

مسئله حدود دهری در نزد

رازی

پرویز اذکابی

یکسره بدخواهانه و مغرضانه و کین توزانه مورد شتم و آزار و اذیت و متهم به همان کفر و بی‌دینی و خدا ستیزی کذایی از طرف باصطلاح «علما» شده‌اند؛ در حالی که خداوند چنین وکلای مدافعی برای خودش هیچگاه و در هیچ جای دنیا تعیین نکرده، که سواد و علم و معرفت کلامی و خداشناسی‌شان از حلاج و رازی و ابن سینا و ختیم و میرداماد و ملاصدرا بیشتر بوده باشد.

نمونه برجسته در خصوص اشتراک لفظی در این مقوله اصلاً مربوط به رازی است، که چون مسئله «زمان» در نزد ابوریحان بیرونی بتبع از رازی، هم بدانگونه محل شبهه و شک واقع شده است؛ ما با ایضاح مطلب در جای خود به رفع آن پرداخته‌ایم، اینکه اختیار معنای «دهر/سرمد» از برای کلمه عربی «مدت» (duration/دیرنگ، پهلوی) توسط رازی، اما هر آینه پیش از او توسط مترجمان آثار افلاطون از یونانی یا سریانی به عربی صورت پذیرفته، که ظاهراً معادل با مفهوم کلمه یونانی «aion» (= ازل) مرادف با «kronos» (= قدیم الزمان) و برابر با «زروان آکران» ایرانی (اوستایی - پهلوی) بوده باشد. عدم درک ایسن معنا در کلمه «مدت» (duration/دیرنگ) طی نوشته‌ها و فقرات کلامی - فلسفی رازی و بیرونی و جز اینان، تنی چند از فحول متبّعان را در گزارش عقاید و نظرات ایشان گیج و گمراه کرده است؛ چه واقعاً در معناشناسی جاری و متداول بین دو کلمه «مدت» و «زمان» از دیرباز یک اختلاط و التباس غریبی رخ نموده است. اکنون با این توضیح دیگر ضرورت ندارد که گفته آید بیرونی مخالف زمان ازلی بوده، یا قدّم زمانی را قبول نداشته است^(۱) هم اینجا بیفزایم که رازی خود در آن روزگار کاملاً متوجه این قضیه شده، پس کتاب «فی الفرق بین ابتداء المدّة و بین ابتداء الحركات» (= فرق میان آغاز مدت و آغاز حرکات) و بویژه کتاب «فی المدّة و هی الزمان و فی الخلاء و الملاء و هما المكان» (= درباره مدت) که همان زمان است و درباره تهیگان و پُرگان که هم ایندو

این گفتار بهر «۵» (زروان گرای) از فصل «گیتی شناسی» یا حکمت الهی، یکی از اصول کتاب زکریای رازی (محمد بن زکریای رازی / ۲۵۱-۳۱۳ ه.ق.) است که نویسنده در دست تدوین دارد، تنها مشتمل بر سه باب «مدت و زمان»، «دهر و سرمد» و «حدوث دهری» از ده باب موضوعی در این بهر می‌باشد، که با آن در کنگره بزرگداشت حکیم کبیر ایران «صدرالمتألهین» شیرازی - اعلی الله تعالی مقامه - سهیم می‌گردد؛ و یادآوری می‌کند که ارجاعات در متن گفتار به بهرها یا بابهای پیشین و پسین، همان بخش‌های کتاب مزبور باشد که هنوز بطبع نرسیده است.

۵- زروان گرای

زمان مطلق چنانکه گذشت (بهر ۲/ب) یکی از دیرینه‌های پنجگانه رازی است، که ما تفصیل بیشتر درباره آنرا به این بهر از فصل گیتی‌شناسی رازی موکول نمودیم؛ اصولاً یکی از مقولات و مباحث فلسفی است، که هم از دیرباز بیشترین آراء جدلی و مناقضات کلامی را برانگیخته است. علت، ظاهراً آن است که این مقوله «زمان» یک اشتراک معنایی با مفاهیم متقارب یا مترادف «مدت» و «دهر» و «سرمد» پیدا کرده، در واقع مشترک لفظی برای معانی مختلف شده است. بسا سوء فهمها در معرفت‌شناسی نظام واژه‌های فکری و فلسفی، که بر اثر مشخص نبودن حدود و تعاریف همین اصطلاح یا مقولات زمانیه دیگر رخ داده؛ و بسا متفکران و فیلسوفان که نگره‌هاشان در این گفتمان، خواه بسبب ضعف برهان یا سوء فهم دیگران چون روشن و درست درک و هضم نگردیده، فوراً از طرف جزم‌اندیشان و بداندیشان متهم به الحاد و کفر و زندقه و شرک و خدا ستیزی و از این قبیل اتهامات - که متکلمان دینی همواره در آستین داشته‌اند - شده‌اند. تازه این امر از طرف متعصبان صادق اما جاهل و کج‌اندیش و بیدرایت بوده باشد، در قرون متأخره (از زمان ملاصدرای شیرازی) فلاسفه دهری یا اصحاب هیولا

۱- ابوریحان بیرونی (پ.اذکابی)، ص ۱۵۰-۱۵۱.

مکانند) را نوشته که بر جای نمانده، اما تا آخر این داستان بدان ارجاع و حسب اقوال دیگران استناد خواهیم کرد.

اینک سزاست وجوه لغوی یا ریشه‌شناسی عجالتاً سه کلمه «ازل» و «سزمد» و «آبد» - که هر سه فارسی الاصل (فارسی میانه) یا پهلوی‌اند - پیشاپیش گفته آید، اینکه «ازل» (Pre-eternity) علی التحقیق معرب کلمه «آسر» (asar) بمعنای «بی‌آغاز» است؛ همچنین کلمه «آبد» همانا معرب «آبد» (apad) بمعنای «بی‌پایان» باشد؛ چنانکه در متون پهلوی مانوی و مزدائی «آسر روشنی» و «آسر تاریکی» بمعنای «نور ازلی» (= روشنی بی‌پایان) و «ظلمت ازلی» (= تاریکی بی‌پایان) بسیار مشهور و متداول است. کلمه «سزمد» (= دوام زمان شب یا روز، طولانی) که در قرآن مجید بهمین معناست؛ و در حدیث بمعنای «پیوسته‌ای که گسسته نشود»، همانا به مفهوم «پیوسته/همیشه/جاوید» (Sempiternity) در عربی و فارسی تداول داشته و دارد^(۲)؛ ظاهراً مختلف از «آسرمد» (سرآمد) پهلوی بمعنای «بی‌آغاز و انجام»، در اینصورت هم اگر مرگب از «آسر/سر» پهلوی با «آمد» (دخیل در عربی که اصلاً وجه اشتقاق ندارد) بوده باشد، چنانکه باز در قرآن مجید وارد شده (- آمد) هم بمعنای «نهایت، پایان عمر، اجل و منتهای آن، سرآمدن حیات»، از دیرباز مرادف با «آسر/ازل» پیشگفته، در وجوه وصفی «ازلی» (Pre-eternal) و «سرمدی» (Sempiternal) همانا معادل با «آکران زروان/زمانیه» (= زمان بیکران) پهلوی - فارسی بوده باشند. حکیم ایرانشهری گفته است که «زمان و دهر و مدت» نامهایی است، که معنی آن(ها) از یک جوهر است...؛ و زمان جوهری است رونده و بیقرار، قولی که محمد زکریا (که گوید زمان جوهری گذرنده است) بر اثر ایرانشهری رفته است...^(۳).

در واقع «مدت و دهر و زمان» همان ترتیب سه‌ساحت (وعاء/ظرف) «سرمدودهر و زمان» باشد، که ذیلاً به بحث و شرح فلسفی آنها پرداخته می‌آید.

