

مفهوم‌شناسی دهر در آموزه‌های دینی با رویکرد بر تبیین عرصه‌ها

سیدمجتبی جلالی^۱

(تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۲/۱۰/۲۴ - تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۲/۱۱/۱۳)

چکیده

از واژگان به کار برده شده در آیات قرآن واژه «دهر» است که تنها دو بار در قرآن کریم و در آیات ۲۴ جاثیه و ۱ انسان بدان اشاره شده است. مسأله اصلی مقاله مفهوم‌شناسی دهر در آموزه‌های دینی و با هدف بررسی ابعاد آن است که با روش توصیفی تحلیلی انجام شده است. یافته‌های پژوهش در سه محور: مفهوم‌شناسی، عرصه‌ها با محوریت قرآن، روایات و سایر آموزه‌های دینی است. نتایج پژوهش بیانگر آنست که این واژه به معنی زمان و عامل تعیین‌کننده سرنوشت است که در عرصه‌های متعدد چون: تفسیر (اخلاق، روایات)، کلام، فقه، فلسفه، عرفان، شعر و فرهنگ (جاهلیت و اسلام)، منطق و علوم تجربی دارای کاربرد است. دهر حقیقتی ثابت و امری بینارشته‌ای و بازه‌ای از درنگ است که در قرآن با مضامین مختلف از آن یاد شده و ذیل قدرت خداوند، مخلوق او و امری حادث است که به دلیل آنکه امری سیال و در گستره‌ای تداوم دار قرار داشته، عمدتاً ناظر به خود پدیده و از جهت مصداق در بستر زمان قرار دارد. همچنین در حوزه معرفت‌شناسی دهر با آثار و فواید بیشمار روبرو هستیم، که از جمله آنها و بر اساس آموزه‌های دینی؛ استفاده صحیح از آن توأم با وعده بهره‌مندی و بهره‌گیری و عدم استفاده صحیح همراه با وعید است، ضمن آنکه استفاده متناسب از آن منجر به ایجاد روحیه نظم‌پذیری و مدیریت کنترل زمان خواهد شد.

کلید واژه‌ها: دهر، مفهوم‌شناسی، آموزه‌های دینی، عرصه‌ها.

۱. استادیار گروه معارف اسلامی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهرکرد، شهرکرد، ایران؛

s.m.jalali@sku.ac.ir

۱. بیان مسأله

از واژگان به‌کار رفته در آیات قرآن واژه «دهر» است. این واژه تنها دو بار در قرآن کریم و در آیات؛ «وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ» (الجاثیه، ۲۴) و «هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَّذْكُوراً» (الانسان، ۱) به‌کار رفته است. مسأله اصلی پژوهش مفهوم‌شناسی دهر درآموزه‌های دینی است که به تبع آن مسائل مرتبط با آن در خصوص جنبه‌های مبهم معنایی در نحوه کاربرد آن و فهم معنایی این واژه و ادراک آن از جهت نحوه تعین مفهومی و نیز محورهای مجهول آن از نظر گستره ابعاد و ترسیم عرصه‌ها مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۲. مقدمه

قرآن به عنوان معجزه جاوید و کتاب سراسر تذکر و عبرت دارای زوایای متعدد از جهت تأمل، تدبر، آگاهی، شناخت و معرفت است که هر کس به فراخور استعداد و ظرفیت وجودی خویش از آن بهره می‌گیرد. از جمله درنگ‌گاه‌هایی که می‌توان در بستر آن به گوشه‌ای از چشمه پر فیض معرفت قرآن دست یافت الفاظ و عبارات نورانی قرآن است که تعمق و تأمل در هریک به ایجاد بستری ویژه در توسعه علم و فهم انسان منجر شده که مسیر را برای مطالعات و کاوش‌های بعدی مهیا و فراهم می‌سازد.

۲-۱. اهمیت و ضرورت

قرآن، کلام حق تعالی بوده و هر کلام متشکل از ترکیب واژه‌ها است. قرآن نیز جهت انتقال پیام به بشر، از ترکیب واژه‌ها در کنار یکدیگر بهره گرفته است؛ لذا واژه‌شناسی از ارکان اصلی فهم و تفسیر قرآن بشمار می‌رود. نگاه معناشناسی به متن و تحلیل معنایی

واژگان، از راه‌های دستیابی به معنای دقیق و مقصود اصلی گوینده است. همچنین نوع نگاه به قرآن به دلیل جنبه هدایتگری و نقشی که در کمال و سعادت بشریت دارد، دارای اهمیت ویژه است. براین اساس اهمیت موضوع بحث حاضر از آن جهت است که یکی از محورهای اصلی معارف قرآن، توجه به زمان، اهمیت و ویژگی‌های آن است که در آیات دیگر (الاعراف، ۱۸۷)، (المعارج، ۵ و ۶)، (الکهف، ۱۹)، (طه، ۱۰۳ و ۱۰۴) و همچنین روایات متعدد مورد اشاره قرار گرفته شده است. و نیز با توجه به کاوش‌های زبانی و ادبی انجام گرفته، این نتیجه حاصل شده است که زبانی به میزان زبان عربی قدرت انتقال کامل و زیبا در افاده معانی بلند و نغز را نداشته و نمی‌تواند این همه ابزار در خلق آثار ادبی ماندگار و اعجاب برانگیز را در اختیار صاحب قلمی قرار دهد. لذا برای آشنایی با ظرافت‌های معانی آیات الهی، آگاهی از مفردات کلمات قرآن امری ضروری است. در این راستا، علاوه بر واژه‌نامه‌های عمومی در لغت، کتاب‌های تخصصی واژه‌شناسی قرآنی نیز تدوین شده که هر یک به فراخور خود به حوزه‌ای در تبیین این واژگان همت گمارده‌اند.

۲-۲. پیشینه

در باب پیشینه موضوع، مقالاتی در موضوع «دهر» تألیف شده که نوعاً به بُعد خاصی

از دهر پرداخته‌اند؛

دهر	مهرداد عباسی، مجله دانشنامه جهان اسلام، ج ۱۸، صص ۴۳۱ تا ۴۳۷.	با رویکرد مدخل‌شناسی این واژه
انسان‌شناسی از منظر سوره مبارکه دهر (انسان)	زینب یغمور، مجله قرآنی کوثر، ۱۳۹۲ ش ۴۸، صص ۱۹ تا ۳۸.	با تکیه بر مفاهیمی چون؛ بعثت رسول اکرم و ارسال دین و بیداری انسان تا آمادگی و عزم به کسب آنچه شایسته انسان است
آثار نظریه دهر و حدوث دهری در حکمت یمانی میرداماد	زهرامصطفوی، مجله اندیشه دینی، ۱۳۸۶، ش ۲۲، صص ۲۱ تا ۴۰.	با رویکرد بر به شرح اجزای حکمت یمانی میرداماد در کنار نظریه دهر و حدوث دهری

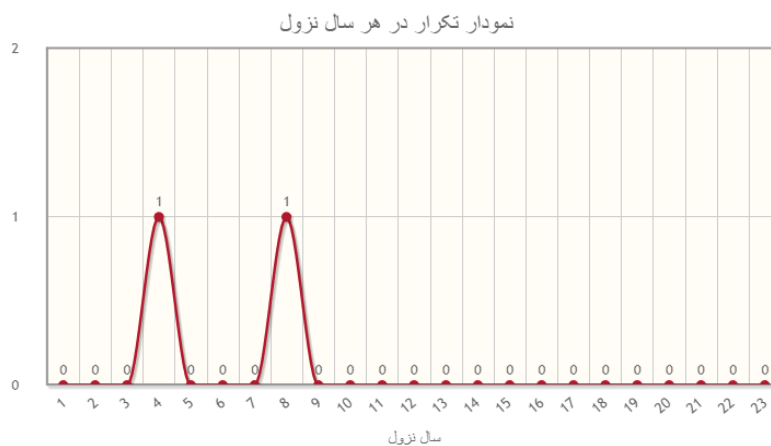
<p>با رویکرد بر این مطلب که شأن نزول سوره دهر عام و در حق همه ابرار است (نه طایفه خاص) زیرا آیات مورد بحث تماماً به صیغه جمع است و دلیلی بر انحصار آن درباره فرد معینی وجود ندارد.</p>	<p>نادعلی عاشوری تلوکی، مجله مطالعات تاریخی قرآن و حدیث، ۱۳۷۹، ش ۲۴، صص ۱۶ تا ۲۲.</p>	<p>نگاهی به الفاظ عام قرآن و اسباب نزول آنها با تکیه بر آیات سوره دهر</p>
--	---	---

به‌رغم شیوایی و شایستگی آثار فوق، منتها در زمینه چیستی دهر و عرصه‌های آن، بررسی مستقلی صورت نگرفته و مرزهای آن مشخص نشده است. لذا پژوهش بر آن است تا خلأ علمی موجود در این زمینه را پرکرده و علاوه بر مفهوم‌شناسی دهر براساس قرآن کریم، مهم‌ترین عرصه‌های آن را روشن سازد.

روش تحقیق به صورت توصیفی - تحلیلی است و با توجه به آنکه قرآن، روایات و سایر آموزه‌های دینی منبع اصلی مقاله به‌شمار می‌آید، تعمق در آنها و نیز مراجعه به سایر آثار معتبر محتوای لازم تحقیق را فراهم آورده است. ضمن آنکه از طریق مشاهده نرم‌افزارهای مرتبط و پایگاه‌های اینترنتی، دیگر داده‌های لازم جمع‌آوری و تحلیل می‌گردد.

۲-۳. مفهوم شناسی دهر

با توجه به اینکه واژه «دهر» به‌طور خاص در قرآن به کار رفته، لازم است ابتدا مفهوم آن مورد بررسی قرار گیرد. با روشن شدن معنی دهر در قرآن کریم، بخش اول از این مفهوم مشخص شده و با توجه به کاربردهای آن، ابزار تحقیقش مطابق با آیات؛ ۲۴ جاثیه و ۱ انسان تبیین می‌گردد.



<https://www.alketab.org>

مفهوم دهر در لغت و اصطلاح

«ده ر» ریشه‌ای سامی است که معنی اصلی آن در زبان عبری حرکت دورانی است و در مواردی چون «به سرعت مهارکردن و پیش راندن اسب در مسیر دایره‌ای شکل» و «دوام یافتن طولانی مدت» به سبب حرکت دورانی (گزنپوس، CXC) کاربرد دارد. دهر زمان طویل و امد ممدود است. از دیدگاه راغب «دهر» اسم مدت عالم است از آغاز وجود تا پایان آن (راغب اصفهانی، ۱۷۳/۱) دهریه که به دهر منسوب هستند، گروهی از کافرانند که منکر الوهیتند؛ به قدم دهر قائلند و حوادث را به دهر نسبت می‌دهند و بر این باورند که صانع موالید، نجوم و افلاک است (تهانوی، ۴۸۰/۱؛ ناصر خسرو، ۱۴۶؛ صدرالدین شیرازی، ۲۷۶).

دهر که در لغت فرانسوی «Eon» نامیده می‌شود، در لغت‌های بسیار دارد؛ مدت طولانی و مدت دراز عمر، غایت عادت، غلبه همیشگی، اسماء حسنی، هزار سال (سجادی، ۸۶۸/۳)، ناصر خسرو معتقد است که دهر بقای مطلق برای ارواح مجرد است و در اجسام نیست و فنا در آن راه ندارد (نک: ناصر خسرو، ۱۳۹۸/۱۴۶). در عهد عتیق نیز (کتاب ناحوم نبی، ۲۳) به معنی جهش و یورش اسب (گزنپوس، ۱۸۷) به کار رفته است. این ماده در زبان عربی جنوبی باستان به معنی «سوزاندن» و «نابودکردن» آمده است (زامیت، ۱۷۸).

