

فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت
سال هشتم، بهار ۱۳۹۵، شماره مسلسل ۲۷

زمان در قرآن

تاریخ دریافت: ۹۴/۱/۱۵

تاریخ تأیید: ۹۴/۴/۹

* مرتضی براتی

** داود داداش‌نژاد

*** علی پریمی

زمان و زمانمندی از شئون و جلوه‌های موجودات ممکن است و هیچ‌گاه از آنها منفک نمی‌شود. اما از آنجاکه وجود امری تشکیکی است، هر مرتبه‌ای شأن خود را دارد. زنجیرهٔ زمان در مراتب ممکنات هیچ‌گاه پاره نمی‌شود بلکه در سیر صعودی هستی لطیف‌تر و رقیق می‌شود. در نتیجه، شئون آن هم دچار قبض و بسط می‌گردد. زمان در عالم رؤیا و طبیعت یکی نیست. سال‌هایی که در عالم رؤیا سپری می‌شود، نسبت به عالم طبیعت در یک لحظه جمع می‌شود. اما این حقیقت در جهان آخرت چنان رقیق و جمع می‌شود که براساس آیات الهی، یک روز آن مطابق هزار یا پنجاه هزار سال طول می‌کشد که با احوال کافران و مؤمنان متغیر است. آن زمان حقیقتی درونی، شخصی و کیفی است و این زمان حقیقتی کمی و بیرونی است. در این مقاله، کوشش شده است با روش تحلیلی و توصیفی، این نظریه تبیین گردد.

* استادیار و عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی، دامغان.

** استادیار و عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی، دامغان.

*** استادیار دانشکدهٔ الهیات دانشگاه پیام نور.

واژگان کلیدی: زمان، ازلی، سرمدیت، مراتب وجود، ممکنات.

مقدمه

زمان موضوعی اسرارآمیز برای فیلسوفان است. با توجه به آیات قرآن، جریان زمان و استمرار غیریکنواخت آن ریشه در حالات روحی و مقصد حیات نفسانی مؤمنان و کافران دارد. با توجه به سنخیت وجود مستمر زمان که مادی است، شئون آن هم تغییر می‌کند. و این چنین است که برای بدنی هزار سال و برای بدنی دیگر پنجاه هزار سال طول می‌کشد. حتی بعضی احساس کرده‌اند که بحث‌های عقلانی در این خصوص به نتیجه نمی‌رسد و تنها از طریق شهود می‌توان به درک آن نایل شد. این نگرش شکست‌گرایانه ناشی از این حقیقت است که زمان همواره به طور اسرارآمیزی از ما فاصله گرفته است و ما تا بخواهیم قدری از آن را در خودآگاه خویش درک کنیم، در داخل گذشته لغزیده‌ایم. تاریخ اندیشه فلسفی معرکه آرای متفکرانی است که برای کشف حقیقت زمان به شدت دچار لکنت شده‌اند. برخی زمان را همان خداوند، برخی آن را جوهری مجرد، عده‌ای آن را جوهر جسمانی و برخی نیز آن را مقدار وجود و حتی مقدار حرکت فلک اقصا دانسته‌اند. برخی دیگر گفته‌اند که زمان مقدار حرکت است مطلقاً و نظر دیگر آن است که زمان متزع از ذات باری تعالی است و عده‌ای نیز گفته‌اند زمان امری است موهوم و خیالی. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۳: ۱۴۱-۱۴۸)

اما رأی مشهور میان فلاسفه اسلامی آن است که زمان «کم متصل غیرقار» است که به واسطه حرکت بر جسم عارض می‌شود. از عبارات صدرالمتألهین به دست می‌آید که زمان از عوارض تحلیلی حرکت است و چنین نیست که بتوان

برای آن وجودی منحاز از موضوعش در نظر گرفت. این حکم درباره خود حرکت نیز صادق است. حرکت از مقولات ثانی فلسفی است و مفهومی است که از نحوه وجود شیء انتزاع می‌شود. (همان، ج ۳: ۴۱) زمان همچون ظرف مستقلی نیست که حوادث در آن جای داده شود. هستی اجسام چنان با زمان آنها عجین شده است که انفکاک آنها به منزله انفکاک شیء از خودش است. سلب زمان از موجودات مادی محال است، زیرا این موجودات ذاتاً در گذر و سیلان‌اند. به همین جهت، زمان را بعد چهارم اجسام دانسته‌اند. این پیش‌فرض از زمان و سرایت دادنش به همه عرصه‌ها، به‌ویژه تحمیل آن بر قرآن و سایر متون مقدس، در دسرهای زیاد علمی ایجاد کرده است.

موضع ادیان درباره زمان یکسان نیست. اما همه ادیان پیروان خود را از پاداش و کیفر در آینده خبر داده‌اند، آینده‌ای که پیامبران الهی از آن سخن گفته‌اند نمی‌تواند زمان این جهانی باشد و باید بیش از آن چیزی باشد که فقط به امتداد کمی زمان جاری مربوط می‌شود. از طرفی، زمان در متون مقدس امری موهوم نیست، زیرا خداوند هیچ‌گاه از امر موهوم سخن نمی‌گوید و، از طرف دیگر، در جهان آخرت بساط عالم ماده برچیده می‌شود: «يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ» (ابراهیم: ۴۸). پس، زمان عالم آخرت غیر از زمان جاری در این عالم است.

بر اساس تازه‌ترین نظریات فلسفی، زمان بعدی از ابعاد موجودات مادی است، بُعدی که حکایت از گستردگی هستی موجودات مادی دارد و زمان را در هویت آنها دخالت می‌دهد. زمان حاصل حرکت از قوه به فعل است. اما بر اساس فرضیه مطرح در این مقاله، اولاً، زمان مختص به عالم طبیعت نیست بلکه مختص همه ممکنات می‌باشد، ثانیاً، ذاتی و از شئون و جلوه‌های هستی است، ثالثاً، زمان

در هر مرتبه‌ای از هستی از خصلت‌ها و سنخ آن مرتبه و مقوم آن است، رابعاً، از آنجاکه زمان در خارج از جهان طبیعت کیف است و نه کم، لذا، با توجه به حالات روحی و نفسانی انسان کندی و تندی می‌پذیرد و خامساً، زمان در جهان واقع عین وجود ممکن و عین هر مرتبه است؛ ولی آنگاه که نفس از جسم جدا می‌شود^۱ که در آن، زمان وجود مستقل پیدا می‌کند، آنچنان‌که در دو عالم رؤیا و عالم بیداری کند بودن و تند بودن زمان - قابل احساس است - این تندی و کندی در آخرت با توجه به مرتبه جهان هستی شدت بیشتری پیدا می‌کند.

