

مقایسه دیدگاه فیلسوفان و قرآن کریم

در بحث زمان، دهر و سرمد*

- عبدالله میراحمدی^۱
- نرگس السادات روح‌الامین^۲

چکیده

هدف این پژوهش، بیان مسئله زمان، دهر و سرمد در نگاه فیلسوفان و آیات قرآن کریم است که با روش توصیفی و تحلیل مقایسه‌ای، در صدد بیان فهم فلسفی از آیات مرتبط با زمان در قرآن کریم است. زمان موجود بی‌قراری است که آغاز و پایانی ندارد. چستی زمان به نظر بدیهی است، ولی در بیان ماهیت از دشوارترین مسائل است. فیلسوفان برای کشف حقیقت زمان در عالم ماده و فراتر از آن در دهر و سرمد تلاش بسیار کرده‌اند. اگرچه زمان نتیجه حرکت از قوه به فعل است، ولی اختصاص به عالم طبیعت ندارد و در تمام شئون و جلوه‌های هستی جاری است. دهر که به زمان احاطه وجودی دارد، با زمان بودن و نه در زمان بودن است. سرمد، محیط به دهر و باطن آن است و این سه ظرف در

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۰/۱۷ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۶/۳.

۱. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه خوارزمی (نویسنده مسئول) (mirahmadi_a@khu.ac.ir).
۲. طلبه سطح چهار حکمت متعالیه مؤسسه آموزش عالی رفیعة المصطفی (nargessadat.rouholamin@gmail.com).

مراتب وجودی نظام هستی در طول یکدیگر قرار دارند. در قرآن کریم زمان با الفاظ گوناگون از جمله در آیات مربوط به بیان صفات و افعال الهی و توصیف جهان آخرت استفاده شده است. فهم فلسفی از این آیات که در مقارنه با دیدگاه‌های فیلسوفان حاصل می‌شود، نشان می‌دهد که زمان در وقایع قرآنی متناسب با مرتبه وجودی آن، مفهومی فراتر از زمان در عالم ماده دارد و حقیقت دهری و سرمدی به خود گرفته است.

واژگان کلیدی: فهم فلسفی زمان، حقیقت دهری و سرمدی، زمان قرآنی.

۱. مقدمه

چیستی زمان از ابتدای تاریخ در میان انسان‌ها به عنوان یک مسئله اساسی و بسیار پیچیده مطرح بوده است. زمان پدیده‌ای شگرف است که همه انسان‌ها گذر آن را حس و با مقیاس‌هایی مانند ثانیه، دقیقه، ساعت، روز، هفته، سال و قرن بیان می‌کنند. اگرچه هر یک از آدمیان، تعریف و تصویری از زمان دارند، اما برای دستیابی به حقیقت آن، دیدگاه‌های متفاوتی در طول تاریخ ارائه شده است. تاریخ‌نگاران اندیشه‌های مختلف فیلسوفان را از دوره یونان باستان و پیش از آن ثبت کرده‌اند. فیلسوفان اسلامی نیز دیدگاه‌های گوناگون خود را درباره زمان بیان کرده‌اند. مفهوم زمان از قبل و بعد، تقدم و تأخر، انقسام و تجزیه، تعدد و ناآرامی، یعنی ویژگی‌های طبیعت مادی انتزاع می‌شود. این وجود مادی، سایه وجودی دهری است که از وحدت و بساطت بی‌بهره نیست و آن وجود دهری نیز بهره‌مند از وجودی سرمدی و ابسط‌البساط (یعنی خداوند که هیچ ترکیبی در آن راه ندارد) است.

مسئله زمان در فراتر از عالم ماده یعنی در دهر و سرمد، توسط حکیمان مسلمان از جمله ابن سینا و به ویژه میرداماد مورد توجه قرار گرفته است. در قرآن کریم نیز از مفهوم زمان برای تبیین دستورات حق متعال و بیان آیات الهی در زمین و آسمان، در جهان ماده و فراماده استفاده شده است. سؤال اساسی در این نوشتار آن است که حقیقت فلسفی زمان، دهر و سرمد چیست و در مقارنه با قرآن کریم، فهم فلسفی چه تأثیری بر ادراک حقیقت زمان، دهر و سرمد در آیات مرتبط با زمان دارد؟

در بیشتر مقالات و پژوهش‌هایی که در این خصوص صورت پذیرفته است، به مقارنه

زمان، دهر و سرمه در دو ساحت فلسفی و قرآنی پرداخته نشده است. در این میان برخی از آثار با تمرکز بر رویکرد فلاسفه به بحث زمان پرداخته‌اند که مهم‌ترین آن‌ها عبارت‌اند از: کتاب *معمای زمان و حدوث جهان* از غلامحسین ابراهیمی دینانی. در این کتاب در قالب مقالاتی به مقولهٔ زمان تنها از دریچهٔ بحث فلسفی نگریسته شده است. در کتاب *حرکت و زمان در فلسفه اسلامی* از مرتضی مطهری نیز به زمان از دریچه حرکت فلسفی پرداخته شده است.

نوآوری این پژوهش در مقایسه با سایر آثار در آن است که به بررسی مقارنه‌ای دیدگاه فیلسوفان و قرآن کریم درباره زمان و به خصوص دهر و سرمه پرداخته و در صدد بیان ارتباط آیات زمانی قرآن کریم با فهم فلسفی از زمان و دهر و سرمه است. در بخش نخست از این مقاله به اختصار گزیده‌ای از مهم‌ترین دیدگاه‌های فیلسوفان یونانی مانند ارسطو و فیلسوفان اسلامی مانند ابن سینا و میرداماد و ملاصدرا در خصوص زمان مطرح گردیده و به بررسی دهر و سرمه و نسبت آن دو با زمان پرداخته شده است. در بخش دوم، مسئله زمان، دهر و سرمه به طور مقایسه‌ای در آیات منتخب قرآن کریم بررسی فلسفی شده است.

۲. دیدگاه‌های فلسفی درباره زمان

عالم انسان، عالم تاریخ و زمان است. انسان تنها موجودی است که به زمان آگاهی دارد و به تفکر درباره آن می‌پردازد. بررسی تاریخ تفکر فلسفی و فرهنگ‌های بشری نشان می‌دهد که شناخت زمان و تعریف آن از دیرباز به عنوان دغدغه‌ای اساسی مطرح بوده است. برای نمونه، قرن‌ها پیش از آنکه مباحث فلسفی در یونان مطرح شود، در ایران باستان به ربّ النوع زمان به نام «زروان» معتقد بودند و آن را موجودی نخستین و ابدی و ازلی و آفریدگار جهان می‌دانستند (عبدالرزاق کاشانی، ۱۳۸۰: ۲۱۰؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۷: ۲۲ و ۷۸؛ شبیمن، ۱۳۸۵: ۸۸). بعدها این عقیده در فلسفه یونان نیز اثر گذاشت. برخی فیلسوفان یونانی پیش از ارسطو مانند هراکلیت به وجود خارجی زمان معتقد بودند (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۵۰/۱-۵۴). برخی از ایشان مانند پارمنیدس زمان را وجود ذهنی می‌دانستند (همان: ۶۱/۱-۶۵).

گروهی از متکلمان، زمان را امری وجودی دانسته‌اند که در خارج هیچ گونه وجودی ندارد و امری ساخته ذهن و موهوم است (ابن سینا، ۱۴۰۵: ۱۵۰/۱؛ تهنوی، ۱۸۶۲: ۶۲۱/۱). برخی دیگر معتقدند که زمان امری وجودی، واقعی و دارای عینیت خارجی است. گروهی نیز به جوهر و واجب بالذات بودن زمان معتقد بودند؛ چرا که فرض عدم آن پیش از وجودش، یعنی زمانی که زمان وجود نداشته باشد، خود مستلزم وجود آن است. مسلم است که فرض عدم چیزی که فرض عدم آن، مستلزم وجودش باشد، محال است و در این صورت واجب‌الوجود خواهد بود (ابن سینا، ۱۴۰۵: ۱۵۱/۱).

عده‌ای نیز که قائل به توحید نیستند، زمان را واجب‌الوجود بالذات دانسته‌اند و بدین ترتیب به واجب‌الوجود متعدد اعتقاد دارند. در میان این گروه، بعضی مانند فره کورس به سه واجب‌الوجود یعنی خدا، ماده و صورت معتقد شده‌اند (گمپرتس، ۱۳۷۶: ۱۰۵/۱-۱۰۶). برخی دیگر به پنج واجب‌الوجود یعنی خدا، هیولی، نفس، زمان و مکان قائل شده‌اند (ر.ک: ابن سینا، ۱۴۰۵: ۱۴۴/۱-۱۴۸). محمد بن زکریای رازی زمان را به دو قسم مطلق و جزئی تقسیم کرده و زمان مطلق را که همان دهر و مدت است، از قدمای پنج‌گانه دانسته است (رازی، ۱۳۷۱: ۳۳ و ۳۶-۳۵؛ ر.ک: العاتی، ۱۳۷۲: ۱۵۰-۱۵۶).