در واژه نامه‌های عربی، صورت اسمی دهر، به طور عمده، با حوزه معنایی زمان مرتبط است و به ویژه بر مدت طولانی دلالت می‌کند، چنانکه معانی مختلفی چون زمان (نک: جوهری، ۴۶۰/۲)، زمان طولانی (نک: ابن منظور، ۲۹۲/۴)، «ابد محدود/ ممدود» (نک: فراهیدی، ذیل ماده)، مدت عمر دنیا از آغاز تا پایان (نک: راغب اصفهانی، ۳۱۹) و «هزار سال» (نک: ابن سیده، ذیل ماده) را برای این واژه ذکر کرده‌اند. همچنین «دُهری» به معنی «قدیم» و «مُسن» آورده شده است (نک: سیبویه، ۳۸۰/۳).

از نظر اصطلاحی دهر واژه‌ای عربی به معنی (گذشته) زمان و عامل تعیین‌کننده سرنوشت انسان و دارای کاربرد در فرهنگ عرب پیش از اسلام است (نک: عباسی، ۱۸). همچنین دَهر به معنی الأَمَدُ المَمْدُودُ وارد شده و گاه به معنی هزار سال آمده است (ابن منظور، ۲۹۲/۴). در کتاب العین چنین آمده: دهر ابد ممدود است و منظور از رجل دهری، قدیم است و در اصطلاح کلامی دهری به افرادی گفته می‌شود که قائل به بقاء دهر بوده و اعتقادی به آخرت ندارند (فراهیدی، ۲۳/۴). همچنین دهر به معنی زمان است، چنانکه در صحاح نیز گفته شده (نک: جوهری، ۴۶۰/۲).

در کتاب النهایه (نک: ابن اثیر) و اقرب الموارد (نک: الشرتونی) آن را زمان طویل گفته‌اند، صاحب مجمع‌البحرین از آن به گذشتن شب و روز یاد کرده که در واقع همان زمان است (طریحی، ۳۰۵/۳). از نظر راغب دهر در اصل نام مدّت عالم است از اوّل تا آخر، سپس هر مدّت کثیر را دهر گفته‌اند و آن برخلاف زمان است که به قلیل و کثیر اطلاق می‌شود (راغب اصفهانی، ۳۱۹) و گاهی نیز در معنی مصیبت و آزرده‌گی‌ها نیز آمده است (مهیار، ۱۹۴). لذا ارتباط این واژه با زمان و سیر زمانی یا اتفاق‌های محقق شده در بستر زمان غیرقابل انکار است. در خطبه ۳۲ نهج‌البلاغه می‌خوانیم: «أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا قَدْ أَصْبَحْنَا فِي دَهْرٍ عَنُودٍ...» (شریف‌الرضی، ۷۴) در زمانی عنود و چموش واقع شدیم. به نظر این لفظ عمدتاً در کتاب‌های لغت به زمان مطلق معنی شده است.

گرچه واژه نگاران برای صورت اسمی دهر معنی «مصیبت یا پیشامد ناگوار» (النازلة)

را نیز آورده اند، در ذکر شواهد فقط به کاربرد آن به صورت فعلی، مثلاً «دَهْرَهْمُ أَمْرٌ» به معنی «امری ناگوار برای آنان پیش آمد»، نه اسمی، اشاره کرده‌اند (نک: فراهیدی، ۲۳/۴). برخی واژه‌شناسان کوشیده‌اند تا ارتباط این دو حوزه معنایی ماده «ده ر»، در حالت اسمی و فعلی را به نحوی توضیح دهند. به نوشته زمخشری دهر به معنی زمان طولانی است و عرب‌ها چون آن را مصیبت‌آور می‌دانستند، از اسم دهر فعل «دَهْرَ فُلَانًا خَطْبٌ» را ساختند و به این معنا به کار بردند (نک: زمخشری، ۲۹۱/۴). درمقابل، بر مبنای توضیح ابن فارس (ذیل ماده)، ریشه (ده ر) تک معنایی و به معنی «غلبه و چیرگی» است و اسم «الدهر» را به نحو قیاسی می‌توان مأخوذ از فعلی به این معنا دانست. از دیدگاه وی، دهر را از آن‌رو دهر نامیده‌اند که بر همه چیز غلبه می‌کند (نک: توحیدی، ۱۴۱/۵).

۳. تفاوت زمان و دهر

به نظر می‌رسد زمان امریست که ضمیمه اشیاء می‌شود، مانند کاربرد این سخن؛ در زمان آدم علیه السلام یا زمان سلیمان علیه السلام در حالی که دهر عبارتست از آنچه که از اوقات امتداد داشته و به عین به امری اضافه نمی‌شود. لذا زمان از دهر کوتاه‌تر است (شیخ مفید، ۵۴۳-۵۴۴). همچنین در فلسفه زمان برای رابطه موجودات متغیّر نسبت به یکدیگر بوده و دهر رابط موجودات متغیّر با موجودات ثابت لایتغیّر است، چنانکه برای نسبت موجودات ثابت لایتغیّر به یکدیگر از واژه سرمد استفاده می‌شود (عاملی ابراهیم، ۴۳۱/۸). دهر اسم برای مدت عالم از ابتدا تا انتهاست که از آن برای هر مدت طولانی تعبیر می‌شود برخلاف زمان که بر امر کم و زیاد واقع می‌شود (نک: ملاحویش آل غازی، ۱۱۸/۴-۱۲۰).

درباره تفاوت معنایی «دهر» با واژه «زمان» گفته‌اند؛ «زمان قسمتی از دهر است که به واسطه حرکت‌های افلاک پیموده شده است و نام آن حرکت‌ها، روز و شب و ماه و سال است و دهر زمان ناپیموده است که آغاز و پایانی ندارد بلکه زمان درنگ و بقاء مطلق است». (سجادی، ۸۶۸/۳). نیز گفته شده است که زمان برای مدت محدود و دهر برای

مدت نامحدود به کار می‌رود (نک: ازهری، ۶). یا اینکه زمان بر هر مدت کم یا زیاد، اما دهر فقط بر مدت زیاد دلالت می‌کند (راغب اصفهانی، ۳۱۹).

ع. عرصه‌های دهر

واژه دهر در حوزه‌های گوناگون و بسته به نوع نگاه به آن دارای وجوه و رویکردهای مختلف است و در عرصه‌های متعددی مورد تبیین و توجه قرار گرفته که از آن میان می‌توان مواردی را مورد احصاء قرار داد:

ع-۱. تفسیری

این واژه در غالب تفاسیر مورد اشاره قرار گرفته و معانی مختلفی ذیل آن تبیین شده است که از این میان می‌توان به تعدادی معانی همسو اشاره کرد؛ مرور زمان، بخشی از زمان (نک: طباطبایی، ۱۸ / ۱۸۱)، مرور شب و روز و ماه‌ها و سال‌ها، مدتی از زمان (نک: طبری، ذیل آیه)، هنگامی محدود و معین از زمان ممتد غیر محدود، قسمتی از زمان غیر محدود دارای معنی تأکید و تحقیق (نک: طبرسی، ۹ / ۱۱۸)، مرور سال‌ها و ایام زمان، ممتد غیر محدود (نک: ثعلبی، ذیل آیه)، زمان طولانی، مرور ایام (در اصل مدت بقاء عالم) (نک: رازی، ذیل آیه)، روزگار، برشی از زمان قبل از نفع روح (نک: قرطبی، ذیل آیه)، مدت بقاء عالم، زمانی که در اثر گذشتش آثاری بر عناصر حیاتی ایجاد (نک: مغنیه، ۷۸۱)، زمان طولانی از زمان‌های گذشته، مرور زمان، کهنگی و پیری (نک: شوکانی، ۵ / ۴۱۵)، ۴۰ سال قبل از نفع روح، خلقت انسان از طین (زمخشری، ۴ / ۲۹۱)، حمأ مسنون؛ صلصال (سورآبادی، ۴ / ۲۷۳۴)، طی شدن ۴۰ سال (نک: شیبانی، ۵ / ۲۷۹)، زمان غیر قابل تشخیص، گذشت ایام، تمام شدن خلقت پس از ۱۲۰ سال (نک: مظهری، ۱۴۱۲ق: ۱۰ / ۱۴۸)، طول عمر (نک: سمرقندی، ۲۸۰)، مدت عالم از ابتدا تا انتها، مدت زیاد (نک: شیخ مفید، ۵۴۴-۵۴۳)، زمان طولانی؛ زمان مقارن با وجود عالم دنیوی (نک:

ابن‌کثیر دمشقی، ۲۴۷/۷). همچنین دهر دارای معنای (گذشت) زمان و عمر است (نک: طبری، ذیل آیه؛ طبرسی، ذیل آیه) و مضمون این گفتار همان اعتقاد رایج جاهلی درباره تسلط دهر بر سرنوشت انسان را باز می‌نماید (نک: ثعلبی، ذیل آیه؛ رازی، ذیل آیه؛ قرطبی، ذیل آیه) که وجه جامع و قدر متیقن در اکثر این تفاسیر تبیین یا برداشت یک معنا از خصائص زمانی یا کیفیات زمانی در حوزه امور زمان‌مند است. همچنین به نظر می‌رسد که الف و لام الدَّهْر در هر دو آیه عهد باشد؛ یعنی دهر معلوم و دهر زمانه‌ای را در بردارد که شامل بازه عمر انسان‌ها بوده و سیر تکاملی وی را در بردارد؛ براساس برخی تفاسیر انسان در طول حیات خود دارای مراحل است که عبارتند از: عدم تا وجود خاکی، جمود بدون حرکت، وجود آبی، سیلان بدون رشد، وجود نامی بدون احساس، وجود حیوانی، رشد و احساس بدون ادراک، وجود انسانی، رشد و احساس و ادراک (مغنیه، ۷۸۱) که همه در ظرف زمان اتفاق می‌افتند.

در حوزه تفسیری گاه و به مناسبت به برخی امور اخلاقی یا روایی برآمده از این موضوع پرداخته شده است؛

ع-۱-۱. اخلاق

گاه پیش می‌آید که انسان‌ها به دلیل مصائب یا مشکلاتی که در زندگی آنها رخ می‌دهد به دنبال مقصر گشته و در صورت فقدان علت، زمانه و روزگار را مورد عتاب قرار داده و نسبت بدان گلايه دارند. که این امر در آموزه‌های دینی مورد توجه قرار گرفته است؛ در مجمع‌البیان ذیل آیه اول از حضرت رسول ﷺ روایت است: «لَا تَسُبُّوا الدَّهْرَ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ الدَّهْرُ»؛ زمانه را دشنام ندهید زیرا که خدا همان زمان است (طبرسی، ۱۱۸/۹). در کشاف نیز عین عبارت مجمع‌البیان نقل شده است (زمخشری، ۴ / ۲۹۱). این حدیث در نهاییه بدین صورت آمده «لَا تَسُبُّوا الدَّهْرَ فَإِنَّ الدَّهْرَ هُوَ اللَّهُ» (نک: عاملی، ذیل آیه).

از دیدگاه طبرسی تأویل حدیث آنست که اهل جاهلیت حوادث و بلاها را بدان نسبت

داده و می‌گفتند زمانه چنین و چنان کرد که حضرت فرمود: فاعل این کارها خداست، فاعل آنها را سبّ نکنید (نک: طبرسی، ۱۱۸/۹). همچنین گفته شده: مقصود آنست که دهر را دشنام ندهید، زیرا گرداننده و مدبّر دهر خداست، منتها وجه اولّ بهتر است، زیرا کلام عرب پراست از اینکه نسبت افعال خدا را به دهر می‌دادند. اصمعی می‌گوید: یک اعرابی کسی را مذمت می‌کرد گفت «هو اکثر ذنوبا من الدهر» (نک: قرشی، ۲/۳۶۴-۳۶۳). در نهاییه وجه دوّم را مطرح شده، بدین معنا که اگر شما زمانه را بدگوئید این به خدا می‌رسد، زیرا آورنده این حوادث خداست، چنانچه در روایت دیگر آمده «فان الله هو الدهر» (نک: عاملی، ذیل آیه).