مفهوم‌شناسی زمان و سرمدیت

کلمه زمان و صیغه‌های مشتق از آن در قرآن نیامده است، ولی کلمات هم‌معنی با زمان در قرآن را می‌توان به سه گروه تقسیم کرد:

ا. زمان در آیاتی که به توصیف جهان آخرت و قیامت می‌پردازد

ب. زمان در آیات مربوط به خداوند و صفات و افعال الهی

ج. زمان در آیاتی که مربوط به عالم خواب و رویاست.

یکی از ویژگی‌های خداوند ازلی بودن^۱ است که به دو معنای متفاوت قابل

فهم است که در ادامه بیان می‌شود. *پژوهش‌های فلسفی و مطالعات فقهی*

۱. همیشه بودن:^۲

در این معنا، خداوند زمانمند است ولی دارای زمان بی‌نهایت. در این صورت،

ازلیت را می‌توان «مدت زمان ازلی» در نظر گرفت و زمان تداوم مطلق تلقی شود.

(Zachhuber, 2012: 718) یعنی طول وجود و نفس خدا محدود و دارای

1 . Eternal.

2 . Everlasting.

نهایت نیست بلکه بی‌نهایت است. خداوند در طول زمان وجود دارد ولی وجودش آغاز و انجامی ندارد. او جاودان در زمان است. براساس این معنا، زمان جریانی است ازلی و ابدی، چه ماده و حوادث باشند و چه نباشند. زمان زمان است، همچون رودی بی‌آغاز و بی‌پایان که مستقل از جهان و ماده در بستر خود جریان دارد. براساس این نظریه «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ» معنایی دیگر پیدا می‌کند. مهم‌ترین استدلال پیروان این عقیده این است:

- خداوند الف را خلق می‌کند؛

- در زمان است؛

پس، خدا الف را در زمان خلق کرده است.

بنابراین خداوند نمی‌تواند به طور بی‌زمان و در حالت بی‌زمانی چیزی زمانمند

خلق کند. (Stephen T. Davis, 1987: 202)

به لحاظ سنتی، خداپاوران معتقدند که خداوند «اکنون» وجود دارد و در «گذشته» هم که خود خلق کرده وجود داشته، آنچنان‌که در «آینده» هم خواهد بود؛ هیچ وقتی نبوده که او نباشد و هیچ‌وقت هم نخواهد بود که نباشد؛ او به سمت گذشته ازلی و به سوی آینده ابدی است.

منتقدانی که با «لا» زمانی بودن سرمدیت خداوند سرسازگاری ندارند سه مسئله را مطرح می‌کنند:

۱. کمال شخصی خداوند

۲. توانایی خداوند برای انجام کار

۳. علم خداوند.

خداوندی که می‌خواهد با مخلوقاتش هم‌دل باشد باید با خوشحالی و نگرانی

آنان تغییر کند. اگر خداوند تغییر نکند، نمی‌تواند «لا» زمان باشد، زیرا موجود «لا» زمان نمی‌تواند فی‌نفسه تغییر کند؛ اگر خداوند عمل می‌کند، باید در زمان باشد. (Brian Davis, 1987: 208) براساس این نظریه، اگر خداوند را «لا» زمان و، به تبع آن، لایتغیر و ثابت بدانیم، در این صورت، دو لازمه غیرقابل دفاع خواهد داشت: یکی جبر و دیگری بی‌اثر بودن توبه. حال، اگر خدا بی‌زمان است، چگونه با موجودات زمانمند تفاعل می‌کند و چگونه روی موجودات زمانمند تأثیر می‌گذارد؟ نظم و انتظام زمان مشکلات و مسائلی را در فهم جهان مطرح می‌سازد؛ فی‌المثل، چگونه یک خالق ازلی جهانی زمانمند را ایجاد می‌کند؟ (Mohn, 2012: 715)

خداوند می‌فرماید: «إِنْ عُدْتُمْ عَدْنَا»؛ هر قدر شما برگردید ما نیز به حالات قبل بازمی‌گردیم. (اسراء: ۸) در مورد خلقت نیز گفته می‌شود که خداوند موجودی بی‌زمان است ولی ما را در زمان آفریده است. پس، این خلقت در زمان چگونه از موجود بی‌زمان پدید آمده است؟ آیا اگر خداوند بی‌زمان است علم او به زمانیات منفک از زمان است؟ جهان طبیعت دارای زمان است، اما آیا علم خداوند هم به آن زمان متصل است؟

عامة دینداران در باب سرمدیت به سرمدیت زمانمند خداوند معتقدند؛ خداوند همیشه بوده است و خواهد بود؛ خداوند زمان دارد ولی دارای زمان بی‌نهایت؛ نه ابتدای زمانی دارد و نه انتهای زمانی. برخی متکلمان مسیحی هم به همین دیدگاه قایل‌اند که خداوند ابتدا و انتهای زمانی ندارد ولی زمان دارد و در ظرف زمان واقع شده است.

نیاز به یک نظریه الهیاتی واقعی دربارهٔ زمان در مسیحیت ابتدا در مناقشه بر سر تعلیمات آریوس مطرح شد. ادعای او مبنی بر اینکه «گاه» بی‌زمانی وجود

داشته که در آن ابن نبود را نمی‌شد به باد انتقاد گرفت بدون اینکه توضیحی دربارهٔ رابطهٔ زمان و خلقت ارائه داد. پس، توجه به این موضوع ابتدا در قرن چهارم میلادی مطرح شد.