گروهی زمان را واجب بالغیر شمرده‌اند که به دو دسته قائلان به جوهر بودن و قائلان به عرض بودن زمان تقسیم می‌شوند. این مسئله که ماهیت زمان جوهری مجرد و قائم به ذات است، به افلاطون نسبت داده شده است؛ چرا که در مجردات تغییر راه ندارد. البته در پاسخ به این نظر گفته شده است که زمان متغیر نیست، بلکه عین تغییر و در واقع مقدار تغییر است. عده‌ای دیگر زمان را جوهر مادی و همان جسم فلک دانسته و این گونه استدلال کرده‌اند که هر جسمی در زمان است و نیز هر جسمی در فلک است، پس زمان همان فلک است. در مقابل معتقدان به جوهر بودن زمان، گروهی آن را عرض غیر قارّ می‌دانند که منحصر در حرکت است. در حقیقت ایشان زمان را عبارت از حرکت و حرکت را عبارت از زمان دانسته‌اند و زمان هنگامی قابل ادراک است که حرکت احساس گردد (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶: ۱۱۳/۳-۱۱۶).

برخی از اشاعره و متکلمان ادعا کرده‌اند که زمان امری وجودی است، نه به این نحو که امری فی‌نفسه موجود باشد، بلکه امری نسبی و مجموعی از اوقات است. وقت

در مقایسه و نسبت یک شیء با شیء دیگر سنجیده می‌شود، برای نمونه، وقت نسبتی است که بین غروب خورشید و نماز خواندن یک شخص حاصل می‌شود. امری نسبی که می‌تواند معیت، قبلیت و یا بعدیت باشد. پس ما بی‌نهایت وقت داریم و مجموع این اوقات که خود نسبی است، زمان نام دارد که امری متکثر است (همان: ۱۴۲/۳).

گروهی نیز زمان را اجتماع آنات^۱ دانسته و معتقد شده‌اند که زمان عبارت از «آنات متتالیه» (پی‌درپی) است و از حرکت «آن»، زمان تولید می‌شود و همان گونه که نقطه با حرکتش خط را ایجاد می‌کند، «آن» نیز که امری اعتباری و قراردادی است، با حرکت خود زمان را ایجاد می‌کند (سجادی، ۱۳۷۹: ۹۵۹/۲).

در میان دیدگاه‌های پیشینان، دیدگاه ارسطو درباره زمان اعتبار بیشتری کسب کرد و مدت‌ها مورد قبول فیلسوفان بود. او معتقد بود که زمان نه جوهر مادی، نه جوهر مجرد، نه یک عرض غیر قارّ و نه خود حرکت است، بلکه زمان عبارت از مقدار حرکت، و زمان معمول و مورد استناد، مقدار حاصل از حرکت فلک اعظم است. وی برای تبیین دیدگاه خود، حرکت بودن زمان را رد می‌کند، ولی وجود ارتباطی ناگسستنی میان حرکت و زمان را می‌پذیرد. در واقع وقتی زمان ادراک می‌شود که تغییر حس شود. بدین ترتیب زمان نه عین حرکت و نه مستقل از حرکت، بلکه چیزی متعلق به حرکت است. ارسطو از ویژگی اتصالی حرکت به متصل بودن زمان رسید. او معتقد بود که حرکت شیء، پیمودن مقداری از چیزی به چیزی را نشان می‌دهد و چون حرکت منطبق است بر مقدار که امری متصل است، پس حرکت نیز امری متصل است. ارسطو زمان را حرکت می‌شمرد، از آن جهت که قابل شمارش و عدد حرکت است؛ یعنی چیزی است که شمرده می‌شود، نه چیزی که به وسیله آن می‌شماریم (ارسطو، ۱۳۷۸: ۱۸۴-۱۸۵).

زمان از دیدگاه ابن سینا نیز مبحث مهمی در دانش طبیعی بوده و به همین علت بوده که مبحث زمان را به پیروی از ارسطو در بخش طبیعیات از کتاب *شفاء و نجات* مطرح نموده است. این در حالی است که در آخرین اثر خویش یعنی کتاب *اشارات و تنبیهات*، به مسئله زمان در بخش الهیات پرداخته است (رک: احسانی، ۱۳۹۵: ۲۶-۲۸).

۱. در صورت انقسام فرضی زمان، «آن» جانب و مرز مشترک میان دو جزء آن است.

ابن سینا زمان را اندازه حرکت وضعی فلک اطلس به دور خودش می‌داند؛ یعنی از نظر ایشان، زمان مقدار حرکت مستدیر که شریف‌ترین حرکات است، از جهتی که متقدم و متأخر است، به شمار می‌آید (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۲۲۷-۲۲۸). همچنین ابن سینا در بیانی دیگر، زمان را نسبت متغیر به متغیر دانسته است (همو، ۱۳۶۳: ۱۷۱/۱-۱۷۲). وی زمان را واقعیت عرضی و نه جوهری و وابسته به موضوع حرکت و حرکت می‌داند. در واقع مقدار حرکت، چه حرکت مکانی و چه وضعی را زمان می‌داند (همان: ۱۵۶/۱). ابن سینا با وجود بدیهی دانستن زمان، جهت تنبیه و آگاهی با کمک برهان الهیون خود، وجود زمان را اثبات می‌کند (همو، ۱۳۷۵: ۹۸/۳). ابن سینا اعتقاد دارد که زمان، هیثی متصل و متجدد است و تجدد و تصرم (سپری شدن) با تغییر حالت در موجودی که این قوه در او باشد، ممکن است. تغییر حالت نیازمند موضوع است و بنابراین زمان به حرکتی که دارای استمرار، دوام و عدم انقطاع باشد، تعلق دارد و فقط حرکت وضعی دوری است که خصوصیت استمرار را دارد (همان: ۹۵/۳).

شیخ اشراق نیز تصویری مشابهی از زمان ارائه کرده و آن را امری غیر قارّ و در حال تغییر و در واقع مقدار حرکت می‌داند. او حرکت وضعی خورشید از شرق به غرب را ایجادکننده زمان می‌داند و هر حرکتی را موجد زمان به شمار نمی‌آورد. شیخ اشراق در مسئله متعلق بودن زمان به حرکت مستدیر معتقد است که اگر زمان را به حرکت مستقیم متعلق بدانیم، تا بی‌نهایت ادامه نمی‌یابد و اگر متعلق به حرکت رفت و برگشتی بدانیم، مستلزم انقطاع زمان است که امری محال است. در نتیجه زمان، مقدار حرکت مستدیر به شمار می‌آید (سهروردی، ۱۳۷۳: ۱۴/۳).

بر خلاف دیدگاه مشایبان که زمان را مقدار حرکت دانسته‌اند، دیدگاه دیگری منتسب به ابوالبرکات بغدادی (از منتقدان حکمت مشاء) وجود دارد که زمان را مقدار وجود بیان کرده است. ابوالبرکات معتقد بود همان گونه که زمان مقدار حرکت است، زمان سکون نیز هست. همچنین تصور هر موجودی چه متحرک و چه غیر متحرک در زمان است. در واقع، زمان با از میان رفتن هیچ کدام از حرکات و سکونات از میان نمی‌رود، بلکه وجودش بدون آن‌ها مستمر است. در حقیقت حرکت و سکون در زمان و با زمان است و وابستگی وجودی به زمان دارد و به سبب آن معین می‌شود. در حالی

که زمان نه در آن‌هاست و نه با آن‌ها و نه وابستگی وجودی به آن دو دارد و نه به سبب آن‌ها مشخص می‌شود. پس بهتر است زمان را مقدار وجود و نه مقدار حرکت بدانیم؛ زیرا زمان، سکون را نیز اندازه‌گیری می‌کند و ساکن و متحرک در وجود اشتراک دارند (ابوالبرکات بغدادی، ۱۳۵۷: ۳/۳۹).

نظریه ملاصدرا درباره ماهیت زمان بر پایه حرکت جوهری و بسیار منطقی‌تر و محکم‌تر از سایر دیدگاه‌ها ارائه شده است. فیلسوفان قبل از ملاصدرا حرکت را فقط در چهار عرض کم، کیف، وضع و آیین می‌پذیرفتند، اما ملاصدرا حرکت جوهری را ثابت کرد. او تمام حرکات عرضی را ناشی از حرکت در جوهر و ظهور آن حرکت دانست. حرکت در جوهر بدین معناست که جوهر و طبیعت شیء متحرک و متغیر است.

