

چیستی دهر و سرمد و نسبت آن دو با زمان*

□ علیرضا کهنسال^۱

□ معصومه عارفی^۲

چکیده

برخی فیلسوفان مسلمان دهر و سرمد را در مقابل زمان به کار برده‌اند. فلاسفه گاه در عباراتی مجمل که قابلیت حمل به جوانب مختلف را دارد، این دو اصطلاح را توضیح داده‌اند. از این رو، تفاسیر و تبیین‌هایی متفاوت درباره سرمد، دهر و زمان گفته شده است. دهر و سرمد و نسبت این دو با زمان، یا به عبارت دیگر چگونگی تبیین عوالم هستی در قیاس با زمان، همواره در معرض چالش و تصادم آرای اندیشمندان مختلف اسلامی بوده است. در میان فلاسفه اسلامی ابن سینا و خصوصاً میرداماد سعی در تبیینی جامع در رابطه با دهر و سرمد و زمان و نسبت آن‌ها با هم داشته و این سه را سه وعاء وجودی متمایز که حاصل نسبت‌های ثابت به متغیر و ثابت به ثابت است، معرفی کرده‌اند. در مقابل آن‌ها فخر رازی به تبع افلاطون، زمان را جوهری باقی می‌داند که اگر مقارن امور

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۱/۱۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۹/۲۷.

۱. استادیار دانشگاه فردوسی مشهد (kohansal-a@um.ac.ir).

۲. دانشجوی دکتری حکمت متعالیه دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول) (m.arefi1367@gmail.com).

حادث قرار نگیرد، دوام بدون تغییر احوال خواهد بود که همان دهر و سرمد است و اگر مقارن حدوث امور حادث قرار گیرد به سبب حصول این حوادث و تغییر در نسب این اشیا زمان حاصل می‌شود. ابوالبرکات نیز با معرفی زمان به مقدار وجود و زمانمند دانستن هر موجودی، به نحوی در پی تبیین دهر و سرمد به شیوه‌ای زمانمند است. برخی متکلمان نیز دهر و سرمد را زمان موهوم دانسته‌اند. این مقاله در پی بررسی این منظرهای متفاوت است.

واژگان کلیدی: دهر، سرمد، زمان، میرداماد، ابن سینا.

مقدمه

فلاسفه مسلمان مفهوم «دهر» و «سرمد» را در مقابل مفهوم «زمان» از نظر متکلمان قرار می‌دهند. از نگاه فیلسوفان متقدم، «زمان» نسبت متغیر به متغیر است و «دهر» نسبت متغیر به ثابت، و «سرمد» نسبت ثابت به ثابت (سبزواری، ۱۳۸۳: ۲۳۰؛ علوی عاملی، ۱۳۸۱: ۶۹۹/۱؛ تفتازانی، ۱۴۰۹: ۱۲۵/۳؛ رازی، ۱۴۰۷: ۱۴۷/۲؛ طوسی، ۱۳۷۵: ۱۱۹/۳).

به عبارت دیگر، دهر، سرمد و زمان، مفاهیمی نسبی‌اند. امور متغیر نسبت به مبادی عالی ثابت، از دهر است و امور دهری ثابت نسبت به خداوند، از سرمد است و امر سرمدی موجود به وجود خداوند است و به بقای او باقی است و این امور مفارق ظهور حق ثابت قدیم‌اند. لذا عقل سه گونه نسبت را که چه بسا مبین سه نحوه وجود است، درک می‌کند (خوانساری، ۱۳۷۸: ۳۱۱؛ سبزواری، ۱۳۷۲: ۷۲۳؛ داماد، ۱۳۶۷: ۷).

اما این نسبت چگونه است و در چه شرایط و با چه اعتباراتی میان دو شیء برقرار می‌شود؟ آیا دهر و سرمد تنها بر این نسبت اطلاق می‌گردند یا موارد دیگر را نیز دربرمی‌گیرند؟ در صورت اخیر، این دو چه ویژگی‌هایی دارند؟ چه نسبت و ارتباطی میان خود دهر و سرمد برقرار است؟ آیا هر دو در مقابل زمان قرار می‌گیرند؟ ارتباط این سه با هم چگونه است؟

در این مقاله می‌کوشیم موضوع دهر و سرمد را از نگاه فلاسفه بررسی کنیم و به نقدهای مطرح شده درباره آن پردازیم و به پرسش‌های بالا که مجمل وانهاده شده‌اند، پاسخ دهیم و دریابیم که آیا تبیین‌های متفاوت درباره موضوع قابل تطبیق و توافق‌اند یا خیر؟

نقد مخالفان

برخی با ردّ دسته‌بندی بالا دربارهٔ دهر و سرمد و زمان، تبیینی متفاوت بیان کرده‌اند؛ برای مثال از دیدگاه ابوالبرکات کسانی که معتقدند زمان، مقدار حرکت است و خالق، متحرک نیست، به تجرید وجود خالق از زمان پرداخته‌اند. این در حالی است که وجود هر موجودی، در مدّتی به نام زمان قرار دارد و موجود غیر زمانمند متصور نیست؛ لذا خداوند در دهر و سرمد است و بلکه همان دهر و سرمد است.

ابوالبرکات بیان می‌کند که از نظر آن‌ها دهر و سرمد، بقای دائمی‌اند که حرکت و دوام که از صفات زمان است، با آن دو نیست. پس اسم را تغییر دادند در حالی که معنای معقول - که به آنچه متحرک است و نیست، منتسب است - معنایی واحد است و نام‌گذاری، به واسطهٔ اختلاف نسبت به معقولی واحد که زمان است، تغییر می‌کند (ابوالبرکات بغدادی، ۱۳۷۳: ۴۱/۳).

از نظر ابوالبرکات تبیین وجود الهی بر اساس دهر و سرمد صحیح نیست و نیازی هم به آن نمی‌رود؛ زیرا زمان کاملاً جایگزین این موارد می‌شود. از نظر او مفهوم یادشده از دهر و سرمد ناشی از دیدگاهی است که زمان را مقدار حرکت می‌داند، در حالی که زمان مقدار وجود است و بر همهٔ موجودات - چه امور متحرک و چه ثابت - صادق است. بنابراین، چه‌بسا از نظر او زمان با توجه به ویژگی‌های خاص وجودی هر موجودی، بر او اطلاق‌پذیر باشد.

رای دیگر در این زمینه رای افلاطون است که زمان را وجود مفارق از ماده، و جوهر قائم به ذات می‌داند که البته از طبایع امکانی است. پس اگر در زمان چیزی از حرکات و تغیرات واقع نشود، در آن فقط دوام خواهد بود و اگر حرکت و تغیر در آن واقع شود، از جهت این امور متغیر، قبلیات و بعدیات حاصل می‌شود. بنابراین، اگر زمان با ذات‌های دائمی منزّه از تغیر سنجیده شود، سرمد است و اگر با آنچه در آن حرکات و تغیرات است، سنجیده گردد، دهر نامیده می‌شود و اگر نسبت ذاتش به تغیرات مقارن با آن اعتبار شود، زمان خواهد بود.

در برخی آرا، دهر مدّت سکون و زمانی دانسته شده است که مقدار حرکت نیست.

نیز دهر، مقدار زمان به نحو کلی، یعنی گذشته و آینده به نحو متصل است و اگر این مقدار دائمی غیر منقطع از اول و آخر باشد، سرمد است (داماد، ۱۳۸۱-۱۳۸۵: ۲/۳۵۴-۳۵۵). حاصل اینکه زمان موجودی قائم به ذات و مفارق است که در نسبت با امور مختلف، اعتباراتی متفاوت می‌یابد. به عبارت دیگر، دهر و سرمد و زمان به معنایی که متصور ماست، در نسبت با این موجود مفارق شکل می‌گیرند. پس این سه ذاتاً متحد و از جهت اعتبار مغایرند. در آرای دیگر هم دهر و سرمد بر اساس زمان تبیین شده‌اند، اما این زمان به نحو کلی و مجرد از حرکت در نظر گرفته شده است.