در میزان ذیل آیه اولّ حدیثی نقل شده که مؤید وجه ثانی است. حضرت رسول اکرم ﷺ به نقل از خدای تعالی فرمود: این آدم آنگاه که دهر را سبّ می‌کند، نگوید زیانکار باد دهر، زیرا دهر منم، شب و روز را می‌فرستم و چون بخواهم نگاه می‌دارم (نک: طباطبایی، ۱۸۱/۱۸).

در تفسیر ابن کثیر نیز چند روایت در همین مضمون نقل شده است (ابن کثیر دمشقی، ۲۴۷/۷). ناگفته نماند روایت فوق در المجازات النبویه (شریف‌الرضی، ۲۲۲) و در کنز الفوائد (کراجکی، ۴۹/۱) نقل شده است. از دیدگاه نویسنده کتاب قاموس دهرگاهی از اسماء حسنی شمرده می‌شود و شاید علّت همان حدیث فوق باشد که تصور شده دهر از نام‌های خداوند است (نک: قرشی، ۲/۳۶۳-۳۶۴).

۲-۱-۴. روایات

دهر در متون روایی با رویکرد رفع ابهام از معنا و تبیین معنای آیات مورد اشاره قرار گرفته شده است؛ در حدیثی از امام صادق علیه السلام گویندگان «و ما یهلکنا الا الدهر» دهریه دانسته شده‌اند که وجود رب، بهشت و دوزخ را انکار می‌کنند (نک: کلینی، ۳۸۹/۲؛ طبرسی، ذیل آیه). نیز برای توصیه به پندپذیری از دهر در حدیث ائمه علیهم السلام در برخی منابع

شیعی سده‌های بعد حدیث مشهور «لَا تَسْبُوا» نقل شده است (نک: شریف‌الرضی، ۲۳۵؛ علم الهدی، ۳۴/۱-۳۵؛ رازی، ذیل آیه).

رایج‌ترین حدیث نبوی دلالت‌کننده بر این مضمون عبارت: «لَا تَسْبُوا الدَّهْرَ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ الدَّهْرُ» است (نک: ابن حنبل، ۳۹۵/۲؛ ابن حجاج، ۴۵/۷؛ نسائی، ۴۵۷/۶) که در انواع آثار لغوی و ادبی متأخر شهرت بیشتر یافته است (نک: شریف‌الرضی، ۲۳۵؛ ثعالبی، ۴۶۲/۴؛ ابن منظور، ۲۹۲/۴). بخش دوم این عبارت در برخی منابع به صورت «فَإِنَّ الدَّهْرَ هُوَ اللَّهُ» نیز نقل شده است (نک: جوهری، ۴۶۰/۲؛ علم الهدی، ۳۴-۳۵؛ ابن ابی‌الحدید، ۱۹۸/۷؛ نک: زمخشری، ۲۹۱/۴؛ توحیدی، ۱۴۱/۵). وجود عبارات: «أَنَا الدَّهْرُ»، «أَنَّ اللَّهَ هُوَ الدَّهْرُ» یا «أَنَّ الدَّهْرَ هُوَ اللَّهُ» در اینگونه احادیث که ظاهر آنها بر یکی بودن الله و دهر دلالت دارد، بحث‌هایی دامنه‌داری در میان نخستین مسلمانان ایجاد کرد طوری که در سده‌های بعد نیز ادامه یافت.

در جوامع متقدم حدیثی شیعه، نه تنها احادیث نبوی دلالت‌کننده بر نهی از نکوهش دهر نقل نشده، بلکه حتی در برخی متون شیعی از راویان این احادیث انتقاد شده است. ابن شاذان (م ۲۶۰)، عالم شیعی و از اصحاب امام رضا علیه السلام از عالمان اصحاب حدیث نظیر سفیان ثوری (م ۱۶۱) انتقاد کرده است که براساس نقل حدیث: «لَا تَسْبُوا» و فهمشان از این حدیث، دهر را به جای خدا نشانده‌اند و از این رو، شبیه یهود و نصارا شده‌اند (نک: ابن شاذان، ۷-۱۱). از مجموع عبارات چنین برمی‌آید که تا قرن سوم این حدیث صرفاً در زمره منقولات اهل سنت بوده است (نک: نمازی شاهرودی، ۳۹۱/۳). گذشته از این، در منابع حدیثی و تاریخی شیعی، اشعاری چون: «يَا دَهْرُ أَفْ لَكَ مِنْ خَلِيلٍ» به امام حسین علیه السلام منسوب شده (نک: مفید، ۹۳/۲) که متضمن نکوهش دهر است و با این احادیث سازگار نیست. در گفتار و نوشتار امام علی علیه السلام نیز عباراتی در اشاره به جنبه مصیبت‌آفرینی و ویرانگری دهر دیده می‌شود (شریف‌الرضی، ۱۷).

به نظر می‌رسد که پس از قرآن، بارزترین موضع‌گیری دینی در نخستین سده‌های

اسلامی در برابر تصور جاهلی از دهر احادیثی در منابع اهل سنت است که در آنها از سرزنش و دشنام به دهر نهی شده است، از جمله دو مورد که در قالب حدیث قدسی (به نقل ابوهیره) از پیامبر ﷺ در جوامع حدیثی اهل سنت آمده با این مضمون که دشنام و نفرین دهر موجب آزار من (خدا) است، زیرا دهر منم و من روز و شب را در پی هم می‌آورم (ابن حنبل، ۲۳۸/۲ و ۲۷۲؛ بخاری، ۴۱/۶؛ ابن حجاج، ۴۵/۷؛ ابوداود، ۵۳۴/۲)؛ گرچه برخی واژه «الدهر» را در عبارت «أنا الدهرُ أقلبُ الليلَ والنهارَ» نه به رفع بلکه، بنا بر ظرفیت، به نصب خوانده‌اند و معنایی دیگر از آن فهمیده‌اند (قاضی عیاض، ۱۸۳/۷؛ نووی، ۲/۱۵-۳). در نقلی دیگر، مضمون نهی از نفرین دهر از خود پیامبر ﷺ و نه در قالب حدیث قدسی، ذکر شده است (ابن انس، ۹۸۴/۲؛ ابن حنبل، ۲۵۹/۲؛ بخاری، ۱۱۵/۷).

در سده نخست هجری، واژه دهر همچنان در معنایی مشابه پیش از اسلام کاربرد داشته است. در یکی از کهن‌ترین کاربردها از قول خلیفه نخست عبارت: «قد تَضَعُ بهم الدهر» در اشاره به ویژگی چیرگی و ویرانگری دهر نقل شده است (نک: طبری، ۱۸۴۷؛ ابن جوزی، ۴۲). همچنین، بنا بر روایتی از خولانی (خولانی، ۶۵)، خداوند در پاسخ به پرسش موسی ﷺ می‌فرماید: نخستین چیزی که خلق کردم و قضا و قدر همه چیز را در آن قرار دادم دهر است (نک: باورینگ، ۲۳۹).

۴-۲. کلامی

علامه طباطبائی براساس سیاق آیات به این نتیجه رسیده که در آیه گفتار مشرکان در نفی معاد رد شده است نه کلام دهریان در انکار مبدأ و معاد. توجه به سیاق آیات پیش و پس از آیه، این نتیجه را افاده می‌دهد که موضع‌گیری قرآن در برابر این گفتار صرفاً نزاعی، نظری و اعتقادی درباره مرگ و معاد نیست، بلکه مخالفت اساسی با سبک زندگی مبتنی بر انکار قیامت با همه نتایج آن به ویژه بی‌توجهی به شریعت الهی است (نک: طباطبائی، ۱۶۷/۱۸).
تقابل میان قرآن و اندیشه جاهلی درباره سرنوشت انسان حتی در انتخاب واژگان

مرتبط با موضوع نیز نمایان است. در قرآن به جای مفاهیمی چون دهر و منیّه که به وفور در شعر جاهلی به کار می‌رفت، مفاهیمی چون اجل، امر و حکم و اراده خدا، و نیز قضا و قدر در تبیین پدیده مرگ و سرنوشت انسان مطرح شدند (نک: رینگرن، ۸۶-۱۱۶؛ ایزوتسو، ۱۶۵-۱۶۷؛ باورینگ، ۲۳۵-۲۳۶). چه بسا کشمکش میان نقش اللّه و دهر در تعیین سرنوشت انسان گرچه در شعر جاهلی صورت بندی دقیقی نداشت، منتها بر بحث‌های دامنه دار بعد در کلام اسلامی درباره مسائل مهم چون جبر و اختیار تأثیرگذار بوده است (رینگرن، ۱۹۱ و ۲۰۱).

در نخستین سده‌های اسلامی گروه‌هایی چون؛ دهریه، معطله و طبائعیه با استناد عبارات مندرج در آیات و روایات، اللّه و دهر را یکی دانستند و براساس آن علیه عقاید مسلمانان استدلال می‌کردند (قاضی عیاض، ۱۸۴/۷؛ ابی، ۵۸)، به همین دلیل گفته شده که هر مسلمان باید معنی درست این احادیث را بداند (ابوعبید، ۱۴۵/۲-۱۴۶). عالمان مسلمان، برای پیشگیری از بدفهمی و نشان دادن سازگاری این احادیث با عقاید اسلامی، در تفسیر و تأویل این احادیث، به ویژه با استشهاد به کاربرد عرفی زبان (ابن قتیبه، ۲۰۹؛ زمخشری، ۲۹۱/۴؛ قاضی عیاض، ۱۸۲/۷-۱۸۴)، بسیار کوشیده‌اند (نک: گولدتسیهر، ۱۴۴). مادّیون یا دهریون معتقدند انسان از اشیاء مادی مختلفی تشکیل شده و پس از موت فنا شده و ادراک و احساس برخواسته از جسم است، بدین معنا عقل و عواطف ازاعراض ثانویه بوده، اصالت و استقلال ندارند (نک: مغنیه، ۲۹/۷). از دیدگاه دهریون و طبیعیون مرور زمان انسان و امورکائن را در نهایت نابود خواهد کرد (نک: گنابادی، ۷۳/۴). با اینحال برخی همه حوادث را به واسطه جهل خود به تقدیر الهی نسبت می‌دادند در حالی که دهریون به رغم استناد حوادث به دهر به وجود خداوند اعتقادی نداشتند و دهر را مستقل در تأثیر می‌دانستند؛ «وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ...» (لقمان، ۲۵) (نک: ملاحویش آل غازی، ۱۸/۴-۱۲۰).

تأویل متداول این احادث پیرامون دهر در منابع اسلامی از این قرار است که پیامبر ﷺ

در مقام تفهیم این مطلب (به افرادی که دهر را فاعل رخدادهای ناگوار می‌دانستند) است که فاعل همه رخدادها خداوند است و دشنام به دهر همان دشنام به خداست، و بدین ترتیب آنها را از این کار بازدارد. این تأویل در گونه‌های مختلف منابع اسلامی اعم از لغوی، حدیثی و تفسیری دیده می‌شود (نک: ابو عبید، ۱۴۶/۲-۱۴۵؛ جوهری، ۴۶۰/۲). گفته شده شافعی (م ۲۰۴) نخستین مفسر این حدیث بوده (بیهقی، ۳۳۶-۳۳۷/۱) و ابو عبید این تفسیر را از وی گرفته است (ازهری، بی تا؛ ذیل ماده). ابو عبید، که به وضوح این حدیث را برای رد برداشت گروه‌های مخالف توضیح داده، تأکید دارد که وجه دیگری برای این حدیث نمی‌شناسد (ابو عبید، ۱۴۶/۲). برخی عالمان سده‌های بعد نیز، با وجود ذکر وجوه دیگر برای این حدیث، همین تفسیر را ترجیح داده‌اند (نک: علم الهدی، ۳۴-۳۵/۱؛ راغب اصفهانی، ۳۱۹؛ عسقلانی، ۴۴۲/۸-۴۴۱).