از نظر گریگوری اهل نیسه، با استفاده از اصطلاحات وام‌گرفته از رواقیون، زمان ضرورتاً یک فاصله^۱ است که لحظات منفرد را از یکدیگر جدا می‌کند، در حالی که در مورد خداوند، آنها بر هم منطبق‌اند. خداوند ابتدا جهان را در بی‌زمانی ساخت و از دل آن زمان و مکان را ایجاد کرد. (Zachhuber, 2012: 718)

به این ترتیب، می‌توان گفت: او حادثی از حوادث نیست، بلکه از طرفین ازل و ابد نامتناهی است. ازلیت و ابدیت خداوند به معنای عمر بی‌آغاز و بی‌پایان است، نه اینکه خارج از زمان باشد. ازلیت به معنای واقعی کلمه به آن چیزی اطلاق می‌شود که فراتر از محدودیت‌های زمانی است. وجود و هستی ما با روزها و هفته‌ها و ماه‌ها متمایز می‌شود، ولی وجود خداوند به این شکل نیست. زندگی ما به گذشته و حال و آینده تقسیم می‌شود اما چنین تقسیماتی دربارهٔ خداوند صادق نیست. خداوند «من هستم» جاودانه است. (Berkhof, 1971: 60)

۲. سرمدیت «لا» زمانی خداوند

مفهوم ازلی به عنوان «لا» زمانی نخستین بار در شعر «راهی به حقیقت» از پارمنیدس ظاهر شده است که در آن شعر می‌گوید: «در هیچ زمانی نبود و نخواهد بود ...». او و شاگردش زنون واقعیت زمان را انکار کردند. اما بعداً مفهوم ازلی به وسیلهٔ افلاطون در تیمائوس مطرح شد، که در آن، ازلی برتری نامحدودی بر زمانمند داشته است. تیموتائوس عمیقاً بر کلیسای اولیه تأثیر گذارد،

و از طریق آگوستین و بوئتیوس آموزهٔ ازلی - به معنای «لا» زمانی - راه خود را در اندیشهٔ مسیحی باز کرد و موضع غالب تفکر اصلی مسیحیت شد. در قرون وسطا و دورهٔ اصلاحات، این فکر از سوی آنسلم، آکوئیناس، لوتر، کالون، و اکثر متکلمان پذیرفته شد و البته دونس اسکاتوس و ویلیام اکام آن را به چالش کشیدند. در عصر حاضر، آنتونی کینی، نلسون پایک، و نیکلاس ولترستورف^۱ و برخی دیگر استدلال کرده‌اند که مفهوم «لا» زمانی مبنا و ریشه در کتاب مقدس ندارد و با کلام و فحوای آن نامتجانس است. لذا، باید مفهوم سرمدیت را جایگزین آن کرد. (Pojman, 1985: 198) به این ترتیب، فهم زمان در صدر مسیحیت را نمی‌توان در چهارچوب دیالکتیک زمان^۲ و ازلیت مورد توجه قرار داد، بلکه زمان در عهد جدید بر اساس درک و تجربه بشری مطرح می‌شود.

(Zachhuber, 2012: 717)

براساس این تفسیر از سرمدیت، خداوند سرمد «لا» زمان است. پارمنیدس، افلاطون، آگوستین، بوئتیوس^۳ و در قرون وسطا کسانی مانند آنسلم، آکوئیناس، لوتر و کالون این دیدگاه را مطرح کردند و استدلال‌های زیادی ارائه دادند که حتماً باید سرمدیت خدا را به معنای بی‌زمانی بگیریم و نه به معنای زمان بی‌نهایت.

آکوئیناس برای خداوند گذشته و آینده و قبل و بعدی قایل نیست. خدا

1 . wolterstorff.

۲ . دیالکتیک زمان و ازلیت یعنی اینکه از دل سرمدیت زمان درمی‌آید. ازلیت بدون زمان بی‌معنا است. ازلیت به معنای همیشه موجود بودن است. در اینجا، آنچه موصوف به صفت ازلیت می‌شود زمانمند بودن است.

3 . Boethius (480-524).

همیشه یکی و کل است. موجود «لا» زمان دو ویژگی دارد: فاقد مکان زمانمند و فاقد امتداد زمانمند. به همین جهت، واژه‌های زمانمند برای خداوند کاربرد معناداری ندارد. (Stephen T. Davis, 1987: 201) این دیدگاه نظریه غالب در مسیحیان و مسلمانان است.

خداوند مظهر زمان نیست و در محدوده زمان قرار نگرفته است و حتی کلمه «إذ» که برای خدا به کار می‌رود به این معنا نیست که خداوند قرین و همراه چیزی است. (طبرسی، ۱۳۸۱، ج ۲: ۳۷۸)

روشن است که این معنا از سرمدیت مشکل مفهوم‌پذیری دارد، زیرا سرمدیت و ازلی و ابدی با زمان درک‌پذیر و مفهوم‌پذیر می‌شوند. پس، چگونه می‌توان زمان را از زمان منسلخ کرد.

زمانمند یا بی‌زمان بودن زبان قرآن

در کتب مقدس ادیان، چنان از خدا و افعال الهی سخن به میان آمده است که گویا افعال الهی در زمان صورت می‌گیرد، زیرا هیچ فعلی منسلخ از زمان نیست. خداوند می‌فرماید: «هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ» (بقره: ۲۹) یا «قَالَ أَنِّي يُحْيِي هَذِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ...» (بقره: ۲۵۹). وجود افعال و حروفی چون ثم، ف، بعد و قبل در آیات الهی دلالت بر این دارد که افعال الهی در زمان صورت می‌گیرد، زیرا این حروف و اسمها زمانی‌اند.

در سوره بقره گفتگوی خداوند با فرشتگان در آغاز خلقت مطرح می‌شود: «وَ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (بقره: ۳۰). در این آیات، داستان خلقت آدم و سرپیچی شیطان مطرح می‌شود. اما اجزاء قصه در سوره

اعراف آرایش تازه‌ای می‌یابد: «وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ» (اعراف: ۱۱)؛ خلقت آدم در سوره بقره پس از گفتگو با فرشتگان صورت می‌گیرد اما در اینجا ابتدا آدم خلق می‌شود و سپس از فرشتگان خواسته می‌شود که به او سجده کنند.

تاریخی دانستن این قصه و زمان عینی و واقعی دادن به آن سؤالات زیادی را در ذهن مخاطب ایجاد می‌کند؛ صاحبان تفاسیر تلاش‌های زیادی کرده‌اند که به این سؤالات پاسخ دهند ولی هیچ‌گاه نتوانسته‌اند پاسخ قانع‌کننده‌ای بدهند.