فلاسفه سه امتداد (طیف) وجودی عالم را «آکوان ثلاثه» نیز نامیده‌اند، که همان سه ظرف یا مرتبت یا ساحت زمانی می‌باشد: ۱) سرمد، عبارت است از نسبت ثابت به ثابت که همان ازلی به ابدی باشد. ۲) دهر، عبارت است از نسبت ثابت به متغیر که ابدی به زمان باشد. ۳) زمان، عبارت است از نسبت متغیر به متغیر که حادث بحرکت باشد^(۴). اینک طی بررسی حکمت زروانی (مغانی) ایران متبع زکریای رازی، که همین مقولات زمانیه در متن نظریات و آراء وی تحقیق و توضیح می‌شود؛ ضمناً منشأ و بنیاد کهن تئوری «نسبیت» آلبرت اینشتاین در فیزیک نظری معاصر نموده می‌آید. در این تحقیق فارغ

از هرگونه شائبه ملّی آیینی و ایران دوستی، بدون هیچ پیشداوری و قصد بزرگنمایی یا فخر آفرینی و سبق یابی برای فلاسفه ایرانی، خدا را گواه به همان سوگندی که هر محقق فلسفه و مورخ علم، صرف حقیقت‌جویی و راستگویی یاد کرده، چنین بازیافتی برای نخستین بار در خصوص زکریای رازی بیان می‌شود؛ هر چند که پیشتر دانشمند هندی سیدحسن بَرَنی، همین بازیافت را از برای ابوریحان بیرونی اظهار داشته است. مسئله «حدوث دهری» در حقیقت بیش از آنکه مربوط به حکمت الهی باشد، راجع است به فیزیک نظری «فضا - زمان» (خلاء) و نگره «بی‌نهایت» ها و مکانیک سماوی - یعنی - در واقع از مباحث حکمت طبیعی است، که رازی استاد علی الاطلاق و بنیانگذار پیشتاز در این علم بوده؛ اما افتخار تنسیق منطقی و «نظام» دهی فلسفی آن بیگمان از حکیم میرداماد است. اینکه محققان اروپایی پیوسته رازی را با اسحاق نیوتون و رنه دکارت، حسب شباهت عجیب میان آراء ایشان مقایسه کرده‌اند، هرگز بی سببی نبوده باشد که حال ما بخواهیم - مثلاً چنانکه می‌گویند - در زیر ذره بین تحقیق چیزی را بسیار بزرگ نماییم؛ چه واقعاً بدون این درشت‌نمایی‌ها هم آنان بخودی خود مردان بزرگی بوده‌اند، که متأسفانه قدرشان در این مملکت مجهول مانده است.

الف. مدت و زمان: واژه «زمان» (time) در پهلوی zaman / ارمنی zhamanak از ایرانی باستان «جمانه» (jamana) در آرامی «jeman» (شریانی zaman/zabna) و عبری «zeman» که در عربی هم دخیل است^(۵). ما ترجیح می‌دهیم که تعاریف «زمان» و اقسام آنرا از قول یک فیلسوف دهری - یعنی - ابوحنیفان توحیدی بیاوریم؛ می‌فرماید: «زمان» که منسوب به حرکات است، همان رسم فلک بحرکت خاص آن باشد. مکان نیز ردیف با زمان است، مکان در حدّ مرکز دایره باشد، زمان در مرز محیط آن است؛ مکان را حسّ در می‌یابد (محسوس) اما زمان را نفس إدراک می‌کند (معقول). زمان گویی در فضای «دهر» جاری است، فوق میان زمان و دهر واضح است؛ زمان «مدتی» است که حرکت غیر ثابت آنرا شمارد، «وقت» (= گاه) پایان زمان مفروض برای عمل است^(۶). چنانکه

۲ - لسان العرب (ابن منظور)، ج ۳، ص ۷۴ و ۲۱۲. فرهنگ فارسی (معین)، ص ۱۸۷۳.
 ۳ - زادالمسافرین، ص ۱۱۰.
 ۴ - القیسات (میرداماد)، طبع دکتر محقق، ص ۷؛ مقدمه، ص ۱۲۲.
 ۵ - برهان قاطع، حواشی دکتر معین، ج ۲، ص ۱۰۲۹.
 ۶ - المقایسات، چاپ بغداد / ۱۹۷۰، تهران، ۱۳۶۶، ص ۹۱.

گذشت رازی بین «زمان مطلق» که آنرا «دهر» یا «مدت» نامند - معادل با «ازل» (aion) یا «ابتعاد» (Diastasis) افلاطونیان، با «زمان مضاف» که سنجیده به حرکات فلک است (حسب ارسطوئیان) فرق نهاده؛ شهرستانی در مفهوم «مدت» گوید که عبارت است از امر موجود یا تقدیر موجود و خواه از عدم محض؛ اما اگر امری موجود و محقق باشد، پس همانا از عالم است، که پیش از عالم نباشد؛ و نیز موجود پایدار بخود یا بجز خود، مطلقاً سنجش پذیر نتواند بود به پیش از عالم، بیکرانگی آن نیز به شمار سنجش پذیر نباشد؛ و اگر «مدت» عبارت است از عدم محض، پس کیرانمندی و بیکرانگی هم در عدم محض نیست^(۷). فخرالدین رازی در شرح و بسط قدمای خمسة زکریای رازی، هم از کتابهای وی درباره «زمان و مدت» گفتاوردها نموده، از جمله در گزارش کسانی که علم را نسبت به بودگی مدت و زمان، بدیهی اولی دانستند که نیازی به حجت و دلیل ندارد:

«گوید که اثبات کنندگان «مدت» بر دو گروه اند: یکی آنکه علم به وجود آنرا بدیهی و ضروری و بی نیاز از بیان و برهان می دانند، دوم آنکه می کوشند آنرا با دلیل و برهان اثبات کنند؛ اما از گروه یکم محمّدین زکریای رازی است، که ده حجت در اثبات مطلوب (جز یکی که مفایر بنظر می آید) در بدیهی بودن «مدت» و «زمان» آورده است. باید گفت که ارسطو و فارابی و ابن سینا در بحث راجع به ماهیت زمان، آنرا همان مقدار حرکت فلک اعظم دانسته اند؛ اما ابوالبرکات بغدادی (در کتاب المعتبر) گوید که آن «مقدار وجود» است. گروهی بزرگ هم از حکیمان پیشین «زمان» را جوهر ازلی ذاتاً واجب به وجود دانند، که هیچ تعلقی به فلک و حرکت (حسب ارسطو و پیروان او) ندارد. بطور کلی اگر زمان از مقارنه با حرکات عاری باشد، همانا دهر و ازل و سرمد است که نظر ارسطو و اصحاب او باطل گردد. اما اینکه ابوالبرکات زمان را «مقدار وجود» دانسته، اولاً این کلامی مبهم است و ثانیاً تعریف به «امتداد وجود» هم باطل باشد. نظر من (فخر رازی) مبنی بر اختیار مذهب امام افلاطون الهی در ترجیح بر ارسطوی منطقی است، که او زمان را جوهر پایدار بخود دانسته؛ همین نگره (زکریای رازی) است که در جزو قدمای خمسة «واجب به وجود» (خدا، هیولا، نفس، فضا، دهر) زمان را منسوب به فیلسوفان پیشین یاد کرده؛ مراد از «فضا» همان «خلاء» (مکان) است...^(۸) خود زکریای رازی در مناظره اش با ابوحاتم رازی، اذعان دارد که در مسئله زمان و مکان، بر مذهب افلاطون می باشد و آنرا درستترین قولها می شمرد. اما رازی زمان را بر دو گونه می داند: مطلق

و محصور، پس گوید زمان مطلق همانا «مدت» و «دهر» باشد که قدیم است، همان جنبای دیرنده است؛ و زمان محصور همان است که به حرکات فلک و گذران خورشید و ستارگان باشد؛ و گوید اگر اینها را تمیز دهی و حرکت «دهر» را تصوّر نمایی، همانا زمان مطلق را مصوّر کرده ای، که همان «ابد» سرمدی است؛ و اگر حرکت فلک را تصوّر نمایی، همان زمان محصور را تصوّر کرده ای...^(۹).

پیشتر یاد کردیم که بگفته ناصر خسرو «رازی» در مسئله زمان «بر اثر» حکیم ایرانشهری رفته است، که زمان را جوهری «رونده و گذرنده» دانسته است؛ پس آنگاه آورده است که رازی گوید اعراض اندر هیولا بسبب این ترکیب آمده است، از بهر آنکه «قدیم» آن باشد که زمان او «نامتناهی» باشد؛ و اگر زمان هیولا اندر ببتربکی نامتناهی بودی سپری نشدی، و اگر آن زمان بر وی نگذشتی به ترکیب نرسیدی [- یعنی زمان فرایند «حدوث» عالم کرانمند باشد] و اگر زمان «بتربکی» هیولا را آغاز نبودی به انجام نرسیدی، از بهر آنکه زمان باقرار محمّد زکریا «مدت» است (که کشیدگی باشد...^(۱۰)). سپس ناصر خسرو را در معنای «مدت» که رازی گفته، یک سوء فهم واضح دست داده است، اگر نخواهیم بگویم که عمداً سوء تفسیر نموده (که ما چنین عقیده ای نداریم) و بر این پایه قدمت هیولا را بخيال خودش نقض کرده است. همچنین گوید «تصوّر کردن اینکه زمان جوهر گذرنده است، تصوّر محال و خطائی بزرگ است، و دلیل بر اینکه زمان قدیم نمی تواند بود...؛ و ما گویم زمان چیزی نیست مگر گشتن حالهای جسم، پس یکدیگر ... (زمان جز حرکت جسم چیزی نیست) ...» [۱۱۰ و ۲۶۶/۱۱۲ و ۲۶۸] که این همان تعریف ارسطویی از زمان است، سوء فهم ناصر خسرو و دیگران بر این پایه باشد (مرجوهر گفتند که دراز و قدیم، و رد کردند قول آن حکما را که گفتند «مر زمان را عدد حرکات جسم...» و افزوده است که محمّد زکریا چون اندر اثبات مکان و زمان از حجت عقل عاجز آمده ...، گواهی از مردم عامّه جسته است ...، که بیرون از این عالم گشادگی است، که گرد عالم گرفته است و همی دانیم که اگر فلک (هم) برخیزد و گردش نسباشد، چسبزی هست که آن همواره بر ما می گذرد و آن زمان است ...» [۲۶۴/۱۰۸]. ناصر خسرو باز

۱۰، ۱۲۶، ۳۶۴ و ۳۶۹.

