

جاویدان‌خرد، شماره ۳۳، بهار و تابستان ۱۳۹۷، صفحات ۲۶۱-۲۸۳

نقد و بررسی

«رسالة فی الفرق بین الزمان و الدهر و السرمد»

حامد ناجی اصفهانی *

رضا حصاری **

چکیده

حسین بن علی تبریزی خسروشاهی از علمای شیخیّه و از جمله شاگردان سید کاظم رشتی است. تاکنون چهار رساله از وی در کتابخانه‌های نسخ خطی شناسایی شده است. وی در «رسالة فی الفرق بین الزمان و الدهر و السرمد» دیدگاه خاصّ خویش را پیرامون زمان، دهر و سرمد بیان می‌کند. از منظر وی زمان، مشتمل بر دو تعریف حقیقی و ظاهری است. در تعریف حقیقی آن، زمان از جمله مشخصات جسم است، بدین معنا که شیء حادث از هنگام حدوث خویش، امتدادی دارد که خداوند حافظ آن است. در دیدگاه وی، زمان وعاء موجودات جسمانی، سرمد وقت و وعاء فعل و مشیت الهی است. از آن جایی که مشیت مشتمل بر مراتب گوناگونی است؛ لذا سرمد نیز دارای مراتب مختلفی خواهد بود؛ افزون بر این دهر وقت و وعاء عالم عقل نیز شمرده می‌شود. خسروشاهی از تعبیر رایج حکما نسبت به زمان، دهر و سرمد استفاده نمی‌کند. اساساً در دیدگاه وی خداوند تنها

* استادیار گروه فلسفه دانشگاه اصفهان. رایانامه: hamed.naji@gmail.com
** دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه علوم اسلامی رضوی (نویسنده مسئول).

رایانامه: yazahra2233@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۳/۱۹

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۹/۲۲

شیء بسیط است و سایر موجودات، اعم از مجرد و مادی، از اموری شش‌گانه ترکیب یافته‌اند. این امور شش‌گانه متناسب با کیفیت وجودی شیء و عالم موجود در آن، تعریف می‌شوند. این نوشتار، دیدگاه مصنف این رساله را تحلیل و بررسی نموده و برخی از کاستی‌های نظریات وی را نشان داده است.

واژگان کلیدی: دهر، سرمد، حسین‌بن‌علی تبریزی، رساله فی الفرق بین الزمان و الدهر و السرمد.

۱. معرفی اجمالی حکیم خسروشاهی و رساله وی

حسین‌بن‌علی خسروشاهی تبریزی از علمای شیخیه و از جمله شاگردان سید کاظم رشتی در کربلا است. از زندگانی و کیفیت سلوک او گزارش مفصلی در کتب تراجم بیان نشده است. تاکنون از وی چهار رساله به ترتیب زیر شناسایی شده است.

۱. ترجمه فارسی رساله سیر و سلوک یا دلیل المتحیرین؛ در حقیقت این رساله از آن سید کاظم رشتی است که حسین‌بن‌علی خسروشاهی با اشارت استاد خود آن را به فارسی ترجمه کرده است. از این رساله تاکنون دو نسخه شناسایی شده است. نسخه اول متعلق به کتابخانه علی اصغر مهدوی در مجموعه ۳۴۶ در دانشگاه تهران است. نسخه دوم در کتابخانه ملی ملک به شماره ۱۸۵۱ موجود است.

۲. رساله فی الفرق بین الزمان و الدهر و السرمد؛ وی این رساله را به درخواست میرزا حسن هندی نگاشته است. وی در این رساله، در مواضع مختلف و گوناگونی به سخنی از شیخ خود تمسک می‌نماید که ممکن است مراد وی سید کاظم رشتی باشد.

۳. امر بین الأمرین؛ این رساله ترجمه رساله‌ای است که وی به زبان عربی نگاشته بوده و به درخواست برادر ایمانی خود کربلائی جبار آن را به فارسی برگردانده است. روش بحث در این رساله بر پایه آیات و احادیث است و دیدگاه اشاعره و مفوضه در آن مورد نکوهش قرار می‌گیرد. این رساله در کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی به شماره ۷۲۴۱ نگهداری می‌شود.

۴. المعارف الاحمدیه؛ رساله‌ای در شرح حالات شیخ احمدبن زین‌الدین احسائی است. نامگذاری این رساله با توجه به نام شیخ احمد بوده است. این رساله دارای سه مقام است. مقام اول: شرح احوال و صفات او (علم الیقین). مقام دوم: بیان اخلاق و کیفیت سیر و سلوک وی (عین الیقین). مقام سوم: طیب ذات و ارتفاع عقل و لطافت روحی او (حق

الیقین). این رساله در کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی به شماره ۵/۱۲۷۴۵ نگهداری می‌شود. براساس اجازه‌ای که در سال ۱۲۸۱ هـ.ق. به میرزا محمد تقی مامقانی داده است، درگذشت وی پس از تاریخ یاد شده، ذکر گردیده است.

۲. شیوه تصحیح

از این رساله تاکنون دو نسخه در کتابخانه‌های خطی شناسایی شده است. اساس کار در تصحیح این رساله، نسخه‌ای متعلق به کتابخانه آیت الله فاضل خوانساری در اصفهان به شماره ۱/ ۲۳۴ است که در چهار برگ نگاشته شده است. خط این نسخه نستعلیق است و از حیث دقت و صحت در نگارش نسبت به نسخه دیگر ترجیح دارد. البته این نسخه در موارد بسیار اندکی افتادگی دارد که با توجه به نسخه دیگر، وجه صحیح آن آورده شده است. این نسخه با علامت اختصاری «ف» نشانه‌گذاری شده است. نسخه دوم متعلق به کتابخانه آستان قدس رضوی به شماره ۲۲۹۴۴ است. این نسخه در هفت برگ استنساخ شده و علامت اختصاری این نسخه با «آ» نشان داده شده است.

۳. دورنمایی از محتوای رساله

تعریفی که از زمان، سرمد و دهر و مراتب آن در این رساله ارائه می‌شود، با دیدگاه رایج و مورد پذیرش حکما تفاوت اساسی دارد. مصنف پیش از بیان تفاوت میان زمان، دهر و سرمد، تذکر شش مقدمه را برای ورود به اصل بحث ضروری می‌داند.

مقدمه اول: تصور مکان یا زمان نسبت به ذات الهی امری ممتنع است؛ زیرا هر یک از زمان و مکان، توسط فعل الهی خلق شده‌اند؛ لذا هر حکمی که بر افعال الهی مترتب می‌شود، نسبت به ذات الهی ثابت و صادق نخواهد بود؛ در غیر این صورت، در ذات الهی ترکیب لازم می‌آید و این ترکیب مستلزم حدوث خداوند خواهد شد. از این رو، جریان مکان یا زمان نسبت به حق تعالی به عنوان امری محال تلقی می‌شود؛ در نتیجه تصور آن نیز محال خواهد بود؛ زیرا تصور امر محال، محال است.