حق آن است که این قصه را از زنجیره کمی زمان جدا کنیم و حکم زمان واقعی و کمی را بر آن بار نکنیم. باید دست و پای این قصه‌های قرآنی را از زمان کمی و تاریخمندی بپیراییم. باید از عالم ظاهر و کمیت‌پذیر عبور کنیم و به عالم باطن و درون برویم که آنجا چیزی جز کیفیت و حالت نیست. زبان زبان کم نیست بلکه زبان حالات روحی و نفسانی است و، البته، واقعی است نه خیالی و تمثیلی. همچنین، در آیه ۱۷۲ سوره اعراف خداوند از پیامبر ﷺ می‌خواهد تا آن واقعه‌ای که در صدر خلقت بشر صورت گرفته و ذریه بنی‌آدم را از پشت آنها برگرفته است و از همه آنها بر ربوبیت خود اقرار گرفته است، به یاد آورد: «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ...» (اعراف: ۱۷۲). مفسران در تفسیر این آیه رمزی سخنان متفاوتی بیان کرده‌اند:

۱. در تعریف کم گفته شده است کم عرضی است که ذاتاً تقسیم می‌شود. (طباطبایی، بی‌تا، ۱۰۹) و در تعریف کیف گفته شده: کیف عرضی است که ذاتاً نه قبول قسمت می‌کند و نه نسبت. (همان: ۱۱۳)

- زمخشری این آیه را از جنس تمثیل و تخییل می‌گیرد و می‌گوید: خداوند دلایلی را بر پروردگاری و یگانگی خود قرار داد و عقل‌ها و چشمان آنها بر آن شهادت داد. (زمخشری، ۱۳۸۵، ج ۲: ۱۲۹)

- در تفسیر نمونه آمده است: منظور از عالم و این پیمان همان «عالم استعدادها» و «پیمان فطرت» و تکوین و آفرینش است. (مکارم شیرازی، ۱۳۶۲، ج ۷: ۶)

- خواجه عبدالله انصاری می‌نویسد: این عهد گرفتن و پیمان بستن پیش از آن بود که آدم در بهشت شد، یعنی میان مکه و طائف. (انصاری، ۱۳۶۱، ج ۳: ۷۸۵)

- علامه طباطبایی در تفسیر المیزان عالمی مقدم بر جهان انسانی را که زمان و مکانی و رای ماده دارد مقام تحقق این گواهی و گفتگوی واقعی نه تخیلی می‌داند. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱: ۳۲۱)

- مفسران دیگر چون فخرالدین رازی و شوکانی و طبری موضعی میان این دو دارند و فخرالدین رازی بالاخص پس از ذکر آرای معتزله و اشاعره در این باب راه سوم را برای درک و حل معضلات این آیه پیشنهاد می‌کند و به‌اجمال از آن درمی‌گذرد.

قصه آفرینش آسمان‌ها و زمین در شش روز نیز از این مقوله است که در قرآن و تورات و اوستا از آن سخن می‌رود. در آیه ۵۴ سوره اعراف، خداوند می‌فرماید: «إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ». و در آیه دیگر می‌فرماید: «قُلْ أَأَنْتُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَئْدَاداً» (فصلت: ۹). ابن عربی دو روز را به معنای دو حادثه می‌گیرد. (ابن عربی، ۱۴۲۲، ج ۲: ۳۱۹) برخی تلاش کرده‌اند که این ایام را با روزهای هفته تطبیق دهند

و حتی مخلوقات را در این روزها تعیین کنند. (ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲، ج ۱: ۲۸۷) صاحب تفسیر کشاف می گوید: قبل از آفرینش هستی نه زمان و نه مکان معنا ندارد. لذا، اینجا منظور از دو روز دو دفعه یا دو طور است. (زمخشری، ۱۳۸۵، ج ۶: ۴۸۷) صاحب تفسیر صافی معتقد است که منظور دو وقت خلقت و انقضای آن است. (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۴: ۳۵۳). صاحب تفسیر مجمع البیان آغاز آفرینش را یکشنبه و پایان آن را روز آدینه می گیرد. (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴: ۶۵۹) ابن کثیر نیز همین نظر را دارد. (ابن کثیر، ۱۴۱۹، ج ۳: ۳۸۲)

مفسران جهد فراوان کرده اند که روزهای آفرینش و آفریده های هر روز را تعیین کنند که هیچ کدام نتوانسته اند راه حل قانع کننده ای ارائه دهند و پرونده بحث همچنان باز است.

پاسخ دیگری که می توان در این خصوص ارائه کرد این است که کتب مقدس ادیان و مذاهب باید از زبان استفاده کنند و در زبان، هر فعلی بالاخره دارای زمان است. پس، هر کسی که می خواهد متن مقدسی را انشا کند باید از یک زبان استفاده کند و در هر زبانی نیز فعل دارای زمان است.

حوادث در بستر هستی خود چونان اعدادند؛ در سلسله اعداد هر عدد جای خاصی دارد که اگر از آنجا برخیزد از هستی خود دست کشیده است؛ ترتب اعداد ذاتی است، نه قیاسی. زمان هر حادثه ای نیز از ابعاد وجودی و تابع آن حادثه است، نه مستقل از آن، تقدم و تأخر حوادث زائیده قبلیت و بعدیت اجزاء زمان است، نه زائیده آن. سرچشمه قبلیت و بعدیت چیزی جز خود حوادث نیست؛ هر حادثه جا و زمان خاصی دارد که بیرون آمدن از آنجا و از آن زمان در حکم بیرون آمدن از هستی خویش است. هر حادثه ای به زمان خود چسبیده که

تصوراً هم جداشدنی نیست؛ زمان چیزی جز محتوای ترتیب‌دار زمان نیست. (سروش، ۱۳۶۹: ۴۱) بنابراین، سرایت دادن قبل و بعدی که از حوادث طبیعی آمیخته به حرکت ناشی می‌شود به جهانی همچون عالم علم الهی و عالم معنا و باطن این جهان نوعی آلودگی ذهنی و حکومت زمان است که تا پاک نشود این حقیقت قابل دریافت نخواهد بود.

