

پژوهش‌نامه قرآن و حدیث

Pazhouhesh Name-ye Quran Va Hadith

No. 33, Autumn & Winter 2023/2024

شماره ۳۳، پاییز و زمستان ۱۴۰۲
صص ۳۰۵-۳۳۶ (مقاله پژوهشی)

مفهوم‌شناسی دهر در آموزه‌های دینی با رویکرد بر تبیین عرصه‌ها

سید مجتبی جلالی^۱

(تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۲/۱۱/۱۳ - تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۲/۱۰/۲۲)

چکیده

از واژگان به کار برده شده در آیات قرآن واژه «دهر» است که تنها دو بار در قرآن کریم و در آیات ۲۴ جانیه 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 مرنوشت است که در عرصه‌های متعدد چون؛ تفسیر (الأخلاق، روایات)، کلام، فقه، عرفان، شعر و فرهنگ (جاهليت و اسلام)، منطق و علوم تجربی دارای کاربرد است. دهر حقیقتی ثابت و امری بینارشته‌ای و بازه‌ای از درنگ است که در قرآن با مضافین 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 مصدق 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 مسائله

از واژگان به کار رفته در آیات قرآن واژه «دهر» است. این واژه تنها دو بار در قرآن کریم و در آیات؛ «وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاةُ الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظْنُونَ» (الجاثیه، ۲۴) و «هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينُ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَذْكُورًا» (الانسان، ۱) به کار رفته است. مسئله اصلی پژوهش مفهوم‌شناسی دهر در آموزه‌های 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 تعیین مفهومی و نیز محورهای مجھول 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، تدبیر، 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 چشمۀ 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.

۱-۲. 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

وازگان، 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 طرافت‌های 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 بعد خاصی از دهر پرداخته‌اند:

با رویکرد مدخل شناسی این واژه	مهرداد عباسی، مجله دانشنامه جهان اسلام، ج ۱۸، صص ۴۲۱ تا ۴۳۷.	دهر
با تکیه بر مفاهیمی چون؛ بعثت رسول اکرم و ارسال دین و بیداری انسان تا آمادگی و عزم به کسب آنچه شایسته انسان است	زینب یغمور، مجله قرآنی کوثر، ۱۳۹۲ ش ۴۸، صص ۱۹ تا ۳۸	انسان شناسی از منظر سوره مبارکه دهر (انسان)
با رویکرد بر به شرح اجزای حکمت یمانی میرداماد در کنار نظریه دهر و حدوث دهری	زهرا مصطفوی، مجله اندیشه دینی، ۱۳۸۶، ش ۲۲، صص ۲۱ تا ۴۰.	آثار نظریه دهر و حدوث دهری در حکمت یمانی میرداماد

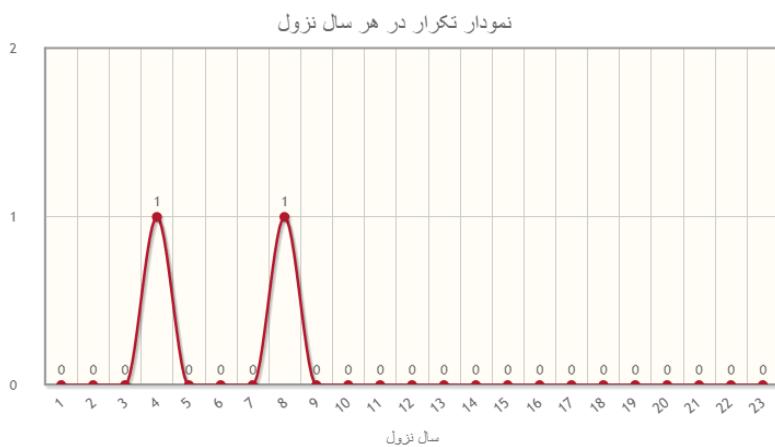
با رویکرد بر این مطلب که شأن نزول سوره دهر عام و در حق همه ابرار است (نه طایفه خاص) زیرا آیات مورد بحث تماماً به صیغه جمع است و دلیلی بر انحصار آن درباره فرد معینی وجود ندارد.	نادعلی عاشوری تلوکی، مجله مطالعات تاریخی قرآن و حدیث، ۱۳۷۹، ش ۲۴، صص ۱۶ تا ۲۲	نگاهی به الفاظ عام قرآن و اسباب نزول آنها با تکیه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

به رغم شیوایی و شایستگی آثار فوق، منتها در زمینه چیستی دهر و عرصه‌های آن، بررسی مستقلی صورت نگرفته وحد و مرزهای آن مشخص نشده است. لذا پژوهش برآن است تا خلاً 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.

۳-۳. 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 تحقیق مطابق با آیات؛ ۲۴ جاییه و ۱ انسان تبیین می‌گردد.



<https://www.alketab.org>

مفهوم دهر در لغت و اصطلاح

«د ه 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 (گزنبوس، CXC) کاربرد دارد. دهر زمان طویل و امد محدود است. از دیدگاه راغب «دهر» اسم مدت عالم است از آغاز وجود تا پایان آن (راغب اصفهانی، ۱۷۳/۱) دهربه که به دهر منسوب هستند، گروهی از کافراند 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، ۱۴۶؛ ناصرخسرو، ۴۸۰/۱؛ صدرالدین شیرازی، ۲۷۶). دهر که در لغت فرانسوی «Eon» نامیده می‌شود، در لغت اطلاعات بسیاری دارد؛ مدت طولانی و مدت دراز عمر، غایت عادت، غلبه همیشگی، اسماء حسنی، هزار سال (سجادی، ۸۶۸/۳)، ناصرخسرو معتقد است که دهر بقای مطلق برای ارواح مجرد است و در اجسام نیست و فنا در آن راه ندارد (نک: ناصرخسرو، ۱۳۹۸/۱۴۶). در عهد عتیق نیز (کتاب ناخوم نبی، ۲۳) به معنی جهش و یورش اسب (گزنبوس، ۱۸۷) به کار رفته است. این ماده در زبان عربی جنوبی باستان به معنی «سوزاندن» و «نابودکردن» آمده است (زمیت، ۱۷۸).