مقدمه دوم: میان ذات الهی و تمام اشیاء هیچ‌گونه ارتباط و اقترانی وجود ندارد. وجود هرگونه رابطه و اقتران میان حق تعالی و ممکنات سبب ایجاد ترکیب و در نتیجه مستلزم حدوث می‌باشد. تمام اسماء و صفات الهی از ظهورات خداوند است که در مراتب گوناگون تجلی نموده است. مرتبه فعل و مشیت الهی بدون واسطه خلق شده است؛ اما سایر اشیاء با واسطه و از طریق فعل الهی خلق شده‌اند؛ بنابراین تمام اسماء و صفات الهی

دلیل، آیت و رحمتی از سوی خداوند نسبت به ممکنات محسوب می‌شوند. مقدمه سوم: تبیین شش امر که در تحقق موجودات سهم قابل توجهی دارند. این شش امر در وجود و واقعیت یافتن تمام موجودات امکانی نقش بسزایی ایفاء می‌کنند، به گونه‌ای که اگر شرایط برای تنها یکی از این امور شش‌گانه محقق نشود، شیء موجود نخواهد شد. وی از این شش امر با عنوان «ایام ستّه» تعبیر می‌کند. این تسمیه در حقیقت از آیه کریمه «وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِنْ لُغُوبٍ»^۱ اقتباس شده است. این شش امر عبارت است از:

۱. کم و مقدار جوهری که به معنای مقدار ماده است.
 ۲. کیف؛ مراد از آن اعراضی است که عارض بر ماده می‌شوند و ذاتاً قبول قسمت نمی‌نماید.
 ۳. زمان؛ که نسبت به آن، دو تعریف ظاهری و حقیقی از سوی مصنف ارائه می‌شود. تعریف ظاهری زمان این است که هر امر حادث، از همان ابتدای حدوثش، امتداد دارد. پیوستگی این امتداد به عهده خداوند است و توسط او صورت می‌گیرد. زمان حقیقی از جمله مشخصات جسم است، همان‌گونه که مکان حقیقی از جمله مشخصات جسم است و هیچ‌گاه از جسم جدا نمی‌شود.
 ۴. مکان؛ ظرف و وعائی که شیء در آن حلول می‌کند و با آن مسانخت دارد؛ لذا مکان امور سرمدی، از همان سنخ است؛ چنان‌که مکان امور دهری و زمانی نیز متناسب با خودشان است.
 ۵. جهت؛ وجه شیء است و به معنای توجه به اصل خود و استمداد از مبداء خویش است.
 ۶. رتبه؛ به معنای میزان تأثیر هر مؤثر در اثر خویش است. این میزان با توجه به قرب و بعد به مؤثر، تعریف و تبیین می‌شود.
- پس از اتمام این مقدمات، وی ذکر این نکته را ضروری می‌داند که تمام این امور شش‌گانه در تحقق جمیع موجودات تأثیر دارند؛ اما این امور در هر عالم و وعائی، با توجه به همان عالم و از سنخ همان عالم هستند.
- تمام امور شش‌گانه، از مشخصات اشیاء محسوب می‌شوند و از سنخ همان شیء خواهند

بود؛ لذا این مشخصات در موجودات سرمدی، فعلی و در موجودات دهری، مفعولی مجرد و در امور زمانی، مفعولی مادی هستند.

مقدمه چهارم: هر یک از امور شش گانه یاد شده، مساوق با دیگری است. وجود و تحقق هر شیءای در عالم خارج، متوقف بر تحقق یافتن تمام امور یاد شده است. خسروشاهی از تفکر و تأمل در آیه «فَإِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ»^۲ سه نکته را استنتاج می کند:

الف) این جهات شش گانه در کلمه «فَيَكُونُ» پنهان است؛

ب) وجود، حاصل و نتیجه امر «كُنْ» الهی است؛

ج) موجود عبارت از شیء متحقق و مکون خواهد بود.

مقدمه پنجم: ابداع اول یا مشیت الهی، به دو صورت اعتبار می شود. مشیت در اعتبار نخست، بالذات ملاحظه می شود. مشیت در این اعتبار امری حادث است و تمام صفات امور حادث بر آن مترتب می شود و از این جهت آن امور شش گانه در او معتبر خواهد بود. در لحاظ و اعتبار دوم مشیت به گونه ای است که صدور اشیاء توسط آن صورت می گیرد؛ به دیگر عبارت، واسطه در وصول فیض به مادون خویش است. در این فرض، مشیت امری مجرد و بسیط است که فاقد امور شش گانه خواهد بود.

مقدمه ششم: ممکنات به اعتبار لطافت و کثافتی که دارند، به مجرد و مادی یا دهری و زمانی تقسیم می شوند. در دیدگاه وی مراد از مجرد، بسیط محض نیست؛ زیرا تنها خداوند است که بسیط من جمیع وجوه است؛ بنابراین مراد از مجرد، امر جدا و به دور از ماده عنصری و مدت زمانی و لوازم آنهاست؛ بدین ترتیب جمیع مجردات از جهات شش گانه مذکور ترکیب یافته اند؛ اما جهات هر شیء به حسب همان شیء و با توجه به مرتبه وجودی آن تعریف می شود.

۴. تفاوت زمان، دهر و سرمد در نگاه مصنف

در دیدگاه حسین بن علی خسروشاهی تبریزی اقسام گوناگون اوقات و اوعیه عبارت است از: ازل، سرمد، ابد، دهر، و زمان. مصنف برای تبیین تفاوت میان آنها به سخنی از شیخ خود تمسک می نماید. از منظر وی ازلیت حق تعالی عین ابدیت او است. چنانچه اولیت و آخریت حق تعالی مغایر با یکدیگر باشند، در این صورت این دو صفت امری حادث

خواهد بود و محذور موجود در عدم پذیرش کلام شیخ خود را، به مقدمه اول و دوم ارجاع می‌دهد.

از منظر مصنف تمام اسماء ذات الهی همانند ازل، ابد، علیم و قادر که تنها ذات حق تعالی از آنها اراده می‌شود ترادف لفظی دارند؛ زیرا چنانچه گفته شود که این اسماء برای مفاهیم مختلف و گوناگون وضع شده‌اند، این امر سبب ایجاد ترکیب در ذات حق تعالی خواهد شد. اسماء افعال همانند خالق و فاطر نیز امری حادث‌اند.

همچنین اختصاص دادن سرمد به وقت فعل الهی و وعاء آن از جمله مباحث مورد بحث در این رساله است. خسرو شاهی معتقد است که سرمد اختصاص به فعل و مشیت الهی دارد، از آن هنگام که خداوند آن را موجود و حادث نموده است. عالم دهر، وعاء و ظرف موجودات مجرد همانند عقل اول، که برترین موجود مجرد است، ارواح، نفوس، طبایع، مواد و صور مثالی است؛ بنابراین دهر باطن زمان است، همان‌گونه که عقول، ارواح و نفوس باطن اجسام‌اند. همان‌طور که تمام اجسام نزد روح حاضر هستند، تمام اجزاء زمان نیز نسبت به دهر حاضر هستند و غیبتی ندارند.

با توجه به آنچه در مورد سرمد و دهر بیان شد، تمام اجزاء زمان از ابتدا تا انتها نسبت به دهر همانند دقیقه واحد، حتی کمتر از آن می‌باشند. تقدم و سبقت دهر بر اجزاء زمان شبیه تقدم برخی از اجزاء نسبت به برخی دیگر نیست. این نحوه از تقدم درباره رابطه دهر و سرمد متفی است. مصنف به مناسبت این سخن، کلامی از شیخ خود بیان می‌کند. او معتقد است که سرمد عبارت است از: وقت مستمری که تمام امور متعدد، علاوه بر تباین در مکان و اوقات، در یک آن از سرمد بدون هرگونه تکثر صوری، مثالی، معنوی و جسمانی، پیچیده و جمع شده است و عالم دهر مشتمل بر تکثر و تعدد معنوی، صوری و برزخی است؛ همان‌طور که عالم زمان نیز دارای تکثر و تعدد حسّی است.

در دیدگاه مصنف هر یک از سرمد، دهر و زمان دارای مراتبی است. سرمد وقت و وعاء فعل الهی با تمام مراتب کثیف و لطیف آن است. مرتبه لطیف سرمد با مرتبه لطیف فعل مانند مشیت، مرتبه متوسط سرمد با مرتبه متوسط فعل مانند اراده و قدرت و مرتبه کثیف سرمد با مرتبه کثیف فعل مانند قضاء متناسب است. مرتبه لطیف دهر، وقت عقول؛ مرتبه متوسط دهر، وقت امور متوسط مانند روح و نفس، و مرتبه کثیف دهر وقت جوهر هباء که اسفل مجردات است، خواهد بود.