تعریف زمان از نگاه ملاصدرا، مقدار حرکت جوهری یا به بیان دقیق‌تر مقدار جوهر متحرک است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶: ۳/۱۴۰). او بیان می‌کند که نسبت حرکت جوهری و زمان، مانند نسبت جسم طبیعی و جسم تعلیمی است (همو، ۱۳۷۸: ۴۹) و در حقیقت زمان، امری منتزع از حرکتی است که در جوهر طبیعت وجود دارد. طبق نظر ملاصدرا، حرکت جوهری ماده و به تعبیر عرفانی آن، «تجلی دم به دم فیض» به هیچ وجه انفصالی نیست تا گفته شود که موضوع حرکت یا فیض در هر لحظه عوض می‌شود و متحرک و شیء اول غیر از متحرک دوم است، بلکه در تمام نقاط حرکت جوهری و دوام فیض، فقط یک شیء و یک متحرک است که در یک خط متصل سیر می‌کند و از این روست که می‌توانیم پدیده‌ای ذهنی و عقلی به نام زمان را از آن استخراج کنیم. در نتیجه همه جهان طبیعت در نظریه حرکت جوهری بر روی یک خط مستقیم یک‌سویه به سوی نقطه‌ای نهایی می‌رود و لحظه به لحظه حادثه‌ای را می‌آفریند که مجموعه آن را «تاریخ» می‌نامیم و نام خط مستمر حرکت طبیعت را «زمان» می‌گذاریم (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۸۴: ۵-۶).

ملاصدرا زمان را محمول عرض تحلیلی و معقول ثانی فلسفی می‌داند. همچنین زمان را به عنوان امتداد دوم جسم طبیعی مطرح می‌کند. به عبارتی، جسم طبیعی یک امتداد و مقدار در مکان و یک امتداد در زمان دارد. پس اجسام طبیعی افزون بر سه بعد طول، عرض و ارتفاع، بعد چهارمی هم دارند که زمان است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶: ۳/۱۰۴).

با این حال از دیدگاه او، زمان تنها اختصاص به حرکت مشخصی ندارد و مقیاس قرار دادن حرکت فلک و یا هر حرکتی اعتباری و قراردادی است (حاجی‌حسینی، ۱۳۷۴: ۷۳).

۳. دیدگاه‌های فلسفی درباره دهر و سرمد

دهر و سرمد در آثار برخی از فیلسوفان در مقابل زمان به کار برده شده و تبیین‌هایی متفاوت درباره آن‌ها ارائه شده است. دهر و سرمد و نسبت این دو با زمان و چگونگی تبیین عوالم هستی در قیاس با زمان، همواره برای فیلسوفان بحث‌برانگیز بوده است. در میان فیلسوفان اسلامی، ابن سینا و به طور ویژه میرداماد، سعی در ارائه تبیینی جامع از رابطه دهر و سرمد و زمان و نسبت آن‌ها با هم داشته و آن‌ها را سه ظرف (وعاء) وجودی متمایز که حاصل نسبت‌های ثابت به متغیر و ثابت به ثابت است، دانسته‌اند (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۴۳؛ میرداماد، ۱۳۶۷: ۹-۷).

فیلسوفان در اصطلاح، دهر را نسبت امور ابدی و غیر متغیر به زمان بیان می‌کنند. از آنجایی که شیء از یک حیث ثابت و از حیثی دیگر غیر ثابت است، دهر را نسبت ثابت به متغیر می‌گویند. شیء از حیث ثبات در زمان نیست، بلکه با زمان معیت دارد. در واقع دهر نسبت آنچه با زمان معیت دارد به زمان، در حالی که در زمان نیست از حیثی که با زمان معیت دارد، است. به عبارتی دیگر، دهر معیت متغیرات با متغیرات از حیثیت ثابت بودن و نه متغیر بودن است (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۴۲). نسبت علوم ثابت الهی به معلومات متجدد او را که به معیت وجودی موجودات این عالم‌اند، نیز دهر می‌خوانند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸: ۱۳۰).

در تعابیر پیشین، دهر نفسِ نسبتی است که معیت آن را شکل داده بود. دهر با تعبیرات دیگری که نظر به ظرف بودن و ویژگی‌های آن دارند، نیز بیان شده است. دهر ظرف محض وجود و مسبوق به عدم صریح است که برای امور ثابت از حیثی که ثابت‌اند، خوانده‌اند. حقیقت این ظرف، اصل واقع و متن نفس‌الامر است. تمایز کمی و سبق زمانی در دهر که عالم ثبات و قرار است، وجود ندارد. دهر بسیط و خالی از ماده است، اما برای تصحیح حدوث دهری و زمانی، سبق دهری به کار برده می‌شود. تصور امتداد و استمرار در ظرف دهر ممکن نیست؛ زیرا در آن تغیر و سیلان وجود ندارد.

در واقع، امتداد داشتن و نداشتن و انقسام داشتن و نداشتن و اندازه، کمیات متصل قارّ و از شئون هیولی هستند (میرداماد، ۱۳۶۷: ۹ و ۶). دهر که از حیث فی نفسه ثابت است، هنگامی که به زمانی که در ذات خود متغیر است، منتسب شود، دهر نام می گیرد. پس ذات دهر از سرمد است و در مقایسه با زمان دهر نامیده می شود (همان: ۳۳۰).

در اعتباری دیگر، دهر از حیث موجودات واقع در آن، ثابتات و مجردات خوانده شده است. به این اعتبار، دهر ظرف اشایی مانند، امور ابداعی و عدم این امور، امور متغیر از جنبه ثبات، مبادی عالی مانند عقول، نفوس فلکی و افلاک (از دید بعضی مشایبان) و همه ممکنات است. بنابراین معقولات نه در ظرف زمان، بلکه در مکان دهر قرار می گیرند. در واقع، غیر از اموری که در زمان اند، سایر امور با زمان، معیت غیر زمانی دهری دارند (کهنسال و عارفی، ۱۳۹۴: ۱۳۷-۱۳۹).

سرمد نیز نسبت آنچه در زمان نیست، به آنچه در زمان نیست، از حیثی که در زمان نیست، اطلاق می شود. بنابراین نسبت و معیت بعضی از امور ثابت نسبت به یکدیگر دهر نام دارد (میرداماد، ۱۳۶۷: ۷-۹). در برخی بیانها نیز سرمد ظرف وجود محض ثابت خداوند اطلاق شده است که تنها فعلیت محض همه جانبه و بی قید و شرط و نیز خالی از هر گونه سبق عدم و تغیر است. در واقع سرمد و وجود سرمدی، ظرف وجود حق تعالی است و به او اختصاص دارد؛ زیرا هر چه غیر از او مسبوق به عدم است، اگرچه به امتداد و لا امتداد عدمی مسبوق نباشد. طبق این بیان، جواهر مفارق امکانی نیز در دهر هستند (همان: ۶). علاوه بر این، سرمد به جهت پیوستگی با اول و آخر و وصف نشدنش به حدود اجسام و عقول و اوصاف در عرض ذات، اسم خداوند متعال است که وجود واحد بسیط بی ماهیت است. در واقع، وجوب وجود حق تعالی است که موجب سرمدیت است؛ خداوندی که به دهر، سرمد و هر چه در آن است، محیط و از امکان، عدم، قوه، تغیر و انتقال در تمامی شئون و احوال منزّه است (نورانی، ۱۳۸۵: ۳۵۶). به تعبیر دیگر، نسبت خداوند به اسماء، صفات و علومش نیز سرمد نام دارد؛ یعنی بر امری که ظرف وجود افعال الهی و عالم صفات و فیض منبسط اوست، سرمد اطلاق می شود. نسبت بعضی از انوار عقلی به بعضی دیگر را نیز سرمد خوانده اند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸: ۱۳۰).

به طور کلی، سرمد به سه حیثیت ملاحظه شده است: در حیثیت اول سرمد به نسبت غیر متقدر بین موجودات ثابت اطلاق شده است. از این لحاظ، سرمد گاهی به نسبت یک موجود با دیگر جهات وجودی‌اش اشاره دارد و گاهی هم منظور از آن، نسبت بین موجودات متمایز از هم است. حیثیت دیگر سرمد، جنبه ظرفی بودن آن بین دو طرف نسبت در ظرفی است که جامع آن‌ها باشد. این ظرف گاه ظرف وجود خداوند در نسبتش با اسماء و صفات الهی و گاه ظرف وجود الهی و عقول مفارق است. بنابراین ظرف وجود فعل الهی نیز هست. همه این فرض‌ها ناشی از تفاوت برداشت‌هاست. در واقع سرمد را می‌توان دارای مراتب مختلف در نظر گرفت تا دربرگیرنده تمامی این برداشت‌ها باشد. حیثیت دیگر سرمد این است که به واسطه داشتن ویژگی‌های خاص، اسم خداوند متعال لحاظ شده است (کهنسال و عارفی، ۱۳۹۴: ۱۴۲).

