

تحلیل و مقایسه مفهوم دهر در فلسفه میرداماد و نظام اسمائی عرفان

مهدی حسن آهنگری⁻

محمد مهدی علیمردی⁻

DOI: 10.22096/ek.2025.2051307.1585

[تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۰۲ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۲/۱۹]

چکیده

در فضای علمی، مفهوم دهر مترادف با مفهوم فلسفی آن به طور عام و نظریه دهر میرداماد به طور خاص شده است؛ به طوری که بسیاری از دانشمندان علوم عقلی تصور دیگری از دهر، جز مباحث میرداماد در این باره، ندارند. این در حالی است که در عرفان از دهر به منزله اسمی از اسماء الله یاد می شود که با قطع نظر از شهود عرفا، مستند به روایت نبوی (ص) است و دارای ماهیتی بسیار گسترده و اثرگذار است که قابلیت تحولی جدی در مطالعات معرفتی دارد. اسم دهر عرفانی وسعتی نامحدود دارد و تمامی تدرّج‌ها، از جمله وعاء دهر و زمان فلسفی را در عوالم خلقی و فراخلقی ربوبیت می کند. با درک درست از این آموزه بسیاری از تقدم‌ها و تأخرها در عوالم فرامادی، بلکه فراتر از خلق قابل فهم می گردد. این نوشتار بر آن است که با روشی تحلیلی ضمن ارائه تصویری روشن از دهر فلسفی میرداماد و اسم دهر عرفانی، خواننده را در درک تفاوت اساسی این دو آموزه معرفتی که عمده اشتراکشان در لفظ است، یاری دهد.

واژگان کلیدی: دهر فلسفی؛ زمان؛ سرمد؛ میرداماد؛ اسم دهر عرفانی.

____ دانشجوی دکتری تصوف و عرفان اسلامی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: mahdihassanahangari@gmail.com

____ دانشیار، دانشکده عرفان، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران.

Email: alim536@outlook.com



۱. مقدمه

مفهوم زمان همواره امری پرمز و راز، برای اهالی حکمت بوده است. این مفهوم در عوالم فراتر از عالم ماده پیچیدگی و سؤالات بیشتری ایجاد می‌کند. دانشمندان علوم عقلی همیشه در پی پاسخ به این سؤالات بودند. میرداماد در قرن یازده هجری براساس تعالیم قدما با تنظیم و تعریف منظمی از مفهوم دهر کوشید به برخی از این سؤالات و زیرمجموعه آن مثل حدوث عالم و علت امور زمانی و... پاسخ دهد. او با معرفی علمی عالمی با عنوان دهر که ثابت و به دور از تغییر و تحول است، اما بخشی از آن رابطه‌ای با امور زمانمند و متغیر دارد، تلاش بسیاری از حکما در پاسخگویی به سؤالات ذکرشده را دنبال نمود. از سوی دیگر عرفا بر پایه دو رکن روایت نبوی (ص) و شهود، به معرفی اسم الهی دهر پرداختند که همه ترتیب‌ها از عالم حق تا خلق را ربوبیت می‌کند؛ اما عواملی از قبیل اشتراک لفظی بین دهر در فلسفه میرداماد و هستی‌شناسی شهودی و همچنین مقدار قلیل حجم مطالب حول اسم دهر در آثار عرفا، سبب شد، بسیاری از پژوهشگران بین دهر فلسفی و عرفانی تمایزی قائل نشوند و اهمیتی در شناخت اسم دهر عرفانی نداشته باشند، از این رو دغدغه و فرضیه اصلی این نوشتار که در صدد تبیین آن است: اثبات تفاوتی بنیادی میان آموزه دهر در هستی‌شناسی عرفانی و فلسفه میرداماد است تا خواننده از حصر ذهنی که حاصل ترادف واژه دهر با آموزه دهر جناب میرداماد در محافل علمی است، خارج گردد.

۱-۱. **پیشینه بحث:** در رابطه با آموزه اسم دهر عرفانی در فضای علمی مکتوب، مخصوصاً در میان متأخرین کمتر سخن به میان آمده است. چند اثر از قدما مثل فتوحات ابن عربی، اعجاز البیان قونوی، مقدمه قیصری و مصباح الانس فناری [که اساس بحث ما هم بر همین کتب استوار است] و آثار محدودی از معاصرین به آن پرداخته‌اند: مثل مقاله «بررسی مقدماتی تئوری زمان» استاد علی عابدی شاهرودی که در شماره ۶۳ مجله کیهان/اندیشه در سال ۱۳۷۴ یا بخش مختصری از کتاب حرکت حبی و نقش آن در ظهور تعینات در مکتب ابن عربی که از آثار مرحوم استاد عبداللطیف عالمی (ره).

۲. دهر فلسفی میرداماد

در لغت واژه دهر به معنای زمان طولانی است و راغب اصفهانی دهر را اسمی برای اشاره به مدت عالم از مبدأ تا انتها می‌داند و در تعبیر دیگر دهر را به معنای مطلق مدت طولانی قلمداد

تحلیل و مقایسه مفهوم دهر در فلسفه میرداماد و... / آهنگری و علیمردی ۱۹۳

می‌کند که در مقابل زمان است چون زمان هم بر مدت کوتاه و هم طولانی اطلاق می‌گردد^۱ و مفهوم‌شناسی اصطلاحی آن از نظر فلاسفه، مطلبی است که موضوع اصلی بخش نخست این مقاله است.

البته برای پیشبرد بحث باید سخن از دو واژه دیگر هم به میان بیاید و آن دو واژه «سرمد» و «زمان» هستند؛ زیرا در روند مباحثات فلسفی درباره مفهوم دهر، دو واژه مذکور دارای کاربرد فراوان و پیوند عمیق مفهومی با دهر می‌باشند. واژه سرمد در لغت به معنای دائم و جاودان و ابدی و ربانی و الهی معنا شده است^۲ و سرمدی به امری که نه اول دارد و نه آخر معنا گردیده است.^۳ در اصطلاح فلسفی هر استمرار وجودی به معنی عدم تغییر بدون قیاس بوقتی «سرمد» است.^۴

واژه «زمان» از نظر لغت‌شناسان از کلمات مشترک بین عرب و عجم تلقی می‌شود و ترازویی معنا می‌شود که حرکت را بدان سنجند و در اصطلاح فلسفه زمان، مقدار حرکت تلقی شده و موجودی غیر قارالوجود و متقوم به حرکت بوده است.^۵

۲-۱. زمینه‌ها و انگیزه

انگیزه اصلی ورود میرداماد به دهر، مسئله مهم حدوث عالم بود. این معضل فکری محرک و انگیزه مهمی شد که میرداماد به مفهوم دهر نگاه جدی‌تر نسبت به حکمای پیشین داشته باشد تا شاید این مفهوم فلسفی که در آثار پیشینیان هم ذکر شده بود، بتواند گره از معضل حدوث عالم بگشاید. بحث حدوث عالم سالیان دراز مورد مشاجره و مباحثه علما از نحله‌ها و نظام‌های فکری مختلف بوده است. در چنین فضایی حکیمی الهی با نام جناب میر محمدباقر شمس‌الدین محمد حسینی استرآبادی، مشهور به میرداماد و ملقب به استاد البشر، برهان‌الدین، شمس‌الدین، سید الافاضل، المعلم الثالث و... (م ۱۰۴۰ ه.ق) ضمن بنای ساختمان فکری و فلسفی جدید بر پایه‌های حکمت مشاء و حکمت اشراق و آموزه‌های شیعی و با عنوان حکمت یمانی، با ابداع نظریه «حدوث دهری» به بحث‌ها و اشکالات در باب نحوه حدوث عالم پایان داد.