۱. خواب اصحاب کهف

از جمله آیاتی که زمان در آن در هم پیچیده و در هم تنیده می‌شود آیات مرتبط با واقعه اعجاز‌آمیز اصحاب کهف است. آنها سال‌های متمادی در خواب فرورفتند و هنگامی که از خواب بیدار شدند و با یکدیگر به گفتگو پرداختند گمان کردند که فقط مدت یک روز یا نصف روز خوابیده‌اند: «قَالُوا لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ» (کهف: ۱۹) اما خداوند می‌فرماید: «وَلَبِثُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةٍ سِنِينَ وَازْدَادُوا تِسْعًا» (کهف: ۲۵) مدت خواب اصحاب کهف حسب زمان جاری در این عالم طبیعت بسیار دراز و به تعبیر قرآن ۳۰۹ روز بود، ولی آنچه آنها در خواب حس کرده‌اند بسیار کوتاه بود و در مقایسه با زمان این عالم ناچیز. روشن است که زمان جاری در این عالم رؤیا و با زمان جاری در دنیای بیداری تفاوت فاحش دارد. البته، به راحتی می‌توان دریافت که زمان جاری در این عالم مادی و جهان ناسوتی با زمان عالم معنوی و جهان ملکوتی به مراتب بیش از تفاوتی است که میان عالم رؤیا و جهان بیداری مطرح می‌گردد. (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۳: ۱۱۸)

۲. معراج پیامبر

واقعه دیگری که در قرآن آمده معراج پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ است: «سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى» (سراة: ۱). گفته‌اند: معراج در بیداری و به صورت جسمانی و روحانی بوده است، به عبارت دیگر، روح و

جسم مبارک پیامبر ﷺ به معیت هم به عوالم عالیه عروج کرده است. (رفیعی قزوینی، ۱۳۶۸: ۳۵)

اما چگونه آن همه وقایع در زمان خیلی افتاده است؟ ابوالحسن رفیعی قزوینی در جواب این سؤال می‌گوید: «حضرت در عروج از حکومت زمان خارج و در لطیفه و روح زمان وارد شدند. نسبت وسعت زمان عالم فوق‌الطبیعه به زمان عالم مادی عنصری مثل نسبت نفس عالم مافوق است به عالم طبیعی» (همان: ۶۱) روشن است که اگر مراد از جسمانی بودن همین جسم دنیوی است همنشین زمان خواهد بود و کشش و امتداد خواهد داشت و، لذا، با جهان غیرمادی سازگار نخواهد بود.

ابن عربی اساس این حادثه را کاملاً تمثیلی و رمزی می‌داند. (ابن عربی، ۱۴۲۲، ج ۱: ۳۷۴) اما اکثریت تفاسیر معراج را هم شبانه می‌دانند و هم روحی و بدنی. زمخشری معجزه بودن معراج را به این سبب می‌داند که هم جسمانی بوده و هم روحانی، و حتی سرعت معراج را هم به سرعت نور می‌داند. (زمخشری، ۱۳۸۵، ج ۵: ۸۱)

کمی و زمانمند کردن معراج سؤالات عدیده‌ای مطرح می‌کند که به راحتی نتوان از پاسخ آن برآمد، در حالی که روشن است که پیامبر ﷺ در خواب به معراج نرفته بلکه در بیداری و آنهم در شب رخ داده است. این وضعیتی است که از بُعد این جهانی به رخ کشیده می‌شود. وگرنه، معراج خود در زمان لطیف و درهم‌پیچیده شده عالم غیرمادی رخ می‌دهد، زیرا در زمان منقبض است که این همه حادثه می‌تواند رخ دهد.

۳. زمان قیامت در قرآن

هرچند که در قرآن کلمه زمان به کار نرفته اما در آیات زیادی به توصیف

زمانمند قیامت و برزخ پرداخته شده است. در روز قیامت، روح و ملائک به سوی عرش خداوند عروج می‌کنند و این عروج ۵۰ هزار سال طول می‌کشد. (معارج: ۴) در این آیه، به صراحت از روز قیامت و مقدار کمی آن سخن گفته شده است. مفسران آورده‌اند که این روز از شدت سختی بر گناهکاران بسیار طولانی می‌شود. وگرنه، برای مؤمنان به اندازه فاصله ظهر تا عصر است. (قرطبی، بی‌تا، ج ۱۸: ۲۵۶؛ فخرالدین رازی، ۱۴۲۵، ج ۱: ۲۲۱)

علامه طباطبایی - که رویکردی عقلی و استدلالی به قرآن دارد - خیلی درگیر مسئله نمی‌شود و می‌گوید: «مراد از روزی که مقدارش پنجاه هزار سال است - به طوری که گفته‌اند - این است که اگر آن روز با روزهای دنیا و زمان جاری در آن تطبیق شود، معادل پنجاه هزارسال دنیا خواهد شد.» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲۰: ۸) ایشان می‌گوید که مراد از عروج روح و ملائک به سوی خدا این است که روز قیامت از میان رفتن اسباب و علل و برخاستن پیوند سببی از میان اشیاء است، و به این معناست که هر چیز به خدا راجع می‌شود و هرچیز در مرتبه و مدرج خویش می‌نشیند و سایه‌نشین تخت خدا می‌شود. (همان)

صاحب تفسیر مجمع البیان می‌گوید: «یعنی اگر انسان این اندازه مسافتی را که فرشتگان در یک روز می‌پیمایند بخواهد طی کند، هزار سال طول می‌کشد.» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۹: ۳۰۵)

ملاصدرا می‌گوید:

از ویژگی‌های آن روز آن است که نسبت به گروهی پنجاه هزار سال است: «تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ» (معارج: ۴) و نسبت به گروه دیگری همانند چشم بر هم زدن: «وَمَا أَمْرُ السَّاعَةِ إِلَّا كَلَمْحِ الْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ» (نحل: ۷۷) اصل در ظرف های مکانی و

زمانی آن است که مطابق مظهر و لوازم آنها از حرکات و اجرام قرار

گیرد. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۲: ۹۶)