دیدگاه دیگر، نظر فخر رازی است. وی عبارت «نسبت ثابت به متغیر دهر است» و «نسبت ثابت به ثابت سرمد است» و «نسبت متغیر به متغیر زمان است» را مبهم می‌داند. از نظر وی علت ابهام در این است که آیا دهر و سرمد، خود این نسب است یا امری دیگر که اقتضای این نسب را می‌کند؟ در صورت اول، چرا در زمان مثل این را نگوییم و زمان معنایی جز عین این قبلیات، معیات و بعدیات ندارد؟ چرا زمان موجودی است که اقتضای این نسب را دارد و دهر این گونه نیست؟ در صورت دوم، باید بیان شود که این موجود، جوهر است یا عرض و خصوصیات آن چیست؟ اگر دهر نسبت متغیر به ثابت است، باید گفته شود که دهر ذاتاً ثابت است یا متغیر؟ در صورت اول، یا جایز است که سبب حصول نسبت‌های متغیر شود یا نه؟ در صورت اول رأی افلاطون هم صحیح است که مقتضی حصول نسبت بعض امور متغیر به هم، شیء ثابت است. در غیر این صورت، چگونه دهر ثابت را سبب حصول نسبت بین متغیر و ثابت قرار دادید؟ زیرا این نسبت حتماً متغیر است و اگر دهر ثابت باشد و سبب نسبت متغیر نشود، لازم می‌آید که دهر سبب این نسبت نشود. حال اگر دهر متغیر باشد، آیا می‌تواند سبب حصول نسبت اشیای ثابت با متغیر باشد یا نه؟ در صورت اول زمان کافی است و در صورت دوم چگونه دهر متغیر را سبب حصول نسبت به ثابت قرار دادید؟

نظر رازی درباره دهر و سرمد این گونه است که زمان ذاتاً جوهری باقی است که اگر مقارن امور حادث قرار نگیرد، فقط دوام بدون فرض تغییر احوال خواهد بود که همان دهر و سرمد است. اما اگر مقارن حدوث امور حادث قرار گیرد، به سبب حصول این حوادث و تغییر در نسب این اشیا زمان حاصل می‌شود. پس زمان بر خلاف نظر

ارسطو امری سیال نیست و سیلان، در رابطه با اضافه‌های خارج از ذات آن است و چون امکان رفع زمان نیست، جوهر است و چون از تغیر مبراست مادّی نخواهد بود، پس جوهر مفارق است و سرمد و دهر متضاد مفهوم زمان قرار می‌گیرند.

رازی در ادامه، این ایراد را به ارسطو وارد می‌کند که عقل به نحو بدیهی، حکم می‌کند که خداوند پیش از حدوث حادث معین یومی موجود بوده است و بعد از آن نیز باقی خواهد بود. پس اگر تعاقب قبلیت و بعدیت و معیت، موجب تغیر در ذات شیء محکوم به این احوال گردد، تغیر در ذات خداوند لازم می‌آید که هیچ عاقلی قائل به آن نیست.

اگر گفته شود: در صورتی که وقوع تغیر در حادث نمی‌بود، ذات باری تعالی به قبلیت و بعدیت متّصف نمی‌گردید و اتّصافش به این صفات به اعتبار وقوع تغیر در شیء دیگر است، در پاسخ می‌گوییم: چرا جایز نباشد که نسبت به زمان چنین باشد که همان قول افلاطون است؟ (رازی، ۱۳۷۳: ۱۴۷/۲-۱۴۸؛ همو، ۱۴۰۷: ۸۹/۵-۹۱؛ دغیم، ۲۰۰۱: ۳۳۱-۳۳۲؛ حسینی اردکانی، ۱۳۷۵: ۲۳۶-۲۳۷؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۴۴-۱۴۶).

بنابراین، فخر رازی هم‌رأی با افلاطون معتقد است که زمان می‌تواند جایگزین دهر شود. پس در همه این آرا تبیین‌هایی ماهیتاً زمانی از دهر و سرمد بیان شده است و این دو، هویتی مستقل از زمان ندارند. اما این مسئله قابل تأمل است که زمان در هر یک از این تبیین‌ها به تدریج کلی‌تر لحاظ می‌شود و از حرکت و تغیر تجرید می‌شود. طبق این آرا، زمان حیطه‌ای وسیع می‌یابد که در رابطه با کل وجود و همه موجودات البته با ویژگی‌های متفاوت در هر مورد، مطرح می‌شود.

بر پایه آنچه گذشت، برخی متکلمان در تبیین نظریه حدوث زمانی عالم، زمانی موهوم را مطرح کردند که کاملاً جایگزین دهر در نگاه فلاسفه می‌شود. در ادامه، به شرح مختصر این نظریه می‌پردازیم.

زمان موهوم

متکلمان تعاریف و تبیین‌هایی گوناگون درباره این زمان و ویژگی‌های آن مطرح کرده‌اند. این زمان گاه عدم موهوم ازلی سیال ممتد دانسته شده است (فیض کاشانی،

۱۳۷۵: ۱۲۱؛ داماد، ۱۳۶۷: ۳۱) و گاه مانند زمان موجود دانسته شده است که در ویژگی‌هایی عرضی با آن متفاوت است (نراقی، ۱۳۸۱: ۴۶۸؛ همو، ۱۴۲۳: ۱۸۲/۱).

تعریف اول، تناقض درونی دارد بدین صورت که چگونه امر عدمی، سیال و ممتد است. گویی در این تعریف، موهوم بودن و معدوم بودن قرین هم پنداشته شده‌اند. اما در تعریف دوم، این زمان مانند زمان موجود دانسته شده است. فرض دیگر نیز در تعاریف مطرح شده و آن این است که این زمان، امری نفس‌الامری و واقعی است، هرچند مانند زمان موجود نباشد (خوانساری، ۱۳۷۸: ۱۰۳؛ نراقی، ۱۳۸۱: ۴۶۸) و این در صورتی است که بتوان منشأ انتزاع صحیحی برای این زمان ترسیم کرد. در واقع، مابازاء نداشتن این زمان، مرادف با موهوم بودن این زمان و نه معدوم بودن آن انگاشته شده است. البته ویژگی‌هایی مانند واقعی بودن این زمان و یا سیال و ممتد بودن آن، با موجود یا نفس‌الامری بودن آن سازگار است.

مطلبی دیگر که در تعریف این زمان به چشم می‌خورد، ازلی بودن آن است (فیض کاشانی، ۱۳۷۵: ۱۲۱؛ داماد، ۱۳۶۷: ۳۱؛ ابوالبرکات بغدادی، ۱۳۷۳: ۲۸/۳ و ۴۲). لذا باید منشأ انتزاع این زمان هم ازلی باشد و چه بسا معارض با این مطلب که متکلمان به موجودی ازلی جز خداوند باور ندارند.

یکی دیگر از ویژگی‌های این زمان، فاصلیت آن بین خداوند و عدم عالم، و ظرفیت این زمان برای عدم عالم است. نیز در برخی تعاریف، این زمان ظرف وجود الهی دانسته شده و از آن تعبیر به ازل گردیده است (داماد، ۱۳۶۷: ۳۱؛ خوانساری، ۱۳۷۸: ۱۰۳؛ ابوالبرکات بغدادی، ۱۳۷۳: ۲۸/۳ و ۴۲). ویژگی دیگر این زمان انتزاعی بودن آن است (مجلسی، ۱۴۰۴: ۲۸۷/۵۴).

همان گونه که ملاحظه شد، در این تعاریف تعارضاتی به چشم می‌خورد اما در مجموع به نظر می‌رسد که بهترین تعریف زمان موهوم، این است که آن امری نفس‌الامری، واقعی و انتزاعی بین خداوند و حدوث عالم است. وعاء عدم عالم است. اما در معدوم بودن این زمان جای تردید است؛ زیرا تبیین حدوث به این واسطه لغو می‌باشد. در اینکه این زمان مانند زمان موجود هم باشد تردید است؛ زیرا اشکالات حدوث زمانی را دارد. سیال و ممتد بودن این زمان، هم آن را مانند زمان موجود قرار

می‌دهد و اشکالات خودش را در پی دارد. همه این فروض در صورتی است که بتوان برای این زمان منشأ انتزاع ترسیم کرد.

درباره منشأ انتزاع این زمان در میان متکلمان دیدگاه‌هایی متنوع وجود دارد. در برخی دیدگاه‌ها منشأ انتزاع، بقای الهی دانسته شده است (خوانساری، ۱۳۷۸: ۱۰۵) و برخی نیز این زمان را ساخته وهم دانسته و این گونه تقریر کرده‌اند که بعد از تناهی سلسله زمان و مکان، وهم این زمان را انتزاع می‌کند (ابن سینا، *التعلیقات*، ۱۴۰۴: ۱۳۸). بنابراین از نظر متکلمان، زمان موهوم و عاء عدم عالم است و حدوث عالم در آن حدوث، متوقف بر سپری شدن این زمان و تمام قطعه‌ای از آن است که وجود عالم بر آن متوقف است و دیگر در تبیین نحوه وجود در سایر عوالم و تخلف عالم از خداوند، نیازی به دهر و سرمد نیست.