در مقایسه فلسفی زمان با دهر و سرمد می‌توان به موضوع جهان بی‌زمان در مقابل جهان مادی اشاره کرد. در فلسفه اسلامی، موجودات در نسبت با زمان به دو دسته کلی موجودات زمانی یا متغیر و موجودات غیر زمانی یا ثابت تقسیم می‌شوند. مثل افلاطون از موجودات بی‌زمان و جهان آن مثل را باید جهان ثوابت و بدون زمان شمرد. بسیاری از فیلسوفان چون ابن سینا و میرداماد به جهان‌های سه‌گانه معتقدند؛ زیرا جهان غیر مادی و غیر زمانی را به دو بخش حقیقی و مستقل به نام‌های دهر و سرمد تقسیم کرده‌اند (ر.ک: ابن سینا، ۱۴۰۴: ۴۳).

ملاصدرا نیز تفاوت دهر، سرمد و زمان را در این دانسته که سرمد نسبت ثابت به ثابت، دهر نسبت ثابت به متغیر و زمان نسبت متغیر به متغیر است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶: ۱۴۷/۳). فیلسوفان در تفسیر این کلام گفته‌اند که مراد از دهر، نسبت ذات واجب متعال است که ثابت است به صفات، اسماء حسنی و علوم فعلی او که آن‌ها نیز اموری ثابت هستند. مراد از سرمد، نسبت علم واجب است که ثابت است، به معلومات او، یعنی همان موجودات عالم که اموری متجدد و متغیرند و مراد از زمان، نسبت برخی از معلومات متجدد واجب با برخی دیگر است (سبزواری، ۱۳۶۰: ۳۳۴/۴).

در رابطه با ارتباط تعاریف مختلف ذکر شده باید گفت که هر موجودی در ظرف خاص خود تحقق می‌یابد. زمان، دهر و سرمد، سه ظرف وجودی‌اند که در یک سلسله

طولی از حق متعال و اسماء و صفاتش تا مفارقات نوریه و حوادث و متغیرات را در برمی گیرند. اشیاء در این ظروف متناسب با خصوصیات وجودی این وعاءها با هم نسبت‌های مختلفی می‌یابند، هستی در عالم ماده با ویژگی در زمان بودن، هستی در عالم دهر، با زمان و محیط بر زمان بودن و هستی در عالم سرمد ثابت، مطلق، بی‌ارتباط با زمان و بدون تغییر و تبدل است. پس گاه تمرکز بر خود نسبت‌های موجود در این ظروف است و گاه تمرکز بر نفس وعاء و خصوصیات کلی آن است، جدای از اشیاء موجود در آن و نسبتی که در آن موجود است.

نکته مهم این است که سه عالم زمان، دهر و سرمد در طول هم قرار دارند. این سلسله وجودی به نحوی است که عالم سرمد بالاتر از همه عوالم و نسبت به همه موجودات از حیث وجودی کامل‌تر و قوی‌تر و محیط بر آنهاست. عالم دهر بالاتر و محیط بر عالم زمان است و موجودات آن، کامل‌تر از موجودات عالم زمان هستند. در پایان، عالم زمان است که حوادث آن پایین‌تر از تمامی عالم‌ها و موجودات آن ضعیف‌تر و ناقص‌تر از همه موجودات عالم‌های دیگر هستند. البته نه اینکه موجودات زمانی در ظرف دهر نباشند، بلکه تمامی ممکنات مجرد و مادی در ظرف دهر به صورت ثابت و خالی از کم و تغییر، موجود هستند، اما حوادث روزانه و موجودات زمانی، وجودشان به گونه‌ای متغیر در ظرف زمان شکل می‌گیرد. در واقع عالم بالایی، دربرگیرنده عالم پایینی نیز هست، ولی عکس آن تحقق ندارد (میرداماد، ۱۳۶۷: ۷۳-۷۴ و ۱۳۰).

در مقابل دیدگاه‌های ذکرشده، ابوالبرکات بغدادی با ردّ طبقه‌بندی زمان و دهر و سرمد، توضیحی متفاوت از آنها ارائه داده است. به اعتقاد او، افرادی که زمان را مقدار حرکت می‌دانند و خالق را متحرک نمی‌شمارند، وجود خالق را از زمان مجرد دانسته‌اند. با اینکه وجود هر موجودی، در مدتی به نام زمان واقع شده است و موجود غیر زمانمند قابل تصور نیست. از نظر او، بیان وجود حق تعالی بر اساس دهر و سرمد صحیح نیست؛ زیرا زمان جایگزین این موارد می‌شود. در بیان او، مفاهیم دهر و سرمد برگرفته از دیدگاهی است که زمان را مقدار حرکت می‌داند، در حالی که باید زمان را مقدار وجود دانست (ابوالبرکات بغدادی، ۱۳۵۷: ۴۱/۳).

۴. مقایسه دیدگاه‌های فلسفی زمان با آیات قرآن کریم

زمان در قرآن کریم گاهی به معنای زمان دنیوی و گاهی به معنای زمان اخروی و الهی به کار برده شده و از زمان به عنوان ظرف و معیاری برای بیان دستورات خداوند و آیات الهی استفاده شده است. هرچند که خود کلمه «زمان» در قرآن به کار برده نشده است، اما کلمات دیگری وجود دارند که دربرگیرنده مفهوم زمان هستند. ازل، خلد، مدّة، حین، وقت، آن، آمد، بقاء، ساعة، فناء، قدم و یا کلمات دیگری که به صیغه فعل آورده شده‌اند، مانند بَطَأً، تَهَجَّدَ، هَجَعَ و نیز کلماتی که به شکل اسم آمده‌اند، مانند الأجل، السبت، الصبح، العجل، العمر، العهد، الغد، الغروب، المدّة و الوقت از این زمره‌اند.

برای مثال، لفظ «ساعة» در قرآن به معنای روز قیامت، وقت، اکنون و بخشی از شبانه‌روز (ر.ک: اعراف/ ۱۷۴؛ یونس/ ۱۰؛ روم/ ۳۰؛ ...) و لفظ «حین» به معنای زمان مرگ، قیامت، زمان دور، مدت، سال، صبح و شام استفاده شده است (ر.ک: مائده/ ۵؛ صافات/ ۳۷؛ انسان/ ۷۶؛ ...). همچنین کلمه «یوم» به معنای روز، اکنون، زمان گذشته، الساعة و الحین، ایام آفرینش و روز قیامت به کار رفته است (ر.ک: آل عمران/ ۳؛ اعراف/ ۷؛ مریم/ ۱۹؛ ...). اجزای شبانه روز نیز در قرآن با الفاظ لیل، نهار، فجر، بكرة، اشراق، صبح، ضحی، عصر، عشاء، اصیل، مغرب، غسق، سحر ذکر شده و نام روزهای هفته، ماه‌های قمری، سال و مترادف‌های آن نیز بارها به کار برده شده است (ممتحن، ۱۳۹۲: ۱۵۰). البته آیات بسیاری وجود دارند که به طور صریح بر زمان دلالت نمی‌کنند، ولی مفهوم زمانی دارند. در این قسمت به مقایسه قرآنی - فلسفی آیات پرداخته و زمان را در آیات منتخب قرآنی که ویژگی خاص زمانی دارند، بررسی می‌کنیم.

۴-۱. آیات مربوط به اسماء و صفات الهی

از جمله صفات ذاتی خداوند، «ازلیت» و «ابدیت» است؛ بدین معنا که وجود خداوند آغاز و پایانی ندارد و «اول» و «آخر» است (حدید/ ۳). گاهی این دو صفت تحت عنوان «سرمدیت» ذکر می‌شود. وسعت وجودی خداوند تمامی زمان و قبل از زمان را در بر می‌گیرد؛ زیرا او مافوق زمان است. در این معنا، خداوند زمانمند ولی

دارای زمان بی‌نهایت است. در برخی دیگر از آیات قرآن همچون ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَئِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ﴾ (قصص / ۸۸) و نیز ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ۝ وَيَبْقَىٰ وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ (رحمن / ۲۶-۲۷) بر ابدیت و فنا ناپذیری خداوند تأکید شده است.

خداوند وجودی بی‌زمان است که ما را در زمان آفریده است. حق متعال در گذشته‌ای که خودش خلق کرده، وجود داشته است، اکنون هم وجود دارد و در آینده نیز وجود خواهد داشت. بیان آیات قرآن کریم از خدا و افعال او چنان است که گویا افعال الهی در زمان رخ می‌دهد؛ زیرا هر فعلی همراه با زمان است. وجود افعال و حروفی چون «ثُمَّ» و «فَ» در آیه ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (بقره / ۲۹) و یا واژه‌های «بعد» و «قبل» برای نمونه در آیه ﴿أَوَلَمْ يَكُنْ عَلَىٰ قَرْيَةٍ مِّنْ عَلَىٰ حَاوِيَةٍ عَلَىٰ غُرُوبِهَا قَالَ أَتَىٰ يَاجُجِ هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتُ مِائَةَ عَامٍ﴾ (بقره / ۲۵۹) دلالت بر این دارد که خلق و فعل خداوند در زمان صورت می‌گیرد؛ چرا که این کلمات دلالت بر زمان دارند.