صاحب تفسیر المظهری هم می‌گوید: «طول روز قیامت به نسبت اشخاص متفاوت است. برای برخی روز قیامت به اندازه پنجاه هزار سال است، برای برخی هزار سال و برای برخی هم بسیار کوتاهتر از روز دنیا می‌باشد.» (مظهری، ۱۴۱۲، ج ۷: ۲۶۷)

بیضاوی زبان قرآن را در این آیه کاملاً تمثیلی و تخیلی دانسته تا به فهم آدمیان درآید. (بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۵: ۲۴۴)

قرطبی هم نقل می‌کند که معنای «خمسین الف سنة» تمثیلی است برای بیان طول مدت زمان قیامت از جایگاه ما انسان‌ها که در آن دچار سختی‌ها می‌شویم. عرب ایام شدت را با طول و روزگار شادی را با قصر بیان می‌کند. (قرطبی، بی‌تا، ج ۱۸: ۲۵۶)

روزهای قیامت برای مؤمنان و کافران یکسان نیست. به همین جهت، خداوند می‌فرماید: «فَذَلِكَ يَوْمَئِذٍ يَوْمٌ عَسِيرٌ عَلَى الْكَافِرِينَ غَيْرُ يَسِيرٍ» (مدثر: ۹-۱۰) و در آیه دیگر می‌فرماید: «يَقُولُ الْكَافِرُونَ هَذَا يَوْمٌ عَسِيرٌ» (قمر: ۸) (شیتقی، ۱۴۱۵، ج ۶: ۱۶۷) روز ترس و وحشت در آخرت به اندازه هزار سال دنیوی است و بر همین قیاس است روز جزا و پاداش (قرطبی، بی‌تا، ج ۱۲: ۷۳)، روزی که برای گروهی پنجاه هزار سال و برای طایفه‌ای دیگر به اندازه چشم بر هم زدن است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۷: ۲۶۶)

روشن است که عدد هزار سال یا پنجاه هزار سال تمثیلی است. بحث تحدید نیست، بلکه در مقام بیان مقام قدس الهی است که از مقام بندگان فاصله دارد، و

با زمان قابل اندازه‌گیری نیست، زیرا خورشید و ماهی در کار نیست. (آل غازی، ۱۳۸۲، ج ۴: ۴۰۶)

در سوره تکویر، خداوند از درهم پیچیده شدن آسمان و زمین و دریا و خورشید و ستارگان خبر داده است، زمانی که کوه‌ها همه متلاشی و پراکنده شوند و کرات بی‌شمار دنیا به هم پیچیده و پراکنده شوند. در سوره مرسلات هم، خداوند از محو و تاریک شدن ستارگان خبر می‌دهد. (مرسلات: ۱)

ملاصدرا در تفسیر معنای «اذا» در آیه اول سوره زلزال می‌نویسد: مراد از «اذا» مانند وقت‌های این دنیایی نیست، همچنان‌که روز و ساعت آن مانند روزهای دنیا نیست. ادراک تندی و کندی زمان به احوال و شرایط زندگی انسان بستگی دارد و اگر از احوال و شرایط زندگی انسان صرف نظر گردد، تندی و کندی نخواهد بود. برای کسانی که درد هجران و اندوه فراق را تجربه نکرده‌اند، شب بیش از اندازه معمول طولانی نیست. کسی که در انتظار نشسته و برای گذشتن پنج دقیقه از زمان مدام انتظار می‌کشد از درازی زمان و کندی گذشت زمان گله می‌کند. اگر همین کندی و تندی زمان را به عالم بالا سرایت دهیم، با لطافت و عقلانیت زمان درهم پیچیده می‌شود. در این صورت، زمان حقیقتی به تمام معنا کیفی و جهانشمول خواهد شد. فقط جنبه ذهنی و روانی نیست بلکه واقعیت زمان اینگونه تغییر واقعیت می‌دهد. (مرآة جامع علوم انسانی)

حقیقت زمان را نمی‌توان به روانشناسی فروکاست، چنانکه کانت معتقد است زمان و مکان را ذهن مدرک از خود نمی‌افزاید که امری وهمی است و به نحوه ادراک آدمی مربوط شود. (کورنر، ۱۳۶۷: ۱۶۴)

آینده‌ای که پیامبران در ادیان مختلف از آن سخن گفته‌اند بیش از آن چیزی است که فقط به امتداد کمی و مقداری زمان مربوط گردد. زمان عالم آخرت غیر

از زمان این جهان مادی است. ابوالبرکات بغدادی هر موجودی را مدت‌دار می‌داند و معتقد است که هستی بدون مدت به هیچ‌وجه قابل تصور نیست. او می‌نویسد: «وقد أوضحنا ان وجود کل موجود فی مده هی زمان و لایتصور وجود لا فی زمان» (بغدادی، ۱۳۵۱، ج ۳: ۴۱)

البته، منظورش آن است که زمان از شئون هستی بوده، هرگز از هستی جدا و منفصل نیست. اگر این سخن ابوالبرکات را با تشکیک وجودی ملاصدرا جمع کنیم، هر مرتبه‌ای از وجود را زمانی است که مقوم همان مرتبه خواهد بود. با جمع این دو عقیده به حقیقت والایی خواهیم رسید که تغییر و تحول معنوی و لطیف روز قیامت را بهتر درک خواهیم کرد. زمان را باید در تمام مراتب متفاوت وجود ساری و جاری بدانیم. هر مرتبه‌ای از وجود دارای زمان مخصوص خودش می‌باشد. وجود را در مرتبه جسم زمانی جسمانی و در مرتبه مثال زمانی مثالی و در مرتبه عقل زمانی عقلانی است. میرداماد از این عالم به عالم دهر یاد می‌کند که در نتیجه زمان آن هم زمان دهری خواهد بود. به همین ترتیب، وقتی از وجود خداوند سخن به میان می‌آید که عالی‌ترین مرتبه هستی است از عالم سرمد سخن به میان می‌آید. البته، میرداماد دهر را ارفع و اوسع از زمان می‌داند و سرمد را هم اعلا و اجل و اقدس و اکبر از دهر. (میرداماد، ۱۳۷۴: ۷)