۷ - نهاية الاقدام، طبع گیوم، ص ۳۲ و ۳۳.

۸ - رسائل فلسفه (رازی)، ص ۱۹۰، ۲۱۴-۲۱۵، ۲۷۲-۲۷۹.

۹ - اعلام النبوه، طبع الصاوی - اعوانی، ص ۱۵ و ۱۶.

۱۰ - زادالمسافرین، ص ۸۰ و ۱۱۰/رسائل فلسفه، ص ۲۲۹ و ۲۶۷.

یک مشت بدو بیراه نثار کرده، اما در باب گواهجویی از عقول بسیطه مردمان، در جای خود (روش شناسی) توضیح و توجیه این قضیه را آورده‌ایم؛ ولی هم از رهگذر این «سخن بس رکیک و گواهی بس نپذیرفتنی»، ما بر یک نگره بنیادی رازی آگاهی یافته‌ایم، که همانا وجود «فضای سه بُعدی پیرامون عالم» که اگر افلاک و اجرام سماوی هم وجود نمی‌داشتند، آن فضا همچنان وجود می‌داشت، و آن همانا ساحت «دهر» یا «سرمد» است.

چنانکه پیشتر هم در بهر مکان و زمان (۲/ب) گذشت، رازی در همان رساله «مابعد طبیعی» خود، نگره ارسطو درباره زمان (شمار حرکت سپهری) را رد کرده، زیرا که حادث نباشد چون پیش از آن بایستی چیزی «بوده» باشد - یعنی - مسئله «قبل و بعد»...؛ و گوید که زمان «متناهی» است، محال است قول آن کس هم که گوید آنرا آغازی نباشد؛ چه این سخن فقط بازی با کلمات است. همچنین در نقض نظریه «حرکت» پیوسته ارسطو، گوید اگر چنین باشد که بایستی حرکت دائم در «زمان» ارسطو، همان حرکت وی در «زمان» ما هم باشد؛ و اگر این امر جایز است، بایستی که زمان ارسطو نیز همین زمان ما باشد (۱) و این تجاهل است (۱۱). ابن حزم ظاهری ضمن رد نگره «خلاء» رازی در کتاب علم الهی او، می‌گوید که «مدت» هم چیزی نیست مگر «از آنگاه که خداوند سپهر را با آنچه در اوست پدید آورد» (۱۲). ابوعلی مرزوقی هم در کتاب الازمه و الامکنه خود، ضمن نقض قدمای خمسه رازی گوید که بزعم وی «خلاء» و «مدت» زنده و کنش‌پذیر نباشند؛ چنانکه از فلاسفه قدیم یاد کرده است که دهر و خلاء در نهاد خرده‌ها بدون استدلال پدیدارند؛ چه گویند که آندو بمنزله «وعاء» (ظرف) وجود به تصور عقلی آیند؛ و نیز وجود شیء حاکی از تقدم و تأخر است، پس این «وقت» ما همان وقتی نیست که گذشت یا خواهد آمد. ایشان خلاء را همان مکان و «دهر» را نیز زمان توهم نموده‌اند، هم اینکه زمان و مکان مضاف به «مطلق» آند؛ پس زمان مطلق همان «مدت» است که سنجیده یا ناسنجیده است، البته حرکت کنشگر «مدت» نباشد اما آنرا بسنجد. همچنین (رازی) با بطلان فلک یا سکون آن (گوید) زمان حقیقی که همان «مدت» و «دهر» است باطل نگردد؛ پس سزااست که آندو جوهر باشند نه عرض، چون که حاجت به مکان و حامل ندارند. سرشت زمان مؤکد وجود ذاتی آن و قوت پایداری در جوهر آن است، چندان که اساساً عدم آن روا نباشد و معدوم آن اصلاً نبودی، آغاز و انجام ندارد و همانا ثابت ازلی است. «مدت» همان خود زمان است... (الخ) و این یاوه‌ها را پسر زکریای پزشک از

پیشینیان باز گفته است. اما بعضی از منطقیان یاد کنند که زمان در حقیقت «معدوم به ذات» است، حسب وجود شیء و یا قول عدد «موجود» می‌گردد... (الخ) (۱۳). همه آنچه گذشت در تعریف و توصیف «سرمد» بود، نیز دیدیم که زمان دهری را «مدت» و زمان تقویمی را «وقت» نامیده، چنانکه در نزد عارفان همچنین باشد. اما «زمان اتمی» که بایستی به ملاحظه «ذره‌گرایی» رازی در طبیعت شناسی اشارتی هم بدان نمود؛ و آن در فلسفه یونانی که شیء را مرکب از اجزاء لایتجزئی دانسته‌اند، این نظر را بر مکان و حرکت و زمان هم تعمیم داده‌اند؛ چنانکه در مورد «زمان» ابن میمون قوطبی گوید «آفات» را که فاصله‌های انتقال «ذره‌های جسم» (از یک اتم به اتم پس از آن باشد) در واقع زمان اتمی توان نامید (۱۴). فخرالدین رازی هم از روی وجود حرکت در «آن» به وجود جزء لایتجزئی استدلال می‌کند، چنانکه از میان تمام موجودات فیزیکی، لحظه زمانی (آن) بهتر از هر چیزی منظوری را که متکلمان از جزء لایتجزئی دارند نشان می‌دهد: آن چیزی است تقسیم‌ناپذیر و پس و پیش آن عدم است، اما زمان، بعنوان یک امر مستقل و قائم به ذات، ترکیبی است که ذهن از این آفات می‌سازد و در خارج وجود ندارد (۱۵). خلاصه اینکه هر چند بحث «زمان و مدت» را در بندهای زیرین، تا حصول نتیجه در استواری مبانی نظری «حدوث دهری» و «نسبیت زمانی» زکریای رازی پی می‌گیریم، اما نباید گذشت که ناصر خسرو و هم اندیشان وی در نتیجه سوء فهم یا جزمیگری و تقلید از تعریف زمان، ندانستن «مدت» و اینکه رازی زمان را «جوهر» دانسته، حکم کرده‌اند که لابد «مرخدای را محدث گفته باشد...؛ و همه تحقیر مر محمد زکریا را که چندان سخن ملحدانه گفته است، و بآخر مذهب توقف را اختیار کرده است، گفته است اندر آنچه همی ندانم از کارها توقف کردم، و خدای مرا بدان توقف عقوبت نکند، بدین سبب بوده است، که زمان را جوهری قدیم تصور کرده است و گذرنده» (۱۶). باید گفت که اولاً مسئله «توقف» یک اصل روشن شناسی در علوم تجربی - اثباتی است، که هزار سال دیگر هم ناصر خسرو از آن سر در نمی‌آورد؛ و ثانیاً بقول دکتر محقق آنجا که

۱۱ - رسائل فلسفیه، طبع باول کراوس ۷ ص ۱۲۸-۱۲۹.
 ۱۲ - فیصل فی الملل، ج ۵، ص ۲۴ / فیلسوف ری (دکتر محقق)، ص ۲۶۸.
 ۱۳ - رسائل فلسفیه، ص ۱۹۶-۲۰۰.
 ۱۴ - رشن: فلسفه علم کلام (ولفسن)، ص ۵۳۱.
 ۱۵ - گفتار حسین معصومی همدانی (در معارف، سال ۱۳۶۵/۳، ص ۲۴۵).
 ۱۶ - زادالمسافرین، ص ۱۱۳-۱۱۴ / رسائل فلسفیه، ص ۲۶۹.

درست همین معامله را با جالینوس کرده‌اند و گفته‌اند در مسئله حدوث و قدم عالم «توقف» اختیار کرده، این موضوع بیشتر حاکی از «تکافؤالده» می‌باشد^(۱۷) - یعنی - برای آدم چیز فهم همان اندازه اقامه برهان کافی بوده است.