در واژه نامه‌های عربی، صورت اسمی دهر، به طور عمد، 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 / ممدوح» (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 «مُسْنَ» 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 دَهْر به معنی الْأَمْدُ الْمَمْدُودُ وارد شده و گاه به معنی هزار سال آمده است (ابن منظور، ۲۹۲/۴). در کتاب العین چنین آمده: دهر ابد محدود 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) واقرب الموارد (نک: الشرتونی) آن را زمان طویل گفته‌اند، صاحب مجمع‌البحرين از آن به گذشتن شب و روز یاد کرده که در واقع همان زمان است (طريحي، ۳۰۵/۳). از نظر راغب دهر در اصل نام مدت عالم است از اول تا آخر، سپس هر مدت 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 آزردگی‌ها 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 عَنْوَد...» (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 « المصیبت یا پیشامد ناگوار » (النازلة)

را نیز آورده اند، در ذکر شواهد فقط به کاربرد آن به صورت فعلی، مثلاً «دَهْرٌ هُمْ 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 مصیبت آور می‌دانستند، از اسم دهر فعل «دَهْرٌ فَلَانَا خَطْبٌ» را ساختند و به این معنا به کار بردن (نک: زمخشری، ۲۹۱/۴). در مقابل، بر مبنای توضیح ابن فارس (ذیل ماده)، ریشه (د ر) تک معنایی و به معنی «غلبه و چیرگی» است و اسم «الدَّهْر» را به نحو قیاسی می‌توان مأخذ 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

به‌نظر 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 عینه به امری اضافه نمی‌شود. لذا زمان از دهر کوتاه‌تر است (شیخ مفید، ۵۴۳-۵۴۴). همچنین در فلسفه زمان برای رابطه موجودات متغیر نسبت به یکدیگر بوده و دهر رابط موجودات متغیر با موجودات ثابت لایتغیر است، چنانکه برای نسبت موجودات ثابت لایتغیر به یکدیگر از واژه سرمد استفاده می‌شود (عاملی ابراهیم، ۴۳۱/۸). دهر اسم برای مدت عالم از ابتدا تا انتهای است که از آن برای هر مدت طولانی تعبیر می‌شود برخلاف زمان که بر امر کم و زیاد واقع می‌شود (نک: ملاحویش آل غازی، ۱۱۸-۱۲۰).

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: از هری، ۶). یا اینکه زمان بر هر مدت کم یا زیاد، اما دهر فقط بر مدت زیاد دلالت می‌کند (راغب اصفهانی، ۳۱۹).

۴. عرصه‌های دهر

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

۴-۱. 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 غیرمحدود دارای معنی تأکید و تحقیق (نک: طبرسی، ۹/۱۱۸)، مرور سال‌ها و ایام زمان، ممتد غیرمحدود (نک: ثعلبی، ذیل آیه)، زمان طولانی، مرور ایام (در اصل مدت بقاء عالم) (نک: رازی، ذیل آیه)، روزگار، برشی از زمان قبل از نفح روح (نک: قرطی، ذیل آیه)، مدت بقاء عالم، زمانی که در اثر گذشت آثاری بر عناصر حیاتی ایجاد (نک: معنیه، ۷۸۱)، زمان طولانی از زمان‌های گذشته، مرور زمان، کهنگی و پیری (نک: شوکانی، ۵/۴۱۵)، ۴۰ سال قبل از نفح روح، خلقت انسان از طین (زمخسری، ۴/۲۹۱)، حمام سنون؛ صلصال (سورآبادی، ۴/۲۷۳۴)، طی شدن ۴۰ سال (نک: شیبانی، ۵/۲۷۹)، زمان غیرقابل تشخیص، گذشت ایام، تمام شدن خلقت پس از ۱۲۰ سال (نک: مظہری، 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 جاہلی درباره سلط دهر بر سرنوشت انسان را باز می‌نماید (نک: ثعلبی، ذیل آیه؛ رازی، ذیل آیه؛ قرطبی، ذیل آیه) که وجه جامع و قدر متیقн 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 الدّهْر 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 مراحلی 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 (مغنية، ۷۸۱) که همه در ظرف زمان اتفاق می‌افتنند.

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

۴-۱-۱. اخلاق

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

از دیدگاه طبرسی تأویل حدیث آنست که اهل جاہلیّت حوادث و بلایا را بدان نسبت

داده و می‌گفتند زمانه چنین و چنان کردکه حضرت فرمود: فاعل این کارها خداست، فاعل آنها را سبّ نکید (نک: طبرسی، ۹/۱۱۸). همچنین گفته شده: مقصود آنست که دهر را دشنام ندهید، زیرا گردنده و مدبر دهر خداست، منتها وجه اوّل بهتر است، زیرا کلام عرب پراست از اینکه نسبت افعال خدا را به دهر می‌دادند. اصمی می‌گوید: یک اعرابی کسی را مذمت می‌کرد گفت «هو اکثر ذنوبنا من الدَّهْر» (نک: قرشی، ۲/۳۶۴-۳۶۳). در نهایه 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 «فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ الدَّهْر» (نک: عاملی، ذیل آیه).

در المیزان ذیل آیه اوّل حدیثی نقل شده که مؤید وجه ثانی است. حضرت رسول اکرم ﷺ به نقل از خدای تعالیٰ فرمود: ابن 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: طباطبائی، ۱۸/۱۸).

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

۴-۱-۲. 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 «وَ مَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ» دهريه دانسته شده‌اند که وجود رب، بهشت و دوزخ را انکار می‌کنند (نک: کلینی، ۲/۳۸۹؛ طبرسی، ذیل آیه). نیز برای توصیه به پندپذیری از دهر در حدیث ائمه علیهم السلام در برخی منابع

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

raig ترین حدیث نبوی دلالت کننده بر این مضمون عبارت: «لاتسیبوا الدهر فان الله هو الدهر» 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: شریف‌رضی، ۲۳۵؛ ثعالبی، ۴۶۲/۴؛ ابن منظور، ۲۹۲/۴). بخش دوم این عبارت در برخی منابع به صورت «فإن الدهر هو الله» نیز نقل شده است (نک: جوهری، ۴۶۰/۲؛ علم الهدی، ۳۴-۳۵؛ ابن‌ابی‌الحدید، ۱۹۸/۷؛ نک: زمخشیری، ۲۹۱/۴؛ توحیدی، ۱۴۱/۵). وجود عبارات، «أنا الدهر»، «ان الله هو الدهر» یا «ان الدهر هو الله» 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 دلالت کننده 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 نظری سفیان ثوری (م ۱۶۱) انتقاد کرده است که براساس نقل حدیث، «لاتسیبوا» و فهمشان از این حدیث، دهر را به جای خدا نشانده‌اند و از این رو، شبیه یهود و نصارا شده‌اند (نک: ابن شاذان، ۱۱-۷). از مجموع عبارات چنین برمی‌آید که تا قرن سوم این حدیث صرفاً در زمرة منقولات اهل سنت بوده است (نک: نمازی شاهروdi، ۳۹۱/۳). گذشته از این، در منابع حدیثی و تاریخی شیعی، اشعاری چون؛ «يا دهر اف لك من خليل» 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 مصیبت آفرینی و ویرانگری دهر دیده می‌شود (شریف‌الرضی، ۱۷).