پاسخ موافقان

همان طور که ذکر شد، ابوالبرکات معتقد بود که زمان، مقدار مطلق وجود است و بر این اساس، نیازی به دهر و سرمد نیست. در نقد این نظر گفته شده است که زمان، چگونه مقدار مطلق وجود است در حالی که زمان فی نفسه یا متغیر است، پس محال است که بر ثابت منطبق باشد، و یا ثابت است پس محال است که بر متغیر منطبق باشد؟ در واقع، ابوالبرکات به ماهیت زمان پی نبرده است که عرضی غیر قار است و امر غیر قار بالذات، چگونه می‌تواند مقدار طبیعت ثابت باشد. آنچه اجزاء ندارد چگونه مقدار دارد و وجود بما هو وجود، جزئی ندارد، بلکه بسیط است.

رازی هم در رد این قول معتقد است که این قول، مجمل است و بهترین وجه حمل آن این است که زمان، مقدار امتداد وجود است. اگر مراد این باشد، باطل است؛ زیرا امتداد وجود همان استمرار و بقای وجود است. در این بقا دو فرض است: یا زائد بر ذات باقی است یا زائد بر ذات او نیست. در حالی که بقای هر شیء، قائم به اوست و زیادت بی معناست. بقای هر شیء غیر از بقای شیء دیگر است. اگر زمان به این معنا باشد باید به حسب تعداد موجودات در یک ساعت واحد زمان باشد، در حالی که اجتماع زمان‌های متعدد در یک دفعه واحد محال است (دوانی، ۱۳۸۱: ۲۴۶؛ داماد، ۱۳۶۷:

۱۱؛ همو، ۱۳۸۱-۱۳۸۵: ۳۸۸/۱؛ تفتازانی، ۱۴۰۹: ۱۹۱/۲-۱۹۲؛ رازی، ۱۴۰۷: ۷/۵ (۷۵).

قائلان به دهر و سرمد نظر افلاطون را نقد کرده‌اند. او معتقد بود که زمان، وجودِ مفارق از ماده دارد. اگر در آن حرکت و تغییر واقع شود، قبلیات و بعدیات در آن حاصل می‌شود و اگر با ذات‌های دائمی منزه از تغییر سنجیده شود، سرمد است. منتقدان متذکر شده‌اند که افلاطون بین ممتد متغیر بالذات و بین آنچه در آن امتداد و تغییر معقول نیست، فرق نگذاشته است؛ به عبارت دیگر، ممتد متغیر بالذات است و در وجود مفارق از ماده، امتداد و تغییر معقول نیست و در واقع، قبل و بعد امتدادی بالذات تنها در جایی که مقدار حرکت بالذات است، متصور است و بر این اساس، زمان امری عرضی است و جوهر قائم بالذات نیست. در واقع، از نظر آن‌ها او سه نحوه وجود را که کاملاً از هم متباین‌اند با سه نحوه اعتبار مختلف که در امر مفارق از ماده بی‌معناست، تبیین می‌کند.

به علاوه در جواب کسانی که دهر را مدت سکون یا زمان غیر محدود به حرکت می‌دانند، گفته شده است که مدت و زمانی که در ذاتش قبل و بعد نیست، معقول نیست. اگر قبل و بعد هم در آن باشد، تجدد حال روی می‌دهد و از حرکت خالی نیست. بنابراین، در این رأی هم، زمان به واسطه خلو از حرکت، سلب ماهیت می‌شود و سکون و زمان، قرین و مشابه پنداشته شده‌اند و دهر، مدت این سکون و زمانی که قبل و بعد زمانی در آن متصور نیست، دانسته شده است. دهر به واسطه زمانی که ماهیتاً با آن متباین و بی‌ارتباط است و سکونی که بالعرض به زمان متقدر است، تعریف شده است، در حالی که دهر امری است که در آن امتداد و تغییر معقول نیست و زمان، ممتد متغیر بالذات است (داماد، ۱۳۸۱-۱۳۸۵: ۲/۳۵۴-۳۵۵؛ ابن سینا، *الشفاء*، ۱۴۰۴: ۱/۱۷۲).

نتیجه این پاسخ‌ها آن است که زمان امری عرضی و غیر قار است و هیچ کدام از تبیین‌های صورت گرفته با ماهیت آن سازگار نیست.

فخر رازی اشکالی دیگر را مطرح کرده است. وی دهر و سرمد را الفاظی مبهم دانسته که معنایی محصل ندارند. در ادامه، برای پاسخ جامع‌تر به این اشکالات، مفاهیم دهر، سرمد و زمان را از منظر قائلان به این امور بررسی می‌کنیم.

زمان

اموری مانند حرکت قطعی که ذاتاً متصل غیر قارّ است یا حرکت توسّطی که بر حسب اختلاف نسبت به اقتضا و حصول به امور غیر ذات خود، غیر قارّ است، مشتمل بر اجزای متقدّم و متأخری است که با هم جمع نمی‌شوند. به این اعتبار، دارای مقداری غیر قارّ هستند که زمان است و بر این مقدار منطبق می‌شوند و اجزای آن‌ها به ازای آن قرار می‌گیرند. پس این حرکات که متغیّر تدریجی‌اند، بدون انطباق بر زمان، موجود نمی‌شوند، همان طور که تغیرات دفعی در آن صورت می‌گیرد و آن هم طرف زمان است (ابن سینا، ۱۹۸۹: ۲۵۳؛ همدانی درودآبادی، ۱۴۲۶: ۱۱۱؛ داماد، ۱۳۸۱-۱۳۸۵: ۳۴۷/۲).

در واقع، تقدّر حرکات، تحقّق قبلیت و بعدیت و معیّت امتدادی متقدّر و اختلاف حرکات و تساوی و تشابه آن‌ها به واسطه زمان است و اگر متغیّری به متغیّری به معیّت یا قبلیت نسبت داده شود، نیازمند زمان در جانب منسوب و منسوب‌الیه هستیم. زمان به این اعتبار، وعاء وجود متقدّر سیّال یا عدم متقدّر مستمر، برای امور متغیّر از جهت تغیرشان است (داماد، ۱۳۶۷: ۶ و ۹؛ همو، ۱۳۸۱-۱۳۸۵: ۳۵۵/۲؛ خوانساری، ۱۳۷۸: ۳۱۱؛ اسفراینی، ۱۳۸۳: ۱۶۸؛ سبزواری، ۱۳۷۲: ۷۲۲؛ صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۲: ۱۵۷).

نیز زمان به نسبت معلومات متجدّد الهی به هم، به واسطه معیّت زمانی که عین تقدّم و تأخر زمانی است، تفسیر شده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸: ۱۳۰).

بر حسب این نسبت متقدّر زمانی، حال منسوب در قیاس با اجزای منسوب‌الیه و در قیاس با کلّ، به معیّت و عدم معیّت مختلف می‌شود. پس برای منسوب، معیّتی در تقدّر در اضافه به بعض منسوب‌الیه است که این معیّت در قیاس با بعض دیگر و کلّ منسوب‌الیه نیست و یا تخلّف وجودی بعض منسوب‌الیه از منسوب برای بعض دیگر و کلّ منسوب نیست (داماد، ۱۳۸۵-۱۳۸۱: ۳۶۰/۲).

زمان متغیّر و سیّال است و از نظر وجودی مانند حرکت و هیولی ضعیف است. بنابراین در آن، آنچه متغیّر است و دارای معنای متقدم و متأخر است، داخل است. حرکت ذاتاً دارای معنای متقدم و متأخر است. اما متحرک از جهت حرکت دارای تقدم و تأخر است. از طرف دیگر، گاه به انواع و اجزای شیء هم گفته می‌شود که در آن

شیء قرار دارد. بنابراین، اموری که در زمان حاصل‌اند عبارت‌اند از: ۱. اقسام زمان، مانند ماضی، مستقبل، ساعات، ایام، ماه‌ها، سال‌ها و آنات که اطراف زمان‌اند؛ ۲. حرکات و آن سیال؛ ۳. متحرک به واسطه حرکت خود، متحرک در حرکت است و حرکت در زمان است؛ ۴. امور حادث از جهتی که متوقف بر حرکات و متخصص به زمان‌ها و آنات هستند (داماد، ۱۳۸۱-۱۳۸۵: ۸/۲ و ۳۵۷؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ۲۳۷/۵۴؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۸۱/۳).