ملاصدرا زمان را از شئون ذاتی عالم طبیعت می‌داند که باید زمان را از شئون اصل وجود بدانیم ولی نه یک وجود بلکه وجود مشکک. (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۳: ۱۳۷) با توجه به مراتب هستی، وجود لطیفتر، بسیطتر، کاملتر، شدیدتر و قوی‌تر می‌شود و زمان نیز به اقتضای همان مرتبه خویش است؛ در سیر صعودی مراتب هستی زمان هم درهم پیچیده‌تر و لطیف‌تر و جمع‌تر می‌شود و در سیر نزولی

هستی روند معکوس می‌شود. خداوند می‌فرماید: «إِنَّ يَوْمًا عِنْدَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ» (حج: ۴۷) یا در آیه دیگر «تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ» (معارج: ۴). این آیات اشاره به انقباض و انبساط و همچنین حقیقه و رقیقه زمان در مراتب هستی دارد. روزی که در مرتبه‌ای از هستی (جهان مادی و جسمانی) هزارسال و یا پنجاه هزارسال است، در مرتبه‌ای دیگر به اندازه چشم به هم زدن است. در شب معراج، آن همه وقایع و مشاهدات و مکالمات در زمان خیلی اتفاقی می‌افتد. در واقعه اعجاز‌آمیز اصحاب کهف آنها ۳۰۹ سال این دنیایی در خواب فرومی‌روند، در حالی که در زمان به هم پیچیده خواب و عالم مثال بیشتر از یک روز یا نصف روز نخوابیده‌اند.

روز قیامت هم که چشم‌ها خیره بماند و ماه تاریک شود و میان خورشید و ماه جمع گردد (ر.ک. قیامت: ۷-۹)، آفتاب تاریک شود و ستارگان آسمان تیره شوند و کوه‌ها جاری شوند (ر.ک. تکوین: ۱-۳) و زمین وسیع و هموار گردد و هرچه پنهان داشته بیرون افکند (انشقاق: ۳-۴)، همه اینها حکایت از این می‌کند که تغییر و تحولاتی هست و همه هم آن را درک می‌کنند. آیا وقتی خورشید و ستارگان از بین می‌روند و همه جا تاریکی است، دیگر از دیدن و دیدار و روشنی خبری نیست؟ روشن است که حقیقت روشنایی در آن هنگام است: «يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ» (طارق: ۹). پس، وجود کیفیت امری حقیقی و انکارناپذیر است. توصیفی که خداوند از وضع مؤمنان و کافران در بهشت و جهنم می‌کند همه‌اش ناظر به کیفیت است، نه کمیت. خداوند می‌فرماید: آن روز برای بندگان باتقوا از هر نوع میوه که مایل باشند و اشتهای آنها بطلد فراهم است. (مرسلات: ۴۲) پس، نیازی نیست که خود را به زحمت بیندازیم و مثلاً کلمه «یوم» که درباره روز قیامت در

قرآن تکرار شده از زمان منسلخ کنیم بلکه می‌شود آن را زمانمند ولی در مرتبه خاص خودش بدانیم و کیفیت این عالم را با کیفیت این جهان مادی مفهوم‌سازی نکنیم. خداوند درباره این روز می‌فرماید: «إِنَّهُمْ يَرَوْنَهُ بَعِيداً وَ يَرَاهُ قَرِيباً» (معارج: ۶). روشن است که قریب و بعید امر موهوم و تخیلی نیست، همانطور که قبل و بعد حقیقت است ولی حقیقتی متناسب با مرتبه خویش. البته، ما در جهان مادی این روز را دور می‌دانیم ولی برای خداوند این روز نزدیک است، چرا که برای او زمان درهم پیچیده می‌شود. در روز قیامت که زمان و مکان مرتفع می‌شود و حجاب‌ها برمی‌خیزد به معنای واقعی «يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ» است، زیرا حجاب‌ها چیزی جز همان حدود عالم جسمانی نیست که در مرتبه دیگر جهان هستی جایی ندارد؛ این حدود وقتی برداشته می‌شود - یعنی وقتی لایه دیگری از حقیقت هستی آشکار می‌شود، در می‌یابیم که باطن اینجا عین ظاهر آنجاست. علاوه بر «تُبْلَى السَّرَائِرُ» کلمه «یوم» هم بدان دال است که به معنای ظهور اشیاء است در هر نشئه به اقتضای آن نشئه. (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۴: ۱۱۵)

بنابراین، جهان آخرت جهان کیفیات است؛ ملاک ارزیابی کیف است، نه کم؛ از آنجاکه فهم کیف با علم حضوری و شهودی امکان‌پذیر است، کمی‌سازی کیفیات برای فهم آدمیان امری معمول است؛ مشابه‌سازی زمان آخرت با زمان دنیا برای آدمیان که تجربه‌ای آن جهانی ندارند برای فهم‌پذیر کردن آن امری معقول است. به همین جهت، «أَلْفَ سَنَةٍ» کنایه از طول زمان انجام عملی است در جهان آخرت که ساعتی از آن در آخرت محتاج هزار ساعت دنیایی است. (آملی، ۱۴۲۲، ج ۳: ۳۵۴)

زمان آن جهانی زمانی عینی و بیرونی نیست، بلکه درونی و کیفی است، زیرا

نسبت به مؤمن و کافر تغییر می‌کند، بدین معنا که هر موجود در جهان آخرت به نسبت مرتبه‌اش ارزشگذاری می‌شود. خواب و رؤیای اصحاب کهف و معراج پیامبر هم واقعیت دارد ولی نه واقعیتهای مادی و جسمانی که تخته‌بند زمان و مکان کمی‌اند. ابتدا و انتها که در آن قابل تصور نیست ولی احساس تغییر و تحول هست، که خود حکایت از گذشتن و درک کردن است ولی گذشتی معنوی و درکی عقلانی که همه‌اش کیفیت است و فارغ از روز و شب و ساعت و دقیقه و ثانیه. در جهان آخرت، شب و روزی در کار نیست ولی همه همدیگر را می‌شناسند و شرمگین یا مسرور از کرده‌ خویش. و این نمی‌تواند زمان را غیرواقعی کند و کوتاهی و بلندی، قبلیت و بعدیت، قریب و بعید، ابتدا و انتها، اول و آخر فیزیکی و مادی را از آن می‌ستاند همه اینها یک حالت ممکن است، حالتی که روز قیامت گاه چنان کوتاه است چون یک چشم برهم زدن و گاه هزار سال است و گاه پنجاه هزار سال که همه اینها در دنیای قیامت کنار هم می‌نشینند و جنبه کیفی و نسبی و درونی واقعی و نه وهمی پیدا می‌کند.