همچنین، حاجت به توضیح نباشد که رازی علی‌رغم ناصر خسرو، همانا جوهر «زمان مطلق» یا همان «مدت و دهر و سرمد» را خدای می‌دانسته، که «قدیم» بودنش ثابت است و «محدث» نباشد. آری، خدای زمان (سرمد و ازل و دهر) که رازی باور داشته، همانا «زروان آکران» (= زمان بی کران) ایرانی بوده است؛ چه آن تفاوتی که وی بین «زمان مطلق» (= اکرانک زروان) و «زمان محصور» (= کرانک زروان) مطرح نموده، در اصطلاحات پروکولوس (برقلس) نو افلاطونی بعنوان «زمان مفارق» (Temps Separe) و زمان «غیر مفارق» (T. Non. Se.) یادآور جهان‌شناسی ایران قدیم، همان تفاوت میان زمان بیکران یا «دهر» و زمان درنگ خدای (کرانمند) است، که بیرونی‌گوید رازی در این خصوص پیرو حکیم ایرانشهری (سده ۳ ق) می‌باشد. نیز گفته‌اند که

کتاب الهند (ترجمه انگلیسی، ۱/۳۲۰) از آن یاد کرده است^(۲۰). ما هم پیشتر و مکزّر یاد کردیم که رازی چند کتاب درباره زمان و فرق مدت با آن، نیز کتابی بعنوان «گفتگو با ابوالقاسم کعبی معتزلی درباره زمان» داشته است^(۲۱).

ب) دهر و سرمد: چنانکه گذشت، ایرانشهری گفته است که «زمان و دهر و مدت» نامهایی است که معنی آنها از یک جوهر است؛ «دهر» (eternal duration) زمان نیست، بل بقاء مطلق که زمان متحیّز است، فراگیر بر زمان و همچون نسبت ثابت به متغیّر است؛ دهر را آغاز و انجام نیست، بل جوهر سرمدی در افق عقل است (معقول) و دارنده ذات خویش است. جرجانی تعریف نموده است که دهر همان اکنون پیوسته‌ای است، که امتداد وجود الهی و همان باطن زمان است، و ازل و ابد بدان اتحاد یابند. «سرمد» (Sempiternity) هم زمان مطلق است، که نسبت ابدی به ابدی باشد؛ جهان برین در ظرف سرمد است، که نه آغازی و نه انجام دارد^(۲۲). ابوحنیان توحیدی گوید که «دهر» اشاره به امتداد وجود ذاتی از ذاتهاست، و آن بر دو

● سپس ناصر خسرو را در معنای «مدت» که رازی گفته، یک سوء فهم واضح دست داده است. اگر نخواهیم بگوییم که عمداً سوء تفسیر نموده (که ما چنین عقیده‌ای نداریم) و بر این پایه قدمت هیولا را بحیال خودش نقض کرده است. همچنین گویند تصور کردن اینکه زمان جوهر گذرنده است، تصور محال و خطایی بزرگ است.

در مسئله زمان هم اندیشه مزدائی اصالت و تازگی دارد، که آنرا هم از اندیشه هندی و هم از تفکر سامی متمایز می‌کند. همچنین، زمان و مکان جنبه متعالی (مینوی) دارند، زمان مینوی را بیکران (آکنارک) یا زمان فرمانروایی دیرپای نامند. زمان (البته نه زمان «مسلسل و آدواری») حتی در قلب مطلق هم می‌زید؛ در اندیشه مزدائی میان زمان و ابدیت تناقض واضحی وجود ندارد؛ زمان فیزیکی همچون وقفه و «درنگی» در زمان متافیزیکی است، که سرانجام نیز به اصل خود باز می‌گردد^(۱۸). کراوس می‌افزاید که «زمان مطلق» رازی جوهر مستقل فیاض است، پیش از خلق عالم بوده و پس از فناى آنها خواهد بود؛ و اینکه همان «دهر» (Aion) باشد، عکس آن چیزی است که در طیماموس افلاطون، تفاوتی در این خصوص بنظر می‌رسد، بلکه بیشتر همانند زمان در مذهب نو افلاطونی است^(۱۹).

اسکندر افرویدیسی (نو افلاطونی) کتاب «درباره زمان» داشته است (ترجمه لاتینی جراردکرمونی) که بیرونی در

قسم است: یکی مطلق و دیگری مشروط؛ از آنرو که ذات خواه موجود باشد - که وجود مطلق حقیقی است - جز اینکه مقرون به آغاز و انجام باشد یا متناهی است. دهر هرگاه از آن امتداد وجود ذات مفهوم باشد، وجود ذاتی است که آغاز و انجام ندارد و همان دهر مطلق است؛ و هرگاه از آن وجود ذات کرانمندی مفهوم باشد، آن دهر مضاف و مشروط است؛ مثال مطلق همان بیکرانگی «مدت» بدون نهایت و بدایت است، دهر با حرکات فلک سنجیده نیاید...^(۲۳).

۱۷ - فیلسوف ری، ص ۳۳۳.

۱۸ - تاریخ فلسفه در اسلام (م.م. شریف)، ج ۱، ص ۹۵، ۹۶.

۹۹ و ۱۷۶.

19 - First Encyclopaedia of Islam, Vol. VI, P.1136.

20 - Die Arabischen Übersetzungen ausdem Griechischen. (M. Steinschneider), P. 97.

۲۱ - فیلسوف ری (دکتر محقق)، ص ۸۰ و ۸۱.

۲۲ - واژه‌نامه فلسفی (سهیل افغان)، ص ۱۰۲، ۱۰۳ و ۱۲۵.

۲۳ - المقابسات، ص ۳۰۱-۳۰۲.

افلاطون گوید که فیثاغورس گفته است که «دهر» متصل است، فلذا محال نیست که زمان متصل و ممتد باشد؛ چه دهر هم از برای دوام و امتدادش «دهر» است، همان مرکز زمان باشد که دهریان گویند زمان ممتد است و نهایی ندارد^(۲۴). پروکلس (ابرقلس) دهری میان «سرمد» و «زمان» قائل به حدّ واسطی شده (- دهر) که آنرا «ابدیت زمانی» نامیده است. وی همین ابدیت زمانی را دو نوع دانسته: یکی قدیم و سرمد، دیگری حادث و زمانمند؛ یکی همواره ثابت است، دیگری یکسره در صیورورت؛ یکی وجودش در یک کلّ «همزمان» تمرکز یافته، دیگری وجودش در امتداد و کشش زمانی گسترده است^(۲۵). ناصرخسرو در «بیان عیبی که سخن رازی» در قول «زمان جوهری گذرنده است» دارد، گوید اگر چنین باشد ... آن زمان که پیش از آفرینش عالم بوده است [زمان مطلق] بر عالم گذشته باشد [تقدّم زمانی که مفهوم آن «دهر» است نه دیگر «زمان»] و آخر آن زمان اگرچه دراز بوده است [پس «مدّت» بوده] اول آفریدن این عالم باشد [حدوث دهری] و آنچه مر بعضی را از زمان او اول و آخر باشد [زمان محصور] و این رأی فساد باشد، و چون فساد این قول بدین بزرگی است، و همه حکما معتقد بر ازلیت صنایع عالم - از این موضوع که بر او همی حدوث را لازم آرد - باطل باشد^(۲۶). سپس خود ناصرخسرو گویی چون برای «ابداع» عالم، مفهوم دیگری را از زمان لازم می‌آید، تحت عنوان «زمان چیزی از برخاستن چیزی بر خیزد، اما (آن) دهر (است) نه زمان است»، از جمله گوید اگر فلک که حرکت او برتر از همه حرکات است - برخیزد، زمان بجملگی برخیزد؛ اما دهر نه زمان است، بل زندگی دارنده ذات خویش است ... و مر دهر را رفتن نیست البته، بلکه آن یک حال است (ثبات چیزی) که گردنده نیست^(۲۷).

چنین نماید که ناصرخسرو خودش یک پا «دهری» بوده^(۲۸)، منتها بقول معروف به روی مبارک خودش نمی‌آورده، اما یکسره از رازی و اصحاب هیولا ایراد می‌گرفته؛ هر چند دهریگری ناصرخسرو تقریباً مشائی و ارسطویی است، عجیب آنکه با عبور از نوافلاطونی، آخر کار افلاطونی مآب می‌شود. باری، تحت عنوان «دهر را آغاز و انجام نیست» گوید که چون دهر بی‌آغاز است، روا نیست که او کشیدگی باشد البته؛ و چون کشیدگی نباشد تا به هنگام نباشد و نه از هنگام باشد، پس ظاهر شد که آنچه مر او را «مدّت» و دهر و جز آن همی گویند، وجود و ثبوت جوهری است باقی بذات خویش بی‌آغازی ... و در بیان اینکه ماده بر صورت تقدّم زمانی دارد، اگرچه زمان اندک بود؛ گویم مادّتهای مصوّرات جسمانی مقدّم است