۱. راغب الاصفهانی، مفردات الفاظ قرآن (بیروت: انتشارات دارالعلم، ۱۴۱۲ ه.ق)، ۳۱۹-۳۲۰.

۲. علی اکبر دهخدا، لغت‌نامه، جلد ۸ (تهران: انتشارات روزنه، ۱۳۷۳)، ۱۲۰۰۸.

۳. لویس معلوف، المنجد فی اللغة و العلوم (بیروت: انتشارات دارالمشرق، ۲۰۰۰ م)، ۳۳۱.

۴. ابن سینا، فن سماع طبیعی (تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۱)، ۲۲۰.

۵. دهخدا، لغت‌نامه، ۸: ۱۱۳۶۹-۱۱۳۷۰.

از سوی دیگر، تعارض و تشتت آرای ابن سینا از یک سو که با در کنار هم گذاشتن قسمت‌های مختلف از آثار او که از دهر سخن گفته به روشنی این اختلاف را نشان می‌دهد^۶ و با ملاحظه همین موارد، عدم دغدغه جدی او نیز برای تبیینی منظم و روشن، از دهر کاملاً واضح است.^۷ در مکتب شیخ اشراق هم مانند مکتب ابن سینا دغدغه‌ای برای تبیین نظام‌مند این آموزه وجود نداشت و اگر هم اشاره‌ای به ویژگی‌هایی از این مفهوم شده با ادبیات خاص خود شیخ اشراق صورت گرفته و با دقت در تعالیم سهروردی می‌توان گمان برد مثلاً مفهوم انوار قاهره تطابقی بیشتر با ویژگی‌های موجودات دهری از نگاه فلسفی دارد^۸ و شاید از معدود مواردی که شیخ اشراق به خود واژه «دهر»، آن هم به صورت گذرا اشاره نموده، تنها جایی است که به ثبات آن در مقابل زمان بی‌ثبات و متغیر اشاره می‌کند بدون توضیح بیشتری.^۹ تمامی این عوامل سبب شد تا میرداماد بر مبنای تعالیم پیشینیان خود به‌ویژه ابن سینا، اهتمامی جدی برای تبیین منظم و نظام‌مند مفهوم دهر به عنوان وعاء و ظرف مستقل وجودی داشته باشد و پس از آن به ابداع نظریه حدوث دهری به منزله راه حلی برای توجیه حدوث عالم مبادرت بورزد.

۲-۲. وعاء دهری میرداماد

در اندیشه میرداماد کل متن هستی در سه مرتبه وجودی یا وعاء تعریف می‌شود. وعاء سرمد، وعاء دهر، وعاء زمان، هرچند که موضوع اصلی این نوشتار دهر هستند، ولی بدون شناختی - هرچند اجمالی - از نگاه میرداماد به دو حیطه دیگر نمی‌توان به درستی مفهوم دهر و وعاء دهری از منظر او را ادراک کرد؛ از این رو قبل از ورود تفصیلی به بحث مفهوم و وعاء دهر، توضیحات مختصری در مورد وعاء سرمد و زمان از نگاه معلم ثالث ضروری است.

الف) وعاء سرمد: وعاء سرمد از نظر میرداماد با آراء ابن سینا در این مورد تطابق زیادی دارد، او در ابتدای قسبات وعاء سرمدی را مرتبه‌ای از هستی می‌داند که تجرد و ثبات مطلق

۶. ابن سینا، *الشفاء (طبیعیات)*، تصحیح: ابراهیم مذکور، جلد ۱ (قم: انتشارات کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۵ ه. ق)، ۱۷۱؛ و ابن سینا، *فن سماع طبیعی*، ۱۹۵.

۷. ابن سینا، *النجاه*، تصحیح: محمدتقی دانش‌پژوه (تهران: مؤسسه و انتشارات چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۷۹)، ۲۳۲؛ ابن سینا، *رسائل* (قم: انتشارات بیدار، بی‌تا)، ۴۲؛ حسن ملک‌شاهی، *ترجمه و شرح اشارات و تنبیهات*، جلد ۱ (تهران: انتشارات سروش، ۱۳۹۲)، ۳۹۸-۳۹۹.

۸. محمدبن مسعود شهروزی، *شرح حکمه الاشراق*، تحقیق: حسین ضیایی (تهران: انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی، ۱۳۷۲)، ۴۳۱.

۹. شهاب‌الدین سهروردی، *مجموعه مصنفات*، تصحیح: هانری کوربن، جلد ۳ (تهران: انتشارات مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲)، ۱۱۹.

است و به هیچ وجهی هم مسبوق به عدم نیست.^{۱۰}

ب) وعاء زمان: او در همان سطور ابتدای قیسات زما را حیطه‌ای از هستی معرفی می‌کند که ویژگی عمده آن تغییر و همچنین دارای اندازه و سیال بودن است.^{۱۱}

ج) وعاء دهر: از دیدگاه میرداماد مبنایی‌ترین اصلی که سبب پذیرش ظرف مستقل وجودی به نام عالم دهر می‌گردد، پذیرش موجودات ثابت هستند؛ این موجودات درعین حال که ممکن و مخلوق هستند، هیچگونه دگرگونی در آنها راه ندارد، همانطور که او در کتاب *الافق المبین* این مبنا را اینگونه بیان می‌کند: «ما یوجب القول بوعاء الدهر هو وجود المتقررات الثابتة على الثبات الصرف بحيث لا یصلحن یتوهم فیہ تغییر وانتقال من حال إلى حال، وامتداد و لا امتداد، وإن كان ذلك مسبوقاً بالبطلان الصرف»؛ آنچه سبب پذیرش قول عالم دهر می‌گردد، قبول و تبیین موجودات ثابت از همه جهات هستند به صورتی که هیچگونه تغییر و تبدل و امتدادی در آنها راه ندارد، هرچند که مسبوق به عدم و امکان هستند.^{۱۲}

در این بیان میرداماد توجه به دو نکته بسیار مهم است: اولاً، ثبات محض موجودات این عالم که با این قید، مرز این حیطه وجودی را با عالم متغیر و متجدد زمانی کاملاً مشخص نمود و ثانیاً مسبوق بودن این عالم به عدم و امکان که با این قید، توهم این نکته را که او هم مانند برخی نظریات ابن‌سینا، دهر را از جنس عالم سرمد می‌داند، باطل می‌کند.