برای مقایسه فلسفی زمان از حیث ازلیت و ابدیت، از طریق برهان وجوب و امکان، این دو وصف را برای ذات حق اثبات می‌کنیم. البته باید توجه کرد که مفهوم ازلیت و ابدیت درباره خداوند، نه مفهومی زمانی، بلکه معنایی فراتر از زمان و مفهومی سرمدی دارد. بر اساس این برهان، خداوند واجب‌الوجود است و ثبوت وجود برای او ضروری است و سلب وجود از ذات حق متعال در هیچ فرضی از فروض ممکن نیست. این بدین معناست که ذات الهی نه مسبوق به عدم است و نه عدم به آن لاحق خواهد شد. این همان معنای ازلی و ابدی بودن خداوند است. به بیان دیگر، خداوند واجب‌الوجود بالذات است و بنابراین قدیم و ازلی است؛ چون مفهوم واجب‌الوجود این است که حقیقت آن قابلیت برای عدم ندارد و با حادث بودن ناسازگار است. از این استدلال همچنین به دست می‌آید که ازلیت و ابدیت با یکدیگر ملازم‌اند و اگر موجودی ازلی باشد، ابدی نیز خواهد بود (علامه حلی، ۱۳۴۱: ۴۴-۴۵).

از نظر فیلسوفان الهی، خداوند واجب‌الوجود بالذات است، ازلی، ابدی، قدیم و باقی است و سرمدی نیز خوانده می‌شود. گاهی نیز سرمدیت، مترادف ابدیت و بقا

به کار رفته است. ویژگی فرازمانی و ازلی و ابدی بودن حق متعال در آیات قرآن، قابل تطبیق بر مفهوم سرمد با رویکرد فلسفی است. قابل ذکر است که زمان از تجلیات اسم ازلیت در عالم طبیعت است؛ زیرا هر چه در این عالم است، جلوه‌ای از آن عالم است. وجود اشیاء، تجلی وجودی، و زمان هم جلوه ازلیت اوست؛ چرا که باید هر چیزی تحت اسمی از اسماء الهی که مناسب با اوست، داخل باشد و زمان مناسب با اسم ازل خداوند ازلی است (اردبیلی، ۱۳۹۲: ۲۶۷/۲).

مفسران برداشت‌های متفاوتی از واقعه و زمان در آیه «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى...» که ناظر به خلقت انسان و روز الست است داشته‌اند (اعراف/ ۱۷۲). زمخشری این آیه را از جنس تمثیل و تخیل می‌داند که خداوند این میثاق را دلیلی بر ربوبیت و وحدانیت خود قرار داده است که انسان‌ها بر آن شهادت عقلی می‌دهند (زمخشری، ۱۳۸۵: ۱۲۹/۲). آیه‌الله مکارم شیرازی منظور از عالم و این پیمان را همان «عالم استعدادها»، «پیمان فطرت» و تکوین دانسته و برداشت زمانی از آن نداشته است (مکارم شیرازی، ۱۳۶۲: ۶/۷).

علامه طباطبایی نیز در دیدگاهی متفاوت، مقام تحقق این میثاق و گفتگوی واقعی و نه تخیلی را عالمی مقدم بر جهان انسانی می‌داند که زمان و مکانی ورای ماده دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۲۱/۸). آیه‌الله جوادی آملی این میثاق بر ربوبیت را گفتگویی حقیقی و غیر تاریخی در همین عالم به نشئه عقل یا فطرت می‌داند (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۴۷/۱-۴۸). اگرچه ظاهر آیات قرآن کریم در رابطه با خلقت و روز الست، آن را روایتی از یک واقعه تاریخی نشان می‌دهد، اما از دیدگاه فلسفی نباید حکم زمان واقعی و کمی و تاریخمند بر آن بار کرد. باید فراتر از عالم ظاهر و کمی به نشئه باطنی که در آن چیزی جز کیفیت و حالت نیست، برویم و توجه کنیم که زبان کم حاکم نیست، بلکه زبان حالات روحی و نفسانی و البته واقعی، و نه خیالی و تمثیلی حکم فرماست.

بحث زمان همچنین در آیات مربوط به آفرینش آسمان‌ها و زمین در شش روز دیده می‌شود (اعراف/ ۵۴). در آیه دیگر نیز به آفرینش زمین در مدت زمان دو روز اشاره شده است (فصلت/ ۹). طبرسی آغاز آفرینش را یکشنبه و پایان آن را روز آدینه در نظر می‌گیرد (طبرسی، ۱۳۷۲: ۶۵۹/۴). برخی یوم‌ها را با روزهای هفته مطابقت داده و خلقت کائنات را

در ایام معین کرده‌اند (ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲: ۲۸۷/۸). زمخشری نیز معتقد است که قبل از آفرینش هستی، زمان و مکان معنا ندارد. بنابراین در این آیه، منظور از دو روز، دو دفعه یا دو طور است (زمخشری، ۱۳۸۵: ۴۸۷/۶).

در آیات بسیاری از جمله در آیه «يَسْأَلُهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» از واژه «یوم» استفاده شده است که به زمان اشاره دارد، ولی از منظر فلسفی نمی‌توان روز در مفهوم عالم ماده را از آن برداشت کرد (رحمن/ ۲۹)؛ بلکه خداوند تعالی هر زمانی یعنی در هر روز، ساعت و یا هر کسری از زمان در آفرینش جدیدی است (مکارم شیرازی، ۱۳۶۲: ۱۳۴/۲۳-۱۳۵).

منظور از «یوم»، امری بالاتر از زمان نیز دانسته شده است. بنابراین می‌توان گفت که هر حادثه زمانی، دو جنبه زمانی و زمانه‌ای دارد. آنچه مربوط به زمان است، جزء تاریخ و آنچه مربوط به زمانه است، فراتر از زمان و مکان می‌رود (جوادی آملی، ۱۳۹۵: ۴۶-۴۹). در نتیجه با این رویکرد فلسفی احتمال دارد که منظور از «یوم»، زمانه یعنی پدیده مادی باشد که چهره ملکوتی‌اش فراتر از زمان است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۶۱۱/۱۹).

ملاصدرا ذیل آیه ۴ سوره سجده و در تفسیر آیه ۲۹ رحمن بیان می‌کند که هر موجود زمانی به تدریج حادث می‌شود و همواره به افاضه وجود نیاز دارد و در تداوم وجودی خود، در دست آفرینش جدید است. در واقع، آفرینش تمامی موجودات علوی و سفلی چیزی نبوده است که تنها حالت حدوثی داشته باشد و سپس خداوند از آفرینش فراغت یافته باشد. پس این مدت شش روزه که در کلام الهی آمده، همان مدت زمان بقای آن‌هاست، که عین زمان انشاء و ایجاد و حدوث آن‌هاست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۳۱/۶-۳۳).

میرداماد در قبس چهارم از قبسات خود در ذیل آیه ۲۹ رحمن به این نکته اشاره می‌کند که همه امور ثابت و متغیر و قاز و تدریجی و دفعی و زمانی به جعل خداوند است و وجودشان مستند به اوست. البته تدریج و تعاقب در امور تدریجی و متغیر، به اعتبار وجودشان در زمان است و نه به قیاس با خداوند و به حسب وجودشان در دهر (میرداماد، ۱۳۶۷: ۱۲۱-۱۲۲). به بیان دیگر، طبق این آیه ذات حق تعالی به دور از تغیر و تکثر است، در حالی که خداوند اسماء و جهات متکثری دارد و به هر چیز به حسب

آن چیز تجلی می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰ الف: ۳۳۴). حق تعالی از زمان و امور زمانمند و نیز دهر و دهریات میراست. او بر عرشِ سرمد و محیط به زمان و دهر است (میرداماد، ۱۳۶۷: ۳۰۳). به بیان دقیق‌تر، افعال خداوند دو حیثیت دارد؛ حیث انتساب فعل به ذات خداوند که موجودی مجرد و برتر از زمان و مکان است و فعل خداوند به طور بسیط و فارغ از زمان صورت می‌گیرد، اما از حیث انتساب فعل به اشیاء خارجی مادی که متحول و متغیرند، در ظرف زمان تحقق پیدا می‌کند. تغییر و انفعال در ذات خداوند راه ندارد، اما ظهور و بروز فعل خداوند واجد مراتبی است و به تناسب در سرمد و دهر و زمان صورت می‌گیرد.