به‌نظر می‌رسد که پس از قرآن، بارزترین موضع گیری دینی در نخستین سده‌های

اسلامی در برابر تصور جاھلی از دهر احادیشی در منابع اهل سنت است که در آنها از سرزنش و دشناک به دهر نهی شده است، از جمله دو مورد که در قالب حدیث قدسی (به نقل ابودیره) از پیامبر ﷺ در جوامع حدیشی اهل سنت آمده با این مضمون که دشناک و نفرین دهر موجب آزار من (خدا) است، زیرا دهر منم و من روز و شب را در پی هم می آورم (ابن حنبل، ۲۳۸/۲ و ۲۷۲ و ۴۱/۶؛ ابن حجاج، ۴۵/۷؛ ابو داود، ۵۳۴/۲)؛ گرچه برخی واژه «الدھر» را در عبارت «أَنَا الدَّهْرُ أُلْبُّ اللَّيْلَ وَ النَّهَارَ» نه به رفع بلکه، بنابر ظرفیت، به نصب خوانده اند و معنایی دیگر از آن فهمیده اند (قاضی عیاض، ۷/۱۸۳؛ 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، ۷/۱۵۰).

در سده نخست هجری، واژه دهر همچنان در معنایی مشابه پیش از اسلام کاربرد داشته است. در یکی از کهن ترین کاربردها از قول خلیفه نخست عبارت؛ «قد تَضَعَّفَ بِهِمُ الدَّهْرُ» در اشاره به ویژگی چیرگی و ویرانگری دهر نقل شده است (نک: طبری، ۱۸۴۷؛ ابن جوزی، ۴۲). همچنین، بنابر روایتی از خولانی (خولانی، ۶۵)، خداوند در پاسخ به پرسش موسی ﷺ می فرماید: 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 دهربیان در انکار مبدأ و معاد. توجه به سیاق آیات پیش و پس از آیه، این نتیجه را افاده می دهد که موضع گیری قرآن در برابر این گفتار صرفاً نزاعی، نظری و اعتقادی درباره مرگ و معاد نیست، بلکه مخالفت اساسی با سیک زندگی مبتنی بر انکار قیامت با همه نتایج آن به ویژه بی توجیهی به شریعت الهی است (نک: طباطبائی، ۱۶۷/۱۸). تقابل میان قرآن و اندیشه جاھلی درباره سرنوشت انسان حتی در انتخاب واژگان

مرتبط با موضوع نیز نمایان است. در قرآن به جای مفاهیمی چون دهر و منیه 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، ۱۱۶-۸۶؛ ایزوتسو، ۱۶۷-۱۶۵؛ باورینگ، ۲۳۶-۲۳۵). چه بسا کشمکش میان نقش الله 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؛ دهربیه، معطله و طبائیه با استناد عبارات مندرج در آیات و روایات، الله و دهر را یکی دانستند و براساس آن علیه عقاید مسلمانان استدلال می‌کردند (قاضی عیاض، ۱۸۴/۷؛ اُبی، ۵۸)، به همین دلیل گفته شده که هر مسلمان باید معنی درست این احادیث را بداند (ابو عبید، 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 قتبیه، ۲۰۹؛ زمخشri، ۲۹۱/۴؛ قاضی عیاض، ۱۸۲/۷-۱۸۴)، بسیار کوشیده‌اند (نک: گولدتسیهر، ۱۴۴). مادّیون یا دهربیون 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 از اعراض ثانویه بوده، اصالت و استقلالی ندارند (نک: مغنبیه، ۷/۲۹). از دیدگاه دهربیون و طبیعیون مرور زمان انسان و امور کائن 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 دهربیون به رغم استناد حوادث به دهر به وجود خداوند اعتقادی نداشتند و دهر را مستقل در تأثیر می‌دانستند؛ «وَ لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ...» (لقمان، ۲۵) (نک: ملاحویش آل غازی، ۱۸/۴-۱۲۰).

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

در مقام تفہیم 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 درگونه‌های مختلف منابع اسلامی اعم از لغوی، حدیثی و تفسیری دیده می‌شود (نک: ابو عبید، ۱۴۵-۱۴۶/۲؛ جوهری، ۴۶۰/۲). گفته شده شافعی (م ۲۰۴) نخستین مفسر این حدیث بوده (بیهقی، ۳۳۷-۳۳۶/۱) و ابو عبید این تفسیر را از وی گرفته است (از هری، بی‌تا؛ 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 نمی‌شandasد (ابو عبید، ۱۴۶/۲). برخی عالمان سده‌های بعد نیز، با وجود ذکر وجود 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 «الدھر» را نامی برای خدا و در زمرة نام‌های نیک الهی شمردند. این دیدگاه را به پیروان مکتب ظاهریه، از جمله ابن حزم (متوفی ۴۵۶)، نسبت داده‌اند (ابن‌کثیر، ۲۴؛ قسطلانی، ۳۳۹/۷) که البته در برخی منابع، این دیدگاه مردود دانسته شده است (قاضی عیاض، ۱۸۴/۷؛ ابی، ۵۸). شاید جدی‌ترین مدافعان دیدگاه ابن عربی (م ۶۳۸) باشد که گفته شده مدتی تحت تأثیر اندیشه‌های مکتب ظاهری بوده است (باورینگ، ۲۴۸). وی حدیث لاتسیو را دلیل بر آن گرفته که خداوند دهر است و دهر را در زمرة نام‌های نیک خدا قرار داده است، وی با «صحيح» شمردن این حدیث، تفسیر رایج ازان را خطابی 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 مظاہر 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).

۴-۳. فقهی

در منابع فقهی دهر و زمان دارای موضوعیت دارد. در بحث پیرامون سوگند خوردن برانجام کاری بدون تعیین زمان مشخص، نظیر «لأقضينك حَقَّكُ الْحِينِ / 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 معرفه یا نکره اختلاف داشته‌اند و از جمله مراد از آن را شش ماه دانسته‌اند (تهانوی، ذیل واژه). از دیدگاه شافعی از آنجا که مدت دهربر ما معلوم نیست، بهتر است تا پایان همان روز به این سوگند عمل شود (شافعی، ۷/۸۱).