میرداماد مانند ابن‌سینا قائل به وجود سه نسبت در عالم است: نسبت ثابت به ثابت که سرمد است، نسبت ثابت به متغیر که موطن دهر است و نسبت متغیر به متغیر که عالم زمانیات است؛^{۱۳} اما او به این موطن نظم ساختاری منظمی می‌دهد و برخلاف ابن‌سینا حیطه دهر و سرمد را کاملاً مشخص و متمایز می‌کند.^{۱۴}

اکنون پرسش این است که بعد از این مرزبندی بین دهر و زمان و سرمد، موجودات دهری چه ویژگی دارند؟

۱۰. میرداماد، *القیسات*، اهتمام: توشیهیکو ایزوتسو، تحقیق: مهدی محقق و ابراهیم دیباجی (تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۴)، ۷.

۱۱. میرداماد، *القیسات*، ۷.

۱۲. میرداماد، *الافق المبین*، ترجمه مصطفی امیری، تحقیق و مقدمه: حامد ناجی اصفهانی (تهران: انتشارات مرکز پژوهشی میراث مکتوب، ۱۳۹۱)، ۵۲۰.

۱۳. میرداماد، *الصراط المستقیم فی ربط الحادث و القدیم*، تحقیق: علی اوجبی (تهران: انتشارات مرکز پژوهشی میراث مکتوب، ۱۳۸۱)، ۱۰۶.

۱۴. میرداماد، *الصراط المستقیم*، ۱۰۶.

میرداماد عالم دهر را ظرف تحقق عقول مفارق و مجردات تام در کنار وجه و جنبه ثابت امور مادی و زمانی می‌داند. عقول موجوداتی هستند که از منظر فلاسفه در رأس نظام طولی عالم خلق قرار دارند و در فلسفه مشاء و هم در حکمت اشراق به آنها پرداخته شده است. مخلوقاتی فرازمانی و ثابت از این جهت که تغییر و تبدل و حرکت به معنای خروج از قوه به فعل در آنها راه ندارد. خود میرداماد با ترکیب دو اصطلاح حکمت مشاء و اشراق در اشاره به این عالم، یعنی عقول و انوار قاهره از اصطلاح نوظهوری در کتاب *جذوات و مواقیت* خود با عنوان «انوار عقلیه قاهره» برای تبیین و اشاره به موجودات مستقر در این عالم استفاده می‌کند.^{۱۵} میرداماد دهر را علاوه بر محل استقرار موجودات ثابت عقلی، جایگاه و وجهه دیگری از موجودات مادی و متجدد و زمانی می‌داند که همان وجه ثابت ایشان است. از دیدگاه او دهر یک امر وجودی نیست، بلکه نحوه تحقق موجودات دهری به صورت ثابت است، با اینکه زمان هم نحوه تحقق موجودات زمانی به نحو تغییر و تحول می‌باشد.^{۱۶} او در افق مبین به صراحت می‌گوید دهر چیزی جز مرتبه‌ای از هستی نیست که موجودات آن نوع خاصی از نحوه تحقق دارند.^{۱۷}

ابوالحسن رفیعی قزوینی در رسائل فلسفی خود، تفسیر و تعبیر دلنشینی از وجه ثابت موجودات مادی و متغیر در وعاء دهر دارد. او با توضیح این امر که موجودات مادی دائماً در حال تغییر و تبدل هستند و صورت‌های نوعیه مختلف به خود می‌گیرند مثل صورت نباتی و حیوانی و ... ولی هر کدام از این صورت‌های متبدل و متغیر که تمام و صورتی جدید جایگزین آن می‌شود، دارای وجه ثابت عقلی محض هستند.

او در تبیین ارتباط این وجه ثابت و نوع جسمانی متغیر تحت ربوبیت خود که همان نسبت ثابت به متغیر است، مثالی بسیار شگرف و راهگشا ذکر می‌کند. او از این رابطه به منظور تقریب به ذهن به تصویر ماه که در آب افتاده است مثالی می‌آورد که یک طرف این اضافه ثابت که همان ماه مستقر در فلک است و طرف دیگر که همان تصویر ماه در آب است، دائماً در حال تبدل و تغییر است.^{۱۸}

نکته دیگر که در باب وعاء دهر این است که: وجهه ثابت موجودات زمانی در این محدوده

۱۵. میرداماد، *جذوات و مواقیت*، تحقیق: علی اوجبی (تهران: انتشارات مرکز پژوهشی میراث مکتوب، ۱۳۸۰)، ۱۱.

۱۶. مرتضی مطهری، *شرح مبسوط منظومه*، جلد ۲ (تهران: انتشارات صدرا، ۱۴۰۲)، ۳۶۶.

۱۷. میرداماد، *الافق المبین*، ۵۲۲.

۱۸. ابوالحسن رفیعی قزوینی، *مجموعه رسائل، حواشی و تعلیقات*، تصحیح و مقدمه: غلامحسین رضائزاد (نوشین) (تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۳)، ۱۴۰.

تحلیل و مقایسه مفهوم دهر در فلسفه میرداماد و... / آهنگری و علیمردی ۱۹۷

هستی با عقول مجرد از حیث ماهیت ممکنشان در یک رتبه وجودی قرار دارند؛ زیرا تمام موجودات دهری مسبوق به عدم سرمدی هستند و از این حیث ممکن اند.^{۱۹}

برای جمع‌بندی می‌توان بیان کرد که از منظر میرداماد عالم حیطه تحقق وجودی دو دسته از ممکنات است؛ دسته اول: موجوداتی که مجرد محض هستند و از نظر قوه و فعل و تعلق، ارتباطی با عالم متجدد و متغیر زمان و ماده ندارند و دسته دوم: موجوداتی که هرچند ثابت و غیر متغیر هستند، اما درواقع وجهه دارای ثبات موجودات زمانی و متغیر هستند و دارای احاطه و نوعی ارتباط با این موجودات می‌باشند.^{۲۰}

۳-۲. حدوث دهری میرداماد

براساس این زیربنای مستحکمی که در تعیین حدود وعاء دهر از سوی میرداماد احداث شد، وی به دغدغه اصلی خود برای طرح این مبحث، یعنی حدوث عالم می‌پردازد.

در فضایی مملو از مشاجره و مباحثات و تعارضات میان حکما و متکلمین، میرداماد براساس مفهوم‌شناسی دقیق و منظم خود از دهر و وعاء دهری به ابداع یک نظریه جدید با عنوان «حدوث دهری» پرداخت.

او در آثاری همچون *قبسات و تقویم الایمان و الصراط المستقیم* و... به تفصیل شرح این نظریه را ذکر کرده است.

میرداماد به‌روشنی، اشکالاتی را متوجه نظریه حدوث زمانی و حدوث ذاتی می‌کند.