بر مصوّرات آن (به) تقدّمی زمانی، و اگر آن زمان چه اندک است ...^(۲۹). باید گفت که در تقدّم ماده بر صورت، مراد ناصرخسرو همانا هیولای طبیعی است - یعنی - صورت‌های جسمانی را متأخّر می‌داند؛ وگرنه او قبلاً صورت کلی را بر هیولای اولی مقدّم دانسته است؛ در هر حال، در ایندو مورد وی برخی گرایشهای دهری مادی نشان می‌دهد، که معلوم نیست چرا؟ همچنین، در گفتار «تحقیق مدّت و زمان» (ص ۳۶۶-۳۶۷) گونه‌ای سخن می‌گوید که گویی «مدّت» را بره‌ای از زمان - یعنی - زمان کرانمند دانسته؛ و اینهمه خلاف قول پیشین اوست، پس آنگاه سخن از متضادان و ائتلاف/ترکیب ایشان و سخن از «میانجی» آنها کرده (ص ۳۷۵-) که پاک گیر و مهر پرست شده است. مثال ناصرخسرو هم مثل کسانی است که در دوران معاصر با حرارت تمام کتابهای ضدّ مادی و ضدّ مارکسیستی نوشتند، لیکن در فرجام کار (معلوم نیست چرا؟) خودشان کم یا بیش ماتریالیست و مارکسیست از آب درآمدند! ما چنین فهمیده‌ایم که ناصرخسرو اسماعیلی برخلاف ظاهر نقّاد خود، یک گوشه چشمی به فلسفه رازی و دلی هم با او داشته است. از سران و بنیادگذاران مذهب شیعی (امامی) - یعنی - از خاندان نامدار «نویختیان» ایرانی، که آنان نیز به دلایلی نامعلوم نسبت به فلسفه مادی رازی موضع کاملاً بی‌طرفی اتخاذ کرده‌اند، حتی گفته و ناگفته فقراتی از وی در کتابهای خود نقل نموده‌اند (که دلیل بر موافقت ضمنی و تلویجی با اوست) موسی بن حسن نویختی کتاب «الازمنة والدهور» را به سال (۳۲۴ ق / ۹۴۵) در همین مقوله «دهر و زمان» نوشته است^(۳۰). اما فخرالدین رازی در موافقت و بل متابعت از زکریای رازی در همین مقوله، گوید که «دهر» همان زمان عدم ناپذیر است، که اگر «معدوم» فرض شود همانا خلاف آید (یعنی تقدّم عدم آن بر وجودش به تصوّر نیاید) پس چون نبودگی زمان لازم شود، همانا خود بخود محال فلذا بذات خویش واجب

۲۴- افلاطون فی الاسلام (عبدالرحمان بدوی)، ص ۲۶۴،

۲۶۹ و ۲۷۰.

۲۵ - القیسات، مقدمه (فضل الرحمان)، ص ۱۲۳.

۲۶ - زادالمسافرین، ص ۱۱۶.

۲۷ - همان، ص ۱۱۷-۱۱۸ / رسائل فلسفیه، ص ۲۷۰-۲۷۱.

۲۸ - رش: گفتار «دهر در آثار ناصرخسرو» از عبدالامیر سلیم

(در یادنامه ناصرخسرو، مشهد، دانشگاه فردوسی، ۱۳۵۵،

ص ۲۷۳-۲۹۲.

۲۹ - زادالمسافرین، ص ۳۶۴-۳۶۵.

۳۰ - شیعه در حدیث دیگران، گفتار فقه و حدیث شیعه (از

فزاد سزگین، ص ۶۲.

باشد. آنگاه در شرح قدمای خسته رازی همین برهان «واجب به ذات» دهر را بیان نموده، در خصوص «فضا» نیز گوید که آنهم واجب بذات است، زیرا که فطرت صریح گواه بر امتناع رفع آن باشد؛ همچنین با همین برهان «فضا» - یعنی - «خلاء» (مکان) قدیم رفع جهات متمیز به اشارات نامعقول است. سپس در خصوص «دهر» می‌افزاید که از جمله اختیار نبوی هم حدیث «لاتسبوا الدهر فان الله هو الدهر» (= دهر را ناسزا نگویند که همانا آن خداست) حاکی از «خدا» بودگی دهر می‌باشد؛ هرچند که گروهی نمی‌پذیرند خدای عالم همان دهر و زمان باشد، اما قدیم پنجم زکریای رازی (- زمان مطلق) همین «دهر» و «فضا» است، که مذهب منسوب به فلاسفه پیشین نیز همین باشد^(۳۱). بطور کلی، چنین دانسته می‌آید که در نظر پیشینیان دهر «با» زمان است، ولی خود زمان نیست (و بقول سهروردی) دهر در افق زمان است، محیط به زمان و خود محاط به سرمد باشد... نسبت دهر به زمان (درربط حدوث و قدم) همان نسبت قدیم به محدث است^(۳۲).

شیخ مفید در جزو مسائلی که در «عکبر» نزد او مطرح کرده‌اند (المسائل العکبریه) در پاسخ به پرسش هیجدهم راجع به فرق میان زمان و دهر و در تفسیر آیت «هل آتی علی الإنسان حیث من الدهر» (۱/۷۶) گوید که زمان همانا دربردارنده شیء مفروض است، که بدان مضاف شود (- زمان مضاف) و دهر همانا امتداد گاهان و درازنایی است که چیزی بدان اضافه نشود (زمان مطلق) و زمان کوتاهتر از دهر است، دهر درازتر از زمان است؛ و اما «حین» در آیت مزبور حدود «شش ماه» و یا «مقداری از زمان» است، که این معنا در شرع حکم خاص دارد. اما درباره «قدم» مراد تقدم زمانی است، که با ابتدای خلقت و حدوث عالم منافات ندارد^(۳۳). در تحلیل مفهوم کلمه قرآنی «دهر» یا همان حدیث مشهور «لاتسبوا الدهر فان الله هو الدهر»^(۳۴)، دانشمند صاحب‌نظر ژوزف فان اس گوید هیچ بعید نیست، که مفهوم جاهلی عربها از «دهر» (یعنی «سرنوشت») در چهره «زمان»، خود بازتابش زروان ایرانی بوده باشد، که مفهوم مرکزی دین زروانی و طی چندین سده رقیب جدی ثنوی‌گری زردشتی بوده است^(۳۵). ما خود ضمن موافقت کامل با این نظر، چیزی که بر ایمان همواره مایه شگفتی بوده، اینکه متفکران زروانی و مانوی مسلک ایران زمین، از چه رو اینهمه به قرآن مجید علاقه‌مندی نشان داده و عنایت بلیغ ورزیده‌اند؛ و این امر بنظر ما دستکم دو سبب داشته است: یکی آنکه «دهر» (= زروان) همانا «خدا» و همان «نور» مطلق است (الله نور السموات و الارض) و دیگر مسئله ضدین «نور و ظلمت» در قرآن مجید می‌باشد،

که البته مسائل و مطالب قابل توجه دیگری هم جز اینها وجود دارد.

گیتی‌گرایان (= هیولانیان) و زروانیان (= دهریان) و مانویان را در عهد ساسانی، موبدان دستگاهی و سنگ‌اندیش زردشتی تحت عنوان کلی و مجرمانه «زنسدیک» یاد می‌کردند، که در اصل بمعنای «تأویل‌گری/تفسیر‌گویی» (Hermeneutics) بوده؛ گویند که موبد «لریتر» مشهور جمله دیویسنا و کفر و الحاد و «نیست یزدان‌گویی» (Atheism) و مانیگری را همان «زندقه» اصولی دانسته است. رساله پهلوی «شکندگمانیک ویزار» زردشتی (در دوران اسلامی) که ضد مانوی است، دهریان دوره اسلامی را همان زروانیان پیش از اسلام دانسته، که کیش آنان همانا مادیگری (= ماتریالیسم) است^(۳۶). ابن واضح یعقوبی در بیان طایفه «دهریه» آرده که گویند: دینی و پروردگاری و فرستاده‌ای و کتابی و معادی و پاداش نیک یا بدی و آغاز و انجامی برای چیزی و حدوث و فنایی در کار نیست. گویند «حدوث» هر چیزی را که حادث گفته شود «ترکیب بعد از افتراق» و فنای آن «افتراق پس از ترکیب» است، حقیقت ایندو امر بیش از آن نیست که غایبی حاضر شود یا حاضری غایب گردد؛ اینان را برای آن دهریه گفته‌اند که به اعتقاد آنها آدمی پیوسته بوده و خواهد بود، و روزگاری بی‌آغاز و انجام همیشه برقرار است. دهریه بر انکار حدوث و فنای اشیاء چنین استدلال کرده‌اند، که هر چیزی را در بود و نبودش دو حال است که سومی ندارد؛ حال آنکه شیء در آن هست و آنچه در حال هستی است، چگونه می‌شود حادث گردد؛ و حال آنکه شیء در آن معدوم است، چگونه چیزی در حال نیستی ممکن است هست گردد؛ و حدوث چیزی در حال نیستی از حدوث آن در حال هستی هم بنظر عقل دورتر است، همینطور در فنای چیزی که جز دو حال شناخته نیست... این طایفه نزدیک به سوفسطائیه می‌باشند^(۳۷). ناصر خسرو اسماعیلی اگرچه نمی‌توان گفت تحت تأثیر تعلیمات زروانی بود، ولی همانندی آشکاری میان

۳۱ - رسائل فلسفیه، ص ۲۱۴-۲۱۵ و ۲۷۹.