پس وجود چیزی زمانی نیست مگر به اعتبار تغیر حقیقی یا تقدیری، مانند سکون جسم در یک ساعت که اگر فرض کنیم بدل از سکونش متحرک باشد، حرکت آن در همین مقدار زمانی واقع می‌شود. به عبارت دیگر، چون سکون، محفوف به دو حرکت است، نحوی از تقدم و تأخر برای آن حاصل می‌شود و از این جهت، بالعرض در زمان است و زمان مانند معلول وعاء دهر است. در واقع، دهر وعاء زمان است؛ زیرا محیط به آن است (علوی عاملی، ۱۳۸۱: ۶۹۹/۱؛ داماد، ۱۳۷۶: ۳۳۰؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۸۲/۳).

بنابراین، زمان امری سیال و غیر قارّ است که متقدم و متأخر آن جمع نمی‌شوند و بر اساس وجود موجوداتی که غیر قارّ هستند، مانند حرکت قطعی ثابت می‌شود و مقدار آن‌ها قرار می‌گیرد. به زمان از دو وجهه نظر می‌شود: یکی از جهت نسبتی که به واسطه آن بین امور متغیر ایجاد می‌شود و به این واسطه هم مانند ظرفی است که این امر متغیر در آن قرار دارد.

دهر

دهر گاهی از اسمای حسنای الهی شمرده شده است که حدیث نبوی «لا تسبوا الدهر فإنّ الدهر هو الله تعالی» بر آن دلالت دارد. همچنین به معنای زمان دراز، هزار سال و نیز ابدی آمده است. گاه گفته شده است که دهر منشأ ازل و ابد است و ابتدا و انتهای ندارد. بعضی گفته‌اند که دهر عبارت از زمان نامتناهی است به نحو ازلی و ابدی. دهر بر زمان به طور مطلق هم اطلاق شده است (سجادی، ۱۳۷۹: ۲۳۸؛ احمد نگری، ۱۹۷۵: ۱۱۸/۲).

اما در اصطلاح حکما دهر را بر نسبت ابدیات به زمان اطلاق می‌کنند. امور ابدی

غیر متغیّرند. به عبارت دیگر، دهر نسبت ثابت به متغیّر است. شیء از جهتی ثابت است و از جهتی غیر ثابت. اگر از جهت ثابت گرفته شود در زمان نیست بلکه با زمان معیّت دارد و نسبت آنچه با زمان معیّت دارد در حالی که در زمان نیست به زمان، از جهت اینکه با زمان معیّت دارد، دهر نام گرفته است. همچنین معیّت متغیّرات با متغیّرات، نه از حیثیت تغیر آنها بلکه از حیثیت ثابت آنها به دهر موسوم است.

تعبیر دیگری که از دهر شده است، اثبات ثابت محض با کلّ زمان یا معیّت غیر انطباقی در حصول و تحقّق ثابت صرف نسبت به زمان و آن است. ملاصدرا هم نسبت علوم ثابت الهی به معلومات متجدّد او را که به معیّت وجودی موجودات این عالم اند، دهر می داند (ابن سینا، *التعلیقات*، ۱۴۰۴: ۴۳؛ همو، ۱۴۰۰: ۴۰؛ حسینی افغانی، ۱۴۲۳: ۲۲۱؛ داماد، ۱۳۶۷: ۹-۷؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ۲۳۷/۵۴؛ علوی عاملی، ۱۳۸۱: ۳۴۴/۱؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸: ۱۳۰؛ حسینی اردکانی، ۱۳۷۵: ۲۵۶).

تفصیل مطلب به این نحو است که امور زمانمند و حرکات و متحرّکات، در زمان حاصل اند. آنچه خارج از این امور است، با زمان معیّت غیر انطباقی دارد و به عنوان مصحّح معیّت، یا اقترانی طبیعی به زمان دارد به این نحو که مبدأ فاعلی یا حامل محل زمان، مانند فلک اقصی است، پس معیّت دهری بالطبع بین این دو طرف برقرار است و تضایف بالفعل بر حسب علاقه طبیعی و فعلیّت تقدّر بین این دو وجود دارد؛ یا اقترانی طبیعی به زمان ندارد مانند نفس مجرد فلک ثوابت که معیّت آنها دهری غیر طبیعی است و بر حسب اتفاق صرف از جهت فعلیّت وجود، برای هر دوی اینهاست (داماد، ۱۳۶۷: ۱۰؛ همو، ۱۳۸۱-۱۳۸۵: ۳۵۸/۲؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ۲۳۷/۵۴).

بنابراین، نسبت موجود به موجودات یا نسبت متقدّر زمانی است یا نسبت غیر متقدّر دهری و سرمدی. در نسبت غیر متقدّر که نسبت ابدیات است، حال منسوب در قیاس با اجزای منسوب الیه به واسطه مقارنت و مفارقت تغییر نمی کند. پس اگر منسوب، معیّتی در وجود، به اضافه به بعضی از منسوب الیه دارد، این معیّت را بعینه به دیگر اجزای منسوب الیه و در قیاس با مجموع دارد و اگر بعضی از منسوب الیه در وجود از منسوب تخلّف دارد، اجزای دیگر هم این تخلّف را عیناً دارند. پس امور غیر متغیّر، جزئی را که مطابق جزء متقدّم و یا متأخّر از زمان باشد، ندارد. اما امور زمانمند

وقوعش بر زمان یا بر اجزا یا آناتِ زمان منطبق است. این امور، معنای متقدم و متأخر دارند، چه مانند حرکت که ذاتاً داراست و چه مانند متحرک که از ناحیه حرکت داراست؛ برای مثال، جسم از این حیث که جسم است در زمان نیست ولی به خاطر اینکه در حرکت است و حرکت در زمان است، در زمان است (داماد، ۱۳۸۱-۱۳۸۵: ۳۹۹/۱ و ۲/۳۵۱، ۳۵۳ و ۳۶۰).

با توجه به این توضیحات باید افزود که متی امور غیر زمانی، مابین با متی امور زمانمند است. متی زمانیات، نسبت به زمان است از جهتی که در زمان حاصل‌اند. اما متی امور غیر زمانی، نسبت به زمان است، به معیت غیر زمانی که همان معیت دهری است و بر اجزا و آناتِ زمان منطبق نمی‌شود بلکه بر همه آن‌ها محیط است. بنابراین، به ازای متی است (همان: ۳۶۸/۱ و ۴۰۷).

در تعبیری که گذشت، دهر بر نفس نسبتی که به واسطه معیت ایجاد شده بود، اطلاق گشته بود. تعبیر و تعاریفی دیگر هم از دهر شده است که به جنبه ظرفیت و ویژگی‌های آن توجه شده است که از این قرار است: وعاء موجود بعد از عدم صریح یا به عبارتی، وعاء صرف وجود که مسبوق به عدم صریح است که برای ثباتات از جهتی که ثابت‌اند، است. حقیقت این وعاء، حاقّ واقع و متن نفس الامر است و همه چیز در حاقّ نفس خود است.

امتیاز کمی و سیلانی و سبق زمانی در دهر منفی است؛ زیرا دهر عالم قرار و ثبات است. دهر بسیط و مجرد از ماده است اما سبق دهری ممکن است و برای تصحیح حدوث دهری و زمانی استفاده می‌شود. در وعاء دهر، امتداد و استمرار و لامتداد و لاستمرار و تقدّر و لاتقدّر متصوّر نیست، نه در خود وعاء و نه در نسبت و نه در منسوب، فقط در منسوب‌الیه متصوّر است. پس در دهر، امتداد به نحو وهمی و عینی و حدود ماضی و مستقبل متصوّر نیست؛ زیرا تعیّر و سیلان وجود ندارد (نراقی، ۱۳۸۱: ۴۶۹ و ۴۸۵؛ همو، ۱۴۲۳: ۱۷۹/۱ و ۲۲۰؛ حسینی افغانی، ۱۴۲۳: ۲۲۱-۲۲۲؛ خوانساری، ۱۳۷۸: ۳۱۱ و ۳۱۴؛ داماد، ۱۳۶۷: ۶ و ۹؛ همو، ۱۳۸۵-۱۳۸۱: ۲/۳۴۴-۳۴۵؛ اسفراینی، ۱۳۸۳: ۹۲ و ۱۹۱).

همان طور که گذشت، دهر فی نفسه شیئی ثابت است جز اینکه هنگامی که به زمانی نسبت داده می‌شود که ذاتاً متغیّر است، دهر نامیده می‌شود. به عبارت دیگر،

دهر ذاتاً از سرمد است و در قیاس با زمان دهر است. دهر در افق زمان است. زمان مانند معلول دهر است و دهر مانند معلول سرمد (داماد، ۱۳۷۶: ۳۳۰؛ ابن سینا، ۱۴۰۰: ۴۰؛ همو، ۱۹۸۹: ۲۵۳). با توجه به این مطلب، باید گفت که وجود و صفات وجودی هر یک از این‌ها در گرو ارتباط و نسبت با وعاء محیط به آن‌هاست.