اگر بخواهیم در جمله‌ای کوتاه و صریح، حدوث دهری از دیدگاه میرداماد را بر پایه مفهوم‌شناسی وی از دهر مطرح کنیم، می‌توانیم بگوییم حدوث دهری از منظر میرداماد، یعنی مسبوق بود وجود هر چیزی به عدم حقیقی که از جنس زمان نیست و غیر زمانی است. او خود در کتاب *القبسات* حدوث دهری را چنین تعریف می‌کند:

«مسبوقیه الوجود بالعدم الصریح المحض المقابل لحصول الوجود فی متن الواقع».^{۲۱}

مسبوقیت وجود به عدم صریح محض که در مقابل حاصل شدن وجود در ظرف و متن

۱۹. میرداماد، *مصفیات میرداماد*، گردآوری: عبدالله نورانی، تحقیق و مقدمه: مهدی محقق، جلد ۱ (تهران: انتشارات آثار

و مفاخر فرهنگی ۱۳۸۱)، ۱۰.

۲۰. میرداماد، *القبسات*، ۱۶۱.

۲۱. میرداماد، *القبسات*، ۴.

واقع است.

لازم به ذکر است که خود میرداماد در قبسات معنای عدم صریح را در کلمات خود تبیین می‌کند. آنجا که می‌فرماید: «یَعْبَرُ عَنِ الْعَدَمِ الصَّرِيحِ بِاللَّاشِءِ الْمَطْلُوقِ الَّذِي لَا يَتَصَوَّرُ فِيهِ اخْتِلَافٌ مَقْدَارِيٌّ سَيَّالٌ».^{۲۲}

یعنی آنچه از آن به عدم صریح تعبیر می‌شود، چیزی است که در آن اختلاف (تقدم و تأخر) به لحاظ مقدار سیال تصور نمی‌شود. توضیح آنکه چون زمان از دیدگاه مشائیون نوعی مقدار اندازه‌گیری حرکت متغیرات است و سیال و نایستا هم می‌باشد، پس می‌توان نتیجه گرفت که عدم صریح در بیان میرداماد عدم فرازمانی و عدمی است که در آن زمان راه ندارد.

چنانکه ملاحظه شد، میرداماد با تعریف خود دو قید واقعی و غیر زمانی را برای عدم در مقابل وجود ذکر می‌کند. با قید واقعی مرز نظریه خود را با نظریه حدوث ذاتی را مشخص می‌کند (چون در نظریه حدوث ذاتی عدم و وقوع را در ظرف تحلیل ذهنی بیان می‌نماید نه متن واقع و وجود حقیقی یک شیء را مسبوق به امکان ذاتی یا ماهوی آن براساس اصل احتیاج معلول به علت می‌گیرند).^{۲۳} او از عدمی حقیقی سخن می‌گوید که در آن مرتبه مثلاً در مرتبه دهر واقعاً موجود زمانی از حیث زمانی بودنش معدوم است و با قید غیر زمانی حد حدوث دهری با حدوث زمانی متکلمین را معین می‌نماید. درواقع او با این تعریف می‌خواهد بگوید: من می‌خواهم از حدوث و قدمی صحبت کنم که در عین اینکه ناظر به متن واقع است و تحلیلی برای حدوث عالم می‌باشد، ولی معیار من برای این حدوث و قدم زمان نیست. با این تعریف او میزان و مرز جدیدی را برای حدوث و قدم عالم معرفی می‌کند و با تأکید بر روی مسبوقیت یک چیز به عدم، مبحث حدوث دهری خود را پیش می‌برد، وی با طرح این بحث می‌گوید اشیاء زمانی مسبوق به عدم دهری هستند، یعنی در آن حیطه به شکل ثابت خودشان و نه به اعتبار ذاتشان (مثل نظریه حدوث ذاتی) معدوم هستند و این حدوث زمانی هم نیست؛ بلکه عدم یک چیز در رتبه وجودی بالاتر است، کما اینکه موجودات دهری مسبوق به عدم سرمدی هستند. او با ارائه این نحو از حدوث نظریه‌ای را مطرح نمود که دارای اشکالات حدوث زمانی و ذاتی نیست و با تبیین سیطره و نوع ارتباط وجه ثابت موجودات مادی با ممکنات زمانی، نوعی از علیت و احاطه علی را برای موجودات دهری نسبت به موجودات زمانی تبیین نمود.

۲۲. میرداماد، قبسات، ۱۰۱.

۲۳. ابن‌سینا، الاشارات و التنبيهات، تحقیق: مجتبی زارعی (قم: انتشارات بوستان کتاب، ۱۳۸۱)، ۲۶۷.

حاجی سبزواری تقریر قابل توجهی از حدوث دهری میرداماد دارد. او بر این نکته تأکید می‌کند که حدوث دهری مانند حدوث زمانی مسبوقیت یک شیء به عدم خودش است و مانند حدوث ذاتی نیست که عدم مجامع باشد و چون کلام میرداماد را دارای ابهام می‌داند به تشریح و تبیین این مسبوقیت به عدم می‌پردازد. از نظر حاجی سبزواری ظرف زمان و موجودات زمانی دو امر عینی نیستند و نحوه تحقق موجودات زمانی در حرکت همان ظرف زمان است، کما اینکه نحوه تحقق موجودات دهری با وجه ثبات خود همان ظرف دهر می‌باشد؛ سپس حاجی دو سلسله علل را مطرح می‌کند: عرضی و طولی. موجودات زمانی و هم‌رتبه برای همدیگر سلسله علل عرضی هستند، ولی موجودات عوالم بالاتر، از جمله دهر برای موجودات پایین‌تر علل طولی هستند و همانطور که موجودات مادی که در طول زمان قرار دارند مسبوق به عدم خود در سلسله علل عرضی هستند، یعنی به اعتبار موجوداتی که در زمانی بودند و او نبوده مسبوق به عدم زمانی است. همین‌طور موجودات زمانی به اعتبار موجودات متحقق ثابت در ظرف دهر که موجودند، ولی موجودات زمانی در آن ظرف معدوم هستند مسبوق به عدم می‌باشند،^{۲۴} چون عدم تابع وجود است امری عینی نیست، بلکه انتزاعی است که از موجودات برداشت می‌شود.^{۲۵}

۳- اسم دهر عرفانی

۳-۱. زمینه‌ها و انگیزه

انگیزه و زمینه عرفا به‌طور اساسی با فلاسفه برای ورود به مبحث دهر کاملاً متفاوت است. اگر فلاسفه حول مرتبه‌ای از هستی با عنوان دهر مطالبی و مباحثی را ذکر نمودند، برای پاسخگویی به سؤالاتی مانند نحوه حدوث عالم، بحث علیت و... بوده است، اما اهل عرفان، افزون بر مکاشفات و شهودات خود از دهر به‌منزله اسم شریفی از اسماء الله یاد نمودند که مستند به روایت است. این نوع نگاه و نحوه ورود به مبحث تفاوتی زیربنایی و مبنایی می‌باشد.

اگر به میراث مکتوب عرفانی نظری بیندازیم، برخی مانند ابوطالب مکی در اثر معروف و تأثیرگذار خود، یعنی قوت القلوب فی معامله المحبوب در فصل پنجم در باب ادعیه مآثوری که پس از نماز صبح خوانده می‌شود از اسم دهر و دیهور و دیهار به‌منزله اسماء مکنون الهی در

۲۴. هادی سبزواری، شرح المنظومه، تعلیقات: حسن حسن‌زاده، جلد ۲ (تهران: انتشارات ناب، ۱۳۶۹)، ۲۸۵.