۳۲ - الفسبات، مقدمه، ص ۱۲۲.

۳۳ - مصنفات الشیخ المفید، قم، ۱۴۱۳ ق، ج ۶، ص ۶۶-۶۷.

۳۴ - الصحیح (مسلم)، ج ۲، ص ۲۵۹. نزالدر (آبی)، ج ۱، ص

۱۹۵. الجامع الصغیر (سیوطی)، ج ۲، ص ۶۳۴.

۳۵ - بیست گفتار (دکتر محقق)، مقدمه، ص ۲۰ (نقل از

«زروان» زین).

36 - Zurvan (Zaehner), P. 23.

۳۷ - تاریخ یعقوبی، ترجمه محمد ابراهیم آیتی، تهران، چاپ

۱۳۵۶، ج ۱، ص ۱۸۲ و ۱۸۴.

مصطلحات وی با آن تعالیم مشهود است. او در اشعار دیوان خود «دهر» را در معنای دیگری بکار برده، که گمان بر دوگانگی در نظر وی می‌رود (۳۸).

ناصر خسرو ظاهراً فقط دهریه را بسبب آنکه «صنع» الهی و «إبداع» خالق را منکر بودند، ردّ و نقض کرده یا چنانکه تحت عنوان «وجه بطلان مذهب دهری که فلک را صانع عالم داند» دو سطر نوشته؛ نیز «گفتار دهری که افلاک صانع موالید است و ردّ آن» که مرعالم را قدیم گویند (همی گویند) که صانع موالید از نبات و حیوان و مردم (همانا) نجوم و افلاک است (ما) اندر ردّ این قول به حق سخن گوئیم که این قول ایشان إقرار است به اثبات صانع و خلاف اندر مصنوع است ... (الخ) (۳۹). لیکن اصحاب هیولا (= ماتریالیست‌ها) چنانکه در بهر «حدوث عالم» گذشت، اگرچه منکر «إبداع» بودند یا این اصطلاح را بکار نمی‌بردند، اصولاً خلق و حدوث را ردّ نمی‌کردند و چنانکه هم به نقل آمد، زکریای رازی در برابر حریرف اسماعیلی‌اش (ابوحاتم) سینه سپر کرده است که ما را بر دهریان حجّتی استوارتر از این نباشد، چه اگر چنین نبود، البته ما را هم حجّتی نبود؛ زیرا از برای حدوث عالم علّتی وجود نداشت که با حجّت و برهان ثابت شود (۴۰). ناصر خسرو هم میان دهریان و اصحاب هیولا فرق قائل شده (چنانکه گذشت) اینکه فرقه اول، إبداع و خلق را منکرند و گویند عالم مصنوع نیست بلکه قدیم است، ولی فرقه دوم گویند که هیولا قدیم است و صورتش مبدع؛ پس ایرانشهری و رازی را - که گفته‌اند هیولا جوهری قدیم است - از اصحاب هیولا بشمار آورده است (۴۱). بطور کلی همچنانکه عبدالهادی ابوزینده گوید «دهریان» قائل‌اند زمان نابودگری بی‌پایان است، همان طور که مفهوم «فناگری» و «نابودسازی» در کلمات زمان و دهر تضمّن دارد، همین معنا نیز در قرآن مجید (۲۴/۴۵) آمده است؛ و در هر حال «دهر» همان زمان مطلق است، که باقی می‌ماند و اگرچه حوادث فانی می‌شوند، قول به دهر عقیده به نیروی نابودگر است که جنبه قدسی یا الهی ندارد. قول به دهر رفته رفته در نظر مسلمانان، برابر با انکار الوهیت و حیات اخروی و قول به مادگیری، همبر بانکار خالق و قول به قدم عالم شد. طایفه طبیعی دهری را بهمین جهات اهل تعطیل گفته‌اند، که به معاد و معقول و فراسوی محسوس اعتقادی ندارند؛ قدیم‌ترین ذکر از دهریان در کتاب *الحيوان* جاحظ (۵/۷) است، که گوید اینها منکر خالق و نبوت‌ها و بعث و ثواب و عقاب‌اند، بل همه چیز را مربوط به فعلهای فلکی و چرخه سپهر دانند. (۴۲)

ج) حدوث دهری: ابوریحان بیرونی فصل ۳۲ کتاب *الهند* خود را، در بیان مدّت و زمان و خلق عالم و فنای آن، با ذکر قدمای خمسه رازی آغاز نموده (که پنجمین آنها «زمان مطلق» است) و گوید که وی مذهب خود را بر این چیزها بنا کرده که اساس فلسفه اوست. آنگاه همو بین زمان و مدّت فرق نهاده، بدین که «شمار» بر زمان واقع شود، نه بر مدّت؛ زیرا شمار به چیزی که کرانمند (= متناهی) است در پیوندد (در حالی که «مدت» بیکران است). چنانکه فلاسفه «زمان» را همچون مدتی نهاده‌اند که آغاز و انجام دارد، ولی «دهر» همانا مدتی است که نه آغاز دارد و نه انجام (- ازل). رازی یاد کند که این پنج (دیرینه) در عالم وجود مسلماً موجود ضروری‌اند. چه محسوس در آن همان «هیولا» است، که حسب ترکیب «صورت» می‌پذیرد؛ و ناچار در «مکان» تمکّن می‌یابد (- وجود مکانی‌اش تصدیق می‌گردد). اختلاف احوال جاری بر عالم همانا وجود «زمان» را إلزام می‌کند، زیرا که پاره‌ای از آن (احوال) «پیشین» و پاره‌ای «پسین» باشد. هم با زمان است که «دیرینگی» (= قدّم) و «نوپدیدگی» (= حدث/حدوث) و «دیرینه‌تر» و «نوپدیدتر» شناخته می‌آید؛ و همانا گریزی از آن نباشد ... (اینک) از زمره اصحاب نظر کسانی هستند که مفهوم «دهر» و «زمان» را یکی می‌دانند، و کرانمندی را تنها بر حرکت شما را (- زمان سنجیده) حمل کنند: هم از ایشان کسانی قائل‌اند که «سرمد» از برای

● اما فخرالدین رازی در موافقت و بل متابعت از زکریای رازی در همین مقوله، گوید که «دهر» همان زمان عدم ناپذیر است، که اگر «معلوم» فرض شود همانا خلاف آید (یعنی تقدّم عدم آن بر وجودش به تصوّر نیاید).

حرکت دایره‌سان باشد، پس متحرک ناچار بدان باز بسته است، و هم بدان حائز شرف بقای پیوسته گردیده است. آنگاه از وضع متحرک به سوی محرک آن، و از متحرک محرک به محرک اول - که خود جنبشی ندارد - فریازد: این بحث بسیار دقیق و بغرنج است، و اگر چنین نبود که اصحاب اختلاف در آن تا بدین حدّ از هم بدور نمی‌شدند،

۳۸ - یادنامه ناصر خسرو، گفتار عبدالامیر سلیم، ص ۲۷۴ و ۲۷۷.
۳۹ - زادالمسافرین، ص ۵۷ و ۱۴۶.
۴۰ - اعلام النبوه، ص ۲۱.
۴۱ - فیلسوف ری (دکتر محقق)، ص ۷۹.
۴۲ - تاریخ الفلسفة فی الاسلام (دی بور)، ص ۱۵۳.

چندان که بعضی از ایشان گویند که اصلاً «زمان» نباشد؛ و بعضی هم گویند که زمان گوهر پایدار بخود باشد...» (۴۳).

ابوحیان توحیدی گوید که چیزهای حادث بر دو گونه‌اند: یکی آنکه «با» دهر جاری است، که وجودش وابسته بذات نخستین است؛ و آن ملازم با تناهی و قبل و بعد به لحاظ زمانی نباشد، بلکه از جهت معنوی است که وابسته به تصوّر و اضافه به وجود ذات نخستین است. دوم، حادث «در» زمان است که محصور بین قبل و بعد می‌باشد (۴۴). شهرستانی هم در شبهات دهریان گوید اگر عسالم پس از اینکه نبوده حادث است، همانا از وجود باری تعالی «تأخّر» وجودی یافته، که این امر متأخّر از «مدّت» یا غیر متأخّر از آن نباشد؛ و باید گفت که تقدّم و تأخّر و معیّت زمانی تنها در حقّ باری تعالی ممتنع است (۴۵). حکیم میرداماد (۱۰۴۱ ق) در قیس اول (در بیان حدوث و اقسام وجود) گوید که «وعاء» (ظرف) وجود سه تا است، که «کون» های سه گانه هم گویند و معقول‌اند: ۱) وجود «در» زمان که آغاز و انجام دارد، و از آن اشیاء فرگشت پذیر است؛ ۲) وجود «با» زمان که همان «دهر» است، فراگیر بر زمان باشد و سپهر هم با زمان است، نسبت آن «ثابت» به متغیّر» باشد؛ و این با تصوّر هم ادراک پذیر نیست، چون مسائل قبل و بعد وارد در تصوّر می‌شود، اما حدوث بر حسب تقدّم «عدم» صریح، همانا «حدوث دهری» است؛ ۳) وجودی که نسبت آن «ثابت» با «ثابت» است، همان «سرمد» است که فراگیر بر دهر می‌باشد (۴۶). همچنین میرداماد (همانجا) سه گونه قدّم را بیان کرده، که مفاد قول وی از این قرار است: ۱) قدّم ذاتی که وجود مطلق مسبوق به هیچ عدم نیست، همان سرمد است؛ ۲) قدّم دهری که وجود ازلی (بالفعل) مسبوق به عدم صریح نباشد؛ ۳) قدّم زمانی که وجود سیّال (متغیّر) مسبوق به «عدم» متقدّر باشد. سپس افزوده است که عالم «دهر» بر دو مرتبه باشد: دهر اعلی و دهر اسفل، که عدم واقعی آنها در عالم «سرمد» است.