نتیجه‌گیری

زمان امری وجودی و از شئون ممکنات به‌شمار می‌رود؛ زمان از هستی جداشدنی نیست؛ زمان در قرآن کریم، چه آنگاه که روزهای طولانی هزار ساله و پنجاه‌هزار ساله قیامت تبیین می‌گردد و چه در داستان معراج پیامبر ﷺ که شبانه در مدتی کوتاه حوادث و جریانات زیادی را از سر می‌گذرانند و چه در داستان اصحاب کهف که مدت زیادی به خواب می‌روند ولی خیال می‌کنند کمتر از یک روز خوابیده‌اند و چه در افعال الهی که در قید زمان واقع می‌شوند، همه و همه، زمانمند می‌باشند اما هر مرتبه‌ای زمان مختص به خویش را دارد. هر عالمی از

عوامل و هر جهانی از جهان‌های ممکنِ زمانِ حاوی خود را دارد، آنچنان‌که زمان عالم رؤیا با زمان عالم بیداری تفاوت دارند. زمان در قرآن کیفی و نسبی است؛ یک روز عذاب الهی از حیث شدت و مشقت به اندازه هزار سال مشقت دنیوی می‌باشد، آنچنان‌که یک شب قدر کیفاً و نه کمّاً برابر هزار ماه است. این زمان با مسافت فیزیکی و مادی سازگار نیست. زمان در آنجا نه کمی و بیرونی، که درونی و کیفی است و با توجه به حال کافران و مؤمنان فرق می‌کند و حس آنها متفاوت است.



کتابنامه

- آملی، سیدحیدر (۱۴۲۲ق). تفسیر المحيط الاعظم والبحر الخضم، تهران: وزارت ارشاد اسلامی.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۹۳). معمای زمان و حدوث جهان، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- ابن عربی، محیی‌الدین (۱۴۲۲). تفسیر ابن عربی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابن کثیر، اسماعیل (۱۴۱۹). تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- آل‌غازی، عبدالقادر (۱۳۸۲). بیان المعانی، مطبعة الترفی.
- انصاری، خواجه عبدالله (۱۳۶۱). کشف الاسرار و عدة الابرار، چ ۴، تهران: مؤسسه امیر کبیر. تهران.
- بغدادی، ابوالبرکات (۱۳۵۸). المعتبر، طبع حیدرآباد.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸). انوار التنزیل و اسرار التاویل، بیروت: دارالتراث العربی.
- ثعلبی نیشابوری، ابواسحاق (۱۴۲۲). الكشف و البیان عن تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- رازی، محمدبن عمر (۱۴۲۵). التفسیر الکبیر، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- زمخشری، محمود (۱۳۸۵). الکشاف عن حقایق غوامض التنزیل، مصر: مطبعة مصطفى البابي احلبی واولاده.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۶۹). نهاد ناآرام جهان، تهران: صراط.
- سید قطب، ابراهیم شاذلی (۱۴۱۲). فی ظلال القرآن، چ ۱۷، بیروت: دارالشروق.
- شقیطی، محمدبن مختار (۱۴۱۵). اضواء البیان فی ایضاح القرآن بالقرآن،
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۶). تفسیر القرآن الکریم، قم: بیدار.
- _____، (۱۳۹۲). تفسیر سوره‌های طارق واعلی و زلزالی جلوه‌های حقیقت، چ ۴، تهران: مولی.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۷). المیزان فی تفسیر القرآن، چ ۵، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

- _____ ، (بی تا). *نهاية الحكمة*، قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). *مجمع البيان في تفسير القرآن*، چ ۳، تهران: ناصر خسرو.
- نصیرالدین طوسی (۱۳۷۴). *آغاز و انجام*، چ ۴، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- فیض کاشانی، محسن (۱۴۱۵). *تفسیر الصافی*، چ ۲، تهران: الصدر.
- قرطبی، محمد بن احمد (بی تا). *تفسیر القرطبی*، دارالفکر.
- کورنر، اشتفان (۱۳۶۷). *فلسفه کانت*، عزت الله فولادوند، خوارزمی.
- مظہری، محمد ثناء الله (۱۴۱۲). *التفسیر المظہری*، پاکستان: مکتبہ رشیدیہ.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۶۲). *تفسیر نمونه*، چ ۴، تهران: دارالکتب الاسلامیہ.
- میرداماد (۱۳۷۴). *القبسات*، تهران: دانشگاه تهران.
- Berkhof, Louis (1971). *systematic theology*, Cox and Wyman ltd
- Davis, Stephen T (1987). *Temporal Eternity*, *Philosophy of Religion: An Anthology*, Louis Pojman, Wadsworth Publishing Company
- Davis, Brian (1987). *Timeless Eternity*, *Philosophy of Religion: An Anthology*, Louis Pojman, Wadsworth Publishing Company
- Frey, Jorg, *time: new testament*, Religion Past and Present: Encyclopedia of theology and religion, Edited by Hans Dieter Betz and B rill Leiden
- Klaus Koch, *time: old testament*, Religion Past and Present: Encyclopedia of theology and religion, Edited by Hans Dieter Betz and B rill Leiden
- Manchester, Peter, 1995, *Eternity*, Encyclopedia of Religion, Edited by Mircea Eliade, Simon and Schuster Macmilan
- Mohn, Yurgen (2012). *time: problems with time*, *Religion Past and Present: Encyclopedia of theology and religion*, Edited by Hans Dieter Betz and B rill Leiden
- Peterson, Michael, and (1991), *Reason and Religious belief: An introduction to philosophy*; New York oxford
- Pojman, Louis (1985). *The Attributes of God*, *Philosophy of Religion: An Anthology*, Louis Pojman, Wadsworth Publishing Company

- Zachhuber, Johannes (2012). *Time: church history, Religion Past and Present: Encyclopedia of theology and religion*, Edited by Hans Dieter Betz and Brill Leiden