زمان، وقت برای اجسام است که مشتمل بر مراتب گوناگونی است. مرتبه لطیف زمان وقت

برای اجسام لطیف مانند فلک محددالجهات، مرتبه متوسط زمان، وقت اجسام متوسط مانند افلاک سبعة، و مرتبه کثیف آن وقت اجسام کثیف مانند ارض می باشد. خسروشاهی در پایان این رساله تقدّم سرمد بر دهر و تقدّم دهر بر زمان را از سنخ تقدّم رتبی می داند.

۵. نقد و بررسی مطالب موجود در رساله

مبحث دامنه دار دهر، سرمد و زمان، از جمله مباحث مهم در فلسفه اسلامی است که نظرات و دیدگاه های متفاوت و گوناگونی از سوی فلاسفه و حکما در این باره ارائه شده است. از جمله این اندیشمندان حسین بن علی خسروشاهی است که دیدگاه وی در ضمن ده نکته بررسی و نقد می شود.

۱. خسروشاهی در مقدمه نخست، ضمن سلب وقت و مکان از حق تعالی، تصوّر این امور را نیز نسبت به ذات الهی، از جمله امور محال می داند. در تکمیل سخن مصنف می بایست به تفاوت میان حمل شایع و حمل اولی توجه نمود. تصوّر امر محال به لحاظ حمل اولی و با توجه به مقام مفهوم بدون اشکال است؛ اما حکم به محال بودن این تصوّر به لحاظ حمل شایع و مقام خارج است (طباطبایی، ۱۴۳۶، ج ۱: ۴۱).

۲. با توجه به مقدمه دوم، تحقّق هرگونه نسبت یا اقترانی میان حق تعالی و ممکنات از سوی وی مورد انکار واقع شده است؛ تا بدان جا که هیچ گونه دلیل و راهی به سوی خداوند وجود ندارد؛ چرا که این امر مستلزم ترکیب در ذات الهی خواهد شد. مصنف مقصود خود را نسبت به این امر کامل بیان نکرده است. بدیهی است که این کلام با اطلاقی که به همراه خود دارد، قابل پذیرش نیست؛ زیرا ادلّه عقلیه و نقلیه فراوانی دلالت بر وجود ارتباط و معیت میان حق تعالی و ممکنات می کند. افزون بر این، محذوراتی مانند استلزام تعطیل عقول از معرفت الهی، پذیرش بینونت ازلی و انکار معیت قیومیّه ذات حق تعالی با ممکنات را به دنبال خواهد داشت. با توجه به آنچه در نقد دیدگاه خسروشاهی ذکر شد، صرف پذیرش نسبت میان حق تعالی و ممکنات، سبب ترکیب در ذات الهی نخواهد شد.

۳. در دیدگاه وی مقصود از مقوله «کم» مقدار جوهر و ماده شیء است که در مقدمه سوم بدان اشاره شده است. اما از منظر حکما و فلاسفه، مقوله «کم»، عرضی است که بر اشیاء عارض می شود. تقسیم پذیری ویژگی ذاتی این مقوله است که از حیث ماده بر اشیاء عارض می شود؛ بنابراین انقسام پذیری خصیصه ذاتی کم است و استناد این حکم به جسم بالعرض خواهد بود؛ لذا نمی توان چنین گفت که کم مقدار جوهر و ماده شیء است؛ زیرا کم امری عارض بر جسم است، اما ماده شیء امری جوهری و ذاتی اشیاء است (همان: ۱۸۶-۱۸۸).

۴. براساس نکات پیش گفته در مقدمه سوم، در دیدگاه مصنف، زمان، مشتمل بر دو تعریف ظاهری و حقیقی است. تعریف ظاهری زمان این است که هر شیء حادث، از همان هنگام حدوثش، دارای امتدادی ظاهری است که حفظ این امتداد توسط خداوند صورت می گیرد.

در دیدگاه فلاسفه مشاء، زمان امری عرضی است که حاصل مقدار حرکت جسم فلک اطلس است؛ به دیگر بیان، زمان و متای اشیاء از نسبتی که آن شیء با قطعه خاصی از حرکت فلک محدودالجهات دارد، تبیین و تعریف می شود. البته پیروان حکمت متعالیه با بهره گیری از حرکت جوهری، زمان را مقدار حرکت جوهری شیء دانستند؛ در این صورت افلاک نیز همچون سایر اجسام مشمول حرکت جوهری هستند، لذا زمان در دیدگاه آنها به عنوان امری عرضی به شمار نمی رود. تعریفی که مصنف این رساله از زمان ارائه می دهد با هیچ یک از این تفاسیر مطابقت ندارد. شاید بتوان چنین گفت که این دیدگاه با تفسیر ابوالبرکات در این باره تناسب بیشتری دارد. ابوالبرکات زمان را مقدار وجود شیء می داند؛ در دیدگاه ابوالبرکات به هنگام گفتن این سخن «خداوند وجودت را طولانی نماید» در حقیقت زمان به عنوان مقدار و امتداد وجود شیء در نظر گرفته شده است (میرداماد: ۶).

البته دیدگاه ابوالبرکات نسبت به تفسیر زمان نیز نادرست است، زیرا وجود یک شیء دارای امتداد و مقدار نبوده و امری بسیط است. اساساً انقسام، مقدار و امتداد از خواص و ویژگی های مقوله کم بوده، مقسم تمامی مقولات ماهیت است و اوصاف وجود به این اوصاف بالعرض است. وجود با نظر به ذات خویش، آثار هیچ یک از مقولات را ندارد؛ لذا نمی توان آثار مقوله کم را برای وجود اثبات نمود (طباطبایی، ج ۱: ۲۵-۲۶).

در دیدگاه خسروشاهی حقیقت زمان از جمله مشخصات جسم است؛ اما این دیدگاه صحیح نیست؛ زیرا تشخص هر شیء به نحوه وجود و تحقق آن در عالم خارج بستگی دارد و سایر امور همانند زمان، مکان، کم و ... از امارات تشخص محسوب می شوند. دلیل این امر آن است که ماهیت با توجه به اینکه فی نفسه اقتضای وجود یا عدم ندارد، در نتیجه برای تحقق خویش نیازمند وجود است؛ بنابراین ملاک تشخص تمام اشیاء وجود و چگونگی تحقق آنها در عالم خارج است، نه ماهیت. با توجه به آنچه ذکر شد، زمان یکی از اقسام مقوله کم بوده و تمامی مقولات از جمله امور ماهوی محسوب می شوند، لذا زمان نیز نمی تواند عامل تشخص جسم باشد؛ زیرا امری ماهوی است (همان: ۱۲۰-۱۲۱).

۵. مصنف شش امر را در تحقق همه اشیاء، اعم از مادی یا غیر مادی، دخیل می داند، به

گونه‌ای که اگر شیء ای فاقد یکی از این امور باشد، شرایط لازم برای تحقق آن شیء محقق نگشته و در نتیجه موجود نخواهد شد.

وی معتقد است، تحقق یک شیء بدین معناست که تمام این شش امر به طور هم‌زمان و مساوق با یکدیگر موجود شوند. در نتیجه تساوق میان این امور شش‌گانه است که شیء موجود می‌شود. این شش امر عبارت‌اند از مکان، زمان، کم، کیف، جهت و رتبه شیء. وی جهت هر شیء را همان وجه او می‌داند که به سوی اصل و مبدأ خویش توجه داشته و از این منظر از مبدأ خویش استمداد می‌جوید. خسروشاهی معتقد است که چنانچه این امور شش‌گانه به طور هم‌زمان و به صورت مساوق با یکدیگر تحقق یابند، شیء موجود خواهد شد.

افزون بر اینکه آیا تحقق هر شیء منحصر به این شش امر است یا خیر، باید در کلام وی تأمل بیشتری نمود. می‌توان چنین گفت که این دیدگاه مصنف نیز نادرست است. هر شیء مشتمل بر دو جهت و حیثیت است؛ امکان ذاتی و وجوب غیری؛ یا ماهیت و وجود. سخن مصنف نسبت به تفسیر جهت، ناظر به حیثیت وجوب غیری اشیاء است. اما چگونه ممکن است میان وجوب غیری یا حیثیت وجودی شیء و سایر اعراض تساوق برقرار باشد؟ در صورتی مساوق میان دو شیء محقق می‌شود که آن دو شیء، از حیث مصداق و حیثیت صدق واحد باشند.