۲-۴. آیات مربوط به توصیف جهان آخرت و قیامت

آیات بسیاری در قرآن کریم، عالم برزخ و قیامت را زمانمند توصیف کرده‌اند. از جمع شدن همگان در ﴿مِیقاتِ یَوْمِ مَعْلُومٍ﴾ نام برده می‌شود (واقعه/ ۴۹-۵۰) یا برای نمونه، آیه ۴ سوره معارج به بیان عروج روح و فرشتگان به سوی عرش خداوند در روزی که مقدار آن پنجاه هزار سال است، پرداخته و به مقدار کمی قیامت اشاره کرده است. طبرسی با مقایسه انسان و فرشتگان بیان کرده است که مسافتی که فرشتگان در یک روز می‌پیمایند، برای انسان هزار سال طول می‌کشد (طبرسی، ۱۳۷۲: ۳۰۵/۱۹). به اعتقاد فخر رازی برای گناهکاران از شدت سختی، این روز بسیار دراز و طاقت‌فرسا می‌شود؛ در حالی که زمان آن برای مؤمنان مانند فاصله ظهر تا عصر می‌گذرد (فخرالدین رازی، ۱۴۲۵: ۲۲۱/۸). علامه طباطبایی نیز منظور از این روز را در تطبیق با روزهای دنیا و زمان جاری در آن، معادل پنجاه هزار سال دنیا دانسته است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۸/۲۰). علامه جوادی آملی نیز واژه روز را به معنای ظرف ظهور حق می‌داند (جوادی آملی، ۱۳۹۷: ۳۱۶/۶). در واقع زبان قرآن در این آیه تمثیلی و مطابق فهم آدمیان است. معنای ﴿خَمْسِینَ اَلْفَ سَنَةٍ﴾ تمثیلی برای بیان طول مدت زمان قیامت از جایگاه ما انسان‌هاست که در آن دچار سختی‌ها می‌شویم. آیات سوره تکویر که از درهم‌پیچیده شدن آسمان، زمین، دریا، خورشید و ستارگان خبر داده‌اند (تکویر/ ۱-۳)، همچنین آیات سوره مرسلات که خبر از زمانی می‌دهند که ستارگان همه بی‌نور و محو می‌شوند (مرسلات/ ۸) و یا آیات ۷

تا ۹ سوره قیامت و ۶۷ زمر که به اتفاقات روز قیامت اشاره دارند، همگی حکایت از تغییر و تحولاتی می‌کنند که همه آن را درک می‌کنند. آن زمان، زمانی است که خورشید و ستارگان از بین می‌روند، همه‌جا تاریک است و البته حقیقت روشنایی و ظهور باطن‌ها نیز در آن هنگام است (طارق/ ۹).

ملاصدرا در رابطه با مدت روز قیامت در آیات ذکر شده معتقد است که اصل در ظرف‌های مکانی و زمانی آن است که مطابق مظروف و لوازم آن‌ها از حرکات و اجرام قرار گیرد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۲: ۹۶). او «حَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ» را یوم الهی از ایام الله دارای علو می‌داند که از ایام سال سرمدی است (همو، ۱۳۶۳: ۴۳۳). از دیدگاه وی، این آیات را باید با توجه به زمان منقبض و منبسط و در واقع حقیقت و رقیقت زمان در مراتب هستی درک کرد. پس بر خلاف برداشت ظاهری از آیات قرآن کریم، زمان در قیامت به معنای روز دنیوی نیست، بلکه دلالت بر وجودی دهری دارد که همان حقیقت زمان در مراتب هستی است.

توصیف آیات الهی از وضع مؤمنان و کافران در بهشت و جهنم نیز ناظر به کیفیت و نه کمیت است. در نتیجه باید کلمه «یوم» در قرآن را زمانمند و در مرتبه خاص خودش بدانیم و کیفیت آن را با کیفیت این جهان مادی مفهوم‌سازی نکنیم. در این مورد می‌توان به آیه «إِنَّهُمْ يَرَوْنَهُ بَعِيدًا» (معارج/ ۶) درباره روز قیامت اشاره کرد که براساس آن، قریب و بعید بودن هر حقیقتی متناسب با همان مرتبه است. ما در نشئه مادی، این روز را دور محسوب می‌کنیم، در حالی که این روز برای حق متعال نزدیک است؛ چرا که زمان برای او وجودی جمعی و درهم‌پیچیده است. در روز قیامت که زمان و مکان مرتفع می‌شود و حجاب‌ها و حدود عالم جسمانی برداشته می‌شود، لایه دیگری از حقیقت هستی بر همگان ظاهر می‌شود که باطن این عالم عین ظاهر آنجاست. روزی که «السَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ»، روز این دنیا نیست که محل بسط و نشر اشیاء است، بلکه روز قیامت است که در آن ارواح و نفوس مطوی (درهم‌پیچیده) و در قبض و مکنون (پوشیده) هستند (همان: ۴۲۱).

واژه «یوم» هم به معنای ظهور اشیاء در هر عالم به تناسب آن عالم اطلاق شده است (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۴: ۱۱۵)؛ یعنی در جهان آخرت که عالم کیفیات است،

ملاک محاسبه، کیف و نه کم است. از آنجایی که فهم این کیفیت با علم شهودی امکان‌پذیر است، برای فهم‌پذیر کردن آن امر معقول برای انسان‌هایی که تجربه ای آن جهانی ندارند، از کمی‌سازی کیفیات و مشابه‌سازی زمان آخرت با زمان دنیا استفاده می‌شود (آملی، ۱۴۲۲: ۳/۳۵۴). بنابراین «(إذا) در آیه اول سوره زلزله، مانند اوقات عالم ماده نیست، همان طور که «یوم» و «ساعة» آن، مانند روزها و ساعات دنیا نیست.

هر حقیقتی از حقایق ممکنات دارای مراتب سه‌گانه مادی، مثالی و عقلی است که وجود عقلی دارای بساطت و وحدت است و وجود جمعی و وجود مادی، قائم به ماده جسمانی است. در نتیجه هر مرتبه‌ای از وجود، زمان ویژه خود را دارد. وجود در مرتبه عالم ماده، زمانی جسمانی است و البته در مرتبه مثال، وجودی مثالی و دهری، و در مرتبه عقل، وجودی عقلانی و سرمدی است. پس با بررسی مراتب هستی درمی‌یابیم از آنجایی که موجود اشرف باید همه معانی متحقق در موجود اخس را به نحو بالاتر و لطیف‌تر داشته باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۱۲۶)، هرچه وجود در مرتبه بالاتر، دارای لطافت، بساطت، کمال و شدت بیشتری می‌شود، زمان نیز به تناسب مرتبه خویش در سیر صعودی درهم پیچیده‌تر (به نحو لفّ)، لطیف‌تر (دارای صفای وجودی بیشتر و نورانی‌تر) و مجموع‌تر (جمع گذشته و آینده) می‌شود.

۴-۳. آیات مربوط به عالم خواب و رؤیا

زمان در آیاتی دیگر از قرآن کریم در رابطه با عالم خواب، رؤیا و یا مکاشفه استفاده شده است. برای نمونه، آیات مربوط به داستان اعجاز‌آمیز خواب اصحاب کهف، از آیاتی است که زمان در آن درهم پیچیده (به نحو لفّ) می‌شود. ایشان سالیان طولانی در خواب فرو رفتند، در حالی که مدت خوابشان مطابق زمان جاری در عالم ماده بسیار طولانی و به بیان قرآن ۳۰۹ روز بوده است (کهف/۲۵)، ولی آن‌ها خوابی بسیار کوتاه و ناچیز حس کرده بوده‌اند. در واقع در زمان درهم پیچیده (مطوی) خواب و عالم مثال بیشتر از یک روز یا نصف روز نخوابیده‌اند. شایان ذکر است که تفاوت زمان جاری در عالم طبیعت با زمان عالم ملکوت، بسیار بیشتر از تفاوتی است که میان عالم رؤیا و جهان بیداری بیان می‌شود. در نتیجه می‌توان گفت که خواب اصحاب کهف واقعیت

دارد، ولی نه واقعیتهای مادی و جسمانی که محتاج زمان و مکان کمی باشد.

واقعه دیگری که به مسئله زمان ارتباط دارد، ماجرای معراج پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ است (اسراء/ ۱). معراج در بیداری و به صورت جسمانی و روحانی بوده و روح و جسم مبارک پیامبر در معیت هم به عوالم بالا عروج کرده‌اند. علامه طباطبایی معتقد است که پیامبر با روح و جسدها از مسجدالحرام تا مسجدالاقصی رفته است، اما عروجش به آسمانها، تنها با روح مقدسش بوده است. این عروج به صورت رؤیای صادقه نبوده است، بلکه روح مقدس پیامبر به ماورای این عالم مادی و منزلگاه فرشتگان عروج کرده است (طباطبایی، ۱۳۸۳: ۳/۳). علامه جوادی آملی در ذیل این آیه بیان می‌کند که در ماجرای معراج، هر چه به طبیعت باز می‌گردد، زمانمند و هر چه از منطقه طبیعت خارج است، منزّه از زمان است (جوادی آملی، ۱۳۹۷: ۱۸۰/۳-۱۸۱).