چه بسا نسبت دهر با زمان، شبیه نسبت صورت کلیه معقول زمان در ذهن با زمان متدرج خارج باشد، جز اینکه صورت معقول با زمان خارجی، معیت وجودی ندارد و علت آن نیست؛ اما آن صورت عقلیه‌ای که جوهر مفارق در طول زمان و علت اوست که همان روح زمان و زمان جسد اوست، معیت وجودی دارد. غرض از این تنظیم، ثبات مطلق صورت معقول و تجدد زمان خارجی است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱: ۱۹۹/۶).

استدلالی که در اثبات این وعاء آورده شده است چنین است که در واقع، امتداد و لامتداد و انقسام و لانقسام و تقدّر، کمیات متصل قارّ هستند؛ برای مثال، وجود بما هو وجود و عدم بما هو عدم، متّصف به امتداد نمی‌شود مگر بالعرض به واسطه مقارنت با چیزی که ممتدّ حقیقی یعنی زمان است. همین‌طور لامتداد یعنی دفعی بودن شیء، موصوف بالذات آن، آن است که طرف زمان است. بنابراین، بالعرض از جهت معروض به آن، متّصف می‌شوند و این امور از شئون هیولی است. پس آنچه مادّی نیست، این‌گونه نیست. منظور از تقابل مذکور، تقابل عدم و ملکه است که از دو طرف، موضوع غیر قابل خالی است. پس این وجود و عدم، واقع در اعیان هستند نه در زمان و آن، و این اوصاف، امور زائد بر وجود و عدم‌اند (داماد، ۱۳۶۷: ۷؛ همو، ۱۳۸۱-۱۳۸۵: ۳۳۱/۲-۳۳۴).

پس وعاء دهر، شیئی ورای وجود صرف و نسبت موجودات به موجودات به قبلیت یا معیت نیست. گاه نیز دهر را به اعتبار موجودات واقع در آن بر ثابتات و مجردات اطلاق کرده‌اند (سبزواری، ۱۳۸۳: ۷۳).

بر اساس آنچه ذکر شد، دهر وعاء این امور است: وعاء زمان، امور ابداعی و عدم این امور، امور متغیّر از حیث ثبات، مبادی عالی مانند: عقول، نفوس فلکی و افلاک به نظر برخی مشایبان، جمیع ممکنات به وجود واحد ازلی و ابدی. همچنین معقولات، ذیل زمان قرار نمی‌گیرند بلکه عقل و معقول هر دو در حیّز دهر قرار دارند. در واقع،

غیر از اموری که به نحو فیثیت به زمان منسوب‌اند یعنی اموری که در زمان حاصل‌اند، سایر امور با زمان، معیّت غیر زمانی دهری دارند.

باید گفت که مادّیات به حسب وجود خارجی در وعاء وجودی دهر در درجه واحد هستند؛ یعنی به لحاظ دهر و در نزد پروردگار، حصول موادّ مقدّم بر صور نیست و جریان مسبوق بودن هر حادث به ماده، اختصاص به عالم طبیعت دارد وگرنه نسبت به خداوند حوادث و موادّ آن‌ها با هم‌اند. پس اگر می‌گوییم که مادّیات در افق زمان مادّی‌اند و در وعاء دهر مادّی نیستند، مراد این نیست که موجود مادّی چون با مجرد سنجیده شود مادّی نیست و مفارق از مادّه و منسلخ از آن می‌باشد؛ زیرا اگر این گونه گمان رود این اشکال وارد خواهد شد که تجرّد و مادّی بودن، دو وصف نسبی نیستند تا یک موجود مادّی به لحاظ جدا و اعتبار دیگر غیر مادّی و مجرد باشد.

در واقع، مادّی و مجرد بودن، دو امر نفسی‌اند که به اختلاف اعتبار حاصل نمی‌گردند، بلکه مراد همان است که مادّه و صورت آن، که در ظرف زمان نسبت به یکدیگر سبقت دارند، در وعاء دهر در عرض یکدیگر می‌باشند و هر دو به یکسان و در عرض یکدیگر، مشهود مبادی عالیّه و معلوم خداوند سبحان هستند و این معنا، مفاد آن عبارت است که: «فی وعاء الدهر کلّ قد جمع».

در وعاء دهر تقسیم‌بندی هم صورت گرفته است:

دهر ایمن اعلی: عقول کلی؛ از جمله عقول مترتبه و عرضیه متکافئه.

دهر ایمن اسفل: نفوس کلی در این دهرند.

دهر ایسر اعلی: مثلّ معلقه یا عالم مثال.

دهر ایسر اسفل: طبایع دهری که منظور امور زمانمند است، از جهت انتساب به مبادی عالی.

در این تقسیم‌بندی، عقول کلی بر حسب اضافه وجود به ماهیت آن‌ها در دهر ایمن اعلی هستند. اما بر حسب اضافه وجودشان به حقّ که اسماء و صفات فعلی اویند در سرمدند (حسینی افغانی، ۱۴۲۳: ۲۲۲؛ خوانساری، ۱۳۷۸: ۳۱۱؛ داماد، ۱۳۶۷: ۱۷؛ همو، ۱۳۸۵-۱۳۸۱:

۱۸۳/۱ و ۴۰۴؛ سبزواری، ۱۳۷۲: ۷۲۳؛ همو، ۱۳۸۳: ۲۳۰؛ فیض کاشانی، ۱۳۷۵: ۹۴؛ نراقی، ۱۳۸۱:

۴۸۴؛ همو، ۱۴۲۳: ۲۲۰/۱؛ اسفراینی، ۱۳۸۳: ۱۶۸).

اما نکته دیگری که ضروری است یادآور شویم این است که موجود مسبوق به ظرف دهر عبارت از مبدع و مخترع است و موجود مسبوق به ظرف زمان مسمی به مکون یا مصنوع است و تعریف آن‌ها عبارت است از:

مبدع: موجود غیر مسبوق به ماده و مدت، چون عقل اول.

مخترع: موجود غیر مسبوق به مدت و مسبوق به ماده، چون افلاک.

مکون و مصنوع: موجود مسبوق به ماده و مدت، چون موجودات عالم ناسوت.

اما پاره‌ای صنع را متعلق به حوادث کونیه و مسبوق به حدوث دهری دانسته و مکون را احداث موجود امکانی در ظرف زمان شمرده‌اند (داماد، ۱۳۷۴: ۵۹-۶۰).

فاصلیت دهر بین واجب و عالم و بودن عدم عالم در این وعاء کنایه از این است که خداوند در واقع و خارج، ثابت است با اینکه عالم، معدوم است، به گونه‌ای که اگر زمان در این واقع که همان دهر است، فرض شود، غیر متناهی خواهد بود. گرچه در این واقع، امتداد و تجدد نیست. از انفکاک در وجود، ثبوت امتداد و تجزئی لازم نمی‌آید؛ زیرا این امر از خواص امور زمانمند است و وجود خداوند زمانی نیست.

خارج در اینجا شیء موجودی مغایر با موجودات خارجی نیست بلکه حد ذات شیء و مرتبه آن در وجود است. پس خارج محقق برای واجب این است که آن ثابت و موجود به ذات خود و قائم به نفس غیر زمانی و مکانی است که همان سرمد است و برای مجزّادات و زمان و افلاک، اینکه موجود بغیره غیر زمانی و مکانی‌اند که دهر نامیده می‌شود. پس انفکاک حاصل می‌شود؛ چون منشأ آن، همان حدود ذاتی و مراتب اشیاست و متوقف بر فرض شیء علی حده نیست (نراقی، ۱۳۸۱: ۴۸۴-۴۸۸؛ همو، ۱۴۲۳: ۲۲۰-۲۲۲). باید توجه داشت که اهمیت تفسیر خارج و واقع به این نحو از آن‌روست که مغایرت دهر و سرمد با خداوند و ظرفیت آن‌ها برای وجود الهی مستلزم مساوت وجودی آن‌ها با خداوند است.

در پایان باید گفت که در برخی آرای قائلان به دهر و سرمد، ارتباط موجود متغیر به ثابت علی‌الاطلاق ظرف دهر است. پس هر آنچه در ظرف زمان نوبه‌نو حصول می‌یابد در ظرف دهر امر ثابت و مشخص است. به تعبیر دیگر، حصول موجود مکون در ظرف زمان نسبت به ناظر در ظرف زمان در حال تغییر است؛ حال آنکه ناظر ظرف دهر،

موجود مکون را هر لحظه در یک امتداد و ثابت می‌بیند و بر اساس این تحلیل، وجه ارتباط موجودات مکون به حصول بدائی به واجب‌الوجود مصحح می‌یابد (داماد، ۱۳۷۴: ۶۰-۶۱).