میان جنبه وجودی و جهت اعراض یک شیء، در مصداق و حیثیت صدق یگانگی و اتحاد وجود ندارد. گرچه در عالم خارج و واقع، وجود و ماهیت با یکدیگر در مصداق متحدند؛ اما وجود تقدم رتبی بر ماهیت دارد؛ افزون بر این، حیثیت صدق وجوب غیری ناظر به ارتباط شیء به علل وجودی خویش است؛ اما حیثیت صدق اعراض به جهت محسوس بودن، مرئی بودن و نحوه تحقق آنها در عالم ماده است؛ بنابراین آیا ممکن است وجود و ماهیت نسبت به یکدیگر تساوق داشته باشند؟ چنانچه مراد وی آن است که در عالم خارج ماهیت، تحقق مستقل و جدا از وجود ندارد و به وجود او موجود است، در این صورت نباید از تقدم رتبی وجود بر ماهیت غفلت نمود؛ لذا تساوقی میان ماهیت و وجود نخواهد بود.

۶. در دیدگاه مصنف تحقق هر شیء اعم از مادی، دهری یا سرمدی، متوقف بر امور شش‌گانه‌ای است که پیشتر ذکر آن گذشت؛ اما این امور شش‌گانه متناسب با نحوه وجود اشیاء در عوالم مختلف خواهند بود و با توجه به عالم دهر، سرمد و زمان خواص و

ویژگی‌های همان عالم را دارا خواهند بود؛ به دیگر بیان، کیف یا کمی که شیء مادی دارد با کیف یا کم موجود در اشیاء دهری و سرمدی تفاوت دارد؛ زیرا نحوه وجودی اشیاء در عوالم مختلف با یکدیگر تفاوت دارد.

ابهامی که در کلام خسروشاهی وجود دارد آن است که چگونه می‌توان نسبت به اشیاء دهری و سرمدی، کم یا کیف را تصویر نمود؟ افزون بر این، وی کم را مقدار ماده، و کیف را عارض بر ماده می‌داند که تقسیم‌پذیری ویژگی ذاتی اوست. اساساً در صورت فقدان ماده سخن گفتن از کم و کیف نادرست است، بنابراین چگونه می‌توان درباره اشیاء دهری و سرمدی کم یا کیف را تصویر نمود؟ مگر آنکه تفسیر و تعریف دیگری از کم و کیف ارائه شود؛ در این صورت می‌بایست ماده نیز به گونه دیگری تعریف شود که نه تنها وی بدان اشاره نکرده، بلکه این امر از دیدگاه حکما محال و ممتنع است.

۷. خسروشاهی معتقد است که تنها موجود بسیط حق تعالی است؛ زیرا سایر اشیاء مرکب از وجدان و فقدان‌اند. بنابراین سایر اشیاء حتی موجودات دهری و سرمدی مرکب می‌باشند. از منظر فیلسوفان و حکیمان اسلامی نه تنها حق تعالی، بلکه برخی از موجودات دیگر همانند مجردات و اعراض نیز بسیط‌اند. ملاک بساطت و عدم بساطت، وجود و عدم جزء، اعم از جزء عقلی یا خارجی، است. چنانچه شیء‌ای فاقد ماده و صورت باشد، جنس و فصلی نخواهد داشت؛ لذا بسیط خواهد بود، در نتیجه چنین موجودی مشتمل بر اجزاء مقداری و عقلی نمی‌باشد. علاوه بر موجودات دهری و سرمدی، اعراض نیز فاقد چنین ملاکی هستند و از این جهت بسیط هستند. اگرچه تمام موجودات امکانی از دو جهت وجوب و امکان ترکیب یافته‌اند و از این جهت بسیط عقلی نیستند؛ اما این امر به بساطت برخی از موجودات ضرری وارد نمی‌نماید؛ زیرا ملاک بساطت و عدم بساطت اشیاء با توجه به وجود و عدم اجزاء مقداری و عقلی تبیین می‌شود. موجودات بسیط، دارای مراتبی هستند که برترین مرتبه آن مختص به حق تعالی است (همان، ج: ۲، ۲۲۱-۲۲۲). با توجه به آنچه ذکر شد چنانچه مقصود مصنف از شیء بسیط، بسیط مطلق باشد، سخن وی صحیح است؛ اما چنانچه مراد وی انحصار بساطت در حق تعالی باشد، دیدگاه وی نادرست است.

۸. قبلاً گذشت که مصنف اسماء ذات همانند ازل، ابد، علیم، قدیر، سمیع و بصیر را از جهت لفظی مترادف با یکدیگر می‌داند. در این مقام به چند نکته باید توجه داشت. نخست آنکه در میان عرفا اختلاف نظر وجود دارد که کدام اسم، جزء اسماء ذات است. عارفانی چون قیصری و ابن عربی، اسمائی چون علیم، قدیر، سمیع و بصیر را در زمره اسماء ذات

نمی‌دانند؛ اما برخی دیگر همانند عبدالرزاق کاشانی اسم علیم، قدیر و مانند آن را جزء اسماء ذات می‌دانند. این اختلاف به چگونگی تعریف آنها از اسماء ذات بازمی‌گردد. در دیدگاه ابن عربی اسماء ذات، اسمائی هستند که همانند ذات از عمومیت و شمول برخوردار باشند؛ علاوه بر آن اسماء ذات امور متقابل را نیز در برمی‌گیرد؛ لذا اسمائی مانند قدیر، سمیع و بصیر جزء اسماء صفات می‌باشند، نه جزء اسماء ذات؛ اما در دیدگاه کاشانی اسماء ذات عبارت است از اسمائی که وجودشان، متوقف بر غیر نیست؛ از این رو اسمائی مانند علیم و قدیر مفاتیح غیب و جزء ائمه اسماء می‌باشند (عبدالرزاق کاشانی، ۱۳۸۷: ۸؛ قیصری، ۱۳۹۴، ج ۱: ۶۹).

نکته دیگر آن است که در دیدگاه مصنف اسماء مترادف با یکدیگرند که از تمام آنها ذات حق تعالی اراده می‌شود؛ زیرا اگر اسماء ذات برای مفاهیم مختلفی وضع شده باشند، ترکیب در ذات الهی پدید خواهد آمد. می‌توان چنین ادعا نمود که دیدگاه وی در این زمینه با دیدگاه ابن سینا تطابق دارد. شیخ الرئیس قائل به ترادف مفهومی در میان صفات الهی است؛ به عبارت دیگر، ابن سینا میان اراده، علم، قدرت و حیات حق تعالی تغایر مفهومی را نمی‌پذیرد. در دیدگاه شیخ الرئیس، اسماء نسبت به ذات واجب‌الوجود از حیث مفهوم و تشخیص، تکثر ندارند؛ زیرا شیء‌ای که دارای تکثر است، کثرت آن یا از ناحیه مفاهیم است؛ که در این صورت مفاهیم نسبت به ذات واجب‌الوجود واحدند، یا از جهت تکثر در تشخیص است؛ از این جنبه نیز کثرت متفی است؛ زیرا تشخیص او همان ذات و حقیقت او است. وی در اشیاء مرکب معانی متعدّد را معتبر می‌داند، برخلاف شیء بسیط که معانی مختلف، نسبت به او قابل تصویر نیست (ابن سینا، ۱۳۸۰: ۳۶۷؛ همان، ۱۳۶۴: ۲۴۹؛ همان، ۱۳۶۳: ۲۱؛ همان، ۱۴۲۱: ۶۹-۳۲).