۴-۴. فلسفی

واژه دهر در فلسفه بحث‌های طولانی در پی داشته است. به نظر ابوحیان توحیدی معنی لغوی دهر معلوم است و بحث درباره آن در زمرة 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 افلوطین 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 سلسله 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 (عبدالرزاک 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 تأخیر 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 ثباتات 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 متغیرندو عبارتند از وجودات عالم جسمانی، و مراد از زمان، نسبت معلومات متجدد بایکدیگراست که به صورت معیت زمانی بایکدیگر رابطه داشته و دارای تقدم و تأخیر 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. سه‌وردی نیز به همین شکل می‌گوید: «دهر در افق زمان» است؛ ولی 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، ولی 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

فسرده 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 پایندگی ذات است، بدون ملاحظه امور متغیر و حادث (سجادی، ۸۶۸/۳)، چنانکه برخی دیگر معتقدند دهر روح زمان است، همانظور که حرکت جوهری روح، حرکت عرضی است. دهربه نظر این افراد، عالمی است که در آن اموری که در سلسله زمان متفرق هستند، مجتمع می‌شوند (مطهری، ۳۱۷/۲).

از دیدگاه امام خمینی 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 عالم دیگر وجودی ثابت و غیرسیال است که از آن به دهر یاد می‌شود و فقدان مقابله آن عدم دهری است؛ مانند عدم وجود اشیای مادی که در عالم عقل و دهرکه این عدم خود مسبوق به عالم اله است که به آن سرمد اطلاق می‌شود و عدم مقابله آن عدم سرمدی است (Хмینи، 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 همانظور که هر چیزی ملکی و ملکوتی دارد، زمان نیز دو نوع دارد؛ وجود ملکی 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

الاہیة) 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 مأواه الطبیعه را منکرند و لذا از پیامبر ﷺ روایت است که: «به دهر ناسزا نگویید» (گتابادی، ۶۵/۹). لذا دهر، مصنوع خداست. صانع به حکمت، مصنوع را می‌آفریند. از طرفی پیامبر ﷺ فرمود: «انَّ لِرَبِّكُمْ فِي إِيَّامِ دَهْرِكُمْ لِلنَّفَحَاتِ أَلَا فَتَعَرَّضُوا لَهَا؛ در ایام روزگارتان نسیم‌های رحمتی می‌وتد آنها را بگیرید» (فیض کاشانی، ۳۱/۲). پس در روزگار، فیض‌ها و نسیم‌های بسیار رحمت می‌آید و این انسان است که باید از خالق 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 جذبه، 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 این‌رو، 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 با جانوری وحشی که پیوسته آماده آسیب رساندن است، عرضه کرده‌اند و دهر را به سبب پدیدآوردن 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 (ساقی و استاتمن، ۶۶۱/۱). در این اشعار، در اشاره به عاملیت و تأثیرگذاری دهر از تعبیرها و ترکیب‌هایی چون؛ صُروف الدهر، أحداث الدهر، حَدَّقَان الدهر، رَيْبُ الدهر و بنات الدهر استفاده شده است (ایزوتسو، ۱۵۷-۱۶۰). با این حال، اظهارنظر 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 هردو در سرنوشت بشر تأثیرگذار بوده‌اند؛ گاه یکی بوده و به جای یکدیگر به کار رفته و گاه رقیب یکدیگر بوده‌اند (رینگرن، ۴۸-۴۶). در شعر جاهلی، به جز دهر، واژه‌های دیگری چون زمان، ایام، عصر و عوض به معنایی مشابه بسیار به کار رفته است (ایزوتسو، ۱۵۷-۱۵۸).

واژه‌هایی چون مَيَّة (ج. مَيَا) و مَيْنَون نیز در اشاره به ویرانگری دهر و در معنایی مرتبط با مرگ به کار رفته است. منیه در شعریه معنی چیزی است که فرد را به سوی مرگ سوق می‌دهد، و متون در غالب اوقات متراffد آن است. مَيَّون (از ماده مَنَن) ناظر به ویژگی ویرانگری زمان است و ترکیب «رَيْبُ المَيَّون» همچون «رَيْبُ 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 (ساقی و استاتمن، ۶۶۱/۱). از دیدگاه ایزوتسو این واژه‌ها تفاوت‌های اساسی معناشناختی دارند و واژه «موت» به پدیده طبیعی یا زیست شناختی مرگ اشاره

دارد، درحالی که واژه‌هایی نظیر: منیه، مَنون، حِمام و حُمّه به حوزه معنایی سرنوشت انسان تعلق دارند که نماینده اصلی آن واژه دهر است (ایروتسو، ۱۶۰-۱۶۱).

به رغم 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 عمدۀ اشعار مربوط به سرنوشت در شعر جاهلی یا دررشای مردگان یا دعوت به صبر در برابر ناملایمات روزگار سروده شده است (رینگرن، ۳۶-۳۷). دهرگاهی نیز در مقام موعظه‌گر انسان ظاهرشده تا ناپایداری دنیا را به او نشان و شیوه زندگی را به او بیاموزد، چنانکه در شعر عَبید بن أَبْرَص (ابن أَبْرَص، ۷) و لَبِيدِ بن رَبِيعَه (ابن رَبِيعَه، 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 تأخیر 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، ۴۵-۴۲). تلقی رایج از مفهوم دهر در میان عرب جاهلی در قرآن نیز بازتاب یافته و از آن انتقاد شده است. واژه «الدَّهْر» 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؛ «وَ مَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ».

۴-۶-۲. 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: ریتر، ۶۱). بیشتر شاعران، چه در نسل‌های 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). نمونه‌گویی از همنشینی نگرش دینی، اسلامی و غیردینی و جاهلی در مواجهه با پدیده مرگ دو بیت آغازین مرثیه ابن معتز (ابن معتز، ۳۳۰/۲) در رثای معتقد عباسی است که در بیت اول به سرزنش دهر پرداخته، اما در بیت دوم گویی ناگهان حدیث نبوی «لاتَسَبَّوا» را به یاد آورده و به خدا پناه برده است (ریتر، 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، ۳۴۸، ۳۵۱، ۳۵۴).