دیگر مسئله پدیدآمده در پی این احادیث آن بود که برخی «الدهر» را نامی برای خدا و در زمره نام‌های نیک الهی شمردند. این دیدگاه را به پیروان مکتب ظاهریه، از جمله ابن حزم (متوفی ۴۵۶)، نسبت داده‌اند (ابن کثیر، ۲۴؛ قسطلانی، ۳۳۹/۷) که البته در برخی منابع، این دیدگاه مردود دانسته شده است (قاضی عیاض، ۱۸۴/۷؛ ابی، ۵۸). شاید جدی‌ترین مدافع این دیدگاه ابن عربی (م ۶۳۸) باشد که گفته شده مدتی تحت تأثیر اندیشه‌های مکتب ظاهری بوده است (باورینگ، ۲۴۸). وی حدیث لاتَسبُوا را دلیل بر آن گرفته که خداوند دهر است و دهر را در زمره نام‌های نیک خدا قرار داده است، وی با «صحیح» شمردن این حدیث، تفسیر رایج از آن را خطایی آشکار دانسته است (ابن عربی، ۶۷۷/۱). از دیدگاه ابن عربی در عبارت؛ «خدا دهر است» منظور از دهر زمان معروف نیست، بلکه اسم دهر است که زمان یکی از مظاهر آن است. از دیدگاه وی دهر از الفاظ مشترک میان خداوند و زمان است و به همین دلیل در حدیث نبوی از نکوهش دهر نهی شده است (نک: ابن عربی، ۲۶۵/۴).

۳-۴. فقهی

در منابع فقهی دهر و زمان دارای موضوعیت دارد. در بحث پیرامون سوگند خوردن برانجام کاری بدون تعیین زمان مشخص، نظیر «لَأَقْضِيَنَّكَ حَقَّكَ أَلِي حِينَ / زَمَانٍ / دَهْرٍ»، در خصوص مراد از مدت دهر سخن گفته شده که در تعیین آن ابهام‌ها و اختلاف‌هایی ملاحظه می‌شود که امامیه مهلت شرعی عمل به چنین سوگندی را درباره حین و زمان شش ماه دانسته‌اند (طوسی، ۱۵۹/۶). ابوحنیفه درباره معنی دهر، به دلیل آنکه نصّی نیافته، اظهار بی‌اطلاعی کرده، گرچه برخی پیروان او درباره معنی این واژه در حالت معرفی یا نکره اختلاف داشته‌اند و از جمله مراد از آن را شش ماه دانسته‌اند (تهانوی، ذیل واژه). از دیدگاه شافعی از آنجا که مدت دهر بر ما معلوم نیست، بهتر است تا پایان همان روز به این سوگند عمل شود (شافعی، ۸۱ / ۷).

۴-۴. فلسفی

واژه دهر در فلسفه بحث‌هایی طولانی در پی داشته است. به نظر ابوحنیفان توحیدی معنی لغوی دهر معلوم است و بحث درباره آن در زمره بحث‌های فیلسوفان قرار می‌گیرد (توحیدی، ۱۴۱/۵). در اصطلاح فلسفی تعابیر زیادی از دهر وجود دارد؛ در فلسفه رواقیان، دهر، عبارت از سال کبری و در نظر پیروان افلوپین نیروهای ازلی است که از مبدأ موجودات صادر شده است (صلیبا، ۱۸۶/۱).

از دیدگاه افلاطون مدت چیزی از حرکات، متحرکات، ظرف دوام و استمرار مطلق را دهر و سرمد می‌نامند (سجادی، ۲۳۸). برخی دیگر، آن را ظرف وجودی سلسه طولی می‌دانند و رشته طولی وجود مرتبه علل واقعی است. در این سلسله، در مرتبه وجودی عقل فعال، عدم انسان قرار دارد و نوعی سبقت واقعی از عدم شخص بر وجود او در این سلسله طولی است؛ به ظرف وجودی این سلسله دهر گفته شده و حدوث مذکور که برای معلول ثابت است را نیز حدوث دهری می‌گویند (مطهری، ۶۵/۳).

برخی دهر را همراهی موجودات ثابت با موجودات متغیر می‌دانند (عبدالرزاق کاشانی، ۲۱۰) البته از جهت ثبات به جهت متغیر بودنشان، زیرا هر موجود نهایتاً یک نحوه ثبات دارد ولو ثباتش در متغیر بودن باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۸۲/۳)، موجودات مجرد، همانگونه که تقدم و تأخر زمانی بر پدیده‌های متحول مادی ندارند، معیت و همراهی زمانی نیز با آنها ندارند، زیرا اساساً فاقد زمان‌اند. لذا تقارن و معیت موجودات ثابت با پدیده‌های متغیر نوع خاصی از همراهی است که دهر نامیده می‌شود (طباطبایی، ۲۷۱؛ شیروانی، ۳۴۳/۲). نسبت موجودات ثابت با امور ثابت سرمد است و نسبت ثابتات با موجودات متغیر دهر و نسبت امور متغیر با متغیرهای دیگر، زمان نامیده می‌شود (نک: صدرالدین شیرازی، ۱۴۷/۳). مراد از این کلام آن است که سرمد نسبت باری تعالی با صفات، اسماء و علوم ثابت است و دهر نسبت علوم ثابت واجب متعال است به معلوماتش که متغیرند و عبارتند از وجودات عالم جسمانی، و مراد از زمان، نسبت معلومات متجدد بایکدیگر است که به صورت معیت زمانی بایکدیگر رابطه داشته و دارای تقدم و تأخر زمانی از یکدیگرند (سبزواری، ۳۴۶/۵).

میرداماد که نظریه حدوث دهری را براساس این نظریه بنا نهاده است به علت تعارضات فکری معتقد است که نظرات ابن سینا در باب دهر مختلف است، گویی که مقوله دهر، مقوله‌ای ممتاز و جدا از دو زمان و سرمد است و می‌گوید: دهر با زمان است، ولی خود زمان نیست. سهروردی نیز به همین شکل می‌گوید: «دهر در افق زمان» است؛ وی در مواضع مختلف می‌نویسد دهر احاطه کننده زمان است و در عین حال خود احاطه شده سرمد است؛ دهر علت زمان است و معلول سرمد، وی از سوی دیگر این نکته را هم به دفعات متذکر شده که نسبت به آنچه «با» زمان است ولی «در» زمان نیست، با آنچه در زمان است، دهر خوانده می‌شود؛ و بهتر است نسبت آنچه در زمان نیست از جهت آنکه در زمان نیست، سرمد نامیده شود؛ چرا که دهر فی ذاته بخشی از سرمد است و تنها در قیاس با زمان است که آن را دهر می‌خوانند و ظاهراً در نظر ابن سینا دهر نوعی زمان ساکن و

فشرده است که سیلان نداشته و جز این تفاوت، مطابق و مترادف زمان است (نک: میرداماد، ۱۳۰).

از دیدگاه بابا افضل دهر مقدار «هست»، وحدت و امتداد پابندگی ذوات است، بدون ملاحظه امورمتغیرو حادث (سجادی، ۸۶۸/۳)، چنانکه برخی دیگر معتقدند دهر روح زمان است، همانطور که حرکت جوهری روح، حرکت عرضی است. دهر به نظر این افراد، عالمی است که در آن اموری که در سلسله زمان متفرق هستند، مجتمع می‌شوند (مطهری، ۳۱۷/۲).

از دیدگاه امام خمینی ره وجود در مراتب طولی خود عدم‌های مناسب با آن مرتبه دارد که از آن به عدم دهری و سرمدی تعبیر می‌شود. نیز وجود اشیاء در عوالم دیگر وجودی ثابت و غیرسیال است که از آن به دهر یاد می‌شود و فقدان مقابل آن عدم دهری است؛ مانند عدم وجود اشیای مادی که در عالم عقل و دهر که این عدم خود مسبوق به عالم اله است که به آن سرمد اطلاق می‌شود و عدم مقابل آن عدم سرمدی است (خمینی، ۲۴۶/۷). فلاسفه از عالمی به نام دهر یا ملکوت نام برده‌اند که نسبت موجودات ملکوتی در آن عالم با عالم ملک و طبیعت، نسبت صورت تنزل یافته است. حکما معتقدند که نوع مادی یک ذات، در طبیعت موجود است و نوع عقلانی آن در عالم ملکوت و همانطور که هر چیزی ملکوی و ملکوتی دارد، زمان نیز دو نوع دارد؛ وجود ملکوی آن در عالم ماده است و وجود ملکوتی و عقلانی اش در عالم ملکوت که به آن دهر می‌گویند (مطهری، ۵۴/۲). دهر در نظام طبقاتی عالم دارای اقسامی است؛ ۱. دهر اسفل: ظرف طبایع کلی از حیث انتساب آنها به مبادی عالی. ۲. دهر ایسر: ظرف مثال‌های معلق است. ۳. دهر ایمن: ظرف عقول مترتب بر یکدیگر و عقول عرضی متکافی و هم رتبه. ۴. دهر ایمن اسفل: ظرف نفس‌های کلی است (سجادی، ۸۶۸/۳).

۴-۵. عرفانی

در بیان فشرده جرجانی از دهر به «آن دائم که بسط حضور الهی (امتداد الحضرة

الالهية) و باطن زمان است و با آن ازل و ابد یکی می‌شوند» (جرجانی، ۱۱۱) یاد شده است. از دیدگاه عرفانی، دهر به معنی روزگار، عصر و زمان است که اول و آخر ندارد و دهری به کسی می‌گویند که قائل به ازلی و ابدیت دنیا و انکار وجود خدا و قیامت است. در سوره جاثیه آیه ۲۴ خداوند می‌فرماید: «گفتند: (حقیقت زندگی) جز زندگانی ما در این جهان نیست، می‌میریم و زنده می‌شویم و جز روزگار، ما را نابود نمی‌کند» زمان گذشته، آینده و حال برای زمانیات است و دهر، محیط به زمان بوده و گذشته و آینده ندارد.

در واقع سرمد محیط به دهر است و خداوند بر تمام ازمنه و روزگاران، محیط و احاطه قیومی دارد؛ اما طبیعیون منکر وجود الله همه چیز را مستند به طبیعت و دهر دانسته و ماوراءالطبیعه را منکرند و لذا از پیامبر ﷺ روایت است که: «به دهر ناسزا نگویند» (کتابادی، ۶۵/۹). لذا دهر، مصنوع خداست. صانع به حکمت، مصنوع را می‌آفریند. از طرفی پیامبر ﷺ فرمود: «انَّ لِرَبِّكُمْ فِي أَيَّامٍ دَهْرِكُمْ لَلنَّفْحَاتِ أَلَا فَتَعْرَضُوا لَهَا؛ در ایام روزگارتان نسیم‌های رحمتی می‌وزد آنها را بگیرید» (فیض‌کاشانی، ۳۱/۲). پس در روزگار، فیض‌ها و نسیم‌های بسیار رحمت می‌آید و این انسان است که باید از خالقِ روزگار، در روزگار، آن را اخذ کند.

ادعا شده که صوفیان ایرانی با بهره‌گیری از معرفت صوفیانه و تجربه عرفانی به معضل متناقض نمای زمان، از جمله تعارض میان مفهوم جاهلی دهر و مفهوم قرآنی حکم الهی، پرداخته‌اند و با به میان آوردن عناصری چون جذب، الگویی نو از زمان به دست داده‌اند (نک: باورینگ، ۲۴۹).

۴-۶. شعر و فرهنگ

دهر برخلاف ظاهر آن، در عرصه شعر و فرهنگ (قبل و بعد از اسلام) از نقش ویژه‌ای برخوردار بوده است.