۲۵. مطهری، شرح مبسوط منظومه، ۲: ۳۵۹-۳۶۵.

مقام دعا یاد می‌کند [که به نظر می‌رسد نخستین متنی است که در میراث مکتوب عرفانی که در قالب یک دعای مأثور از دهر به منزله یکی از اسماء الهی سخنی به میان آورده است]: «اللهم إني أدعوك باسمك المكنون المخزون المنزل السلام، الطهر الطاهر، القدس المقدس، يا دهر، يا ديهور، يا ديهار...»؛^{۲۶} خداوندا همانا تو را می‌خوانم به اسم مکنون و مخزون خودت که مورد نزول واقع شده السلام، الطهر الطاهر، القدس المقدس، يا دهر، يا ديهور، يا ديهار...

برخی مانند محیی‌الدین ابن عربی براساس روایت نبوی (ص)، دهر را اسمی از اسماء الله معرفی می‌نماید، چنانکه در فتوحات این چنین وارد در بحث می‌شود:

«ثم إن الحق سبحانه لما كان من أسمائه تعالى الدهر كما ورد في الصحيح لا تسبوا الدهر فإن الله هو الدهر فأمر بتنزيه الزمان من حيث ما سمي دهر الكون الدهر اسما من أسماء الله تعالى فصار لفظ الدهر من الألفاظ المشتركة»؛ ... سپس همانا حضرت حق که یکی از اسماء متعالی او دهر است همانطور که در [خبر] صحیح آمده است به روزگار دشنام ندهید همانا خداوند همان دهر است، پس امر به تنزیه زمان از آن حیث است که دهر نام گرفته و دهر اسمی از اسماء الهی است و دهر [در زبان] از الفاظی است که مشترک [لفظی] می‌باشد.^{۲۷}

روایت مورد اشاره ابن عربی، روایتی است که به تعبیر مختلف در کتب شیعه و اهل سنت ذکر گردیده است^{۲۸} که معروف‌ترین نقل آن دو تعبیر است: «لا تُسَبُّوا الدَّهْرَ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ الدَّهْرُ» به روزگار دشنام ندهید، همانا خداوند همان دهر است یا تعبیر مشابه: «لا تُسَبُّوا الدَّهْرَ فَإِنَّ الدَّهْرَ هُوَ اللَّهُ؛ به روزگار فحش ندهید که روزگار خداست» برای درک نحوه برداشت عرفا از این روایت شریف که حاصل آن معرفی اسم الهی دهر است، ناگزیر باید به اسم در لغت و اصطلاح عرفان نظری بپردازیم.

واژه اسم در لغت را در یک جمع‌بندی کلی می‌توان چنین بیان نمود که اسم به معنای نشانه و علامت است، یعنی چیزی که به وسیله آن به امر دیگری نشان داده می‌شود یا به آن اشاره می‌شود. اهل لغت دو قول عمده در ریشه کلمه «اسم» دارند:

۲۶. ابوطالب مکی، قوت القلوب فی معامله المحبوب، تصحیح: باسل عیون السود، جلد ۱ (بیروت: انتشارات دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۷هـ ق)، ۲۲.

۲۷. محیی‌الدین ابن عربی، فتوحات المکیه (چهار جلدی)، جلد ۱ (بیروت: انتشارات دار صادر، بی‌تا)، ۶۴۲.

۲۸. محمدبن اسماعیل بخاری، صحیح بخاری، جلد ۷ (قم: کتابخانه دیجیتالی نور، بی‌تا)، ۱۵؛ و سید مرتضی، الاُمالی (قاهره: انتشارات دارالفکر العربی، ۱۹۹۸م)، ۴۵.

تحلیل و مقایسه مفهوم دهر در فلسفه میرداماد و... / آهنگری و علیمردی ۲۰۱

— برخی اسم را از ریشه [س م و] می‌دانند؛ با این عبارت که «اسم الشیء علامته» که به معنای علامت اشاره شده است.^{۲۹}

— طبق نظر دیگر اسم از ریشه [و س م] است که در از این ریشه هم به معنای علامت بودن یا به صراحت اشاره شده است یا مثلاً وسم را به معنای اثر الکیمی،^{۳۰} یعنی اثر داغ که در قدیم روی حیوانات و... می‌نهادند تا علامتی برای آنها باشد، تلقی می‌کنند یا فلان «مُوسوم» را به معنی علیه علامته (برای او علامتی است) (همان) که در این تعبیر هم معنای علامت برای اسم کاملاً مشخص است.

۲-۳. نظام اسمانی در عرفان

این نظام، در یک نگاه کلی و خلاصه چنین تنظیم گشته است، پس از مرتبه ذات حق و عالم احدیت که ویژگی آن وحدت محض است، اولین موطن پیدایش کثرات، هر چند به صورت مفهومی و علمی، عالم واحدیت است^{۳۱} که همانا یکی از جلوات حق در مراتب ربوبی و زمینه تعین حقایق شریف با عنوان اسماء الله یا اسماء الحسنی می‌باشند که واسطه امتداد حق در عوالم مادون هستند که در رأس این عالم اسم شریف الله است که تمامی اسماء جلال و جمال در آن به حالت اعتدال موجودند و سپس اسماء کلی و به اصطلاح امتهات اسماء و در پی آنها اسماء جزئی‌تر متعین می‌گردند.^{۳۲} درواقع این اسماء حقایق معقولی در مرتبه ذات الهی هستند که خداوند سبحان با واسطه این کثرت مفهومی خود را در هستی امتداد بخشیده است.

اسماء الهی همان ذات تعین یافته هستند یا به تعبیر دقیق‌تر ذات الهی وقتی که با صفت یا فعلی نسبتی برقرار می‌کند، اسم سر برمی‌آورد؛ حال اگر در این نسبت تعلق ذات غلبه داشته باشد و نسبت تنها سلبی باشد به این معنا که هیچ تعلقی نباشد و حاصل آن وحدت محض و احاطه تام و بی‌تعلق باشد، این دسته، «اسماء ذاتی» قلمداد می‌شوند که موطن ایشان «تعین اول» یا «مقام احدیت» است و اگر آن اسم تعلق به صفتی از صفات کمالی متعین و خاص را

۲۹. عبدالله علی مهنا، لسان/اللسان، جلد ۱ (بیروت: انتشارات دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۳ ه.ق)، ۶۲۷.

۳۰. خلیل‌بن‌احمد، العین، تحقیق: مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی، جلد ۷ (قم: انتشارات مؤسسه دارالهجره، ۱۴۰۹ ه.ق)، ۳۲۱.

۳۱. عبدالرحمن جامی، اشعه‌اللمعات، تحقیق و تصحیح: هادی رستگار مقدم گوهری (قم: انتشارات بوستان کتاب، ۱۳۸۳)، ۳۴-۳۵.