ابواللاء مَعْرَى 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 «لاتَسَبَّوا» آن نیست که دهر خالق و معبد است، زیرا هیچ یک از پیامبران چنین چیزی نگفته‌اند و هیچ شاعر عرب نیز دهر را معبد نمی‌دانسته‌اند؛ بلکه شکایت از دهر مضمونی است (مَعْرَى، ۳۵۸-۳۶۱) که در اقوام مختلف در زمان‌های مختلف رواج داشته است (نیکلیسون، ۱۵۵-۱۵۶). ابواللاء مَعْرَى در اشعارش به وفور از دهر با

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

در شعر و ادب فارسی نیز اندیشه زمان به مثابه تعیین کننده سرنوشت دیده شده. در فرهنگ ایرانی پیش از اسلام، خدای زُروان 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 مظہر ناپایداری و گوناگونی زمانه است؛

ولیکن چنین است گردنده دهر
گهی نوش بارآورد گاه زهر
(فردوسي، 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 نویسنده‌گان 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 فرابشری بهره برده و با توجه به حضور زرده‌شیان و مسلمانان در ایران آن روز، عناصر الهیاتی زرده‌شی و اسلامی را کنار هم قرار داده است (نک : دینگن، 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 تقدیرآدمی 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 لعنتکاریم و فلک لعبت باز» سخن گفته است (خیام، ۱۴، ۴۸، ۱۰۰، ۱۲۵). خاقانی به دشمنی، فریبکاری و آبروباری 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 خونخوارخوانده است (سعدی،

.(۸۹۷، ۳۳۱)

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 کُشنده‌گی روزگار گفته و زمانه را نکوهیده است (عطار، ۱۳۶۸: ۱۸۶ و ۲۷۱). نیز حافظ از بی ثباتی دهر گفته و آن را رهزن 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 تو ز دانسته (قآنی، ۱۹، ۱۸۱)، و پروین اعتمادی (م ۱۳۲۰) دهر را به روباه و اژدها تشبیه کرده و از مردمگشی و ستمکاری دهر گفته است (نک : اعتمادی، ۴۸، ۵۸، ۵۴، ۶۹، ۲۱۳). در شعر محمد تقی بهار (م ۱۳۳۰ش)، 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).

۴-۷. 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، مصدق منحصر کم 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

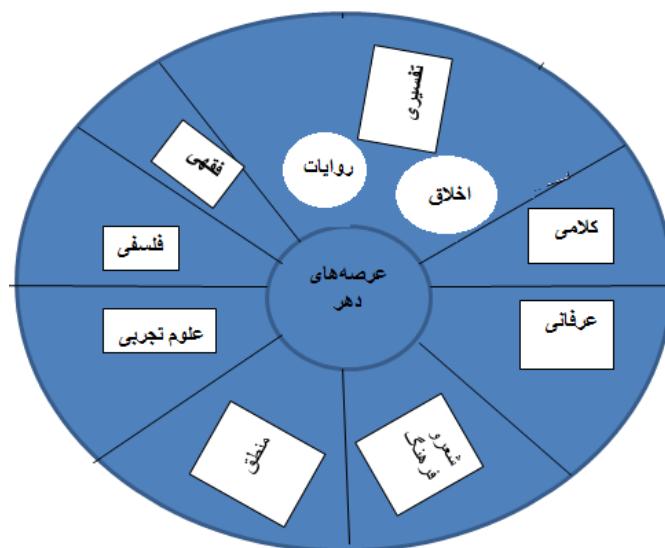
هزاره فلان یا در دوره فلان، که به آن «زمان عام» می‌گویند؛ برخلاف مکان، امور بسیاری می‌توانند در یک زمان دارای اشتراک باشند (علامه حلّی، ۲؛ ابوعلی سینا، ۱۲۹/۱). امام خمینی^{فیض} برای زمان دو رویکرد و تحلیل قائل است؛ یکی مقوله‌ای و دیگری فرامقوله‌ای و وجودی؛ وی در تحلیل مقوله‌ای، زمان را کم متصل غیرقارئ می‌داند که در تحلیل ذهن عارض بر حرکت می‌شود (خدمتی، الف/۳۶۷). اما در فرامقوله‌ای براساس حرکت جوهری، زمان را از مشخصات وجود می‌داند، یعنی رابطه هر شیء با زمان خودش بهنوعی به اصل آن شیء بستگی دارد و اگر زمان از شیء گرفته شود. گویا شیئت از آن گرفته شده است؛ بنابراین زمان از هویت شیء جدا نمی‌شود (خدمتی، ب/۱۸۶).

۴-۸. علوم تجربی

زمان در فیزیک کمیتی 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، به کار 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 همچنان یکی از هفت کمیت بنیادی فیزیکی در هر دو دستگاه بین‌المللی یک‌جاها (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

بهنظر می‌رسد دهر تحت عنوان واژه، مفهوم یا هر امر دیگری که از آن یاد می‌شود، یک حقیقت ثابت و امری بینا رشتہ‌ای 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 قبیل 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 نَشَاءَ...» (الاسراء، ۱۸)؛ هرکس که خواهان این جهان باشد هر چه بخواهیم زودش ارزانی داریم، «كَلَّا بَلْ تُحِبُّونَ الْعَاجِلَةَ» (القيامه، ۲۰)؛ آری، شما این جهان زودگذر را دوست می‌دارید، «إِنَّ هُؤُلَاءِ يُحِبُّونَ الْعَاجِلَةَ وَ يَدْرُوْنَ وَ رَأَهُمْ 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 گاهًا در مورد پدیده‌ای به کار می‌رود عمدتاً ناظر به خود پدیده و از جهت مورد و مصداقی است که در بستر زمان قرارگرفته 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 ضيق 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 در آموزه‌های دینی ملاحظه کرد؛ در حوزه لزوم بهره‌مندی

از زمان می‌خوانیم؛ «وَ اذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَعْدُودَاتٍ» (البقره، ۲۰۳)؛ خداوند را در روزهایی چند یادکنید. همچنانکه پیامبر ﷺ فرمود: «اَنَّ لِرَبِّكُمْ فِي اِيَّامٍ دَهْرِكُمْ لَلْفَحَاتُ الَاَفَتَعْرُضُو الْهَاءُ؛ در ایام روزگار تان نسیم‌های رحمتی می‌وزد آنها را بگیرید» (فیض کاشانی، ۳۱/۲). از سویی عدم بهره‌گیری از این مزیت نتیجه‌ای جز حسرت و پشیمانی و درخواست بازگشت به زمان گذشته را ندارد؛ «حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبُّ ارْجِعُونِ لَعَلَىٰ أَعْمَلٍ صَالِحٍ فِيمَا تَرَكَتُ كَلَّا إِنَّهَا كَلْمَةٌ هُوَ قَاتِلُهَا وَ مِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمٍ يُبَعْثُونَ» (المؤمنون، ۹۹-۱۰۰)؛ چون یکیشان را مرگ فرارسد، گوید: ای پروردگار من، مرا بازگردن* 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 يُرِيدُ الْعاجِلَةَ عَجَلْنَا لَهُ مَا نَشَاءَ لِمَنْ نُرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّمَ يَصْلَاهَا مَذْمُومًا مَذْحُورًا * وَ مَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَ سَعَى لَهَا سَعْيَهَا وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا» (الاسراء، ۱۸-۱۹)؛ هر کس که خواهان این جهان باشد هر چه بخواهیم زودش ارزانی داریم، آن‌گاه جهنم را جایگاه او سازیم تا نکوهیده و مردود بدان درافتند* و هر که خواهان آخرت باشد و در طلب آن سعی کند و مؤمن باشد، جزای سعیش داده خواهد شد.