۴-۶-۱. دوره جاهلیت

پیش از اسلام، دهر، و برخی واژه‌های مشابه، منشأ رخدادها، به ویژه پیشامدهای بد،

برای انسان تلقی می‌شده و از این رو، متضمن معنی سرنوشت بوده است (رینگرن، ۳۰). دهر، به‌طور خاص، مفهومی اسطوره‌ای بوده که موجب مصیبت‌ها (و گاه شادی‌ها) و عامل مرگ او دانسته می‌شده است (ریتر، ۶۱؛ باورینگ، ۲۳۵).

شاعران جاهلی در اشعار خود از دهر تصاویر مختلفی چون؛ موجودی ستمگر یا جانوری وحشی که پیوسته آماده آسیب رساندن است، عرضه کرده‌اند و دهر را به سبب پدید آوردن مصیبت‌ها و امور ناگوار زندگی مورد نکوهش قرار داده‌اند؛ گرچه گفته شده در میان اعراب به ظاهر تمایز آشکاری میان نیروی زمان و نیروی سرنوشت وجود نداشته و این اعتقاد شاعران جاهلی به خوبی صورت‌بندی نشده بوده است (ساگی و استاتمن، ۱/۶۶۱). در این اشعار، در اشاره به عاملیت و تأثیرگذاری دهر از تعبیرها و ترکیب‌هایی چون؛ صُروف الدهر، أحداث الدهر، حَدَثَان الدهر، رِب الدهر و بنات الدهر استفاده شده است (ایزوتسو، ۱۵۷-۱۶۰). با این حال، اظهار نظر قطعی درباره نسبت میان الله و دهر در تعیین سرنوشت انسان در شعر جاهلی به دلیل کمبود شواهد و ماهیت غیردینی این اشعار بسیار دشوار است. لذا شاید بتوان گفت که هر دو در سرنوشت بشر تأثیرگذار بوده‌اند؛ گاه یکی بوده و به جای یکدیگر به کار رفته و گاه رقیب یکدیگر بوده‌اند (رینگرن، ۱۹۵۵: ۴۶-۴۸). در شعر جاهلی، به جز دهر، واژه‌های دیگری چون زمان، ایام، عصر و عَوُض به معنایی مشابه بسیار به کار رفته است (ایزوتسو، ۱۵۷-۱۵۸).

واژه‌هایی چون مَنِيَّة (ج. مَنَايَا) و مَنُون نیز در اشاره به ویرانگری دهر و در معنایی مرتبط با مرگ به کار رفته است. منیه در شعر به معنی چیزی است که فرد را به سوی مرگ سوق می‌دهد، و متون در غالب اوقات مترادف آن است. مَنُون (از ماده مَن) ناظر به ویژگی ویرانگری زمان است و ترکیب «رِب المَنُون» همچون «رِب الدهر» به معنی مصیبت است که یکی از مصادیق بارزش مرگ است، چنانکه در کاربرد قرآنی (طور، ۳۰) نیز می‌توان آن را به همین معنا دانست (ساگی و استاتمن، ۱/۶۶۱). از دیدگاه ایزوتسو این واژه‌ها تفاوت‌های اساسی معناشناختی دارند و واژه «موت» به پدیده طبیعی یا زیست‌شناختی مرگ اشاره

دارد، در حالی که واژه‌هایی نظیر: منیه، منون، حِمَام و حُمّه به حوزه معنایی سرنوشت انسان تعلق دارند که نماینده اصلی آن واژه دهر است (ایزوتسو، ۱۶۰-۱۶۱).

به‌رغم آنکه عموماً در شعرکهن عرب تصویر تیره و منفی از دهر ارائه شده، گاه تصویری روشن و مثبت هم از دهر عرضه شده است، گرچه در بیشتر موارد شاعر به صورت توأمان از خوب و بد روزگار سخن گفته است. تلقی مثبت از دهر شاید به این دلیل همواره در حاشیه بوده که عمده اشعار مربوط به سرنوشت در شعر جاهلی یا درثرای مردگان یا دعوت به صبر در برابر ناملازمات روزگار سروده شده است (رینگرن، ۳۶-۳۷). دهرگاهی نیز در مقام موعظه‌گر انسان ظاهر شده تا ناپایداری دنیا را به او نشان و شیوه زندگی را به او بیاموزد، چنانکه در شعر عبیدبن ابرص (ابن ابرص، ۷) و لبیدبن ربیع (ابن ربیع، ۸۵) بر تأثیرگذاری و کارآمدی موعظه دهر تأکید شده است (پدرسن، ۲۲۸).

در بررسی پیشینه تصور عرب جاهلی از دهر و زمان به نظر می‌رسد که در برخی دیگر از فرهنگ‌های کهن نیز زمان به عنوان تعیین‌کننده سرنوشت مطرح بوده است؛ در فرهنگ یونانی، هندی و ایرانی به ترتیب سه خدای زمان یعنی کرونوس، کاله و زُروان وجود داشته که با توجه به شباهت بسیار آنها احتمالاً تلقی از زمان در این فرهنگ‌ها بر یکدیگر تأثیر داشته است (رینگرن، ۷۲-۷۳).

گفته شده مفهوم عربی دهر یا مفهوم اسلامی زمان وام گرفته یا دست کم متأثر از زُروان ایرانی بوده است (باورینگ، ۲۴۲). اما تأخر تاریخی متون پهلوی، که در آنها از خدای زروان سخن رفته، نسبت به شعر جاهلی، این نظر را تضعیف کرده است، با اینحال می‌توان نشان داد که منابع پهلوی عقاید کهن‌تر ایران باستان را به گونه‌ای اثرگذار بر اعراب نمایانده است. لذا دست کم می‌توان از امکان تأثیر اندیشه‌های ایرانی بر مفهوم عربی دهر سخن گفت (رینگرن، ۴۲-۴۵). تلقی رایج از مفهوم دهر در میان عرب جاهلی در قرآن نیز بازتاب یافته و از آن انتقاد شده است. واژه «الدهر» دو بار در قرآن؛ (انسان، ۱) به معنی زمان به طور کلی (جائیه، ۲۴) و به معنی عامل نابودی به کاررفته است؛ در آیه اخیر، گفتار گروهی

نقل شده که معتقدند: «غیر از زندگانی دنیای ما چیزی نیست، می‌میریم و زنده می‌شویم و ما را جز دهر نابود نمی‌کند؛ «وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ».

ع-۶-۲. شعر و نثر عربی دوره اسلامی

در این حوزه کاربرد دهر در معنایی مشابه معنی پیش از اسلام رواج داشته است و شاعران به ویژه در مرثیه‌ها به نکوهش دهر پرداخته‌اند. البته شاید بتوان گفت که شماتت دهر برای خودداری از شکایت از خدا صورت می‌گرفته است (نک: ریتز، ۶۱). بیشتر شاعران، چه درنسل‌های نخستین و چه در دوره عباسی، به مسأله تعارض میان نسبت دادن سرنوشت به خدا و دهر بی توجه بوده‌اند و آن دو را کنار هم نشانده‌اند، چنانکه مفهوم جاهلی دهر در بافت اشعار دینی به کاررفته است (رینگرن، ۱۳۰ و ۱۹۱). نمونه گویا از همنشینی نگرش دینی، اسلامی و غیردینی و جاهلی در مواجهه با پدیده مرگ دو بیت آغازین مرثیه ابن مُعْتَز (ابن معتز، ۳۳۰/۲) در رثای معتضد عباسی است که در بیت اول به سرزنش دهر پرداخته، اما در بیت دوم گویی ناگهان حدیث نبوی «لَا تَسْبُوا» را به یاد آورده و به خدا پناه برده است (ریتز، ۶۱). وی در رثای دوستان و نزدیکان نیز در موارد متعدد دهر را نابودگری نیرومند وصف کرده و بی‌رحمی آن را مورد نکوهش قرار داده است (نک: ابن معتز، ۳۲۷/۲، ۳۲۹، ۳۳۶، ۳۵۱، ۳۴۸، ۳۵۴).

ابوالعلاء معری از میان شاعران عرب (م ۴۴۹) شاعر فیلسوف مشرب، به تعارض میان اعتقاد به الله و اعتقاد به دهر توجه کرده و برای رفع آن، ویژگی‌های دهر را به خدا نسبت داده و به نوعی خداباوری طبیعی معتقد شده است (رینگرن، ۱۹۱). وی معتقد است که معنی حدیث «لَا تَسْبُوا» آن نیست که دهر خالق و معبود است، زیرا هیچ یک از پیامبران چنین چیزی نگفته‌اند و هیچ شاعر عرب نیز دهر را معبود نمی‌دانسته‌اند؛ بلکه شکایت از دهر مضمونی است (معری، ۳۵۸-۳۶۱) که در اقوام مختلف در زمان‌های مختلف رواج داشته است (نیکلسون، ۱۵۶-۱۵۵). ابوالعلاء معری در اشعارش به وفور از دهر با

ویژگی‌هایی چون ویرانگری، فریب و خیانتکاری یاد کرده است (معرّی، ۷۱/۱، ۱۳۷، ۱۳۹، ۲۵۱، ۳۱۳، ۴۸۰).

در شعر و ادب فارسی نیز اندیشه زمان به مثابه تعیین‌کننده سرنوشت دیده شده. در فرهنگ ایرانی پیش از اسلام، خدای زُرّوان مبنای مفهوم زمان در آیین مزدیسنی بوده (باورینگ، ۲۴۲-۲۴۳؛ زینر، ۳۷۷-۳۹۷) و در ادبیات پهلوی و حماسه‌های ایرانی پس از اسلام، زمان در قالب الفاظی متنوع، تأثیری بسزا در سرنوشت جنگاوران و قهرمانان داشته است. در شاهنامه دهر مظهر ناپایداری و گوناگونی زمانه است؛

ولیکن چنین است گردنده دهر گهی نوش بار آورد گاه زهر

(فردوسی، ۱/ ۵۹۸)

به نظر تصور عربی دهر و مفهوم اسلامی قضا و قدر در حماسه‌های ایرانی تأثیر چندانی نداشته و وام‌گیری این اصطلاحات عربی از سوی نویسندگان ایرانی صرفاً به جهت تبیین مفاهیم متناظر ذهنی بوده است، مانند فردوسی که در شاهنامه از واژه‌هایی چون؛ زمانه و فلک به مثابه الفاظی کلی برای اشاره به نیرویی فراشری بهره برده و با توجه به حضور زردشتیان و مسلمانان در ایران آن روز، عناصر الهیاتی زردشتی و اسلامی را کنار هم قرار داده است (نک: رینگرن، ۱۵۸-۱۴۱).

البته اندیشه زمان به مثابه نیروی سرنوشت و مضمون شکایت از زمانه و دهر در شعر فارسی تا اوایل قرن ششم به کار رفته است (نک: رازی، ذیل آیه) و پس از آن نیز شاعران بلندآوازه فارسی در اشاره به نقش آفرینی زمان و زمانه در تقدیر آدمی از الفاظی چون فلک، چرخ، روزگار و البته دهر استفاده کرده‌اند. خیام تعبیر «کوزه‌گر دهر» را به کار برده (خیام، ۱۱ و ۲۳۳) و از بازی‌های روزگار با انسان در عباراتی چون؛ «ما لعبتک‌انیم و فلک لعبت باز» سخن گفته است (خیام، ۱۴، ۴۸، ۱۰۰، ۱۲۵). خاقانی به دشمنی، فریبکاری و آبروبری دهر اشاره کرده و در بیتی دهر، چرخ، روز و شب را شکارچیان انسان دانسته است (خاقانی، ۶۳). سعدی نیز دهر را فرومایه، دون پرور و خونخوار خوانده است (سعدی،

(۳۳۱، ۸۹۷).

