت‌الله سید محمد خامنه‌ای، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
صفا، ذبیح‌الله (۱۳۶۹). *تاریخ ادبیات در ایران*. مجلد سوم، بخش اول و دوم، تهران: انتشارات فردوس.
ضرابی، عبدالرحیم کلانتر (۱۳۷۸). *تاریخ کاشان*. به کوشش ایرج افشار، تهران: انتشارات امیرکبیر.
_____ (۱۳۸۷). *نهایه‌الحکمه*. مجلد اول، ترجمه و شرح علی شیروانی، قم: نشر
دارالفکر.
طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۸۴). *شرح الاشارات و التنبیها*. نمط پنجم، به تحقیق حسن‌زاده
آملی، قم: بوستان کتاب.
عالیخانی، بابک (۱۳۷۹). *لطائف عرفانی در نصوص عتیق اوستایی*. تهران: هرمس.
_____ (۱۳۹۵). «کلمات قصار سهروردی». *مجله ترنم حکمت*، شماره ششم، مؤسسه پژوهشی
حکمت و فلسفه ایران.
_____ (۱۳۸۶). «سهروردی و توأمان». *مجله اشراق*، بهار و تابستان، شماره ۴ و ۳، ص ۵۰
_____ (۱۳۸۹). «توحید هند و ایرانی». *پژوهشنامه عرفان*. سال دوم، شماره سوم.
فدایی مهربانی، مهدی (۱۳۹۱). *ایستادن در آن سوی مرگ (پاسخ‌های کرین به هایداگر از منظر فلسفه
شیعی)*. تهران: نشر نی.
فرحقی، رضا؛ رحمتی، انشاءالله (۱۳۹۱). «هزاره‌اندیشی در ادیان ایران باستان و نظریه ادوار نبوت
اخوان الصفا». دو فصلنامه علمی - پژوهشی *پژوهشنامه ادیان*، سال ششم، شماره دوازدهم، پاییز و
زمستان، صص ۹۷-۱۲۶.
فلوطین (۱۳۸۹). *دوره آثار (تاسوعات)*. مجلد اول، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: شرکت سهامی
انتشارات خوارزمی.
فناری، محمد بن همزه (۱۳۷۴). *مصباح‌الانس*. به کوشش محمد خواجه‌جوی، تهران: انتشارات مولی.
فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (۱۳۷۷). *علم‌الیقین فی اصول الدین*. تصحیح و تعلیق محسن
بیدارفر، قم: انتشارات بیدار.
قاضی سعید قمی، محمدسعید بن محمد مفید (۱۴۱۵ ق). *شرح توحید الصادق*. به تصحیح نجفقلی
حبیبی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات.

قیصری، داوود بن محمود (۱۳۵۷). *رسائل قیصری*. با حواشی آقامحمدرضا قمشه‌ای، تعلیق و تصحیح و مقدمه سید جلال‌الدین آشتیانی، مشهد: چاپخانه دانشگاه مشهد.
کاشانی، افضل‌الدین محمد (۱۳۶۶). *مصنفات*. به تصحیح مجتبی مینوی و یحیی مهدوی، تهران: انتشارات خوارزمی.

کرین، هانری (۱۳۹۲). *ابن سینا و تمثیل عرفانی*. ترجمه انشاء‌الله رحمتی، تهران: انتشارات سوفیا.
_____ (۱۳۹۴). *اسلام در سرزمین ایران*. مجلد اول: تشیع دوازده‌امامی، ترجمه رضا کوهکن، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
_____ (۱۳۹۰). *اسلام در سرزمین ایران*. مجلد دوم: سهروردی و افلاطونیان ایران، ترجمه رضا کوهکن، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

_____ (۱۳۹۴). *زمان ادواری در مزدیسنا و عرفان اسماعیلیه*. ترجمه انشاء‌الله رحمتی، تهران: نشر سوفیا.

گنون، رنه (۱۳۹۲). *سیطره کمیت و علائم آخر زمان*. ترجمه علی‌محمد کاردان، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

_____ (۱۳۹۷). *انسان و سیورورت او بنا بر وداتنه*. ترجمه بابک عالیخانی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

مجلسی، علامه محمدباقر (بی‌تا). *بحارالانوار*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
محمود، شریف مصباح (۲۰۰۹). *الزمان فی القرآن*. قاهره: الهیئة المصریة العاملة للكتاب.
موسوی، سیدهادی (۱۳۸۸). «اهمیت جاودان‌نامه افضل‌الدین کاشانی و تأثیر آن بر اکسیرالعارفین صدرالمتألهین شیرازی». فصلنامه پژوهش‌های فلسفی-کلامی، سال یازدهم، پاییز، شماره ۱ (پیاپی ۴۱)، صص ۱۴۹-۱۶۶.

میرداماد، سید محمدباقر (۱۳۶۷). *القیسات*. تحقیق دکتر مهدی محقق، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
نقیسی، سعید (۱۳۴۳). *رباعیات باباافضل کاشانی: به ضمیمه مختصری در احوال و آثار وی*. تهران: انتشارات فارابی.

نصر، سیدحسین (۱۳۸۳). *سنت عقلائی اسلام در ایران*. ترجمه سعید دهقانی، تهران: نشر قصیده‌سرا.
_____ (۱۳۷۵). *تمهیدات*. به تصحیح عقیف عسیران، تهران: کتابخانه منوچهری.

Coomaraswamy, Ananda. K. (1988). *Time and Eternity*, New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers.

Guénon, René (1995). *Fundamental Symbols: The Universal Language of Sacred Science*, ed. Michel Vālsan, transl. Alvin Moore Jr, reviser and ed. Martin Lings, Cambridge.

Guénon, René (2001). *The Great Triad*, Translated by Henry D.Fohr, Sophia Perennis. 2001

نسبت دهر و زمان در نظرگاه افضل‌الدین کاشانی ۶۱

Schuon, Frithjof (2006). *Light on The Ancient Worlds*. Edited by Deborah Casey, world wisdom, Inc.