توجه به زمان واهتمام به آن می‌تواند به ایجاد روحیه کنترل زمان و تنظیم کارها در زمان خاص خود (محدودیت زمانی) در فعالیت‌ها کمک شایانی داشته باشد؛ «فَإِذَا فَرَغْتَ فَأَنْصَبْ * وَ إِلَى رَبِّكَ فَارْغَبْ» (الشرح، ۷-۸)؛ چون از کار فارغ شوی به کار جدید‌همت گمار و مشتاقانه به پروردگارت روی آر. در سفارشات امام علی علیه السلام می‌خوانیم: «أُوصِيكُمَا وَ جَيْبَعَ وَلَدِي وَ أَهْلِي وَ مَنْ بَلَغَهُ كِتَابِي بِتَقْوَى اللَّهِ وَ نَظَمْ أُمْرِكُمْ» (شریف‌الرضی، نامه: ۴۷)، شما (حسن و حسین)، تمام فرزندان، خانواده و کسانی را که این نامه من به آنها می‌رسد،

به تقوای الاهی و نظم در کارها سفارش می‌کنم. همچنانکه در آموزه‌های دینی برخی اعمال دارای زمان‌اند (مانند واجب وقت؛ حج) و باید در همان بازه زمانی محقق گردند. بر این اساس زمان به رغم وسعت و پهنانی بیکرانش در تاریخ، برای انسان‌ها امری محدود و دارای سرآمد است و دستاوردهای فهم این مطلب، بهره‌وری حداکتری و به کارگیری سرمایه عمر و طرفیت انسان در آن است.

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

آنچه ندارد عوض، ای هوشیار عمر عزیزیست، غنیمت شمار

(نک: شیخ بهائی)

نتایج مقاله

دهر از واژگان به کار برده شده در قرآن است که در لغت اطلاقات 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 جاہلیت 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 شتاب آمیز «الْعَاجِلَة» یاد شده و ذیل قدرت خداوند و مخلوق او و امری حادث است که عمدتاً ناظر به خود پدیده و از جهت مصدقی است که در بستر زمان قرار گرفته، زیرا خود زمان امر سیال و در گستره‌ای متداوم قرار دارد. معرفت‌شناسی دهرداری آثار و فواید بیشمار است، که براساس آموزه‌های دینی استفاده صحیح از آن توأم با وعده؛ بهره‌مندی «أَيَّامٌ مَعْدُودات»، بهره‌گیری «نفحات» و عدم استفاده صحیح همراه با وعید است؛ «رَبِّ ارجُون»، ضمن آنکه استفاده متناسب از آن منجر به ایجاد روحیه کنترل زمان و نظم پذیری خواهد گشت.

کتابشناسی

۱. قرآن کریم، به ترجمه عبدالمحمد آبین، انتشارات سروش، ۱۳۷۴ هش.
۲. ابن أبِرَض، عَبْيَد، کتاب دیوان شعر عبید بن البرض السعدي الاسدي، کيمبريج، چاپ چارلز لایل، ۱۹۸۰ م.
۳. ابن ابیالحدید، شرح نهج البلاغة، قاهره، تصحیح محمد ابوالفضل ابراهیم، ۱۳۸۵.
۴. ابن اثیر، مبارک بن محمد، النهاية في غريب الحديث والأثر، قم، موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۳۶۷.
۵. ابن انس، مالک، المُوَطَّأ، بیروت، چاپ محمد فؤاد عبدالباقي، ۱۴۰۶ م.
۶. ابن جوزی، کتاب الفتاواص و المذکورین، بیروت، چاپ مالین سوارتز، ۱۹۷۱ م.
۷. ابن حجاج، مسلم، الجامع الصحيح، بیروت، دارالفکر، بی تا.
۸. ابن حنبل، احمد، مستند الامام احمدبن حنبل، بیروت، دارصادر، بی تا.
۹. ابن ربيعه، لَبِيد، دیوان، چاپ حمد و طماس، بیروت، بی تا، ۱۴۲۵ ق.
۱۰. ابن سیده، المحکم و المحیط الاعظم، بیروت، چاپ عبدالحمید هنداوي، ۱۴۲۱ ق.
۱۱. ابن شاذان، الاپیاض، تهران، چاپ جلال الدین محدث ارمومی، ۱۳۶۳.
۱۲. ابن عربی، الفتوحات المکیة، بیروت، دارصادر، بی تا.
۱۳. ابن قتبیه، عبدالله بن مسلم، تأویل مختلف الحدیث، بیروت، دارالکتب العلمیه، بی تا.
۱۴. ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمرو، تفسیر القرآن العظیم (ابن کثیر)، بیروت، دارالکتب العلمیه، بی تا، ۱۴۱۲ ق.
۱۵. ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمرو، تفسیر القرآن العظیم (ابن کثیر)، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۹ ق.
۱۶. ابن معتر، دیوان، قاهره، چاپ محمد بدیع شریف، ۱۹۷۷.
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. ابو عُبَيْدَ، قاسم بن سلَّام، غریب الحدیث، بیروت، چاپ افست، ۱۳۹۶ ق.
۲۰. ابوعلی سینا، حسین بن عبدالله الشفاء، قم، مکتبة آیة الله العظمی مرعشی نجفی، ۱۴۱۴ ق.
۲۱. ابی، محمدبن خلفه، اكمال المعلم، بیروت، دارالکتب العلمیه، بی تا.
۲۲. ازهري، محمدبن احمد، تهذیب اللغو، قاهره، چاپ محمد عبدالمتنم خفاجی و محمود فرج عقدہ، بی تا.
۲۳. اعتماصی، پروین، دیوان پروین اعتماصی با شرح برخی ایيات، واژه‌نامه، فهرست اعلام و اثری نویافته از او، تهران، چاپ ابوالفتح حکیمیان، ۱۳۷۶.
۲۴. ایزوتسو، توشهیکو، خدا و انسان در قرآن، ترجمه احمد آرام، تهران، بی تا، ۱۳۷۴.
۲۵. باورینگ، گرها رد، «زمان در عرفان ایرانی»، در حضور ایرانیان در جهان اسلام، ترجمه فریدون بدره ای، تهران، مرکز بازنی اسلام و ایران، ۱۳۸۱.
۲۶. بخاری، محمدبن اسماعیل، صحیح البخاری، استانبول، چاپ محمد ذهنی افندی، ۱۹۸۱ م.
۲۷. بهار، محمدتقی، دیوان، تهران، چاپ هرداد بهار، ۱۳۶۸.
۲۸. بیهقی، احمدبن حسین، مناقب الشافعی، قاهره، چاپ احمد صقر، ۱۹۷۱ م.
۲۹. توحیدی، ابوجیان، البصائر والذخائر، بیروت، چاپ وداد قاضی، ۱۴۰۸ ق.
۳۰. تهانوی، محمد علی، موسوعة کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون، ۱۹۹۶ م.
۳۱. همو، موسوعة کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم، بیروت، چاپ رفیق العجم و علی درحوج، ۱۹۹۶ م.
۳۲. تعالیی، عبدالملک بن محمد، یتممه الدهر، بیروت، چاپ مفید محمد قمیحه، ۱۹۸۳ م.
۳۳. شعلی، احمدبن محمد، الكشف و البيان، بیروت، چاپ علی عاشور، ۱۴۲۲ ق.