در آثار شاعر عارفان فارسی زبان نیز این تلقی از دهر و زمانه به وضوح دیده می‌شود؛ عطار دهر را به اژدها تشبیه کرده (عطار، ۲۹۶) وی با تعابیری چون؛ «چرخ ناساز» از کُشدگی روزگار گفته و زمانه را نکوهیده است (عطار، ۱۳۶۸: ۱۸۶ و ۲۷۱). نیز حافظ از بی ثباتی دهرگفته و آن را رهنز خوانده است (حافظ، ۷۹، ۱۰۰، ۱۵۶). تلقی مذکور از دهر، فلک و روزگار در شعر فارسی تا دوره معاصر نیز ادامه یافته است. قآنی (م ۱۲۷۰) دهر را نیرنگ ساز و کین توز دانسته (قآنی، ۱۹، ۱۸۱)، و پروین اعتصامی (م ۱۳۲۰) دهر را به رویاه و اژدها تشبیه کرده و از مردم‌کشی و ستمکاری دهر گفته است (نک: اعتصامی، ۴۸، ۵۴، ۵۸، ۶۹، ۲۱۳). در شعر محمدتقی بهار (م ۱۳۳۰ ش)، علاوه بر اینکه مضمون بدخواهی، کج رفتاری و کین ورزی دهر و زمانه مورد توجه بوده، به چیرگی دهر و روزگار نیز اشاره شده است. در یکی از تصنیف‌های مشهور او در میان مردم، شاعر برای تغییر سرنوشت از خدا، فلک و طبیعت در کنار یکدیگر مدد خواسته است (بهار، ۱۳۱۳/۲).

۷-۴. منطق

چنانچه مراد از دهر را زمان دانسته یا حداقل زمان را مصداقی از دهر بدانیم، واژه زمان، از اصطلاحات علم منطق بشمار آمده و به کم متصل غیر قار، و مقدار حرکت گفته می‌شود. زمان، مصداق منحصرکم متصل غیر قار (کمی که اجزای آن همه با هم یافت نمی‌شوند) است، چنان‌که خواجه طوسی می‌گوید: «کم متصل غیر قار الذات یک نوع است و آن زمان است» (خواجه نصیرالدین الطوسی، ۴۱). لذا زمان، مقدار حرکت است و متی نسبت شیء متزمن (زمان‌دار) است با زمان.

زمان به لحاظ مطابقت و عدم مطابقت با شیء زمان‌دار، دارای دو قسم است؛ ۱- زمان حقیقی؛ زمانی که دو طرف آن مطابق حال حدوث و فنای شیء متزمن باشد؛ مانند بودن مردم در مدت عمر خود. ۲- زمان غیرحقیقی؛ زمانی بزرگ‌تر از آن؛ مانند بودن مردم در

هزاره فلان یا در دوره فلان، که به آن «زمان عام» می‌گویند؛ برخلاف مکان، امور بسیاری می‌توانند در یک زمان دارای اشتراک باشند (علامه حلی، ۲؛ ابوعلی سینا، ۱/۱۲۹).

امام خمینی ره برای زمان دو رویکرد و تحلیل قائل است؛ یکی مقوله‌ای و دیگری فرا مقوله‌ای و وجودی؛ وی در تحلیل مقوله‌ای، زمان را کم متصل غیرقار می‌داند که در تحلیل ذهن عارض بر حرکت می‌شود (خمینی، الف/۱/۳۶۷). اما در فرامقوله‌ای براساس حرکت جوهری، زمان را از مشخصات وجود می‌داند، یعنی رابطه هر شیء با زمان خودش به نوعی به اصل آن شیء بستگی دارد و اگر زمان از شیء گرفته شود. گویا شیئیت از آن گرفته شده است؛ بنابراین زمان از هویت شیء جدا نمی‌شود (خمینی، ب/۱۸۶).

۸-۴. علوم تجربی

زمان در فیزیک کمیته اندازه‌گیری شده است. در فیزیک کلاسیک و غیرنسبی‌گرا، زمان مانند سایر کمیت‌ها چون طول، جرم و بار، یک کمیت نرده‌ای بشمار می‌آید و اغلب به عنوان یک کمیت اساسی تعریف می‌شود. زمان را می‌توان با سایر مقادیر فیزیکی، جمع ریاضی کرد، تا مفاهیم دیگر مانند حرکت، انرژی جنبشی و دامنه‌های زمانی را از آنها استخراج کرد؛ زمان دنباله پیوسته هستی و رخدادهاست که ظاهراً در روند برگشت‌ناپذیری از گذشته تاکنون و از اکنون تا آینده رخ می‌دهند (Oxford Dictionaries: 2011). زمان کمیت تشکیل‌دهنده اندازه‌گیری‌های گوناگونی است که برای تعیین توالی و طول رویدادها، یا بازه زمانی بین آنها و همچنین سنجش نرخ تغییر کمیت‌ها در واقعیت مادی یا تجربه خودآگاه، به‌کار می‌روند (Merriam-Webster Dictionary). از زمان اغلب به عنوان بعد چهارم، در کنار ابعاد سه‌گانه فضا یاد می‌شود (Davies, 1996, p.31) زمان از دیرباز موضوعی مهم در دین، فلسفه و علم بوده، اما ارائه تعریفی برای آن، بدون رسیدن به دور و به شکلی که در همه شاخه‌ها قابل استفاده باشد، دانشمندان را سخت مشغول کرده است (M Carroll, 2009: 63/54-55).

با این حال شاخه‌های مختلفی چون کسب و کار، صنعت، علم و هنرهای نمایشی، هر یک به شکلی، مفهومی از زمان را در دستگاه‌های اندازه‌گیری خود جای داده‌اند (Zeigler,2008). زمان در فیزیک به عنوان «آنچه که یک ساعت نمایش می‌دهد» تعریف می‌شود (Considine; Considine:1985).

زمان همچنین یکی از هفت کمیت بنیادی فیزیکی در هر دو دستگاه بین‌المللی یکاها (SI) و بین‌المللی کمیت‌ها (ISQ) است. واحد زمان در SI ثانیه است و برای تعریف کمیت‌های دیگر مثل سرعت نیز به کار می‌رود و تلاش برای تعریف زمان با استفاده از چنین کمیت‌هایی به دور در تعریف می‌رسد (Rendall,2008, p. 9). تعریف عملیاتی زمان، ماهیت بنیادی آن را مشخص نمی‌کند و توضیح دهنده آن نیست که چرا رویدادها در فضا می‌توانند به سمت جلو یا عقب روی دهند، اما در زمان تنها حرکت به جلو امکانپذیر است. پژوهش در زمینه رابطه فضا و زمان توسط دانشمندان به تعریف فضا‌زمان انجامید و نظریه نسبیت عام مهم‌ترین چارچوب نظری برای درک چگونگی کارکرد فضا‌زمان است (Rendall,2008, p. 9). در نتیجه پیشرفت‌های نظری و تجربی در پژوهش‌های فضا‌زمان، نشان داده شد که زمان در نزدیکی لبه‌های سیاه‌چاله‌ها می‌تواند امتداد یابد.



بررسی

به نظر می‌رسد دهر تحت عنوان واژه، مفهوم یا هر امر دیگری که از آن یاد می‌شود، یک حقیقت ثابت و امری بینا رشته‌ای بوده که در هر حوزه با نگاهی ویژه بدان پرداخته شده است.

هر کسی از ظن خود شد یار من از درون من نجست اسرار من

(مولانا، دفتر ۱/ بخش ۱)

زمان در حقیقت یک بازه از فرصت و درنگ است که برای موجودات و به ویژه انسان‌ها دارای قبل و بعد و تقسیم پذیری است و به دلیل محدودیت عمر انسان و درک قسمت کمی از این زمان از دنیا به عنوان امری شتاب آمیز یاد شده است؛ «مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ...» (الاسراء، ۱۸)؛ هرکس که خواهان این جهان باشد هر چه بخواهیم زودش ارزانی داریم، «كَلَّا بَلْ تُحِبُّونَ الْعَاجِلَةَ» (القيامة، ۲۰)؛ آری، شما این جهان زودگذر را دوست می‌دارید، «إِنَّ هَؤُلَاءِ يُحِبُّونَ الْعَاجِلَةَ وَيَذَرُونَ وَرَاءَهُمْ يَوْمًا ثَقِيلًا» (الانسان، ۲۷)؛ اینان این دنیای زودگذر را دوست دارند و آن روز دشوار را پس پشت می‌افکنند. انتساب دهر به خدای تعالی امری غیرقابل کتمان است و با توجه به مخلوق بودن دهر یا زمان، نمی‌تواند امری ازلی باشد، زیرا ذیل قدرت خداوند و مخلوق وی بوده و لذا امری حادث است، منتها با توجه به اراده خداوند می‌تواند از خاصیت ابدیت بهره‌مند گردد. نکته شایان توجه آنکه محدودیتی که گاهاً در مورد پدیده‌ای به کار می‌رود عمدتاً ناظر به خود پدیده و از جهت مورد و مصداقی است که در بستر زمان قرار گرفته نه خود زمان و الا خود زمان امری سیال و درگستره خود امری متداوم است که قابلیت تجزیه یا اختصاص به مورد معین را ندارد، بلکه این امور مختلف هستند که خود را در بستر زمان قرار داده و به جهت انجام کار در مقطعی از آن، زمان را به ضیق یا وسعت توصیف می‌کنند. آشنایی و درک مقوله زمان دارای آثار و فواید مختلفی بوده که می‌تواند در حوزه معرفت‌شناسی انسان بسیار سودمند باشد، به عنوان نمونه براساس معیار زمان می‌توان مواردی را از وعده‌ها یا وعیدها درآموزه‌های دینی ملاحظه کرد؛ در حوزه لزوم بهره‌مندی

از زمان می‌خوانیم: «وَ اذْكُرُوا اللّٰهَ فِىْ اَيّامٍ مَّعْدُوْدَاتٍ» (البقره، ۲۰۳)؛ خداوند را در روزهایی چند یاد کنید. همچنانکه پیامبر ﷺ فرمود: «اِنَّ لِرَبِّكُمْ فِىْ اَيّامٍ دَهْرِكُمْ لِنَفْحَاتِ اَلَا فَتَعْرَضُوْا لَهَا؛ در ایام روزگارتان نسیم‌های رحمتی می‌وزد آنها را بگیرید» (فیض‌کاشانی، ۳۱/۲). از سویی عدم بهره‌گیری از این مزیت نتیجه‌ای جز حسرت و پشیمانی و درخواست بازگشت به زمان گذشته را ندارد؛ «حَتّٰىٰ اِذَا جَاءَ اَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُوْنِ* لَعَلّٰى اَعْمَلُ صَالِحًا فِیْمَا تَرَكْتُ كَلَّا اِنَّهَا کَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا وَ مِّنْ وَّرَائِهِمْ بَرْزَخٌ اِلٰى یَوْمِ یُبْعَثُوْنَ» (المؤمنون، ۹۹-۱۰۰)؛ چون یکیشان را مرگ فرارسد، گوید: ای پروردگار من، مرا بازگردان* شاید، کارهای شایسته‌ای را که ترک کرده بودم به جای آورم. هرگز. این سخنی است که او می‌گوید و پشت سرشان تا روز قیامت مانعی است که بازگشت نتوانند.