این در حالی است که ملاًصدرا معتقد است که معانی هر یک از الفاظ علم، قدرت و... غیر از سایر الفاظ اسماء الهی است، در صورتی که این الفاظ مترادف با یکدیگر باشند، فایده‌ای بر اطلاق هر یک از آنها نسبت به ذات الهی مترتب نخواهد شد (ملاًصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶: ۱۴۵). ذکر این نکته ضروری است که پذیرش عدم ترادف، سبب ترکیب در ذات الهی نخواهد شد؛ زیرا همان‌گونه که نسبت به تمام اشیاء هر یک از این امور مانند مخلوق بودن، مرزوق بودن، معلول بودن، معلوم بودن، مقدور بودن و.. صدق می‌کند، و در عین حال سبب ترکیب در ذات شیء مادی نمی‌شود، نسبت به حق تعالی نیز این چنین است. بنابراین الفاظ اسماء با یکدیگر مترادف نیستند و از حیث مفهوم نیز مغایر با دیگری هستند؛ ولی از حیث

مصدق به امر واحدی صدق می‌کنند. افزون بر این، دو امر مساوق با یکدیگر، مانند وحدت و وجود، نسبت به یکدیگر ترادف معنایی ندارند، تا چه رسد به صفات واجب‌الوجود؛ به ویژه با توجه به تقسیمی که ابن‌سینا از صفات الهی ارائه می‌دهد. در دیدگاه ابن‌سینا صفات به چند دسته تقسیم می‌شوند:

دسته نخست صفاتی که نسبت به ذات ملاحظه می‌شوند و دو لحاظ دارند:

(الف) ذاتی و مقوم ماهیت شیء است مانند حیوان نسبت به جسم.

(ب) به عنوان امری عارض محسوب می‌شوند، بدون در نظر گرفتن اضافه به غیر مانند سفید شدن جسم سیاه.

دسته دوم صفات حقیقیه ذات اضافه که خود به چهار صورت اعتبار می‌شوند:

(الف) صفاتی که در ذات استقرار داشته و مبدأ اضافه است. این صفات با تغییر مضاف‌إلیه دچار دگرگونی نمی‌شوند مانند صفت قدرت.

(ب) صفات حقیقیه ذات اضافه که با توجه به دگرگونی مضاف‌إلیه، دستخوش تغییر می‌شوند مانند صفت علم.

(ج) صفات اضافیه محضه مانند ابوت و بنوت یا فوقیت و تحتیت. این قبیل صفات نفس اضافه‌اند.

(د) صفات سلبیه. این صفات در حقیقت داخل در تقسیم‌بندی صفات قرار نمی‌گیرند مانند اینکه حق تعالی شریک ندارد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳: ۳۱۲-۳۱۳؛ همان، ۱۴۲۱: ۲۲۶-۲۲۷).

با توجه به نحوه تقسیم صفات نزد ابن‌سینا امکان تحقق تساوق میان صفات الهی وجود ندارد؛ به دیگر بیان، میان صفات اضافی محض و صفات حقیقی، اتحاد در مصداق وجود ندارد؛ از این رو هنگامی که دو امر مساوق با یکدیگر از حیث مفهومی همانند یکدیگر نیستند، نسبت به دو امر غیر مساوق نیز به طریق اولی این ترادف وجود نخواهد داشت.

در پایان این قسمت، ذکر این نکته ضروری است که مفاهیم، از دو جهت مورد لحاظ واقع می‌شوند. از جهت حکایت از مصداق خارجی و از جنبه مفهوم بما هو مفهوم. در لحاظ دوم، انتقاد ملاحظه نسبت به دیدگاه ابن‌سینا، قابل پذیرش است؛ اما در صورتی که به مفهوم از آن جنبه که حاکی از مصداق است نظر شود، دیدگاه ابن‌سینا صحیح خواهد بود. زیرا تمام مفاهیم مانند علم، قدرت، اراده و... از ذات بسیط خداوند انتزاع می‌شوند. ذات واحد الهی، بسیط من جمیع الجهات است و هیچ‌گونه کثرتی نسبت به او متصور نیست و او از همان جهت که اول و ظاهر است، از همان جهت آخر و باطن است؛ بنابراین انتزاع

مفاهیم گوناگون، از ذات واحد الهی سبب پیدایش کثرت در ذات الهی نمی‌شود. در نتیجه می‌توان چنین ادعا نمود که حکم اتخاذ صفات الهی در مقام خارج، به مفاهیم صفات الهی، از آن جنبه که حاکی از مصادیق خود می‌باشند سرایت می‌کند و همان‌گونه که مصداق علم و قدرت واحد است، مفاهیم آنها نیز واحد می‌باشند.

۹. مصنف معتقد است که سرمد ظرف و وعاء حق تعالی و اسماء و صفات او نیست که در قسمت قبل در مورد آن بحث شد؛ بلکه سرمد مختص به فعل و مشیت الهی با تمام مراتب آن است. به دیگر بیان، سرمد ظرف فعل الهی است که به معنای امتداد مختص به فعل الهی از هنگام حدوث آن توسط حق تعالی است. خسروشاهی فعل الهی را دارای مراتبی از لطافت و کثافت می‌داند و سرمد نیز به تبع فعل الهی مشتمل بر مراتبی از لطافت و کثافت است.

اما سرمد در دیدگاه حکما و فلاسفه اسلامی عبارت است از نسبت امر ثابت به ثابت که برای آن مصادیق مختلفی ارائه شده است مانند نسبت میان حق تعالی و مجردات یا نسبت سایر امور مجرد و عقلانی با یکدیگر یا نسبت میان خداوند و علوم ثابت خویش یا نسبت میان حق تعالی و اسماء و صفات خویش؛ تا بدان‌جا که در دیدگاه میرداماد سرمد نحوه وجود حق تعالی است و تنها اختصاص به او دارد. از منظر میرداماد تقدّم سرمدی مختص ذات الهی است (میرداماد، ۱۳۶۷: ۸-۷-۹۰-۱۰۱-۱۰۲-۱۱۳-۱۱۶؛ همان، ۱۳۸۵، ج ۲: ۳۵۸؛ ملّاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳: ۱۴۷-۱۴۸).

۱۰. در قسمت بیان محتوای رساله بدین مطلب اشاره شد که دهر مشتمل بر مراتبی از لطافت و کثافت است. مرتبه لطیف آن، ظرف و وعاء عقل، مرتبه متوسط آن متناسب با مقام روح و نفس و مرتبه کثیف آن ظرف جوهر هباء که اسفل مجردات است، خواهد بود.

لکن دهر نزد فلاسفه اسلامی عبارت است از نسبت میان امر متغیر به ثابت. برای این تعریف مصادیق گوناگونی می‌توان ارائه نمود، نسبت میان ذات فلک و حرکت وضعی او، نسبت میان علوم ثابت الهی و معلومات متغیرش، یا نسبت میان سایر موجودات مجرد با موجودات متغیر مادون خویش؛ تا بدان‌جا که میرداماد دهر را مختصّ ممکنات ذاتیه می‌داند (میرداماد، ۱۳۶۷: ۱۰۹-۱۱۳؛ ملّاصدرا، ۱۳۷۸، ۱۳۰؛ همان، ۱۹۸۱، ج ۳: ۱۴۷-۱۴۸ ابن سینا، ۱۹۸۰، ۲۸).

تقسیم و مراتب گوناگون دهر نزد فلاسفه اسلامی جایگاه خاص و ویژه‌ای دارد. از منظر حکما دهر ایمن اعلی ظرف عقول کلی، اعمّ از عقول مترتبه و عرضیه، دهر ایمن اسفل ظرف نفوس کلی، دهر ایسر اعلی و عاء مثل معلقه یا عالم مثال و دهر ایسر اسفل، ظرف

امور زمانی و طبایع امکانی از جهت انتساب به مبادی عالیّه می‌باشد (مأصدرا، ۱۳۹۳: ۵۶۲). در نتیجه خسروشاهی در این رساله تعریف خاصی از زمان، دهر و سرمد ارائه می‌نماید و هر یک از امور را مشتمل مراتب خاصی می‌داند. چگونگی رویکرد مصنف نسبت به دهر و سرمد در آراء هیچ‌یک از فلاسفه مسلمان وجود ندارد و از مختصات وی و برخی از شیخیه است.