۳۴. جرجانی، علی بن محمد، کتاب التعريفات، لایزیگ، چاپ گوستاو فلوگل، ۱۸۴۵.
۳۵. جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح؛ تاج اللغة و صحاح العربية، قاهره، چاپ احمد عبدالغفور عطار، ۱۳۷۶.
۳۶. حافظ، شمس الدین محمد، دیوان، تهران، چاپ محمد قزوینی و قاسم غنی، ۱۳۶۷.
۳۷. حلی، حسن بن یوسف، الجوهر النضید فی شرح منطق التجرد، قم، چاپ محسن بیدارفر، ۱۳۸۴.
۳۸. خاقانی، بدیل بن علی، دیوان، تهران، چاپ ضیاء الدین سجادی، ۱۳۷۸.
۳۹. خمینی، روح الله، تقریرات فلسفه امام خمینی، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۵.
۴۰. همو، الرسائل العشره، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۵.
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 التابعين وتابعی التابعین، دمشق، چاپ سعید افغانی، ۱۴۰۴.
۴۳. خیام، عمر بن ابراهیم، ریاضیات خیام (طبعه اول)، تدوین: یاراحمدین حسین رسیدی تبریزی، تهران، چاپ جلال الدین همایی، ۱۳۶۷.
۴۴. دانشمند، مرتضی، قرآن و دانش: نسبیت زمان در قرآن، «بشارت»، ش ۳۵، ۱۳۸۲.
۴۵. رازی، ابوالفتح، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، مشهد، چاپ محمد جعفر یاحقی و محمد مهدی ناصح، ۱۳۷۶.
۴۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، دارالعلم «الدار الشامیة - دمشق»، بیروت، ۱۴۱۲.
۴۷. رضایی، حسن، دهر، پژوهشکده باقرالعلوم، قم، بی‌نا، ۱۳۹۳.
۴۸. ریتر، هلموت، دریای جان: سیری در آراء و احوال شیخ فریدالدین عطار نیشابوری، ترجمه عباس زریاب خوبی و مهرآفاق بایبردی، تهران، ۱۳۷۴.
۴۹. رینگرن، هلمز، تقدیر باوری در منظومه‌های حماسی فارسی (شاهنامه و ویس و رامیم)، ترجمه ابوالفضل خطیبی، تهران، بی‌نا، ۱۳۸۸.
۵۰. زمخشیری، محمود، الکشاف عن حقائق غواصین التنزیل، بیروت، دارالکتاب العربی، ۱۴۰۷.
۵۱. زین، روبرت چالر، 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. سیزوواری، ملاهادی، شرح منظومه، تصحیح آیت‌الله حسن زاده املی، تهران، نشر ناب، ۱۴۲۲.
۵۴. سجادی، سید جعفر، 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، بی‌نا، بی‌نا، بی‌نا.
۵۸. سور آبادی، ابویکر عتیق، بن محمد، تفسیر سور آبادی، تهران، فرهنگ نشر نو، ۱۳۸۰.
۵۹. سیبویه، عمرو بن عثمان، کتاب سیبویه، قاهره، چاپ عبدالسلام محمد هارون، ۱۴۱۱.
۶۰. شافعی، محمد بن ادریس، الأُم، بیروت، بی‌نا، ۱۴۰۳.
۶۱. الشرتوئی، سعید خوری، اقرب الموارد فی فصح العربیه و الشوارد، قم، مکتبه آیت‌الله مرعشی، ۱۴۰۳.
۶۲. شریف رضی، محمدبن حسین، المجازات النبویة، قاهره، چاپ طه محمد زینی، ۱۹۶۸.
۶۳. همو، نهج البلاغة (اللصحي صالح)، قم، هجرت، ۱۴۱۴.
۶۴. همو، المجازات النبویة، قم، بی‌نا، ۱۴۲۲.
۶۵. شوکانی، محمدبن علی، فتح القدير، دمشق، بیروت، دار ابن کثیر، دارالكلم الطیب، ۱۴۱۴.