در واقع استفاده متناسب از بازه زمانی که در اختیار انسان قرار گرفته بسته به میزان هوشیاری وی و میزان بهره‌برداری وی از زمان دارد؛ این فرصت می‌تواند صرف امور بیهوده دنیوی و یا صرف امور اخروی شود؛ «مَنْ كَانَ یُرِیْدُ الْعَاجِلَةَ عَجَلْنَا لَهُ فِیْهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِیْدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّمَ یَصَلّٰهَا مَذْمُوْمًا مَّدْحُوْرًا* وَ مَنْ اَرَادَ الْاٰخِرَةَ وَ سَعٰى لَهَا سَعٰیهَا وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَاُولٰٓئِكَ كَانَ سَعِیْهُمْ مَشْكُوْرًا» (الاسراء، ۱۸-۱۹)؛ هرکس که خواهان این جهان باشد هر چه بخواهیم زودش ارزانی داریم، آن‌گاه جهنم را جایگاه او سازیم تا نکوهیده و مردود بدان درافتد* و هر که خواهان آخرت باشد و در طلب آن سعی کند و مؤمن باشد، جزای سعیش داده خواهد شد.

توجه به زمان و اهتمام به آن می‌تواند به ایجاد روحیه کنترل زمان و تنظیم کارها در زمان خاص خود (محدودیت زمانی) در فعالیت‌ها کمک شایانی داشته باشد؛ «فَاِذَا فَرَغْتَ فَانصَبْ* وَ اِلٰى رَبِّكَ فَارْغَبْ» (الشرح، ۷-۸)؛ چون از کار فارغ شوی به کار جدید همت گمار و مشتاقانه به پروردگارت روی آر. در سفارشات امام علی علیه السلام می‌خوانیم: «اَوْصِیْکُمْ وَ جَمِیْعَ وَّلَدِیْ وَ اَهْلِیْ وَ مَنْ بَلَغَهُ کِتَابِیْ بِتَقْوٰی اللّٰهِ وَ نَظْمِ اَمْرِکُمْ» (شریف‌الرضی، نامه: ۴۷)؛ شما (حسن و حسین)، تمام فرزندان، خانواده و کسانی را که این نامه من به آنها می‌رسد،

به تقوای الهی و نظم درکارها سفارش می‌کنم. همچنانکه درآموزه‌های دینی برخی اعمال دارای زمان‌اند (مانند واجب موقت؛ حج) و باید در همان بازه زمانی محقق گردند. بر این اساس زمان به‌رغم وسعت و پهنای بیکرائش درتاریخ، برای انسان‌ها امری محدود و دارای سرآمد است و دستاورد فهم این مطلب، بهره‌وری حداکثری و به‌کارگیری سرمایه عمر و ظرفیت انسان در آن است.

جمله که بینی، همه دارد عوض در عوضش، گشته میسر غرض

آنچه ندارد عوض، ای هوشیار عمر عزیزیت، غنیمت شمار

(نک: شیخ بهایی)

نتایج مقاله

دهر از واژگان به کار برده شده در قرآن است که در لغت‌اطلاقات بسیاری داشته و در اصطلاح به معنی زمان و عامل تعیین‌کننده سرنوشت انسان است که دارای تمایزاتی از نظر معنا با واژه زمان دارد. در بررسی این واژه در آموزه‌های دینی، ملاحظه می‌شود که این مفهوم در عرصه‌های متعددی دارای کاربرد است، همچون؛ تفسیر، اخلاق، روایات، کلام، فقه، فلسفه، عرفان، شعر و فرهنگ (دوره جاهلیت و اسلام)، منطق، علوم تجربی. دهر در واقع یک حقیقت ثابت و امری بینارشته‌ای و یک بازه از فرصت و درنگ است که از آن در قرآن به امر شتاب‌آمیز «الْعَاجِلَةَ» یاد شده و ذیل قدرت خداوند و مخلوق او و امری حادث است که عمدتاً ناظر به خود پدیده و از جهت مصداقی است که در بستر زمان قرار گرفته، زیرا خود زمان امر سیال و در گستره‌ای متداوم قرار دارد. معرفت‌شناسی دهردارای آثار و فواید بیشمار است، که براساس آموزه‌های دینی استفاده صحیح از آن توأم با وعده؛ بهره‌مندی «أَيَّامٍ مَّعْدُودَاتٍ»، بهره‌گیری «نَفَحَاتٍ» و عدم استفاده صحیح همراه با وعید است؛ «رَبِّ ارْجِعُون»، ضمن آنکه استفاده متناسب از آن منجر به ایجاد روحیه کنترل زمان و نظم‌پذیری خواهد گشت.

کتابشناسی

۱. قرآن کریم، به ترجمه عبدالمحمد آیین، انتشارات سروش، ۱۳۷۴ ه.ش.
۲. ابن ابرص، عبید، کتاب دیوان شعر عبید بن ابرص السعدی الاسدی، کیمبریج، چاپ چارلز لایل، ۱۹۸۰ م.
۳. ابن‌ابی‌الحدید، شرح نهج‌البلاغه، قاهره، تصحیح محمد ابوالفضل ابراهیم، ۱۳۸۵.
۴. ابن اثیر، مبارک بن محمد، النهایة فی غریب الحدیث و الأثر، قم، موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۳۶۷.
۵. ابن انس، مالک، الموطأ، بیروت، چاپ محمدفؤاد عبدالباقی، ۱۴۰۶ م.
۶. ابن جوزی، کتاب القصاص و المذکرین، بیروت، چاپ مالین سوارتز، ۱۹۷۱ م.
۷. ابن حجاج، مسلم، الجامع الصحیح، بیروت، دارالفکر، بی‌تا.
۸. ابن حنبل، احمد، مسند الامام احمدین حنبل، بیروت، دارصادر، بی‌تا.
۹. ابن ربیع، لیبید، دیوان، چاپ حمد و طماس، بیروت، بی‌تا، ۱۴۲۵ ق.
۱۰. ابن سیده، المحکم و المحيط الاعظم، بیروت، چاپ عبدالحمید هنداوی، ۱۴۲۱ ق.
۱۱. ابن شاذان، الايضاح، تهران، چاپ جلال‌الدین محدث ارموی، ۱۳۶۳.
۱۲. ابن عربی، الفتوحات المکیة، بیروت، دارصادر، بی‌تا.
۱۳. ابن قتیبہ، عبدالله بن مسلم، تأویل مختلف الحدیث، بیروت، دارالکتب العلمیه، بی‌تا.
۱۴. ابن کثیر، تفسیر القرآن العظیم، بیروت، بی‌تا، ۱۴۱۲ ق.
۱۵. ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمرو، تفسیر القرآن العظیم (ابن کثیر)، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۹ ق.
۱۶. ابن معتز، دیوان، قاهره، چاپ محمد بدیع شریف، ۱۹۷۷ م.
۱۷. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت، دارصادر، ۱۴۱۴ ق.
۱۸. ابوداود، سلیمان بن اشعث، سنن ابی داود، بیروت، چاپ سعید محمد لحام، ۱۹۹۰ م.
۱۹. ابوعبید، قاسم بن سلام، غریب الحدیث، بیروت، چاپ افست، ۱۳۹۶ ق.
۲۰. ابوعلی سینا، حسین بن عبدالله، الشفاء، قم، مکتبه آیه‌الله العظمی مرعشی نجفی، ۱۴۱۴ ق.
۲۱. ابی، محمد بن خلفه، اکمال اکمال المعلم، بیروت، دارالکتب العلمیه، بی‌تا.
۲۲. ازهری، محمد بن احمد، تهذیب اللغة، قاهره، چاپ محمد عبدالمنعم خفاجی و محمود فرج عقده، بی‌تا.
۲۳. اعتصامی، پروین، دیوان پروین اعتصامی با شرح برخی ابیات، واژه‌نامه، فهرست اعلام و اثری نویافته از او، تهران، چاپ ابوالفتح حکیمیان، ۱۳۷۶.
۲۴. ایزوتسو، توشیهیکو، خدا و انسان در قرآن، ترجمه احمد آرام، تهران، بی‌تا، ۱۳۷۴.
۲۵. باورینگ، گرهارد، «زمان در عرفان ایرانی»، در حضور ایرانیان در جهان اسلام، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، مرکز بازشناسی اسلام و ایران، ۱۳۸۱.
۲۶. بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح البخاری، استانبول، چاپ محمد ذهنی افندی، ۱۹۸۱ م.
۲۷. بهار، محمدتقی، دیوان، تهران، چاپ مهرداد بهار، ۱۳۶۸.
۲۸. بیهقی، احمد بن حسین، مناقب الشافعی، قاهره، چاپ احمد صقر، ۱۹۷۱ م.
۲۹. توحیدی، ابوحیان، البصائر و الذخائر، بیروت، چاپ وداد قاضی، ۱۴۰۸ ق.
۳۰. تهانوی، محمد علی، موسوعة کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون، ۱۹۹۶ م.
۳۱. همو، موسوعة کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، بیروت، چاپ رفیق العجم و علی دحروج، ۱۹۹۶ م.
۳۲. ثعالبی، عبدالملک بن محمد، یتیمه الدهر، بیروت، چاپ مفید محمد قمیحه، ۱۹۸۳ م.
۳۳. ثعلبی، احمد بن محمد، الکشف و البیان، بیروت، چاپ علی عاشور، ۱۴۲۲ ق.

۳۴. جرجانی، علی بن محمد، کتاب التعریفات، لایبزیگ، چاپ گوستاو فلوگل، ۱۸۴۵م.
۳۵. جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح؛ تاج اللغة و صحاح العربیة، قاهره، چاپ احمد عبدالغفور عطار، ۱۳۷۶.
۳۶. حافظ، شمس‌الدین محمد، دیوان، تهران، چاپ محمد قزوینی و قاسم غنی، ۱۳۶۷.
۳۷. حلّی، حسن بن یوسف، الجوهر النضید فی شرح منطق التنجید، قم، چاپ محسن بیدارفر، ۱۳۸۴.
۳۸. خاقانی، بدیل بن علی، دیوان، تهران، چاپ ضیاء‌الدین سجادی، ۱۳۷۸.
۳۹. خمینی، روح‌الله، تقریرات فلسفه امام خمینی، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۵ الف.
۴۰. همو، الرسائل العشره، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۵ ب.
۴۱. همو، دانشنامه امام خمینی، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۰۰.
۴۲. خولانی، عبدالجبار بن عبدالله، تاریخ داریا و من نزل بها من الصحابة و التابعین و تابعی التابعین، دمشق، چاپ سعید افغانی، ۱۴۰۴ ق.
۴۳. خیام، عمر بن ابراهیم، رباعیات خیام (طربخانه)، تدوین: یاراحمد بن حسین رشیدی تبریزی، تهران، چاپ جلال‌الدین همایی، ۱۳۶۷.
۴۴. دانشمند، مرتضی، قرآن و دانش: نسبیّت زمان در قرآن، «بشارت»، ش ۳۵، ۱۳۸۲.
۴۵. رازی، ابوالفتوح، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، مشهد، چاپ محمدجعفر یاحقی و محمدمهدی ناصح، ۱۳۷۶.
۴۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، دارالعلم «الدار الشامیة - دمشق»، بیروت، ۱۴۱۲ ق.
۴۷. رضایی، حسن، دهر، پژوهشکده باقرالعلوم، قم، بی‌نا، ۱۳۹۳.
۴۸. ریتز، هلموت، دریای جان: سیری در آراء و احوال شیخ فریدالدین عطار نیشابوری، ترجمه عباس زریاب خویی و مهرآفاق بایبوردی، تهران، ۱۳۷۴.
۴۹. رینگرن، هلمر، تقدیرباوری در منظومه‌های حماسی فارسی (شاهنامه و ویس و رامین)، ترجمه ابوالفضل خطیبی، تهران، بی‌نا، ۱۳۸۸.
۵۰. زمخشری، محمود، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت، دارالکتاب العربی، ۱۴۰۷ ق.
۵۱. زینر، رابرت جانز، زروان یا معمای زرتشتی گری، مترجم: تیمور قادری، تهران، بی‌نا، ۱۳۷۴.
۵۲. ساگی، اوی؛ استاتمن، دانیل، دین و اخلاق، مترجم: ابراهیم رضایی، اصفهان، شعبه دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۹۵.
۵۳. سبزواری، ملاهادی، شرح منظومه، تصحیح آیت‌الله حسن زاده املی، تهران، نشر ناب، ۱۴۲۲ ق.
۵۴. سجادی، سیدجعفر، فرهنگ معارف اسلامی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۳.
۵۵. همو، فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹.
۵۶. سعدی، مصلح بن عبدالله، کلیات سعدی، تصحیح از نسخه محمدعلی فروغی، تهران، بی‌نا، ۱۳۷۹.
۵۷. سمرقندی، نصرین محمد بن احمد، بحرالعلوم، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.
۵۸. سورآبادی، ابوبکر عتیق بن محمد، تفسیر سورآبادی، تهران، فرهنگ نشر نو، ۱۳۸۰.
۵۹. سیبویه، عمرو بن عثمان، کتاب سیبویه، قاهره، چاپ عبدالسلام محمد هارون، ۱۴۱۱ ق.
۶۰. شافعی، محمد بن ادیس، الأم، بیروت، بی‌نا، ۱۴۰۳ ق.
۶۱. الشرتونی، سعید خوری، اقرب الموارد فی فصیح العربیة و الشوارد، قم، مکتبه آیت‌الله مرعشی، ۱۴۰۳ ق.
۶۲. شریف رضی، محمد بن حسین، المجازات النبویة، قاهره، چاپ طه محمد زینی، ۱۹۶۸ م.
۶۳. همو، نهج البلاغة (للصبحی صالح)، قم، هجرت، ۱۴۱۴ ق.
۶۴. همو، المجازات النبویة، قم، بی‌نا، ۱۴۲۲ ق.
۶۵. شوکانی، محمد بن علی، فتح القدر، دمشق، بیروت، دارابن کثیر، دارالکلم الطیب، ۱۴۱۴ ق.