چند تفسیر بر این نگره دهری میرداماد وجود دارد، که ما اینک از گفتار دانشمند ایران‌شناس ژاپنی «توشی هیکوایزوتسو» بهری در این خصوص نقل می‌کنیم که سه ساخت زمانی در شاکله وجودی عالم هستی عبارتست از: ۱) سرمد یا «نا - زمان» (بیزمانی) ساخت وجودی صرف و مطلق که به تعبیر دینی همانا خداست، حوزه وجودی مختصّ به وجود مطلق است. ۲) دهر یا «فرا - زمان» (فرازمانی) ساخت ما بعد طبیعی همه موجودات غیر مادی (مجرد) که قلمرو عقول لایتغیّر ابدی (مانند: مثل

افلاطونی، اعیان ثابت، ارباب انواع) همان دهر یا «زمان» فرازمانی، نوعی قدّم که واسط بین ساخت بی‌زمانی مطلق و ساخت زمان است، که فی نفسه امتداد ندارد و تجزّی پذیر نباشد. ۳) زمان یا ساخت طبیعی همه موجودات زمانی که سیلان متغیّرات در آن باشد، قلمرو آن عالم مشهود است...؛ حدوث دهری یا فرازمانی عالم طبیعت همانا مسبوق به «عدم ذاتی» است، که همان «عدم صریح» یا تصوّر از قدّم عقلی باشد؛ در ضمن، مفاد اصلی فلسفی میرداماد را در اصالت «ماهیت» دانسته، که در نقطه مقابل نظر شاگردش ملاصدرا مبنی بر اصالت «وجود» می‌باشد (۴۷). همینجا بیفزایم اینکه ساخت «دهر» از نظر وجود شناسی «ایستا» است، همان مرتبه «سکون» رازی است (نک: پایین) که چون حرکت را در ساخت «زمان» می‌داند (بر خلاف ارسطو) لذا آنرا «حادث» می‌شمرد. مفسّر دیگر «حدوث دهری» میرداماد، شیخ فضل الرحمن از جمله گفته است، که میرداماد هر چند به ساخت زمان مطلق تعلق خاطر خاصّ نشان داده، در اثبات فراذاتی بی زمان عالم در وعاء دهر، بسی نکات عقل پذیر آورده است؛ ولی گویی مجال آنرا نیافته تا ماهیت دهر را ژرفتر بکاود، پیامدهای آنرا در مسائلی همچون علیّت، حرکت، اراده، ابدیت و جز آن باز نماید (۴۸). اینک ما مضمون «حدوث دهری» را در نزد رازی، مستخرج از آراء وی که در گفتاوردهای پیشین نموده شد، عیناً بدون توجه به مفاد براهین متأخّره (چنانکه «میرداماد» اقامه کرده) و دیگر پیش آگاهی‌ها حسب ترتیب منطقی ارائه می‌کنیم:

وجود فضای کلی بینهایت (سه بعدی) پیرامون عالم، همان ساخت (وعاء) دهر یا سرمد است. بنیان عالم با پنج قدّم در ازل (- ساخت دهر) ساکن بوده، سپس هم در ازل (بحرکت ذاتی) حرکت یافته؛ اجسام بذات قدیم‌اند، که در صفات یا «ترکیب» محدث باشند. زمان که از مقارنه با حرکات عاری است، همان دهر و ازل و سرمد باشد که از یک جوهرند؛ سرمد همانا زمان مسابعد طبیعی (متافیزیکی) است، همان زمان مطلق (= زروان بی‌کران)

۴۳ - تحقیق ماللهند، ص ۲۷۱/۲۷۰ (tr.Sachau),
 ۳۱۹-320 PP. al-Berunis India، ابوریحان بیرونی (پ.ادکابی)،
 ص ۱۴۸-۱۴۹.
 ۴۴ - المقابسات، تهران، ۱۳۶۶، ص ۳۰۲.
 ۴۵ - نهاية الاقدام، ص ۳۰ و ۳۱.
 ۴۶ - القیسات، طبع دکتر محقّق، ص ۷.
 ۴۷ - همان، مقدمه، ص ۱۱۰ - ۱۱۱ و ۱۱۵ (ترجمه بهاء‌الدین
 خرمشاهی).
 ۴۸ - همان، مقدمه، ص ۱۴۲ (ترجمه کامران فانی).

که چون قدیم است لابد نامتناهی است، قدم آنهم ذاتی سرمدی (به تقدیر و تقدّم عقلی) باشد. «دهر» جوهر سرمدی در افق عقل است، که امتداد وجود ذات سرمد است، وجودش در یک کلّ همزمان قرار گرفته است. اما زمان محصور (= زروان کرانمند) همانا زمان طبیعی (فیزیکی) چونان «درنگی» (تأخّر) در زمان مطلق (متافیزیکی) و یا در فضای «دهر» جاری (= رونده و گذرنده) است، وجودش در امتداد و کشش زمانی (دهر) گسترده باشد، همان زمان فرآیند حدوث عالم متناهی است؛ و نسبت آن میان «درنگش / دیرنگی» کرانمندی (-تأخّر) در دل بیکرانگی (دهری) همچون نسبت متغیّر به متغیّر - یعنی - حادث بحرکت باشد. فضا همان «خلاء» - یعنی - مکان مطلق همبر با زمان مطلق (دهر) و همانا دهر و خلاء همچون «وعاء» (ظرف) وجود به تصوّر عقلی آیند. امر عالم (- حدوث) با گذر «جوهر» زمان به گونه اندک اندک (غیرمتکمّم) [تپشی؟! بر دامنه زمان مطلق (- سرمد) سپری شده، که همان را حرکت دهری نامیده است؛ و حرکت گزاری حدوث عالم به «طبع» با مدّت متناهی (- انفکاک وجودی بر حسب تأخّر انفکاک از قدیم ذاتی است (- حدوث زمانی) که در اینصورت «حدوث ذاتی» از روی طبع بوده، نه خواست (- اراده ازل) و خلقت عالم با همیاری ضدّین قدیمین - یعنی - «باری» (یزدان ۹ و «نفس» (اهریمن) صورت گرفته است. بیبیا دیگر «حدوث» با تأخّر انفکاک (وجودی) از تقدّم ذاتی (سرمد) واقع شده، چه آنکه «دهر» در مفهوم تقدّم زمانی بر عالم گذشته (= «مدّت» نموده/ کشیدگی کرده) که آغاز آفرینش جهان باشد - یعنی - در واقع «حدوث دهری» رخ داده است. او بر جالینوس ایراد گرفته که چرا عالم را از ماده قدیمش (- هیولا) با تأخّر (- درنگش) انفکاک از دهر (- مدّت) حادث ندانسته است؛ چه وجود شیء حاکی از تقدّم و تأخّر است، هیولای اولی (ماقبل موجود) در خلقت عالم بنظر نوافلاطونیان (حسب قاعده «فیض و صدور») همان «ماده صدوری» است، برهان حدوث عالم در نزد ذره گرایان - و از جمله رازی - بطریق اجتماع و افتراق ذرات می باشد. خلاصه آنکه خلقت عالم از روی «اتفاق» بوده، هیچ اراده ازل به آن تعلق نداشته است؛ اما خلق با همیاری همستاران (ضدّین) همبر با دهر و سرمد بوده - یعنی - حدوث (با اجتماع و افتراق ذرات) بطریق ترکیب و انحلال، یا «تمازج» میان همان «دوئین» گیتی - یعنی - وجهین کیهانی «مثبت» (باری/عقل) و «منفی» (هیولا/نفس) در بوتّه ازل «خلاء» (فضا) و در

بستر ابدی «دهر» (زمان مطلق) به طبع صورت گرفته است. حدوث در نظر رازی «مداوم» است، معاد نیز همان انحلال یا افتراق پیوسته اجزاء لایتجزی است.