پیامبر اعظم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در عروج، از حکومت زمان خارج و در لطیفه و روح زمان وارد شد و در زمان منقبض و مجموع دهر است که این همه حادثه می‌تواند رخ دهد. همچنین در زبان قرآن کریم، چاره‌ای جز استفاده از افعال برای بیان رویدادها وجود ندارد و هر فعلی دارای زمان است.

۵. مقایسه دیدگاه‌های فلسفی دهر و سرمد با آیات قرآن کریم

سوره هفتاد و ششم قرآن کریم، دهر یا انسان نام گرفته است. مسلمانان «الدهر» را از اسماء الهی دانسته و رابطه آن را با «الأزل»، «الأبد»، «السرمد» و «المانع» تبیین کرده و نقش آن را در تعیین بخشیدن به موجودات و حوادث عالم توضیح داده‌اند. به اسم «الدهر» خداوند در حدیث «لا تسبوا الدهر فإن الله هو الدهر» (بخاری، بی‌تا: ۱۶۰/۱۹؛ قشیری نیشابوری، ۱۴۲۳: ۳۱۳/۱۱؛ شعیری، ۱۳۶۳: ۱۶۰) اشاره شده است؛ چون بعضی از اعراب دهریه گمان داشتند که هر حادثه‌ای که نازل می‌شود، مُنزل آن حادثه زمانه است؛ پس دهر را دشنام می‌دادند. پیامبر اعظم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فرمود که منزل این حادثه را دشنام ندهید که آن منزل به حقیقت خداست که آن را دهر پنداشته‌اید.

واژه دهر در قرآن به معنای عصر، زمان، دوره، روزگاران، مدت هزار سال و یکی از

اسماء الهی به کار برده شده است. در آیه ۲۴ سوره جاثیه، از باور کسانی یاد می‌شود که زندگی را محدود به دنیا می‌دانند و بدون علم و از روی گمان می‌گویند که تنها دهر است که ما را نابود می‌سازد. در آیه ﴿هَلْ أُنَبِّئُكَ عَلَىٰ الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَّذْكُورًا﴾ نیز از گذشت مقداری از دهر بر آدمی پرسش می‌شود که در آن چیزی شایسته یاد کردن نبوده است (انسان / ۱؛ زمانی، ۱۳۹۲: ۴۰). در سوره عصر نیز به عصر سوگند یاد شده است که بعضی منظور از عصر را دهر دانسته‌اند، که در آن عجایبی وجود دارد که بر قدرت ربوبی دلالت دارد (طباطبایی، ۱۳۸۳: ۶۰۹/۲۰).

واژه سرمد به معنای همیشگی و جاویدان یعنی چیزی که وجود آن منقطع نمی‌شود، دو بار در آیات ۷۱ و ۷۲ سوره قصص آمده است که به سرمدیت شب یا روز اشاره دارد. سرمدی منتسب به سرمد و به معنای اول و آخر نداشتن است. اگرچه سرمد دارای دو طرف «ازلیت» یعنی دوام وجود در گذشته و «ابدیت» یعنی دوام وجود در آینده است. همچنین «سرمد» به معنای دوام زمان و استمرار شب یا روز تا روز قیامت دانسته شده است. البته واژگان دهر و سرمد در این آیات به معنای مصطلح فلسفی نیستند، ولی مضمون دهر و سرمد در اصطلاح فلسفه را می‌توان در شماری از آیات قرآن یافت. با بررسی آیات قرآن می‌توان گفت که این درهم پیچیده شدن آسمان‌ها و منقبض شدن زمین، در آخرت و نه در زمان این جهان تحقق می‌پذیرد (زمر/ ۶۷). روزی که ﴿السَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾، روز این دنیا نیست که محل بسط و نشر اشیاء است، بلکه روز قیامت است که در آن ارواح و نفوس مطوی (درهم پیچیده) و در قبض و مکنون (پوشیده) هستند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۴۲۱). روزگار این دنیا به گونه‌ای است که زمین بسط پیدا می‌کند و اجسام در آن انتشار می‌یابند؛ اما آنچه به نفس و روح مربوط است، پنهان باقی می‌ماند. پنهان بودن عالم معنا و آشکار بودن جسم و آثار مادی، از خواص این جهان به شمار می‌آید. اما در عالم ملکوت آنچه تحقق پیدا می‌کند، عکس آن چیزی است که در این جهان به وقوع می‌پیوندد. در عالم دهر و سرمد به عکس آنچه در ظرف زمان به وقوع پیوسته است، معانی و حقایق آشکار می‌شود و آنچه در نفس و روح تحقق یافته، ظاهر می‌شود. صورت‌های مادی و امور تحول‌پذیر زوال می‌پذیرند و جهان حس و محسوس، جای خود را به عالم عقل و معقول وا می‌گذارد.

مطابق آیات ۴۹ و ۵۰ سوره واقعه، همه آنچه در آغاز و پایان جهان به وقوع پیوسته، در یک روز که آن روز معلوم است، جمع خواهند شد. قیامت و حشر کبری به عنوان یوم مطرح شده است و «مِیقاتِ یَوْمِ مَعْلُومٍ» نیز از زمان این دنیا نیست و حواس و فهم افراد محجوب از درک آن عاجز است (همو، ۱۳۵۴: ۴۲۲). این روز یوم‌الجمع و روزی دهری و نه زمانی است که همگان از اول و آخر جمع می‌شوند و نفس ناطقه از اقلیم زمان به اقلیم دهر منتقل می‌شود (میرداماد، ۱۳۶۷: ۴۲۲). در واقع، یوم بخشی از زمان را تشکیل می‌دهد، ولی روز محشر مطابق زمان مربوط به این جهان نیست و نمی‌توان آن را به مقدار حرکت تعریف کرد؛ زیرا در میان موجودات زمانمند جهان مادی، تزامم دیده می‌شود و گذشته و آینده زمان آن با یکدیگر جمع نمی‌شود.

قیامت عالم تزامم و تضاد نیست و زمان در آن، حالت جمع دارد. زمان مجموع، دهر یا سرمه نامیده می‌شود، ولی زمانی که دو لحظه آن با یکدیگر جمع نمی‌شوند، همان امتدادی است که حوادث این جهان در آن رخ می‌دهد. یوم در آیات قرآن کریم، یوم الهی و سال سرمدی است که ازل و ابد و همه را در بر می‌گیرد. پس همه آنچه در زمان و جهان حرکت تحقق می‌پذیرد، محو و نابود خواهد شد و در روز دیگری که از جنس دهر و سنخ سرمه است، همه حقایق عالم هستی ظهور می‌یابد.

نتیجه گیری

گرچه فیلسوفان مسلمان به تبع ارسطو، زمان را مقدار حرکت برشمرده‌اند، اما بهترین نظریه در باب زمان، کلام ملاصدر است که زمان را مقدار حرکت جوهری دانسته است. بنا بر اصالت وجود و تشکیک مراتب در هستی، «زمان»، «دهر» و «سرمه»، سه ظرف وجودی در یک سلسله طولی و حاصل نسبت‌های ثابت به متغیر و ثابت به ثابت هستند. موجود زمانمند یکی از شئون هستی است که با «دهر» و «سرمه» مرتبط و در واقع ظهور دهری و جلوه سرمدی است. امتداد زمان در عالم طبیعت از آغاز تا پایان و از ازل تا ابد، در عالم دهر و سرمه به طور مجموع و به منزله یک «آن» به شمار می‌آید.

زمان دهری و سرمدی یا اخروی و الهی حقیقتی است که به حسب رقیقت خود در

مرتبۀ عالم طبیعت مظهر و نمود زمانی دارد. زمان در عالم دنیا، متغیر و متصرّم است، اما حقیقت و اصل زمان که در عالم دهر و سرمد است، متناسب با ویژگی‌های مرتبۀ خود، از حرکت و تغییر به دور است. در واقع مراتب زمان به حمل حقیقت و رقیقت در اصل وجود متحدند؛ اما زمان در مراتب عالی وجود، تمام کمالات مراتب مادون را دارا، ولی از نواقص آن‌ها مبرا است. زمان در دهر و سرمد متناسب با ویژگی‌های مرتبۀ شان، کلی‌تر و مجموع‌لحاظ می‌شود. در حقیقت اموری که در سلسله زمانی به دنبال یکدیگر و به نحو تقدم و تأخر می‌آیند، در وعاء دهر مجتمع هستند. حقیقت واحد زمان را می‌توان از جنبه‌های مختلفی نگریست. وجهه سیال، متجدد و متغیر که وجود مادی آن و در عالم طبیعت است و وجهه ثابت آن، که وجود ملکوتی و الهی آن در دهر و سرمد است.

بسیار روشن است که هر آنچه در این عالم تحقق دارد، زمانمند است. کلام حق متعال نیز حاوی مفاهیم و واژه‌های زمانی است. زمان در قرآن کریم در بیان صفات و افعال ازلی و ابدی و فراتر از زمان خداوند و بیان روزهای طولانی هزار ساله و پنجاه هزار ساله قیامت و غیره استفاده شده است. بر اساس فهم فلسفی از آیات قرآن، هر مرتبۀ ای از مراتب وجود و هر یک از عوالم ممکن، زمان ویژه خود را دارد. یوم قرآنی حقیقتی فراتر از یوم عالم ماده دارد. زمان در قرآن کیفی و نسبی و نه کمی و بیرونی است. بنابراین تعبیر ازلیت و ابدیت، اول و آخر بودن حق تعالی، همچنین تعبیری که در مورد قیامت، جاودانگی در بهشت و جهنم و مانند آن آمده است، تعبیری دهری و سرمدی است. همچنین برخی از وقایع قرآنی، برای نمونه مواردی که با کلمه «إذ» آغاز می‌گردد یا در ساحت اخذ میثاق الهی از ذریه آدم مطرح می‌شود، باید به مرتبۀ وجودی و رتبه هستی آن رخداد توجه کنیم که این حوادث ملکوتی و غیر زمانی هستند و در عالم دهر و سرمد به وقوع پیوسته‌اند. ظهور و جلوه این حوادث در عالم دهر و سرمد در بیان آیات قرآن، با واژه‌های زمانی عالم طبیعت بیان شده است تا برای فهم مادی انسان‌ها پذیرفتنی‌تر گردد؛ در حالی که جنس متفاوتی از عالم ماده و طبیعت دارد.

کتاب‌شناسی

۱. آملی، سیدحیدر بن علی، تفسیر المحيط الاعظم و البحر الخضمّ فی تأویل کتاب الله العزیز المحکم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۲۲ ق.
۲. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، الاشارات و التنبيهات مع الشرح للمحقق الطوسی و شرح الشرح لقطب‌الدین الرازی، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵ ش.
۳. همو، التعليقات، تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت، مکتبه الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۴. همو، الشفاء (الهیات)، تصحیح ابراهیم مدکور، تهران، ناصرخسرو، ۱۳۶۳ ش.
۵. همو، الطبيعيات من الشفاء، تحقیق سعید زانند، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۵ ق.
۶. همو، النجاة من الغرق فی بحر الضلالت، ویرایش و دیباچه محمدتقی دانش‌پژوه، چاپ دوم، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۹ ش.
۷. همو، رسائل ابن سینا، قم، بیدار، ۱۴۰۰ ق.
۸. ابوالبرکات بغدادی، هبة‌الله بن علی بن ملکا، المعتبر فی الحکمه، حیدرآباد دکن، دائرة المعارف العثمانیه، ۱۳۵۷ ق.
۹. احسانی، آصف، «نسبت حرکت و زمان در فلسفه ابن سینا و ملاصدرا»، مجله حکمت/اسراء، سال هشتم، شماره ۱ (پیاپی ۲۷)، بهار و تابستان ۱۳۹۵ ش.
۱۰. اردبیلی، سیدعبدالغنی، تقریرات فلسفه امام خمینی، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۹۲ ش.
۱۱. ارسطو، سماع طبیعی (فیزیک)، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۸ ش.
۱۲. بخاری، ابو عبدالله محمد بن اسماعیل، صحیح البخاری، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۱۳. تهانوی، محمد بن اعلی بن علی، کشف اصطلاحات الفنون الکلیه، کلکته، افست تهران خیام، ۱۸۶۲ م.
۱۴. ثعلبی نیشابوری، ابواسحاق احمد بن ابراهیم، الكشف و البیان عن تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ ق.
۱۵. جوادی آملی، عبدالله، تسنیم تفسیر قرآن کریم، چاپ ششم، قم، اسراء، ۱۳۹۷ ش.
۱۶. همو، حماسه و عرفان، چاپ پانزدهم، قم، اسراء، ۱۳۹۵ ش.
۱۷. همو، تسنیم اندیشه، تحقیق محمود صادقی، چاپ سوم، قم، اسراء، ۱۳۸۸ ش.
۱۸. حاجی حسینی، مرتضی، «زمان در فلسفه اسلامی»، خردنامه صدرا، شماره ۲، شهریور ۱۳۷۴ ش.
۱۹. حسینی خامنه‌ای، سیدمحمد، «زمان و زمانی»، خردنامه صدرا، شماره ۴۲، زمستان ۱۳۸۴ ش.
۲۰. رازی، محمد بن زکریا، السیره الفلسفیه، تصحیح پل کراوس، ترجمه عباس اقبال آشتیانی، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۱ ش.
۲۱. زمانی، مهدی، «روایت "لا تسبوا الدهر" و تأویل‌های کلامی، حکمی و عرفانی آن»، مجله اندیشه نوین دینی، سال نهم، شماره ۳۳، ۱۳۹۲ ش.
۲۲. زمخشری، جارالله محمود بن عمر، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقاویل فی وجوه التأویل، قاهره، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ۱۳۸۵ ق.
۲۳. سبزواری، ملاهادی بن مهدی، شرح منظومه حکمت، تهران، حکمت، ۱۳۶۰ ش.
۲۴. سجادی، جعفر، فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹ ش.
۲۵. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی بن حبش، پرتونامه در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح سیدحسین نصر، چاپ دوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۳ ش.

۲۶. شعیری، تاج‌الدین محمد بن محمد، جامع الاخبار، قم، رضی، ۱۳۶۳ ش.
۲۷. شییمان، کلاوس، مبانی تاریخ ساسانیان، ترجمه کیکاووس جهاناداری، تهران، مجموعه مطالعات ایران باستان، ۱۳۸۵ ش.
۲۸. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، اسرار الآیات، تصحیح محمد خواجوی، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۰ ش. (الف)
۲۹. همو، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، چاپ دوم، قم، مکتبه المصطفوی، ۱۳۸۶ ش.
۳۰. همو، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیه، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، مشهد، مرکز الجامع للنشر، ۱۳۶۰ ش. (ب)
۳۱. همو، المبدأ والمعاد، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴ ش.
۳۲. همو، المظاهر الالهیة فی اسرار العلوم الکمالیه، تصحیح و تحقیق و مقدمه سیدمحمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۷ ش.
۳۳. همو، تفسیر سوره‌های طارق و اعلی و زلزال یا جلوه‌های حقیقت، ترجمه محمد خواجوی، چاپ چهارم، تهران، مولی، ۱۳۹۲ ش.
۳۴. همو، رساله فی الحدوث، تصحیح سیدحسین موسویان، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۷۸ ش.
۳۵. همو، مفاتیح الغیب، تصحیح محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ ش.
۳۶. طباطبایی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۳۷. همو، تفسیر المیزان، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، چاپ نوزدهم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۸۳ ش.
۳۸. طبرسی، امین‌الاسلام ابوعلی فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، چاپ سوم، تهران، ناشر خسرو، ۱۳۷۲ ش.
۳۹. العاتی، ابراهیم، الزمان فی الفكر الاسلامی، بیروت، دار المنتخب العربی، ۱۳۷۲ ق.
۴۰. علامه حلی، ابومنصور جمال‌الدین حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، باب حادی عشر، تهران، مرکز نشر کتاب، ۱۳۴۱ ش.
۴۱. فخرالدین رازی، ابوعبدالله محمد بن عمر، التفسیر الکبیر؛ مفاتیح الغیب، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۵ ق.
۴۲. قشیری نیشابوری، ابوالحسین مسلم بن حجاج، صحیح مسلم، مصر، دار الفلاح، ۱۴۲۳ ق.
۴۳. کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتوبی، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۸۰ ش.
۴۴. کاشانی، کمال‌الدین عبدالرزاق، مجموعه رسائل و مصنفات کاشانی، تصحیح مجید هادی‌زاده، چاپ دوم، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۸۰ ش.
۴۵. کهنسال، علیرضا، و معصومه عارفی، «چیستی دهر و سرمد و نسبت آن دو با زمان»، مجله آموزه‌های فلسفه اسلامی، دوره دهم، شماره ۱۷، پاییز و زمستان ۱۳۹۴ ش.
۴۶. گمپرتس، تئودور، متفکران یونانی، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۶ ش.
۴۷. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، چاپ چهارم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۲ ش.
۴۸. ممتحن، مهدی، «مفاهیم زمانی در ادبیات و قرآن»، فصلنامه مطالعات ادبیات تطبیقی، شماره ۲۶، تابستان ۱۳۹۲ ش.

۴۹. میرداماد، میربرهان‌الدین محمدباقر بن محمد حسینی استرآبادی، *کتاب‌التبسیات*، به اهتمام مهدی محقق، چاپ دوم، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۷ ش.
۵۰. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، *آغاز و انجام*، چاپ چهارم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۴ ش.
۵۱. نورانی، عبدالله، *مصنفات میرداماد*، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۵ ش.