۳۲. داوود قیسری، شرح فصوص الحکم، تصحیح و تحقیق: سید جلال‌الدین آشتیانی (تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵)، ۴۴-۴۵.

بروز دهد در ردیف «اسماء صفتی» قرار می‌گیرد که در «تعیین ثانی» و «عالم واحدیت» جلوه‌گر هستند و اگر تعلق و نسبت همان اسم به سوی تأثیرگذاری آن صفت کمالی در عوالم خلقی امتداد پیدا کند این صنف از اسماء الله، «اسماء فعلی حق» تلقی می‌شوند.^{۳۳}

۳-۳. ماهیت شناسی اسم دهر عرفانی

ابن عربی در جایگاه معمار ساختمان حکمت شهودی اسلامی در کتاب فتوحات مکیه خود به اسم دهر اشارات متعدد نموده است. وی در مقاطعی در قالب اشاره به روایت نبوی (ص) مذکور [که منع دشنام به دهر و انتساب دهر به خداوند مضمون اصلی آن است] به اسم دهر اشارتی می‌کند^{۳۴} و در لابه‌لای سطور فتوحات به صورت مجمل و مختصر به ماهیت‌شناسی اسم دهر مبادرت می‌ورزد و آن را اصل و ریشه زمان که زمان به او بازگشت داده می‌شود، معرفی می‌کند.^{۳۵}

می‌توان گفت نخستین کسی که به‌طور جدی و اساسی به ماهیت‌شناسی اسم دهر به‌منزله یکی از اسماء الله ورود نمود جناب صدرالدین قونوی، پسرخوانده و نخستین بسط‌دهنده نظرات ابن عربی در اثر معروف خود/عجاز البیان است و در پی او محقق فناری در کتاب مصباح الانس خود که شرح مبسوطی بر اعجاز البیان قونوی است؛ از این‌رو با محور قرار دادن عبارت قونوی و شرح فناری به‌صورت ممزوج می‌توان نکات دقیقی از ماهیت اسم دهر عرفانی و مرز آن با مفهوم دهر فلسفی به دست آورد، جناب قونوی در/عجاز البیان، عبارت را در ذیل تفسیر گزاره «مالک يوم الدين»^{۳۶} ذکر نموده است: «أصل الزمان الاسم "الدهر" و هو نسبة معقولة كسائر النسب الأسمائية و الحقائق الکلیة و هو من أَمْهَاتِ الْأَسْمَاءِ و يتعين أحكامه فی کلّ عالم بحسب التقديرات المفروضة، المتعينة بأحوال الأعيان الممكنة و أحكامها و آثار الأسماء و مظاهرها السماوية و الکوكبية»؛ حال که [این مقدمات] روشن شد، پس می‌گوییم: اصل زمان اسم دهر است و او نسبت معقوله‌ای است مانند سایر نسبت‌های اسمائی و حقایق کلی و او [اسم دهر] از امهات اسماء الهی است و احکام اسم دهر در هر عالمی به حسب تقدیرات مفروضه و متعین و احوال اعیان ممکنه و احکام و آثار اسماء و

۳۳. میرزا هاشم اشکوری، تعلیقه بر رساله النصوص، نسخه خطی میرزا احمد آشتیانی (تهران: نسخه خطی، بی‌تا) ۳۵؛ و علی فضلی، هستی‌شناسی عرفانی از دیدگاه میرزا هاشم اشکوری (قم: انتشارات ادیان، ۱۳۹۰)، ۸۶-۸۸.

۳۴. ابن عربی، الفتوحات المکیه، ۱: ۶۴۲.

۳۵. ابن عربی، الفتوحات المکیه، ۴: ۳۳۷.

۳۶. حمد، آیه ۴.

مظاهر سماوی و کوكبی آنها [آن اسماء] معین می‌شود (خود را نشان می‌دهد).^{۳۷}

در این فراز کوتاه جناب قونوی و شارح کلمات او محقق فناری به نکات ارزشمندی در ماهیت شناسی اسم دهر اشاره نموده است. نکته اول: خود جناب قونوی [چنانکه گذشت] این عبارت را در تفسیر خود در ذیل عبارت «مالک یوم الدین» می‌آورد، ولی محقق فناری در مصباح الانس زمانی که از چهار حرکت حبی غیبی ذاتی امری احدی (به عداد چهار اسم اصلی حیات و علم و اراده و قدرت) سخن می‌گوید که از تعیین اول که مقام احدیت است شروع و به استداره عرش ختم می‌شود، سپس با این عبارت به مطرح نمودن بحث اسم دهر می‌پردازد: «و هی نکته شریفة فی امر الدور و لبیانہ مقدمات ذکرها الشیخ قدس سره فی تفسیر قوله تعالی: مالک یوم الدین: الاولى اصل الزمان الاسم الدهر...» و این نکته شریفی است در مسئله دور، و برای بیان آن مقدماتی است که [آن مقدمات] را شیخ (قونوی) ذکر نموده است در تفسیر کلام خداوند تعالی: مالک یوم الدین.^{۳۸}

نکته دوم: اصل زمان اسم دهر است؛ بنابراین از جایگاه طرح بحث اسم دهر توسط فناری و عبارت «نکته‌ای شریف در امر دور»، می‌توان این مطلب را برداشت کرد که در هر موطنی از مراتب هستنی چه خلقی و عینی و چه علمی و ربوبی، اگر نوعی ترتیب و تدرج در میان باشد، اسم دهر هم در آن موطن تجلی و ظهوری دارد.

نکته سوم: عبارت ابتدایی قونوی که اصل و روح زمان اسم دهر است تقریباً تکرار همان جمله ابن عربی در فتوحات است که قبل‌تر هم ذکر شد؛^{۳۹} اما این عبارت مبین این معناست که تمام ترتیب‌ها و تدرج‌ها چه مادی و چه فرامادی مانند کالبدی بی‌جان است که با سریان دهر در آنها به حرکت و حیات نائل می‌شوند؛ مثل چرخ‌دنده‌های یک دستگاه که در عین موجود بودن با سریان و جریان برق به حرکت و اثرگذاری می‌رسند.

نکته چهارم: یکی از نکات مهم عبارت قونوی، گزاره «و هو نسبة معقولة کسائر النسب الاسمائية» است؛ حال منظور از نسبت معقوله چیست؟

در پاسخ باید گفت که این عبارت تنها برای تبیین اسم شریف دهر نیست، بلکه حکایت از

۳۷. صدرالدین قونوی، *اعجاز البیان فی تفسیر ام القرآن*، تصحیح و تحقیق: سید جلال‌الدین آشتیانی (قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۱)، ۱۸۳-۱۸۴.

۳۸. محمدبن حمزه فناری، *مصباح الانس بین المعقول و المشهود*، تصحیح و تحقیق: عاصم ابراهیم الکیالی (بیروت: انتشارات دارالکتب العلمیه، ۲۰۱۰م)، ۵۱۲.

۳۹. ابن عربی، *الفتوحات المکیه*، ۴: ۳۳۷.