سرمد

سرمد در لغت به معنای همیشگی است؛ یعنی چیزی که وجود آن منقطع نمی‌شود. در قرآن کریم آمده است: «قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ النَّهَارَ سَرْمَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ» (قصص / ۷۱)؛ بگو آیا دیدید که خداوند روز را تا قیامت برای شما سرمد قرار داد؟ سرمدی منسوب به سرمد است و آن چیزی است که دارای اول و آخر نیست اما دو طرف دارد: یکی دوام وجود در گذشته که آن را ازل می‌نامند؛ دیگر دوام وجود در آینده که آن را ابد می‌نامند. همین طور دوام زمان و اتصال آن از شب یا روز دانسته شده است. لیل سرمد به معنای شب دراز است. سرمد از «السرد» که به معنای توالی و تعاقب است مشتق شده است؛ چون زمان به سبب تعاقب اجزایش باقی می‌ماند و این مسمی به «السرد» است. میم زائد را برای مبالغه به آن افزودند (سبزواری، ۱۳۷۲: ۷۲۲؛ صلیبا، ۱۳۶۶: ۳۹۰؛ حسینی واسطی زبیدی، ۱۴۱۴: ۱۵/۵).

اما برحسب اصطلاح باید گفت که نسبت آنچه در زمان نیست به آنچه در زمان نیست از جهتی که در زمان نیست، سرمد نامیده می‌شود. به عبارت دیگر، نسبت و معیّتی که برخی از امور ثابت، نسبت به یکدیگر دارند و یا هر استمرار وجودی به معنای سلب تغییر به نحو مطلق که بدون قیاس به تجدد اوقات باشد، همان وجود صرف سرمدی است (ابن سینا، *التعلیقات*، ۱۴۰۴: ۴۳؛ همو، ۱۴۰۰: ۴۲؛ داماد، ۱۳۶۷: ۷ و ۹؛ همو، ۱۳۸۱-۱۳۸۵: ۲/۳۴۵ و ۴۰۲؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۴۰۴/۵۴/۲۳۷).

در برخی تقریرات هم، وعاء وجود صرف ثابت حق متعال دانسته شده است که مطلقاً از عروض تغییر و سبق عدم میراست و صرف فعلیت محض از هر جهت است. عدم برای او متصور نیست تا وعایی برای عدم آن تصوّر شود، بلکه سرمد وعاء وجود اوست. در واقع، سرمد و وجود سرمدی مختص به خداوند است؛ زیرا ماسوای او مسبوق به عدم‌اند اگرچه مسبوق به امتداد و لا امتداد عدمی نباشند. اما خداوند مسبوق

به عدم هم نیست. طبق این تقریر، جواهر مفارق امکانی در دهر هستند (داماد، ۱۳۶۷: ۶؛ همو، ۱۳۸۱-۱۳۸۵: ۳۴۵/۲-۳۴۶؛ نراقی، ۱۳۸۱: ۴۶۹؛ همو، ۱۴۲۳: ۱۷۹/۱-۱۸۰؛ حسینی افغانی، ۱۴۲۳: ۲۲۲).

سرمد، همچنین به اعتبار، عدم انقطاع آن از اول و آخر و عدم توصیفش به حدود اجسام و عقول و اوصاف در عرض ذاتش اسم خداوند تعالی است. او وجودی است که ماهیت ندارد و بر حالت واحد بسیطی است. مشهورتر، اطلاق سرمدی بر خداوند است، اما چون در آنجا، ظرف و مظروف نیست، اسم سرمد بر او اطلاق شده است (همدانی درودآبادی، ۱۴۲۶: ۱۱۱؛ سبزواری، ۱۳۷۲: ۷۲۳).

در واقع، آنچه موجب هدایت به سرمد می‌شود، وجوب وجود خداوند است که از تبدل و انتقال و امکان عدم و قوه برحسب جمیع شئون و احوال منزّه است و به دهر و سرمد و هر چه در آن است، محیط است (داماد، ۱۳۸۱-۱۳۸۵: ۳۵۶/۲).

در برخی تقریرات، سرمد، نسبت خداوند به صفات، اسما و علوم او دانسته شده است و اطلاق بر امری شده که ظرف وجود فعل الهی و رحمت و فیض منبسط او و عالم صفات و امر الهی است. در برخی تقریرات دیگر هم نسبت برخی انوار عقلی به بعضی دیگر سرمد دانسته شده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸: ۱۳۰؛ اسفراینی، ۱۳۸۳: ۹۲ و ۱۶۸؛ نراقی، ۱۴۲۳: ۱۷۹/۱؛ قمی، ۱۴۱۵: ۴/۳).

واجب تعالی همان طور که از زمان و امور زمانمند می‌رست، از دهر و دهریات نیز می‌رست و بر عرش سرمد فوق دهر و دهریات است (داماد، ۱۳۷۶: ۳۰۳). در واقع، سرمد برتر از دهر و محیط به آن است. به عبارتی، خداوند اگرچه با دهر و زمان موجود است به این معنا که بعد از وجود این دو وعاء نیز موجود است، از انتساب به آن‌ها می‌رست. به عبارت دیگر، وعاء‌ها در اوقات مختلف متفاوت نمی‌شود و وعاء هر یک از موجودات، وعاء مختص به او در هر وقت است؛ مانند وعاء الهی که سرمد است، حتی بعد از تحقق دو وعاء دیگر؛ چون محیط به آن‌هاست (نراقی، ۱۴۲۳: ۱۸۰/۱؛ همو، ۱۳۸۱: ۴۷۰ و ۴۹۱).

بنابراین، سرمد همان موجودیت محض و نسبتی است که برای موجود محض به موجودات ثابت دیگر است. امتداد و لامتداد در خود این وعاء و نسبت و دو طرف نسبت وجود ندارد. به عبارت دیگر، نسبت سرمدی مابین با نسبت متقدّر است و در

این نسبت، اضافهٔ منسوب، به جمیع اجزای منسوب‌الیه و به مجموع، متشابه است و مختلف نمی‌شود. موجود خارج از زمان، محال است که به موجودات، نسبت متقدّر داشته باشد بلکه به جمیع موجودات، نسبت سرمدی مبرا از تقدّر و لاتقدّر دارد (داماد، ۱۳۸۱-۱۳۸۵: ۱/۳۹۵ و ۲/۳۶۵). پس وجود واجب، سابق بر وجود عالم است و معیت معنا ندارد؛ زیرا نسبتی بین او و سایر موجودات نیست تا معیت تصوّر شود. او برتر از زمان است و معیت دو شیء زمانی، فرع زمانی بودن آنهاست پس او به نحو غیر زمانی از عالم منفک است (نراقی، ۱۳۸۱: ۴۸۶).

حاصل اینکه سرمد به سه اعتبار لحاظ شده است: گاه نسبت غیر متقدّر بین موجودات ثابت دانسته شده است. خود این نسبت به دو صورت لحاظ شده است؛ گاه نسبت موجودی با سایر جنبه‌های وجودی‌اش دانسته شده و در برخی اوقات نسبت بین موجودات منفک از هم دانسته شده است. اعتبار دیگر سرمد، جنبهٔ ظرفیت آن است که از این طریق توجیه می‌شود که چون نسبت بین دو طرف برقرار می‌شود، حتماً این نسبت و دو طرف در ظرفی واقع می‌شوند که جامع آنها باشد. حال این ظرف گاه ظرف وجود الهی دانسته شده است که نسبت در آن بین خداوند و اسما و صفات اوست و گاه ظرف وجود خداوند و عقول مفارق دانسته شده است. بر این اساس، ظرف وجود فعل الهی نیز دانسته شده است. همهٔ این فروض بر اساس تفاوت تقریرات است. البته می‌توان سرمد را به نحوی دانست که دارای مراتب مختلف باشد تا شامل تمام این تقریرات باشد. اما چه بسا این فرض با بساطت و عدم تغیر آن در تعارض باشد. به همین دلیل تصور آن مشکل است. اعتبار دیگر سرمد، این است که به واسطهٔ خصوصیات و ویژگی‌هایی خاص، اسم خداوند تعالی لحاظ شده است.

پاسخ به اشکال فخر رازی

در پاسخ به اشکال فخر رازی باید گفت که اولاً: شکی نیست که وقوع حرکت با زمان، مانند وقوع جسم قارّ ثابت با زمان نیست و همین طور مانند وقوع شیئی قارّ با قارّ دیگر نیست. این فرق معقول و محصل است و معیت متغیر و ثابت محال نیست. پس چون اختلاف معانی متقرر شد، باید در هر معنا به عبارت مناسب آن تعبیر شود و

مقصود از تحصیل، غیر از دلالت عبارات بر معانی نیست.

ثانیاً: دهر و سرمد در کاربرد قائلان به آن‌ها هم بر خود نسبت بین اشیا و هم بر وعاء و ظرف وجودی که این نسب در آن قرار دارد، لحاظ شده است. بر اساس این نسبت‌های بین اشیا و اشیای حاضر در این وعاء‌ها، بنا بر تفاوت تقریراتی که در رابطه با موجودات این ظروف گذشت، حتماً اعتبارات ماهوی هم در این وعاء‌ها وارد می‌شود. از طرف دیگر، باید گفت که تعبیری که از دهر به نسبت بین متغیر و ثابت شده است، با توضیحاتی که گذشت، مبین این مطلب است که این نسبت بین متغیر و ثابت از جهت ثبات متغیر برقرار می‌شود. در واقع، این نسبت، نسبتی ثابت است و نیز دهر که وعاء این نسبت است، وجودی ثابت است. با توجه به این توضیحات، دهر و سرمد با زمان که ذاتاً متغیر است و وعاء نسب و موجودات متغیر نیز هست، کاملاً متفاوت‌اند. به عبارت دیگر، دهر، سرمد و زمان مبین سه وعاء متفاوت وجودی‌اند.

ثالثاً: زمان، مقداری است صاحب تقدّم و تقدّم فی ذاته که متقدّم از آن با متأخّر جمع نمی‌شود و ماهیتش متعلّق به امر متغیر است که بعضی از آن فائت و بعضی از آن لاحق است. چنین امری که تدریجی است به جز امر مادّی نیست. پس زمان توسط حرکت، متعلّق به ماده است و مفارق نیست و چگونه غیر از این است در حالی که اگر زمان منقضی و سیال نباشد باید آنچه اکنون واقع می‌شود در زمان طوفان واقع شده باشد و در میان اشیا تقدّم و تأخّر نباشد؟

بالجمله اگر در موجودات چیزی نباشد که متقدّم و متأخّر بالذات باشد باید در هیچ چیز تقدّم و تأخّر بالعرض یافت نشود و آن شیء زمان است. هر گاه متقضی و متجدّد لذاته باشد محال است که به معرّذات تعلّق گیرد؛ زیرا تجدد در عالم قدس نمی‌باشد، چه جای آنکه خود از مفارقات باشد.

آنچه رازی تصوّر نموده و در آن ادعای بداهت کرده است و از معیّت و تقدّم و تأخّر واجب تعالی با اشیا به حسب زمان باطل است؛ زیرا معیّت واجب تعالی با اشیا جز یک نوع معیّت نیست و آن معیّت قیومی منزّه از زمان و حرکت و تغیر و حدوث است. نسبت باری به جمیع موجودات نسبت واحد است. آن معیّت غیر زمانی است و برای زمانیات تجدد و تعاقب نسبت به باری تعالی نمی‌باشد، پس گویا همه آن‌ها در مرتبه

واحد از او، اما مبدعات بدون زمان و کائنات در زمان صادر گردیده‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۲: ۲۷۳؛ همو، ۱۹۸۱: ۱۴۶/۳؛ حسینی اردکانی، ۱۳۷۵: ۲۳۷).

نتیجه‌گیری

بر اساس مبنای حکما، باید گفت که دهر، سرمد و زمان، اصطلاحاتی هستند که از لحاظ‌های مختلف اعتبار شده‌اند. اما همه این اعتبارات، سرانجام به این نکته ختم می‌شود که در واقع این سه اصطلاح، سه وعاء وجودی‌اند که گستره آن، از محدودیت وجودی تا عدم محدودیت وجودی است.

در این ظروف، اشیا و موجودات با هم نسبت‌های مختلف می‌یابند که گاه متقدّر و گاه غیر متقدّر است و متناسب با ویژگی‌های وجودی این وعاء‌هاست. پس گاه تمرکز بر خود نسبت‌های حاصل در این وعاء‌هاست که دهر و سرمد به معنای خاص است و گاه تمرکز بر خود وعاء و ویژگی‌های کلی آن است، فارغ از اشیا و نسبی که در آن موجودند. همان‌طور که گفته شد، گاه این وعاء وجودی، محدود و گاه نامحدودند و به تبع، اشیا و موجودات واقع در آن نیز این‌گونه‌اند. بنابراین به واسطه محدودیت وجودی اعتبارات ماهوی هم در این وعاء‌ها راه می‌یابد.

البته تفکیک بین وعاء و موجودات واقع در آن، تفکیک عقلی و اعتباری است و آلا این دو از هم ممتاز نیستند. به عبارت دیگر، وعاء، برخاسته از وجود موجودات و ویژگی‌های وجودی آن‌هاست. البته تفاوت تقریرهایی در موجودات مختص به هر وعاء وجود دارد که در اصل مبنا اختلال ایجاد نمی‌کند. در واقع، دلیل وجود این وعاء‌ها واقع و خارج و ادراک عقلی آن‌هاست و عقل ویژگی‌های آن‌ها را تبیین می‌کند که قابل خلط نیست.

این مطلب را بدین نحو هم می‌توان تبیین کرد که هر موجودی به حسب وجودش دارای ظرفی است؛ مثلاً هر گاه ما یک موجود مادی را بررسی کنیم آن را در ظرف زمان و مکان می‌یابیم. هر گونه انتساب زمانی به شیء مادی نشانگر کشش ذاتی شیء مادی به زمانمند بودن آن است. پس بر این اساس که الفاظ موضوع بر معانی عامه‌اند، می‌توانیم ظرف شیء را عبارت از آنچه شیء در آن محقق و مستقر می‌شود، بدانیم. لذا

هر موجودی به حسب مرتبه وجودی اش دارای ظرفی است و هر گاه که مثلاً دارای کشش مادی نباشد دارای ظرف وجودی مخصوص به خود است.

بر این اساس، موجودات عالم هستی دارای سه ظرف و به تعبیری سه امتدادند. اما از آنجا که این سه عالم در طول یکدیگرند و هر یک بر مرتبه دون خود احاطه و اشراف دارد، لذا باید زمان، دهر و سرمد را به عنوان روابط و نسب میان موجودات تعریف کرد. بدین سان همان گونه که هر یک از مادیات در حدی از حدود سلسله عرضیه زمان موجود نبوده و بعد در حدی دیگر موجود شده‌اند و در نتیجه مسبوق به عدم واقعی زمانی می‌باشند، در سلسله طولی سرمد، دهر و زمان نیز موجودات در هر مرتبه، مسبوق به عدم واقعی در مرتبه بالاترند - نه برعکس - یعنی موجودات زمانمند مسبوق به عدم واقعی سرمدی می‌باشند (داماد، ۱۳۷۶: ۶۴-۶۵؛ علوی، ۱۳۷۶: ۳۵-۳۷).

اما باید توجه داشت که وهم، از درک دهر و سرمد عاجز است؛ زیرا هر چیز را در زمان می‌داند و برای هر چیز متی قرار می‌دهد.

نکته دیگری که به نظر می‌آید این است که دهر همان سرمد است که در ارتباط و نسبت با زمان، دهر نام گرفته است. مطلبی که این مسئله را تأیید می‌کند، چه بسا برخی از تقریرهایی باشد که برخی موجودات این وعاءها را به نحو مشترک دانسته است و یا همان نسبت غیر متقدر که بین موجودات هر دو وعاء است.

تقسیم‌بندی صورت گرفته در وعاء دهر هم مؤید این مطلب است. به این مطلب به دو نحو می‌توان نگریست؛ ابتدائاً به نظر می‌آید که اگر چند دهر خود مرتبه‌ای مستقل میان زمان و سرمد است، ولی فرض وجود آن به سبب رابطه (علی) سرمد با زمان، واقعاً ضروری است و از این روست که دهر را در افق زمان گفته‌اند؛ زیرا اگر سرمدیات صرفاً متلازم یکدیگر بودند و هیچ نسبتی با زمانیات نداشتند، دیگر نیازی به دهر نبود. بنابراین، دهر حلقه اتصال سرمد و زمان است و به نوعی مکمل رابطه علی و معلولی میان این دو وعاء است. اما سؤالی که بعد به ذهن می‌رسد این است که در این صورت آیا دیگر دهر وعایی مستقل با ویژگی‌های وجودی مجزا در مقابل زمان و سرمد قرار می‌گیرد و تقسیم‌بندی لغو نمی‌شود؟ نکته دیگری که این مطلب را تقویت می‌کند، تعاریف دهر است که در ارتباط و نسبت با زمان شکل می‌گیرد و این مطلب در برخی

وجوه، بسیار تقویت‌کننده نظر قائلان به تفسیر زمانی دهر و سرمد است. مطلب دیگری که باید به آن توجه داشت این است که این عوالم سه‌گانه در طول هم قرار دارند؛ یعنی عالم سرمد فوق همه عوالم و محیط بر آن‌ها و اقوا و اکمل است نسبت به همه موجودات از حیث وجود، و عالم دهر فوق عالم زمان و محیط بر آن است و موجودات آن، اکمل از موجودات عالم زمان است و در انتها، عالم زمان که حوادث آن مادون همه عوالم و موجودات آن ضعیف‌تر و ناقص‌تر از همه موجودات عوالم دیگر است. البته این بیان بدان معنا نیست که موجودات زمانی در وعاء دهر نیستند بلکه همه موجودات ممکن اعم از مجرد و مادی در وعاء دهر به نحو ثبوت و عدم تغیر و بدون کمیت موجود هستند، منتهی حوادث یومیه و موجودات زمانی به طور متغیر و متکم در وعاء زمان وجود پیدا می‌کنند. خلاصه آنکه عالم اعلی، واجد عالم اسفل نیز هست ولی عکس آن تحقق ندارد. یعنی اسفل نمی‌تواند واجد اعلی باشد (داماد، ۱۳۶۷: مقدمه، ۷۴-۷۳ و ۱۳۰).

نقدهای قائلان به تفسیر زمانی دهر و سرمد، گرچه در برخی وجوه غیر دقیق است و با پاسخ‌های مخالفان قابل ردّ است. اما ایده‌ای را به ذهن می‌آورد که چه‌بسا بتوان زمان را مرحله به مرحله به نحوی تجرید کرد که دهر و سرمد بر آن قابل اطلاق باشد. البته برای این مسئله، تبیین جامعی که سازگار با موجودات وعاء‌ها و ویژگی‌های آن‌ها و نسبت‌های بین موجودات و به نحو کلی در توافق با خود وعاء‌ها باشد، نیاز است. البته شاید نسبت علی و معلولی بین وعاء‌ها و صرافت مرحله‌ای وعاء‌ها این مطلب را بیشتر به ذهن نزدیک کند.

در مورد زمان موهوم هم فروضی وجود دارد. اگر آن را اختراع وهم و امری موهوم بدانیم، در واقع اثری در خارج ندارد و همان، عدم صرف است که برخی قائلان به دهر بدان معتقدند و حدوث دهری را چنین توجیه می‌کنند و اگر امر نفس‌الامری و موجود واقعی مانند زمان موجود مگر با تفاوت در ویژگی‌هایی عرضی بدانیم، بنا بر تبیین‌هایی که گذشت، قابل یکی دانستن با دهر نیست. اما اگر آن را امر نفس‌الامری اما نه مانند زمان موجود بدانیم، چه‌بسا در برخی وجوه به دهر شباهت یابد. البته این در صورتی است که بتوان منشأ انتزاعی برای آن ترسیم کرد.

کتاب شناسی

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، *التعلیقات*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت، مكتبة الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۲. همو، *الحدود*، چاپ دوم، قاهره، الهيئة المصریة، ۱۹۸۹ م.
۳. همو، *الشفاء (الطبیعیات)*، تحقیق سعید زاید و همکاران، قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفی، ۱۴۰۴ ق.
۴. همو، *رسائل ابن سینا*، قم، بیدار، ۱۴۰۰ ق.
۵. ابوالبركات بغدادی، هبة الله بن علی بن ملكا، *المعتبر فی الحکمه*، چاپ دوم، اصفهان، دانشگاه اصفهان، ۱۳۷۳ ش.
۶. احمد نگرى، عبدالنبی، *جامع العلوم فی اصطلاحات الفنون الملقب بدستور العلماء*، چاپ دوم، بیروت، ۱۹۷۵ م.
۷. تفتازانی، سعدالدین، *شرح المقاصد*، مقدمه و تحقیق و تعلیق عبدالرحمن عمیره، قم، الشریف الرضی، ۱۴۰۹ ق.
۸. حسن زاده آملی، حسن، *هزار و یک کلمه*، چاپ دوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۱ ش.
۹. حسینی اردکانی، احمد بن محمد، *مرآت الاکوان* (تحریر شرح هداية ملاصدرا شیرازی)، مقدمه و تصحیح و تعلیق عبدالله نورانی، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۷۵ ش.
۱۰. حسینی افغانی، جمال الدین، *التعلیقات علی شرح العقائد العضدیة*، تحقیق عماره و تحریر شیخ محمد عبده، بی جا، بی نا، ۱۴۲۳ ق.
۱۱. حسینی واسطی زبیدی، سید محمد مرتضی، *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۴ ق.
۱۲. خوانساری، جمال، *الحاشیة علی حاشیة الخفزی علی شرح التجرید*، تصحیح رضا استادی، قم، مؤتمـر المحقق الخوانساری، ۱۳۷۸ ش.
۱۳. داماد، میر محمد باقر، *القبسات*، به اهتمام مهدی محقق و همکاران، چاپ دوم، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۷ ش.
۱۴. همو، *تقویم الایمان و شرحه کشف الحقائق*، مقدمه و تحقیق علی اوجیبی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۷۶ ش.
۱۵. همو، *مصنفات میرداماد*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۱-۱۳۸۵ ش.
۱۶. همو، *نبراس الضیاء و تسواء السواء فی شرح باب البداء و اثبات جدوی الدعاء*، تصحیح و تحقیق حامد ناجی اصفهانی، قم - تهران، هجرت و میراث مکتوب، ۱۳۷۴ ش.
۱۷. دغیم، سمیح، *موسوعة مصطلحات الامام فخرالدین الرازی*، بیروت، مكتبة لبنان و ناشرون، ۲۰۰۱ م.
۱۸. دوانی، جلال الدین، *سبع رسائل*، تقدیم و تحقیق و تعلیق تویسرکانی، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۸۱ ش.
۱۹. رازی، فخرالدین محمد بن عمر، *المطالب العالیة من العلم الالهی*، تحقیق حجازی سقا، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ ق.
۲۰. همو، *شرح عیون الحکمه*، مقدمه و تحقیق محمد حجازی و احمد علی سقا، تهران، مؤسسه الصادق علیه السلام، ۱۳۷۳ ش.
۲۱. سبزواری، ملاهادی بن مهدی، *اسرار الحکم فی المفتوح و المختتم*، تصحیح کریم فیضی، قم، مطبوعات دینی، ۱۳۸۳ ش.
۲۲. همو، *شرح الاسماء الحسنی*، تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۲ ش.

۲۳. سجادی، جعفر، فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹ ش.
۲۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۲۵. همو، رساله فی الحدوث، تصحیح و تحقیق سیدحسین موسویان، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۷۸ ش.
۲۶. همو، شرح الهدایة الاثریة، تصحیح محمدمصطفی فولادکار، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی، ۱۴۲۲ ق.
۲۷. صلیبا، جمیل، فرهنگ فلسفی، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران، حکمت، ۱۳۶۶ ش.
۲۸. طوسی، خواجه نصیرالدین محمد بن محمد، شرح الاشارات و التنبیها مع المحاکمات، قم، البلاغه، ۱۳۷۵ ش.
۲۹. علوی، احمد بن زین‌العابدین، شرح کتاب القبسات، تحقیق حامد ناجی اصفهانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۷۶ ش.
۳۰. علوی عاملی، میرسیدمحمد، علاقه‌التجریده، تصحیح و تحقیق حامد ناجی، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۱ ش.
۳۱. فیض کاشانی، محمدمحسن بن شاه‌مرتضی، اصول المعارف، تعلیق و تصحیح و مقدمه سیدجلال‌الدین آشتیانی، چاپ سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵ ش.
۳۲. قمی، سعید، شرح توحید الصدوق، تصحیح و تعلیق نجفقلی حبیبی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۱۵ ق.
۳۳. مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۴ ق.
۳۴. نراقی، ملامهدی، اللمعات العرشیه، کرج، عهد، ۱۳۸۱ ش.
۳۵. همو، جامع الافکار و ناقد الانظار، تصحیح مجید هادی‌زاده، تهران، حکمت، ۱۴۲۳ ق.
۳۶. همدانی درودآبادی، حسین، شرح الاسماء الحسنی، تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر، چاپ دوم، قم، بیدار، ۱۴۲۶ ق.