منابع

- قرآن کریم
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الاشارات و التنبيهات*، الشرح للمحقق الطوسی و شرح الشرح قطب الدین رازی، النشر البلاغه، قم، ۱۳۷۵.
- _____، *التعليقات*، دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ چهارم، قم، ۱۴۲۱ ق.
- _____، *الهیات الشفاء*، مقدمه ابراهیم مدکور، تحقیق اب قنواتی و سعید زائد، منشورات مکتبه آیه‌الله مرعشی نجفی، قم، ۱۳۸۰.
- _____، *المبداء و المعاد*، به اهتمام عبدالله نورانی، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکیل، تهران، ۱۳۶۳.
- _____، *النجاة*، مرتضوی، چاپ دوم، تهران، ۱۳۶۴.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، نشر أدب الحوزة، قم، ۱۳۶۱.
- بروجردی، سید حسین، *تفسیر صراط المستقیم*، تحقیق غلامرضا بروجردی، مؤسسه انصاریان، چاپ اول، قم، ۱۴۱۶ ق.
- تهرانی، آقا بزرگ، *طبقات اعلام الشیعه*، مؤسسه اسماعیلیان، چاپ دوم، قم، بی‌تا.
- جُری، خلیل، *المعجم العربی الحدیث*، ترجمه سید حمید طیبیان (فرهنگ لاروس)، انتشارات کبیر، تهران، ۱۳۶۵.
- سبزواری، هادی، *شرح المنظومه*، تعلیقات حسن حسن‌زاده آملی، مؤسسه تاریخ العربی، بیروت، ۱۴۳۲.
- سید رضی، محمد بن حسین بن موسی، *نهج البلاغه*، ترجمه محمد دشتی، آستان قدس رضوی، چاپ چهاردهم، مشهد، ۱۳۹۳.
- شریف کاشانی، حبیب‌الله، *تفسیر ست سوره*، مؤسسه شمس الضحی الثقافیه، چاپ اول، قم، ۱۳۸۳.
- طباطبایی، سید محمد حسین، *بداية الحکمة*، تصحیح و تعلیق علی شیروانی، دارالفکر، چاپ پنجم، قم، ۱۳۸۷.
- _____، *نهاية الحکمة*، تحقیق و تعلیق عباس علی زارعی سبزواری، مؤسسه نشر اسلامی، قم، ۱۴۳۶ ق.
- فیضری، داود، *شرح فصوص الحکم ابن عربی*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، بوستان کتاب، چاپ

- سوم، قم، ۱۳۹۴.
- کاشانی، عبدالرزاق، *اصطلاحات الصوفیه*، ترجمه محمد خواجهی، انتشارات مولی، چاپ سوم، تهران، ۱۳۸۷.
- کلینی، محمد بن یعقوب، *الكافی*، مصحح و محقق علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، دار الکتب الإسلامیة، چاپ چهارم، تهران، ۱۴۰۷ق.
- مآصدرا، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۹۸۱م.
- _____، *رسالة الحدوث*، تصحیح و تحقیق سید حسین موسویان، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران، ۱۳۷۸.
- _____، *الشواهد الربوبیة فی مناهج السلوکیة*، تصحیح، تعلیق و مقدمه سید جلال الدین آشتیانی، بوستان کتاب، چاپ ششم، قم، ۱۳۹۳.
- میرداماد، محمد باقر، *قبسات*، به اهتمام مهدی محقق و دیگران، مؤسسه مطالعات اسلامی، تهران، ۱۳۶۷.
- _____، *مجموعه مصنفات میرداماد*، به اهتمام عبدالله نورانی، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران، ۱۳۸۵.

بسم الله الرحمن الرحيم و به نستعين^١

الحمد لله رب العالمين و الصلوة و السلام على أشرف الأولين و الآخرين، محمد الأمين، خاتم النبيين و سيد المرسلين، و آله الطيبين الطاهرين.

وبعد، فيقول العبد الغريق في بحار المعاصي حسين بن علي التبريزي الحسرو شاهي، إنه قد إلتمس مني العالم العامل و الفاضل الكامل، ذو الفطنة الباهرة و السريرة الطاهرة، المائز بين الموج و السراب و الفارق بين القشور و اللباب، العارف المؤمن و المؤمن الممتحن، الأميرزا حسن الهندي، المحسوب من الأتراب^٢، أن أبيت المراد من الأوعية الثلاثة، أعني السرمد و الدهر و الزمان و أحرر^٣ الفرق بينهما بأوضح بيان.

وأنا و إن لم أكن من فرسان هذا الميدان، خصوصاً في هذه الأوان، لما وقع عليّ من دواهي الزمان و جرى عليّ من الدهر الخوان، ما يكاد أن ينسيني من نفسي - فضلاً عن وصفي و رسمي، لكن من جهة أن المأمور معذور و أن الميسور لا يسقط بالمعسور، فها أنا آت بما هو المقدور و على الله التوكّل في جميع الأمور، فأقول: لا بدّ قبل الشروع في البيان، من تقديم أمور لا يوصل بدونها إلى فهم حقيقة المرام.

الأمر الأوّل: إنّ الذات الواجب تعالى ليس له وقت و لا يمكن أن يتصوّر له أيضاً، كما أنّه تعالى ليس له مكان و لا يمكن أن يتصوّر له أيضاً؛ و إلاّ لزم التركيب المستلزم للحدوث الممتنع عن الأزل، و لأتّهما إنّما خلقهما الله بفعله الذي هو إيجاده و اختراعه و لا يجري عليه ما هو أجراه. و أمّا عدم امكان تصوّرهما في حقّه تعالى، فلاّتهما محالّ في حقّه و تصوّر المحال محالّ، فإنّ كلّ ما نتصوّره ممكن مخلوق موجود في عالمه في ملك الله؛ إذن لا يمكن لنا أن نعقل أو نتصوّر شيئاً ليس بموجود.

الثاني: إنّ الذات الواجب تعالى ليس بينه و بين شيء من خلقه إرتباط و لا نسبة و لا إقتران بوجه من الوجه؛ حتى أنّ الأسماء كلّها في مقامات الظهور و في مراتب التجليات و كلّ شيء ممّا خلقه، خلقه بفعله و خلق الفعل بنفسه، فكلّ شيء دائر بجهة وجوده إلى الفعل

١. ف - و به نستعين.

٢. آ: الأشراب.

٣. آ: أحرز.

٤. آ: - فأقول.

و الفعل دائرٌ بالجهة المذكورة إلى نفسه و هي عين تلك الجهة و لم يزل حائر فيها؛ و ليس بينه و بين الله نسبة و لا إرتباط و لا إقتران؛ و إلا لزم ما ذكرنا آنفاً في الأمر الأول؛ فالأسماء كلها خلقها دليلاً عليه و آية له رحمةً منه للممكن المحتاج، حيث كان لا يجد دليلاً له و لا سبيلاً إليه. الثالث: إن كل شيء لا بد في تمام حدود قابليته و جهات إتيته و ماهيته من اشياء ستة. لولا واحد منها لم يظهر وجوده و هي الأيام الستة التي أشار إليها بقوله تعالى: «وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِنْ لُغُوبٍ»^٥. اليوم الأول: يوم الكرم و المراد به القدر الجوهرى، أي قدر المادة، يعنى مادة شيء المكون قلةً و كثرةً.

اليوم الثاني: يوم الكيف و المراد به الأعراض التي تعرض للمادة و لا تقبل القسمة لذاتها و له اقسام.