۶۶. شیخ بهایی، بهاء‌الدین محمد عاملی، دیوان کامل شیخ بهایی، مصحح سعید نفیسی، تهران، چکامه، ۱۳۶۱.
۶۷. شیروانی، علی، ترجمه و شرح نهایی الحکمه، قم نشر بوستان کتاب، ۱۳۸۶.
۶۸. شیبانی، محمد بن حسن، نهج البیان عن کشف معانی القرآن، تهران، بنیاد دایرة المعارف اسلامی، ۱۴۱۳ق.
۶۹. صدرالدین شیرازی، محمد، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه، قم، نشر مصطفوی، ۱۳۶۸.
۷۰. همو، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت، داراحیاء تراث، ۱۹۸۱م.
۷۱. همو، کسر الاصنام الجاهلیه، تهران، بنیاد حکمت صدرا، ۱۳۸۱.
۷۲. صلیبیا، جمیل، منوچهر صانعی دره بیدی، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۶۶.
۷۳. طباطبایی، سیدمحمد حسین، نهایی الحکمه، قم، نشر اسلامی، ۱۴۲۲ق.
۷۴. همو، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ق.
۷۵. طبرسی فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۷۲.
۷۶. طبری، محمد بن جریر، تاریخ الطبری، بیروت: موسسه اعلمی، ۱۴۰۹ق.
۷۷. همو، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار المعرفه، ۱۴۱۲ق.
۷۸. طریحی، فخرالدین، مجمع البحرین، تهران، کتابفروشی مرتضوی، ۱۳۷۵.
۷۹. طوسی، محمد بن حسن، الخلاف فی الاحکام، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۰۷ق.
۸۰. طوسی، نصیرالدین، محمد بن محمد، أساس الاقتباس، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۱.
۸۱. عاملی ابراهیم، تفسیر عاملی، تهران، انتشارات صدوق، ۱۳۶۰.
۸۲. عاملی، محمد بن علی موسوی، نهایی المرام فی شرح مختصر شرایع الاسلام، قم، دفتر انتشارات جامعه مدرسین، ۱۴۱۱ق.
۸۳. عبدالرزاق کاشانی، کمال‌الدین، تهران، مجموعه رسائل و مصنفات کاشانی، میراث مکتوب، ۱۳۸۰.
۸۴. ابن حجر، عسقلانی، فتح الباری: شرح صحیح البخاری، بیروت، چاپ افست، بی‌تا.
۸۵. عطار، محمدبن ابراهیم، الهی نامه، تهران، چاپ افست، ۱۳۶۸.
۸۶. همو، منطق الطیر، تهران، چاپ محمدرضا شفیعی کدکنی، ۱۳۸۳.
۸۷. همو، اسرارنامه عطار، تهران، چاپ محمدرضا شفیعی کدکنی، ۱۳۸۶.
۸۸. علم الهدی، علی بن حسین، امالی السید المرتضی، قاهره، چاپ محمد بدرالدین نعسانی، ۱۳۲۵.
۸۹. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، انتشارات هجرت، قم، ۱۴۱۰ق.
۹۰. فردوسی، ابوالقاسم، شاهنامه بر پایه چاپ مسکو، تهران، بی‌تا، ۱۳۸۷.
۹۱. فیض‌کاشانی، ملامحسن، الْمَخْجَةُ الْبَيْضَاءُ فِي تَهْذِيبِ الْأَحْيَاءِ، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۸۳.
۹۲. قاتنی، حبیب‌الله بن محمدعلی، دیوان، تهران، چاپ محمدجعفر محجوب، ۱۳۳۶.
۹۳. قاضی عیاض، عیاض بن موسی، شرح صحیح مسلم للقاضی عیاض، المسمی اكمال المعلم بفوائد مسلم، مصر، چاپ یحیی اسماعیل، منصوره، ۱۴۲۶ق.
۹۴. قرشی، سید علی‌اکبر، قاموس قرآن، تهران، دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۷۱.
۹۵. قرطبی، محمدبن احمد، الجامع لاحکام القرآن، بیروت، بی‌تا، ۱۴۰۵ق.
۹۶. قسطلانی، احمدبن محمد، ارشاد الساری فی شرح البخاری، بولاق، ۱۳۰۵.
۹۷. کلینی، محمدبن یعقوب، اصول کافی، تهران، کتابفروشی علمیه اسلامی، ۱۳۷۵.
۹۸. کراجکی، محمد بن علی، کنز الفوائد، قم، بی‌تا، ۱۴۱۰ق.
۹۹. گنابادی، سلطان محمد، تفسیر بیان السعاده فی مقامات العبادة، بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۸ق.
۱۰۰. مروتی، سهراب؛ ساکی، سارا، «معناشناسی واژه ذکر در قرآن کریم مقاله»، آموزه‌های قرآنی، شماره ۱۷، صص ۱۳۵-۱۵۴، ۱۳۹۲.
۱۰۱. مفید، محمد بن محمد، تفسیر القرآن المجید، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۲۴ق.

۱۰۲. مطهری، مرتضی، حرکت و زمان در فلسفه اسلامی، تهران، نشر حکمت، ۱۳۶۹.
۱۰۳. همو، مقالات فلسفی، تهران، نشر حکمت، ۱۳۶۹.
۱۰۴. مطهری، محمد ثناءالله، التفسیر المظهری، پاکستان، مکتبه رشیدیہ، ۱۴۱۲ق.
۱۰۵. معری، ابوالعلاء، لزوم ما لا یلزم: اللزومیات، بیروت، بی نا، ۱۴۰۳ق.
۱۰۶. همو، رساله الغفران، قاهره، چاپ عایشه عبدالرحمان بنت الشاطی، ۱۹۹۷م.
۱۰۷. مغنیه، محمدجواد، تفسیر الکاشف، تهران، دارالکتب الإسلامیة، ۱۴۲۴ق.
۱۰۸. همو، التفسیر المبین، قم، بنیاد بعثت، بی تا.
۱۰۹. مفید، محمد بن محمد، الارشاد فی معرفة حجج الله علی العباد، بیروت، بی نا، ۱۴۱۴ق.
۱۱۰. ملاحویش آل غازی، عبدالقادر، بیان المعانی، دمشق، مطبعة الترقی، ۱۳۸۲ق.
۱۱۱. مولانا، جلال الدین محمد بلخی، مثنوی معنوی، تهران، پارمیس، ۱۳۹۷.
۱۱۲. مهیار، رضا، فرهنگ ابجدی عربی- فارسی، بی جا، بی نا، بی تا.
۱۱۳. میرداماد، محمد باقر، القیسات، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۷.
۱۱۴. ناصر خسرو، زاد المسافرین، ویراستار: محمد بذل الرحمن، بی جا، اساطیر، ۱۳۹۸.
۱۱۵. نسائی، احمد بن علی، کتاب السنن الکبری، بیروت، چاپ عبدالغفار سلیمان بنداری و سید کسروی حسن، ۱۹۹۱م.
۱۱۶. نمازی شاهرودی، علی، مستدرک سفینه البحار، قم، تحقیق و تصحیح حسن نمازی، ۱۴۱۸ق.
۱۱۷. نووی، یحیی بن شرف، بیروت، صحیح مسلم بشرح النووی، ۱۹۸۷م.
118. Considine, Douglas M; Considine, Glenn D, Process instruments and controls handbook (3 ed), 1985.
119. Davies, Paul. About Time: Einstein's Unfinished Revolution. Simon & Schuster. 1996.
120. Gesenius. Wilhelm. *Gesenius's Hebrew and Chaldee lexicon to the Old Testament scriptures.* translated. with additions and corrections from the author's thesaurus and other works by Samuel Prideaux Tregelles. London. 1884.
121. Goldziher. Ignaz. *Muslim studies.* ed. S. M. Stern. translated from the German By C. R. Barber and S. M. Stern. London 1971-1967 :idem. *The Zāhiris: their doctrine and their history, a contribution to the history of Islamic theology*, tr. and ed. Wolfgang Behn, Leiden, 2008.
122. Hatton, Howard A. The Books of Nahum, Habakkuk, and Zephaniah. New York: United Bible Societies. p. 1. ISBN 0-8267-0130-2, 1994.
123. <http://oxforddictionaries.com/definition/time;OxfordDictionaries:Time>". Oxford University Press, 2011.
124. <https://fa.wikifeqh.ir>: ویکی فقه؛ دانشنامه حوزوی
125. <https://mag.noorgram.ir/>: نورگرام؛ مجله
126. <https://wikipedia.org/Wikipedia>, the free encyclopedia؛ ویکی پدیا، دانشنامه آزاد؛
127. <https://www.alketab.org>: دانشنامه قرآن کریم الکتاب
128. <https://www.islamquest.net>
129. <https://www.merriam-webster.com>
130. idem. *A Hebrew and English lexicon of the Old Testament with an appendix containing the biblical Aramaic*, tr. Edward Robinson, ed. Francis Brown, Boston, 1906.
131. M Carroll, Sean, From Eternity to Here: The Quest for the Ultimate Theory of Time. Dutton.
132. Nicholson. Revnold Allevne. 1921. Studies in Islamic poetry. Cambridge. 2009.
133. Pedersen. Johs. "The Islamic preacher: wā'iz. mudhakkir. aāss". in *Ignaz Goldziher memorial volume*, ed. Samuel Löwinger and Joseph Somogyi, pt. 1, Budapest, 1947.
134. Rendall, Alan D, Partial Differential Equations in General Relativity (illustrated ed.). OUP Oxford. ISBN 978-0-19-921540-9, 2008.
135. Ringgren. Helmer. Studies in Arabian fatalism. Uppsala. 1955.
136. Zammit, Martin R, *A comparative lexical study of Qur'anic Arabic*, Leiden, 2002.
137. Zeigler, Kenneth, Getting organized at work: 24 lessons to set goals, establish priorities, and manage your time. McGraw-Hill. ISBN 978-0-07-159138-6. 108 pages, 2008.
۱۳۸. عباسی، مهرداد، دانشنامه جهان اسلام، تهران، ۱۳۹۲، <https://rch.ac.ir>.