ممکن است اشکال کنند که اگر «فضای» رازی نامتناهی است، پس چگونه «سه بعدی» است - یعنی - محدود به نهایی است؛ باید گفت که چنین اشکالی از موضع منطقی و تفکر ارسطویی وار است، در مورد رازی مکرر کرده ایم که «نقیضین» پیوسته در حال «تمازج» دیالک تیکی اند، از جمله «متناهی» و «نامتناهی» که بعداً در مسئله نسبیت بدان خواهیم پرداخت، در فضای کلی عالم نیز - چنانکه در دیگر مقولات گیتی شناخت (درنگ و جهش ...) به گونه «هم نهاد» آمده اند. اکنون یک بهر از مناظره ابوحاتم اسماعیلی با زکریای رازی را در این خصوص به نقل می آوریم، با توجه به اینکه عبارت اصطلاحی «طفّ طفّ رازی، معنای محصلی جز «اندک اندک / رفته رفته» (- تدریجی) ندارد، مگر آنکه فرض کنیم اسم صوت «طفّ طفّ» معرّب از «تپ تپ» فارسی (- تپش/طپش) باشد، که در این صورت حدوث عالم در نزد رازی به گونه «تپشی» رخ داده است؛ و با نقل بهر دیگر آن ذیلاً در مسئله نسبیت توضیح بیشتری می دهیم. ابوحاتم گوید این حرکت دهری که تو می گویی، ما چنین در می یابیم که آن زمان مطلق باشد؛ و رازی توضیح می دهد که امر عالم با گذر زمان «اندک اندک اندک» (= طفّ طفّ رازی) کن کم و کم پیمان/کناره و دامنه [تدریجاً] سپری می شود؛ و همان چیزی است که انقضا و فنا نمی یابد، چنین است حرکت دهری اگر زمان مطلق را تصوّر نمایی. ابوحاتم گوید همانا سپری شدن امر عالم با گذر زمان است که همان با حرکت های سپهری عالم (هم) و سپهر (هم) که محدث اند (چنانکه) تو بدان اقرار داری، زمان (هم) که از سبب های عالم است همراه با آن محدث است، گذر زمان و سپری شدن آن با سپری شدن امر عالم است، چنانکه حدوث این همراه با حدوث آن باشد؛ و ما حقیقت زمان را - چنانکه گفتم - جز به حرکت های سپهری و شمارسالان و ماهان ندانیم، پس هرگاه این تصوّر رفع شود، زمان (خود) رفع شود، پس زمان چنانکه یاد کردیم نباشد؛ و اما اگر مسئله قدم را با زمان همبر نهی ... (سرانجام) قول به قدم عالم باز گردد، که با قول به حدوث زمانی آن (برخلاف آید) مگر آنکه یک «ثبوت» (= اثبت) دیگری جز آن (مفهوم) برای زمان

بیابایی، که بشود آنرا تصوّر کرد...» (۴۹).

بیشتر هم گذشت که میرداماد مفهوم «حدوث دهری» را نزد ابن سینا تحقیق کرده، که مبتنی بر نظریه «صدور و فیض» بوده، حدوث پس از عدم غیر متکّم زمانی بطور ذاتی رخ داده است.

همچنین گذشت که این نگره در آراء فارابی و بهمنیار و لوکری، در موضوع حدوث زمانی ملازم با تحقق وجودی مطرح بوده است. دکتر منزوی گوید که جهان از نظر توحید عددی (توراتی) حدوث زمانی است، اما از نظر توحید اشراقی (عرفان) - که خدا را فیاض مطلق ازلی می‌داند - جهان حادث دهری و قدیم زمانی است. اینان در برابر «زمان» که امتداد وجود فیزیکی است، امتداد دهری را بمثابة وجود متفاوتی قائل شدند، که بر حسب آن عالم نه در زمان بلکه طی دهر حادث است. مشکویه رازی رساله‌ای در فرق میان «زمان و دهر» نوشت، که ابن سینا و سپس میرداماد این موضوع را از او گرفتند (۵۰). ما هم اشاره کردیم که مشکویه رازی و دیگران این نگره را از زکریای رازی گرفته‌اند، چه با طرح تفصیلی قضیه مبتنی بر تحقیقی که پیشتر گذشت، دیگر برای هر آدم فلسفه خواننده با انصافی تردیدی باقی نمی‌گذارد، که هیچ فیلسوف یا متفکری قدیمتر از رازی در پیشگزاری نگره حدوث دهری - که خود وی از آن به حرکت دهری تعبیر کرده - شناخته شده نباشد و یا وجود ندارد. اینکه میرداماد گوید ابن سینا بر آن برهان آورده، ما به پاسخ وی همان قول جالینوس را در مورد ارسطو (راجع به محرک اول) می‌آوریم که «او حتی نتوانسته آنرا بیان کند، تا چه رسد که برای آن برهان نماید». اینان که از ابوعلی متطبّب بخارایی یک فیلسوف علی الاطلاق مشرق ساخته‌اند، هنوز در نیافته‌اند که او هرگز ذهن خلاق و قادیب مبتکر یا اندیشه نقاد و پویا و نوآوری بمانند رازی و بیرونی نداشته است؛ ابوعلی جز یک «فاضل» مقلّد مرعوب ارسطو و محرّر بازنویس کتابهای او بیش نبوده، کسیکه «ما بعد الطبیعة» همان آریاب فکری‌اش را چهل بار بخواند و نفهمد، مسئله بسیار ژرف و پیچیده حدوث دهری را خواهد فهمید و بیان تواند کرد؟ باری، این سخن را ما می‌گذاریم تا وقت دگر و در جای خود که با تأسی از فیلسوفان ری و خوارزم به «بیت‌شکنی» خواهیم پرداخت.

به علاوه، ملاحظه شد که پیش از ابن سینا فیلسوف دهری نامدار ابوحنّان توحیدی، هم در عباراتی بس موجز

اما بلیغ مسئله حدوث دهری و معیّت زمانی را مطرح کرده؛ پس از او هم شهرستانی از آن همچون یک مسئله متناول بین متکلمان و متفکران یاد نموده، که اگر تتبع شود قطعاً در آثار دیگر بویژه در نزد فخرالدین رازی - که در بسیاری از مسائل فلسفی از زکریای رازی متابعت نموده - ملاحظه خواهد شد که من خود اثر آنرا دیده‌ام؛ و نیز اشارت ابوریحان بیرونی بدین نگره است که هم یاد کرده‌ام. باری، حدوث دهری را به اعتباری با مفهوم «رویداد ازلی» برابر گرفته‌اند، که همان انفکاک وجودی از ذات سرمدی است. در مورد «عدم صریح» میرداماد هم نظر به آنکه حدوث شیء باید زماناً مسبوق به عدم باشد، از اینرو عدمیّت (غیرمستقیم) علت و مبدأ به وجود آمدن شیء (کائن) است (۵۱). بنظر ما این همان تعبیر «لفظی» از قضیه ما نحن فیه باشد، که گویا از باب مماشات با متکلمان بیان شده، کسانی که در لفاظی و لغت بازی استاد بوده‌اند. در ضمن، اصطلاح دقیق و روشنگر برای «علت صدور» به تعبیر نوافلاطونی‌اش، که همان علت اولی فیاض در نظریه «صدور» است، به عقیده ما «علت ایجابی» صحیح و صواب می‌نماید نه «علت فاعلی»، که از منظر حدوث دهری موهم به خلق و حدوث غیرذاتی است. اما آنچه در متون پهلوی ماقبل اسلامی - که پس از این به تفصیل خواهد آمد - اجمالاً می‌توان در این خصوص بیان کرد، اینکه سه گونه زمان مطمح نظر بوده است: ۱) زمانی که کلیت یا «نیام» (= وعاء) و ظرف اورمزد است، همان «گاه» آسر روشنی (= نور ازلی) زروان اکران می‌باشد. ۲) زمانی که موجب حرکت است یا زمان رونده (بقول رازی «گذرنده») همان «نیام» یا ظرف اهریمن باشد، که هم متصف به بیکرانگی و همانا «دهر» یا زمان خلقت و حدوث است. ۳) زمان «درنگ» خدای که هم از زروان اکران انفکاک یافته، آنرا کرانمند (محصور) گویند که ادامه خلقت و توالد می‌باشد. بدینسان، ریشه‌ها و بنیاد معرفتی حدوث دهری رازی و جز او، علی‌التحقیق در نگره‌های ژرف گیتی شناخت حکمای زروانی ماقبل اسلامی است، که همان معان و فرزندگان ماد باستان ایران بوده‌اند. □

۴۹ - اعلام النبوه، ص ۱۵.

۵۰ - سخنواره (یادنامه دکتر خانلری)، ص ۶۶۱.

۵۱ - القیسات، متن، ص ۲۲۴. مقدمه (فضل‌الرحمان)،

ص ۱۲۶ و ۱۲۸.