اليوم الثالث: يوم الوقت و هو في كل شيء بحسبه كما سنبينه إن شاء الله تعالى. و المراد به في الظاهر، أن كل حادث من حين ما حدث، فله إمتداد ظاهر يحفظ الله إياه إلى ما شاء الله تعالى. و إنما قيّد بقولي «في الظاهر» لأن ما ذكرنا، معني ظاهري للوقت. و أمّا معناه الحقيقى، فيصعبني الآن^٦ تحريره و تقريره؛ لإحتياجه إلى بسط الكلام و تقديم المقدمات و لدقة نفس المعنى و لطافته و استلزامه فروعاً لا يتحملها أكثر العقول.

اليوم الرابع: يوم المكان و هو ظرف للحال به و يكون من نوعه، فمكان السرمديات سرمدي، و الدهريات دهرى، و الزمانيات زمانى.

اليوم الخامس: يوم الجهة و هي وجه الشيء إلى أصله و إلى توجهه إليه و هي جهة الإستمداد من مبدئه.

اليوم^٧ السادس: يوم الرتبة و هي مكان الأثر من مؤثره في القرب و البعد كأشعة السراج بالنسبة إليه. و هذه الأشياء الستة في كل شيء بحسبه، بمعنى أنها من سنخ عالمه، ففي السرمد سرمديات، و ففي الدهر دهريات، و ففي الزمان زمانيات.

٥. القاف (٥٠): ٣٨.

٦. آ: إلا أن.

٧. ف: - اليوم.

الرابع: إن وجود كل واحد من هذه المذكورات مساوٍ لوجود الآخر لا يتقدم منها لصاحبه ولا يتأخر عنه، فإذا تحققت جملتها دفعةً مساوقةً، تحقّق الشيء الموجود بتحققها، وإذا فنى واحد منها إنعدم الشيء وإنعدمت جملتها دفعةً مساوقةً؛ فافهم ما بينت لك من سرّ الوجود والإيجاد، «إنها أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كُن فيكون»،^{١٠} فالحدود الستة مضمرة في قوله «فيكون» و^{١١} الوجود حاصل من أمر «كن» و الموجود عبارة عن الشيء المكون.

الخامس: أن الإبداع الأول، أعني المشيئة التي بها خلق الله الأشياء، لها اعتباران. فمرة: نعتبرها في نفسها بأنها خلق حدث أحدثها الله بنفسها وليست بقديمة، فبهذا^{١٢} الاعتبار تجري فيها صفات الحوادث، فنقول: بأنها مركبة من الحدود الستة المذكورة، فتحتاج إلى وقت و مكان و لها كمّ و كيف و جهة و رتبة.

ومرة: نعتبرها بملاحظة صدور الأشياء بها، وإن حقيقتها صفة لها و رسم عندها، حيث إن هويتها حاملةٌ لمثلها و حاكية لأوصافها؛ فحينئذ نقول: إنها مجردة بسيطة لا تركيب فيها بوجه و نعني^{١٣} بذلك إنها مجردة عن صفات المفعولات كما هو شأن العالي بالنسبة إلى السافل في جميع المقامات.

السادس: إن المفعولات^{١٤} تنقسم باعتبار اللطافة و الكثافة إلى مجرد و مادي و بتقرير آخر إلى دهرّي و زماني، و باعتبار آخر إلى غيب و شهادة. و ليس المراد من المجرد في أمثال هذه المقامات هو البسيط المحض الذي لا جزء له، إذ لا بسيط إلا الله، بل المراد منه المجرد عن المادّة العنصريّة و المدّة الزمانيّة؛ فجميع المجردات عندنا مركبة من الحدود الستة كالفعل؛ ولكن حدود كل شيء تكون بحسب ذلك الشيء.

فالعقل مثلاً عندنا مركب من حدود عقليّة و هكذا الروح و النفس و غيرهما من المجردات؛ و هاهنا تفاصيل و بيانات لا يسع الوقت لذكرها و تحريرها؛ ولكن الإشارة تكفي

٨. آ: يتحقّق.

٩. آ: إذ.

١٠. يس (٣٦) : ٨٢.

١١. آ: - و.

١٢. آ: فهذا.

١٣. آ: يعنى.

١٤. آ: للمفعولات.

لذوي الفراسة. إذا عرفت ذلك، فاعلم أن الأوقات بقولٍ مطلقٍ و هو ما يجري على السنة كثير من الناس خمسة، الأزل و السرمد و الأبد و الدهر و الزمان.
قال شيخنا أعلى الله مقامه: ^{١٥} «و عند المتكلمين إن الثلاثة الأول أوعية للقديم؛ فالأزل هو الأول و الأبد هو الآخر و السرمد هو بينهما و هذا باطل؛ لأن الأولية إذا غيرت الآخريّة كانتا حادثتين و ما بينهما و هو السرمد حادث؛ لأنّه مسبوق بالغير و متعقب بالغير، فيكون الكل حادثاً». ثم قال: «والحق الذي دلّ عليه النصوص من أهل الخصوص إن الأزل هو نفس الذات البحت و هو نفس الأبد. قال أمير المؤمنين (ع): «لم يسبق له حالٌ حالاً، فيكون أولاً قبل أن يكون آخراً و يكون باطناً قبل أن يكون ظاهراً» ^{١٦} و في الدعاء عنهم (ع): «اللهم أنت الأبد بلا أميد» ^{١٧}.

أقول: و توضيح أصل كلامه و حقيقة مراده هو ما ذكرناه في الأمر الأول و الثاني من الأمور التي قدّمناها، من أن الذات البحت ليس له وقت بل لا يتصور في حقه؛ لإستلزامه التركيب، و من أن الأسماء كلّها في مراتب الظهورات و نزيد هاهنا بياناً.
ونقول: إن أسماء الذات مثل قولك: الأزل و الأبد و العليم و القدير و السميع و البصير، كلّها الفاظ مترادفة تطلق و يراد منها الذات البحت سبحانه و تعالى، جعلها دليلاً إليه مثل قولك: أسد و غضنفر ^{١٨} و ضيغم ^{١٩} للحيوان المخصوص المعلوم، إذ لو قلنا بأتمها موضوعة للمفاهيم المختلفة، لزم التركيب في الذات الواجب سبحانه كما لا يخفى. فلهذا قال شيخنا: «إن الأزل هو نفس الذات البحت و هو عين الأبد يعني إتمها لفظان مترادفان ^{٢٠} يراد بهما الذات البحت؛ و أمّا أسماء الافعال مثل خالق و فاطر و بديع، فكلّها حادثّة، إذ قبل أن يخلق الخلق. لا يقال: إنّه خالق، بل له معنى الخالقية، كما أن زيدا قبل أن يقوم، لا يسمي قائماً. فظهر من ذلك إن الأزل و الأبد ليسا بوعائين للذات، بل معناهما عين معنى قولك: عليم و قدير و سميع و بصير و هو الذات الواجب تعالى».

١٥. يحتمل أن يكون مراده السيّد كاظم الرشتي.

١٦. الخطبة: ٦٥،

١٧. الخطبة: ١٠٩.

١٨. الأسد.

١٩. الأسد الذي في الغابة. ربّما يستعمل كلاهما في معنى واحد.

٢٠. آ؛ ف: دخل: متغييران.

ثم قال: «وأما السرمد فهو مسبوق بالغير و ملحوظ فيه الإمتداد و الإستمرار و هو صفة الحوادث؛ ولكن لما أريد منه عدم التناهي لا في نفسه و لا إلى غيره، كان مفارقاً للزمان و الدهر لإنتهائهما إلى غيرهما و مباتناً للأزل؛ لكونه مسبوqاً بغيره و الأزل ليس مسبوqاً بالغير. و قولنا: إن السرمد لا ينتهي إلى غير مع أنه مسبوق بالغير، نريد به: إن السرمد هو ظرف المشيئة و ليس قبله شيء من الممكنات؛^{٢١} فيجوز أن ينتهي إليه و لا يصح أن ينتهي إلى الأزل، لأن الحادث لا ينتهي إلى القديم و إنما ينتهي إلى مثله، كما قال أمير المؤمنين (ع): «إنتهي المخلوق إلى مثله و أجاه الطلب إلى شكله»،^{٢٢} فحيث لم يكن في الامكان قبله، غيره كان منتهياً إلى نفسه و هو في نفسه غير متناهٍ.

أقول: يريد بأن السرمد هو وقت الفعل و وعائه، يعني الإمتداد المختصّ بالفعل من حين ما أحدثه الله تعالى و أوجده، و أما الدهر فهو وعاء المجردات أي المفعولات الغيبية المجردة عن المادة العنصرية و المدة الزمانية من العقول و الأرواح و النفوس و الطبايع و المواد و الصور المثالية، فالدهر هو باطن الزمان، كما أن العقول و الأرواح و النفوس و غيرها من المجردات باطن الأجسام.

فنسبة^{٢٣} الروح^{٢٤} إلى الجسم هي نسبة الدهر إلى الزمان، فكما أن جميع الأجسام حاضر موجود عند الروح، كالنقطة بالنسبة إلى الدائرة و هو محيط به كالدائرة بالنسبة إليها، كذلك الزمان بالنسبة إلى الدهر، و كما أن النقطة بكلها حاضرة عند دائرة و ليس جزءاً^{٢٥} منها غائباً عنها، ليكون لها استقبال بالنسبة إليها أو مضي كذلك، كذلك الزمان بالنسبة إلى الدهر. فالزمان من أوله إلى آخره كدقيقة واحدة أو دونهما عند الدهر و ليس سبقة الدهر على الزمان كسبقة أجزاء الزمان بعضها على بعض، كما يتوهم و هكذا الكلام بالنسبة إلى السرمد و الدهر، ولكن السرمد بنفسه ليس بباطن الدهر، بل باطن الدهر هو صفة السرمد المنفصلة كالصورة^{٢٦} في المرأة.

٢١. آ: المتكّنات.

٢٢. تفسير ستّ سور: ٤٦٣؛ تفسير صراط المستقيم ٣: ٦٣٦.

٢٣. آ: فنسبته.

٢٤. آ: - الروح.

٢٥. ف: جزء.

٢٦. ف: + كالصورة.

فجميع^{٢٧} الدهر حاضر موجودٌ عند السرمد مثل النقطة و لهذا قال شيخنا أعلى الله مقامه في تعريف السرمد بـ: «أنه الوقت المستمر الذي يكون أنه الواحد يطوي المتعدّات، مع تباين أمكنتها و اوقاتهما من غير تكثّر في إنبساطه عليها عند تعلق الفعل بها من جهة^{٢٨} و لاتعدّد، لامعنويّ و لاصوريّ و لامثاليّ و لاجسمانيّ، و إن تكثّرت الأشياء و تعدّدت من جهتها في أنفسها عند تعلق الفعل بها^{٢٩} و تباينت و تباعدت، بخلاف الدهر؛ فإنه يتكثّر و يتعدّد معنويّاً بما حلّ فيه من العقول، و صوريّاً بما حلّ فيه من النفوس، و برزخيّاً بما لحق ما حلّ^{٣٠} فيه من الأشباح، و بخلاف الزمان؛ فإنه يتكثّر و يتعدّد بما حلّ فيه تعدّداً حسيّاً و طيّي السرمد للأشياء المتعدّدة المتكثّرة بطيّي المشيئة و لاكيف لتلك، لأنّ الكيف من آثاره و لايجري عليه ما هو أجراه». و أمّا الزمان فهو عبارة عن: إمتداد مدّة انتقال الجسم إلى الأمكنة الظاهرة أو مكثته فيها و إنّما قيّدنا الأمكنة بـ«الظاهرة»؛ لأنّ المكان الحقيقي للجسم لايفارقه، لأنّه من مشخصاته و هو عبارة عن: بُعد المخلوق الذي شغله الجسم بالحصول فيه.

بل أقول: هذا التعريف الذي عرفنا به الزمان، تعريف ظاهريّ له، و أمّا الزمان الحقيقيّ، فهو من مشخصات الجسم أيضاً كالمكان و هما من الحدود الستّة التي ذكرناه سابقاً و قلنا: إنّها لا تظهر في الوجود إلاّ مساوقة.

بل نقول: جميعاً هذه الحدود من جملة المشخصات للشيء و معيّناته، سواء كانت من السرمديّات أو الدهريّات أو الزمانيّات؛ لكن في كلّ مقام بحسبه، ففي السرمديّات تكون مشخصات فعلية، و في الدهريّات تكون مشخصات مفعولية مجرّدة، و في الزمانيّات تكون مشخصات مفعولية ماديّة و لايدرك كونها مشخصات في العوالم الثلاثة إلاّ بنظر الفؤاد، و لايمكنني الآن تفصيل ذلك في العوالم الثلاثة؛ ولكن نشير إلى بيان ذلك النسبة إلى المكان المشخص^{٣١} للجسم.

فنقول: قد قلنا إنّ المكان المذكور هو عبارة: عن البعد المخلوق الذي شغله الجسم بالحصول فيه.

٢٧. آ: بجميع.

٢٨. آ: جهته.

٢٩. آ: - بها.

٣٠. آ: حاصل.

٣١. آ: المتشخص.

فنتقول: تصوّر ذلك يحصل فيها لو فرض^{٣٢} عدم الجسم؛ فإنّ موضع حجمه حينئذٍ تكون فارغاً فافهم.

و من هنا توهم كثير، أنّه أمرٌ اعتباريٌّ و فسروه بأنّه: البعد الموهوم تشغله الجسم بالحصول فيه و غير ذلك من التفاسير.

فإذا عرفت ذلك في المكان، فقس عليه سائر الحدود في كلّ عالم بحسبه و بالجملة، فالسرمد وقت للفعل بجميع أقسامه. لطيفه للطفه كالمشيّة، و متوسّطه للمتوسّطه كالإرادة و القدرة، و كثيفه لكثيفه كالقضاء و الإمضاء؛ و الدهر وقت للعقل الذي هو أوّل المجرّدات و أعلاها و للروح و النفس و الطبيعة و جوهر الهباء، لطيفه وقت للعقل، و متوسّطه وقت للمتوسّطات كالروح و النفس، و كثيفه وقت لجوهر الهباء الذي هو أسفل المجرّدات؛ و الزمان وقت للأجسام، لطيفه للطفها كمحدّدات الجهات، و متوسّطه لمتوسّطها كالأفلاك السبعة، و كثيفه لكثيفها كالأرض.

فظهر من جميع ما ذكرنا إنّ تقدّم السرمد على الدهر، تقدّم رتبيّ و كذا تقدّم الدهر على الزمان تقدّم رتبيّ و ليس كتقدّم أجزاء الزمان بعضها على بعض، حتى ينقطع آخر الدهر مثلاً عند أوّل جزء من الزمان بل الدهر عالٍ من الزمان و محيطه من أوّله إلى آخره.

فمن وقف في الدهر، فهو يرى الزمان من أوّله إلى آخره، بحيث يستوي عنده الماضي و الحال و الاستقبال، و من عرف ما لوّحنا إليه يعرف^{٣٣} سرّ قوله تعالى في ليلة المعراج: «يا محمد ادن، من صايد^{٣٤} و توّصاً لصلاة الظهر»^{٣٥} مع أنّ عروجه كان في الليل و أمثال ذلك، خصوصاً في الأحكام الثابتة في ليلة المعراج مع ظهورها قبل تلك الليلة و الله أعلم بحقايق الأمور.

٣٢. آ: غرض.

٣٣. آ: يعبر.

٣٤. الكافي ٣: ٤٨٢، باب النوادر، ح ١: «و هو ماء يسيل من ساق العرش الأيمن، فتلقّى رسول الله الماء بيده اليمنى».

٣٥. قد ذكر الحديث هنا ملخصاً. قارن الكافي ٣: ٤٨٢، باب النوادر، ح ١.