نوع نگاه هستی‌شناسانه قنونی به اسماء الله دارد و تمام اسماء الهی را شامل می‌شود، چون به تصریح خود که می‌گوید: مانند نسبت‌های دیگر اسمائی، مقصود از نسب معقوله، یعنی اسماء الهی از منظری حقایق وجودی نیستند، بلکه اموری هستند که به تعبیری در دل امر موجود موج می‌زنند، تمامی اسماء و صفات الهی اینگونه هستند، حالت نسبت معقوله را دارند، یعنی فهمیده می‌شوند و تعقل می‌شوند، ولی موجود نیستند به چه معنا؟ شاید با مسامحه و کمبود لفظ بتوان گفت یعنی امر جلوی چشم نیستند و قابل اشاره نیستند، ولی خاصیتی هستند که در امر موجود مورد تعقل و فهم واقع می‌شوند؛ پس معدوم هم نیستند؛ نحوه تحقیقشان اینگونه است؛ مثلاً عقل اول یک امر موجود است، ولی علمش یک نسبت معقول یا انسان خودش در عالم طبیعت یک موجود با قابلیت اشاره است و صفاتی مثل علم و قدرت از او فهمیده می‌شود و در جهان خودمان قابل اشاره حسی نیستند، اما هر کسی متوجه می‌شود که این انسان موجود دارای قدرت و علم است؛ حال با این توضیح اسم دهر هم نسبتی معقوله است که در دل امر موجود موج می‌زند و مورد تعقل و فهم واقع می‌شود.

نکته پنجم: اما مسئله‌ای که در اینجا وجود دارد این است که محقق قنونی با عبارت حقایق کلیه می‌خواهد نکته‌ای را بیان کند: که اسم دهر در زمره اسماء کلی الهی است، یعنی در هر موطنی به شکلی خود را نشان می‌دهد در تمام عوالم دارای مظهر است، از عالم ماده که به شکل زمان متعارف خود را نشان می‌دهد و به تعبیری شاید بتوان گفت که بر تمامی موجودات زمانی حاکم است، در عالم مثال خود را نشان می‌دهد و جلوه‌ای دارد و نکته مهم و قابل توجه اینکه در عالم عقل هم ظهوری دارد که همان دهر فلسفی است و در صقع ربوبی هم جلوه و تجلی دارد که همان بحث سرمد در میان فلاسفه است. توضیح آنکه: با تبیینی که ذکر شد نحوه‌ای از تدرج در همه اشیاء نهفته است که به این اعتبار (تدرج و ترتب) همه آنها مظاهری برای اسم دهر کلی الهی هستند، حال اگر این تدرج دارای شکل خاص عالم مادی باشد که تا یکی نیاید، دیگری جایگزینش نمی‌شود، مظهر زمانی اسم دهر است، یک نوع تدرج ویژه عالم عقول و ثبات داریم که همه این قطعات غیر قار زمان در کنار هم دارای قرار و ثبات هستند جلوه مجرد و مربوط به عالم عقول مفارقات اسم دهر است که چنانکه گذشت، این همان وعاء دهری در عرف فلاسفه است و یک تدرج الهی داریم که در فلسفه سرمد نامیده شد که همان تجلی صقع ربوبی اسم دهر است؛ پس همانطور که در عالم زمانی و مادی قاعده بر این است که تا جزئی از زمان منصرف نشود جزء دیگر تحقق نمی‌یابد در مراتب بالاتر هم این اصل اینگونه است که تا جلوه و صورتی در کمون نرود، صورت و جلوه بعدی

ظاهر نمی‌شود و تمام این ترتیب‌ها از احکام اسم دهر به اقتضاء هر موطنی است.

پس چرا در زمره اسماء و حقایق کلی است؟

چون در هر موطن و عالمی که تقدّری را می‌پذیرد و دارای ترتب و تدرّج است، اسم دهر جلوه و مظهری دارد و در آن عالم سریان و ظهور دارد؛ ضمناً در خلال شرح و بسط اصل کلی بودن اسم دهر، یکی از تفاوت‌های اساسی و مهم اسم دهر عرفانی با مفهوم دهر فلسفی مشخص گردید که همانا سه وعاء زمان و دهر و سرمد در فلسفه درواقع سه مظهر از اسم کلی دهر هستند و وعاء دهر فلسفی، مظهر عقلی و ثابت و مجرّد اسم دهر عرفانی است. پس اصل، سر و روح زمان و دهر فلسفی اسم الهی دهر است و آن‌ها جلّوات و مظاهر این حقیقت شریف می‌باشند.

۴. جمع‌بندی (نقاط تفارق)

از آنجا که در رویکرد مقالات مقایسه‌ای و تطبیقی، بیان نکات تفارق یا اشتراک خود نوعی جمع‌بندی است؛ در این نوشتار هم که اساساً بنا بر نگرشی مقایسه‌ای میان دهر فلسفی و اسم دهر عرفانی دارد، از رهگذر بیان نقاط تفارق به جمع‌بندی می‌رسد.

اول. اساساً انگیزه ورود عرفا با فلاسفه کاملاً متفاوت است، فلاسفه برای حل معضلاتی مثل بحث حدوث عالم و علیت ... به بحث دهر توجه نموده و آن را تبویب نموده و منظم کردند، اما عرفا فارق از شهودات و کاشفات خود براساس و به منظور تأویل یک روایت شریف نبوی با عبارت مشترک و کلیدی فان الله هو الدهر در این بحث ورود نمودند.

دوم. نظریه وعاء دهری که توسط جناب میرداماد به اوج اتقان و نظم خود رسید، در نهایت در پی اثبات موجوداتی خلقی است که نحوه تحقق ایشان ثابت است و نوعی احاطه بر موجودات زمانی دارند، اما عرفا بر طبق روایت شریف نبوی تنها از یک موطن خلقی سخن نمی‌گویند، بلکه در مورد یکی از اسماء کلی الهی سخن می‌گویند که براساس مبنای پیش‌گفته به اعتبار ذات تعیین‌یافته در آن صفت کمالی خاص، بی‌نهایت و نامحدود است.

سوم: چون محقق فناری در پایان حرکات چهارگانه غیبی از اسم دهر یاد می‌کند، پس نتیجه گرفته می‌شود که دایره شمول اسم دهر و حیطه اثررسانی آن هم هر موطنی است [اعم از خلقی و فراخلقی] که نوعی ترتیب و تدرّج وجود دارد، برخلاف وعاء دهر که تنها موطنی از موطن خلقی می‌باشد.