۶۶. شیخ بهایی، بهاءالدین محمد عاملی، *دیوان کامل شیخ بهایی*، مصحح سعید نفیسی، تهران، چکامه، ۱۳۶۱.
۶۷. شیروانی، علی، *ترجمه و شرح نهایه الحکمه*، قم نشر بوستان کتاب، ۱۳۸۶.
۶۸. شبیانی، 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، دارالحياء ترات، ۱۹۸۱م.
۷۱. همو، *كسر الاصنام الجاهلیه*، تهران، بنیاد حکمت صدرا، ۱۳۸۱.
۷۲. صلیبا، جمیل، *منوچهر صانعی دره بیدی*، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۶۶.
۷۳. طباطبائی، سیدمحمد حسین، *نهایه الحکمه*، قم، نشر اسلامی، ۱۴۲۲ق.
۷۴. همو، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ق.
۷۵. طبرسی فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۷۷م.
۷۶. طبری، محمد بن جریر، *تاریخ الطبری*، بیروت: موسسه اعلیٰ، ۱۴۰۹ق.
۷۷. همو، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار المعرفه، ۱۴۱۲ق.
۷۸. طریحی، فخرالدین، *مجمع البحرين*، تهران، کتابفروشی مرتضوی، ۱۳۷۵.
۷۹. طوسي، محمد بن حسن، *الخلاف فی الاحکام*، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۰۷ق.
۸۰. طوسي، 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، *نهایه المرام فی شرح مختصر شرایع الاسلام*، قم، دفتر انتشارات جامعه مدرسین، ۱۴۱۱ق.
۸۳. عبدالرازاق کاشانی، *کمال الدین*، تهران، *مجموعه رسائل و مصنفات کاشانی*، میراث مکتوب، ۱۳۸۰.
۸۴. ابن حجر، عسقلانی، *فتح الباری: شرح صحیح البخاری*، بیروت، چاپ افست، بی‌تا.
۸۵. عطار، محمدين ابراهیم، الهی نامه، تهران، چاپ افست، ۱۳۶۸.
۸۶. همو، منطق الطبری، تهران، چاپ محمدرضا شفیعی کدکنی، ۱۳۸۳.
۸۷. همو، اسرارنامه عطار، تهران، چاپ محمدرضا شفیعی کدکنی، ۱۳۸۶.
۸۸. علم الهدی، علی بن حسین، *اماکن السید المرتضی*، قاهره، چاپ محمد بدالدین نعسانی، ۱۳۲۵.
۸۹. فراهیدی، خلیل بن احمد، *کتاب العین*، انتشارات هجرت، قم، ۱۴۱۰ق.
۹۰. فردوسی، ابوالقاسم، *شاهنامه بر پایه چاپ مسکو*، تهران، بی‌نا، ۱۳۸۷.
۹۱. فیض کاشانی، ملامحسن، *المَحْجَةُ الْبِيضاءُ فِي تَهذِيبِ الْحَيَاةِ*، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۸۳.
۹۲. فائزی، حبیب الله بن محمدعلی، *دیوان*، تهران، چاپ محمد جعفر محجوب، ۱۳۲۶.
۹۳. قاضی عیاض، عیاض بن موسی، *شرح صحیح مسلم للقاضی عیاض*، *السمی اکمال المعلم بفوائد مسلم*، مصر، چاپ یحیی اسماعیل، منصوره، ۱۴۲۶ق.
۹۴. قرشی، سید علی‌اکبر، *قاموس قرآن*، تهران، دارالکتب الإسلامية، ۱۳۷۱.
۹۵. قطبی، محمدبن احمد، *الجامع لاحکام القرآن*، بیروت، بی‌نا، ۱۴۰۵ق.
۹۶. قسطلانی، احمدبن محمد، *ارشاد الساری فی شرح البخاری*، بولاق، ۱۳۰۵.
۹۷. کلینی، محمدبن یعقوب، *اصول کافی*، تهران، کتابفروشی علمیه اسلامیه، ۱۳۷۵.
۹۸. کراجکی، محمد بن علی، *کنز الفوائد*، قم، بی‌نا، ۱۴۱۰ق.
۹۹. گنابادی، سلطان محمد، *تفسیر بیان السعادة فی مقامات العبادة*، بیروت، مؤسسه الأعلمی للطبعات، ۱۴۰۸ق.
۱۰۰. مروتی، سهرا؛ ساکی، سارا، «معناشناسی واژه ذکر در قرآن کریم مقاله»، *آموزه‌های قرآنی*، شماره ۱۷، صص ۱۳۹۲، ۱۵۴-۱۳۵.
۱۰۱. مفید، محمد بن محمد، *تفسیر القرآن المجید*، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۲۴ق.

۱۰۲. مظہری، مرتضی، حرکت و زمان در فلسفه اسلامی، تهران، نشر حکمت، ۱۳۶۹.
۱۰۳. همو، مقالات فلسفی، تهران، نشر حکمت، ۱۳۶۹.
۱۰۴. مظہری، محمد ثناء اللہ، التفسیر المظہری، پاکستان، مکتبۃ رشیدیہ، ۱۴۱۲ق.
۱۰۵. معری، ابوالعلاء، لزوم ما لا يلزم: اللزميات، بیروت، بی‌نا، ۱۴۰۳ق.
۱۰۶. همو، رسالت الغفران، قاهره، چاپ عایشه عبدالرحمان بنت الشاطئی، ۱۹۹۷م.
۱۰۷. مغتبی، محمدجواد، تفسیر الکاشف، تهران، دارالکتب الإسلامية، ۱۴۲۲ق.
۱۰۸. همو، التفسیر المبین، قم، بنیاد بعثت، بی‌نا.
۱۰۹. مفید، محمد بن محمد، الارشاد فی معرفة حجج الله علی العباد، بیروت، بی‌نا، ۱۴۱۴ق.
۱۱۰. ملاحویش آل غازی، عبدالقدار، بیان المعانی، دمشق، مطبعة الترقی، ۱۳۸۲ق.
۱۱۱. مولانا، جلال الدین محمد بلخی، متنوی معنوی، تهران، پارمیس، ۱۳۹۷.
۱۱۲. مهیار، رضا، فرهنگ ابجدی عربی - فارسی، بی‌نا، بی‌نا.
۱۱۳. میرداماد، محمد باقر، القبسات، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۷.
۱۱۴. ناصرخسرو، زاد المسافرین، ویراستار: محمد بذل الرحمن، بی‌نا، اساطیر، ۱۳۹۸م.
۱۱۵. نسائی، احمدبن علی، کتاب السنن الکبری، بیروت، چاپ عبدالغفار سلیمان بنداری و سید کسری حسن، ۱۹۹۱م.
۱۱۶. نمازی شاهروندی، علی، مستدرک سفينة 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 Zāhirīs: 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. [ویکی فقه: دانشنامه حوزوی](https://fa.wikifeqh.ir/)
125. [نورگرام: مجله](https://mag.noogram.ir/)
126. [ویکی پدیا، دانشنامه آزاد؛ دانشنامه قرآن کریم](https://wikipedia.org/Wikipedia, the free encyclopedia)
127. [دانشنامه قرآن کریم الكتاب](https://www.alketab.org/)
128. [دانشنامه قرآن کریم](https://www.islamquest.net)
129. [دانشنامه قرآن کریم](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.
138. عباسی، مهرداد، دانشنامه جهان اسلام، تهران، ۱۳۹۲؛