چهارم. از آنجا که اسم دهر از حقایق کلی است، در هر موطنی مظهر و جلوه‌ای دارد، با مطالب پیش گفته هر جا که تدرّجی در کار است اسم دهر اثر رسانی می‌کند و دارای مظهر است و چون نحوی از ترتیب و تدرّج در همه مواطن وجود دارد، اسم دهر در همه مرتبه‌ای خود را نشان می‌دهد؛ حال اگر این تدرّج دارای شکل خاص عالم طبیعت باشد که تا یکی نیاید، دیگری جایگزینش نمی‌شود، مظهر زمانی اسم دهر است. یک نوع تدرّج ویژه عالم عقول مجردات و ثوابت داریم که همه این قطعات قرار ناپذیر زمان در کنار هم دارای قرار و ثبات هستند، اینجا جلوه مجرّد و مربوط به عالم ثابتات اسم دهر است؛ این همان وعاء دهری در عرف فلاسفه است و یک تدرّج الهی داریم که در فلسفه سرمد نامیده شد که همان تجلّی در مراتب ربوبی اسم دهر است. از تبیین این بحث یکی از نقاط افتراق کلیدی دهر فلسفی و اسم دهر عرفانی مشخص می‌شود که سه وعاء سرمد و دهر و زمان تنها سه جلوه از اسم کلی دهر هستند و آنچه در فلسفه به مثابه وعاء دهر یاد می‌شود تنها مظهر عقلی و ثابت اسم دهر در عوالم خلقی است و خود اسم دهر سر و روح زمان و دهر فلسفی، بلکه ریشه و اصل آنها می‌باشد و همه آنها مظاهر آن حقیقت کلی هستند.

پنجم. دهر طرح شده توسط میرداماد جزء عوالم خلقی است و تصور عمده پژوهشگران هم از دهر جز این نیست؛ این در حالی است که دست کم جایگاه اسم دهر در عرفان مراتب ربوبی و عالم واحدیت است. براساس چند دلیل، قنوی این اسم را از امهات اسماء می‌داند؛ فناری نکته خود را پیرامون اسم دهر پس از ذکر چهار حرکت غیبی حبی احدى بیان می‌کند که شروع آن از تعیین اول است که این خود گواه دایره وسیع احاطه اسم دهر است و فارغ از همه این مباحث حتی اگر بپذیریم که اسم دهر اسمی فعلی است، باز با تبیین میرزا هاشم اشکوری خارج از مراتب ربوبی نیست، چون جناب اشکوری اعتقاد دارد هر اسمی از اسماء الله به اعتباری ذاتی و به اعتباری صفتی و به اعتباری فعلی است، برخلاف وعاء دهری فلسفی که دون مراتب ربوبی و از عوالم خلقی قلمداد می‌گردد.

پس اساساً اسم دهر عرفانی خود مبحثی شریف و کاملاً مجزا از مفهوم وعاء و حدوث دهری فلسفی است و اگر نگوییم این دو مبحث تنها اشتراک در لفظ دارند، می‌توان تنها نقطه تلاقی این دو آموزه را چنین بیان کرد که مظهر اسم دهر در عالم عقول و ثوابت وعاء دهری فلسفی است و اسم دهر ترتیب‌های این موطن را هم مثل سایر مواطن ربوبیت می‌نماید.

سیاهه منابع

قرآن کریم.

الف-منابع فارسی:

- ابن سینا، حسین بن عبدالله. *رسائل ابن سینا*. قم: بیدار، [بی تا].
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. *الشفاء (طبیعیات)*. تصحیح: ابراهیم مدکور. قم: کتابخانه عمومی آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۵ ق.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. *فن سماع طبیعی*. تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۱.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. *النجاة*. تصحیح: محمدتقی دانش پژوه. تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۷۹.
- ابن عربی، محیی الدین. *فتوحات مکیه (چهار جلدی)*. بیروت: دار صادر، [بی تا].
- اشکوری، میرزا هاشم. *تعلیقه بر رساله النصوص*. نسخه خطی: میرزا احمد آشتیانی. تهران: خطی، [بی تا].
- بخاری، محمد بن اسماعیل. *صحیح بخاری*. قم: کتابخانه دیجیتال نور، [بی تا].
- جامی، عبدالرحمن. *أشعة اللمعات*. تحقیق و تصحیح: هادی رستگار مقدم گوهری. قم: انتشارات بوستان کتاب، ۱۳۸۳.
- خلیل بن احمد. *العين*. تحقیق: مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی. قم: مؤسسه دارالهجره، ۱۴۰۹ ق.
- دهخدا، علی اکبر. *لغت نامه*. تهران: روزنه، ۱۳۷۳.
- رفیعی قزوینی، ابوالحسن. *مجموعه رسائل، حواشی و تعلیقات*. تصحیح و مقدمه: غلامحسین رضائزاد (نوشین). تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۳.
- سبزواری، هادی. *شرح المنظومه*. تعلیقات: حسن حسن زاده. تهران: ناب، ۱۳۶۹.
- سهروردی، یحیی بن حبش (شهاب الدین). *مجموعه مصنفات*. تصحیح: هانری کوربن. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه)، ۱۳۷۲.
- سید مرتضی (علم الهدی)، علی بن الحسین. *الأمالی*. قاهره: دارالفکر العربی، ۱۹۹۸ م.
- شهریزی، محمد بن مسعود. *شرح حکمة الاشراق*. تحقیق: حسین ضیایی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۲.
- فضلی، علی. *هستی شناسی عرفانی از دیدگاه میرزا هاشم اشکوری*. قم: نشر ادیان، ۱۳۹۰.
- فناوری، محمد بن حمزه. *مصباح الأنس بین المعقول و المشهود*. تصحیح و تحقیق: عاصم ابراهیم الکیالی. بیروت: دارالکتب العلمیه، ۲۰۱۰ م.
- قونوی، صدرالدین. *إعجاز البیان فی تفسیر أم القرآن*. تصحیح و تحقیق: سید جلال الدین آشتیانی. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۱.

۲۰۸ هستی و شناخت / سال ۱۰ / شماره ۱ / پیاپی ۱۹ / صص ۱۹۱-۲۰۸

قیصری، داوود بن محمود. شرح فصوص الحکم. تصحیح و تحقیق: سید جلال الدین آشتیانی. تهران: انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۷۵.

مطهری، مرتضی. شرح مبسوط منظومه. تهران: صدرا، ۱۴۰۲.
مکی، ابوطالب. قوت القلوب فی معامله المحبوب. تصحیح: باسل عیون السود. بیروت: انتشارات دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۷ ه ق.

ملک شاهی، حسن. ترجمه و شرح اشارات و تنبیها ت ابن سینا. تهران: سروش، ۱۳۹۲.
میرداماد، محمد باقر بن محمد. الافق المبین. ترجمه مصطفی امیری. تحقیق و مقدمه: حامد ناجی اصفهانی. تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب، ۱۳۹۱.

میرداماد، محمد باقر بن محمد. الصراط المستقیم (فی ربط الحادث و القديم). تحقیق: علی اوجبی. تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب، ۱۳۸۱.

میرداماد، محمد باقر بن محمد. جذوات و موقبت. تحقیق: علی اوجبی. تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب، ۱۳۸۰.

میرداماد، محمد باقر بن محمد. القبسات. به اهتمام: توشیهیکو ایزوتسو. تحقیق: مهدی محقق و ابراهیم دیباجی. تهران: دانشگاه تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ، ۱۳۷۴.

میرداماد، محمد باقر بن محمد. مصنفا ت میرداماد. گردآوری: عبدالله نورانی. مقدمه: مهدی محقق. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۱.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی