



DOI: <https://doi.org/10.22034/isqs.2026.54071.2471>

Print ISSN: X2588-414

Online ISSN: X2783-5081

Pages: 81-113

Received: 2026.1.25

Accepted: 2026.8.5

Original Research

An Analysis of the Concept of Time in the Qur'an: A Semantic Approach Based on Izutsu

AliReza Zakizadeh Renani¹  ✱

Assistant Professor , Institute for Humanities
and Cultural Studies (IHCS) , Tehran, Iran,
(Corresponding Author)

Ali Asghar Eslami Tanha² 

Assistant Professor of Cultural and
Communication Studies, Baqir al-Olum
University, Qom , Iran

Sadiqeh Taheri³ 

PhD student in Comparative Exegesis,
Fatimah Al-Zahra Seminary, Isfahan, Iran

Introduction

The concept of time is one of the fundamental categories in human thought and has been approached from philosophical, theological, and scientific perspectives. In the Qur'an, however, time is not represented through a single lexical equivalent corresponding directly to the abstract concept of

¹ A.Zakizadeh@ihcs.ac.ir

² islamitanha12@gmail.com

³ Yass.taheri@gmail.com

“time.” Rather, it is articulated through a network of related lexical items, each of which conveys particular semantic dimensions. The present study seeks to provide a comprehensive conceptual framework for understanding the nature and significance of time from a Qur’anic perspective by examining the semantic relations among the principal Qur’anic terms associated with temporality.

Materials & Methods

This study adopts a descriptive-analytical approach and employs Qur’anic semantic analysis informed by Toshihiko Izutsu’s semantic methodology. The primary data consist of Qur’anic verses containing key temporal concepts and their corresponding interpretations in authoritative classical and contemporary Qur’anic commentaries. The collected data were analyzed and categorized according to two criteria: **generality**, referring to broader temporal concepts such as this world (*dunyā*), the hereafter (*ākhirā*), the past, present, and future; and **specificity**, referring to more particular temporal terms such as *yawm* (day), *shahr* (month), *sana* (year), and *dahr* (age/eternity). Through an examination of the semantic relations and contextual functions of these terms, the study reconstructs the conceptual structure underlying the Qur’anic understanding of time.

Discussion & Results

The findings indicate that the Qur’an presents time not merely as a quantitative measure or as a container (*mazrūf*) within which events occur, but also as a qualitative, independent, and substantive reality. The coexistence of the relative and the real dimensions of time suggests that temporality in the Qur’anic worldview is not merely determined by the events or entities contained within it; rather, time itself may exert an influence upon its contents and their modes of existence. Furthermore, the Qur’anic conception of time cannot be reduced to a purely linear sequence of events. The analysis suggests that the Qur’an establishes meaningful relations among the past, present, and future, with the present functioning as a temporal locus in which the significance of past and future is interconnected. Thus, Qur’anic temporality encompasses both quantitative and qualitative dimensions and extends beyond a simple chronological succession toward a more dynamic and multidimensional conception of temporal existence.

Conclusion

The study concludes that the Qur’anic conception of time constitutes a multidimensional semantic and conceptual system in which time is simultaneously related to events, human existence, divine action, and the transformation of temporal states. The distinction between general and specific temporal vocabulary reveals that the Qur’an employs a rich lexical network rather than a single term to articulate its understanding of temporality. This semantic network demonstrates that time, from the Qur’anic perspective, possesses both relative and real dimensions and cannot be adequately understood merely as a quantitative or linear phenomenon. Accordingly, a semantic analysis of Qur’anic temporal vocabulary, particularly within an Izutsian framework, provides a basis for a deeper understanding of the Qur’anic worldview concerning time.

Keywords:

Time, Qur'an, *waqt*, Qur'anic Semantics, Izutsu, Temporality



DOI: <https://doi.org/10.22034/isqs.2026.54071.2471>

شاپای چاپی X2588-414

شاپای الکترونیکی X2783-5081

صفحات: ۸۱-۱۱۳

دریافت: ۱۴۰۴/۱۱/۵

پذیرش: ۱۴۰۵/۵/۱۴

مقاله پژوهشی

تحلیل مفهوم زمان در قرآن با رویکرد معناشناختی ایزوتسو

استادیار پژوهشکده مطالعات قرآنی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی تهران،
ایران (نویسنده مسئول)

استادیار مطالعات فرهنگی و ارتباطات دانشگاه باقر العلوم قم، ایران

طلبه سطح ۴ تفسیر تطبیقی حوزه علمیه فاطمه الزهرا (س)، اصفهان، ایران

علیرضا زکی زاده رنانی^۴

علی اصغر اسلامی تنها^۵

صدیقه طاهری^۶

چکیده

این مقاله به تحلیل معناشناختی واژگان مرتبط با مفهوم «زمان» در قرآن کریم می پردازد. هدف اصلی، ارائه یک چارچوب مفهومی جامع برای درک عمیق تر زمان از منظر قرآن است. پژوهش حاضر با اتخاذ رویکرد توصیفی -

⁴ A.Zakizadeh@ihcs.ac.ir

⁵ islamitanha12@gmail.com

⁶ Yass.taheri@gmail.com

تحلیلی و با استفاده از روش معناشناسی قرآنی، واژگان کلیدی زمان را در متون تفسیری معتبر مورد بررسی قرار داده است. داده‌های گردآوری شده از قرآن و تفاسیر، بر اساس دو معیار «عمومیت» (مفاهیم کلی زمان مانند دنیا، آخرت، گذشته، حال و آینده) و «خصوصیت» (واژگان جزئی‌تر مانند یوم، شهر، سال و دهر) دسته‌بندی شده‌اند. یافته‌های تحقیق حاکی از آن است که قرآن کریم، زمان را نه تنها به عنوان یک مفهوم کمی و وابسته به رویدادها (مظروف)، بلکه به عنوان یک حقیقت کیفی، مستقل و جوهری معرفی می‌کند. «نسبی بودن» زمان در کنار «حقیقی بودن» حاکی از آن است که زمان نه تنها متأثر از درون بود خود نیست، بلکه بر مظروف خود تأثیرگذار است. قرآن صرفاً زمان را به صورت خطی (توالی رویدادها) بیان نکرده، بلکه اتصال گذشته و آینده در اکنون زمانی در قرآن مورد توجه آیات بوده است.

واژگان کلیدی

زمان، قرآن، وقت، معناشناسی قرآنی، ایزوتسو

مقدمه

در طول تاریخ اندیشه انسانی، مفهوم زمان همواره به عنوان یکی از اصلی‌ترین مباحث فلسفی، علمی و معنایی محل بحث و چالش بوده است. «سنت فلسفی یونان، زمان را غالباً وابسته به حرکت و مبتنی بر معادل اصطلاحی «خورونوس» معرفی می‌کرد» (فلاطوری، ۱۳۹۴: ۱۱۲) اما رویکرد قرآنی مبتنی بر شبکه‌ای واژگانی با سطوح معنایی مختلف است که هر کدام دلالت خاص و گاه انتزاعی و کیفی دارند. با توجه به عدم وجود معادل مستقیم برای واژه «زمان» در قرآن، پژوهش حاضر با تحلیل شبکه‌ی معنایی واژگان مرتبط در تفاسیر، به دنبال درک جهان‌بینی قرآنی نسبت به زمان است. این رویکرد، که با مبانی معناشناسی ایزوتسو همسوست، معتقد است که ساختار واژگان، بازتاب‌دهنده‌ی جهان‌بینی یک قوم است. ایزوتسو نیز در روش معناشناسی خود بر پایه‌ی واژگان و تحلیل جهان‌بینی قومی دلائلی را ارائه کرده است. وی بر این باور است که «هر نظام و سیستم معنایی یا به عبارت بهتر سلسله‌ی واژگان در بردارنده‌ی جهان‌بینی خاصی است. بنابراین ساختمان یک واژه نمی‌تواند یک لایه باشد، بلکه با تحلیل معناشناختی می‌توان به یک دانش فرهنگی و برجسته از فرهنگ آن قوم رسید و این همان جهان‌بینی معناشناختی است» (ایزوتسو ۱۳۶۰: ۱۱، ۱۳۶۱: ۲۱).

از آن جا که قرآن کریم به لسان قوم خود نازل شده، اما رسالتش هدایت همه‌ی انسان‌ها در تمام اعصار است، الفاظ به کار رفته در آن، افزون بر ظاهرِ مأنوس و قابل توجه‌شان، واجد لایه‌هایی ژرف‌تر و شناختی‌اند. این لایه‌ها از رهگذر معناشناسی و بررسی روابط همنشینی واژگان، نه تنها امکان درک بافت فرهنگی عصر نزول را فراهم می‌آورند، بلکه می‌توانند به سطوحی تعالی‌یافته و فرازمانی راه بگشایند که برای تمامی مخاطبان، در هر زمان و مکانی، قابلیت کاربست داشته باشند. این ویژگی به‌ویژه در واژگانی که دلالت‌های زمانی در آن‌ها استدلال شده، به روشنی قابل پی‌جویی است. از این منظر، پژوهشگر با اتخاذ رویکردی معناشناختی و بهره‌گیری از روش ایزوتسو، درصدد است تا شبکه‌ی معنایی مفهوم «زمان» در قرآن را به پرسش کشیده، لایه‌های پنهان آن را استنباط و نظام معنایی نهفته در این مفهوم را بازخوانی کند.

بر این اساس، نوشتار، دیدگاه‌های متفاوت در خصوص زمان را، اعم از «حقیقی» و «اعتباری» مورد سنجش قرار می‌دهد. از این منظر، زمان نه تنها ابزاری برای منافع مادی، بلکه بستری برای رشد معنوی، سازندگی جمعی و منافع خدامحورانه است. هدف اصلی این مقاله، مقایسه‌ی دیدگاه قرآن درباره‌ی زمان با سایر نظریات، به ویژه با مفهوم یونانی «خوروئوس» (Chronos) و رویکردهای فلسفی (مرتبط با حرکت)؛ خطی است تا ابعاد اصیل و متعالی زمان در کتاب آسمانی اسلام روشن گردد.

پیشینه مفهوم زمان و تمایز پژوهش حاضر

در زمینه‌ی معناشناسی با تکیه بر رویکرد ایزوتسو در مطالعات قرآنی، چندین مقاله سامان یافته است. از جمله: مقالات: «اقتضائات بهره‌گیری از معناشناسی ایزوتسویی در مطالعات قرآنی» (قمشیان، ۱۳۹۸: ۱۶۰-۱۴۰)، «معنای «قنوط» در قرآن براساس معناشناسی همزمانی در میدان معنایی ایزوتسو» (سیدعزیزی، ۱۴۰۲: ۹۵-۷۱) که هر دو با روش معناشناسی ایزوتسو به بررسی موضوعاتی در حوزه‌ی علوم قرآنی پرداخته‌اند، اما هیچ‌یک به مبحث زمان نپرداخته‌اند. در مقابل، مقالات دیگری وجود دارند که هر یک به گونه‌ای مقوله‌ی زمان را در قرآن کاویده‌اند؛ لیکن این آثار از جهات متعددی با پژوهش حاضر تفاوت‌های بنیادین و چشمگیری دارند و نمی‌توان آن‌ها را هم‌سو یا هم‌تراز با این تحقیق به‌شمار آورد.

۱. مقاله «زمان در قرآن» (براتی، ۱۳۹۵: ۷-۳۲) نشان می‌دهد زمان در قرآن وجودی ذاتی، کیفی و نسبی دارد که در هر مرتبه‌ای از هستی (دنیا، رؤیا، آخرت) متفاوت است؛ به گونه‌ای که یک روز آخرت برابر هزار یا پنجاه هزار

سال دنیاست و تندی و کندی آن بر اساس حال مؤمنان و کافران تغییر می‌کند.

۲. مقاله «بررسی مفهوم زمان در قرآن کریم با تأکید بر کاربرد واژه یوم» (جهانگیری سهروردی، ۱۴۰۲: ۴۴-۲۵) با تمرکز بر واژه‌ی «یوم» نسبیت و اعتباری بودن زمان را در قرآن اثبات کرده است. بر اساس یافته‌ها، مقدار یک «روز» در قیامت و نیز گذر زمان در دنیا برای افراد و اشیاء متفاوت، یکسان نبوده و تابع احوال و مراتب وجودی است.

۳. مقاله «بررسی زمان واقعی و زمان دستوری در قرآن مجید بر اساس رویکردی زبان‌شناختی» (کرد زعفران لو کامبوزیا، ۱۳۸۵: ۶۲-۴۹) با به‌کارگیری الگوی زمانی ریشن‌باخ، رابطه‌ی زمان دستوری و زمان واقعی را در افعال جزء سیام قرآن تحلیل کرده است. یافته‌ها نشان می‌دهد انطباق این دو الزامی نیست؛ کاربرد افعال ماضی در معنای آینده، به‌ویژه در آیات قیامت، حاکی از کارکرد «گذشته محتوم» به عنوان نقشی مستقل از زمان دستوری است.

۴. مقاله «خط زمان در قرآن؛ بررسی موردی «إِذْ» و «وَإِذْ»» (الویری، ۱۴۰۲: ۶۶-۴۷) با تمایز «زمان تاریخی» از زمان فلسفی و فیزیکی، مفهوم «خط زمان» را متشکل از «توالی رویدادها» تعریف کرده و با بررسی ۸۶ کاربرد «إِذْ» و «وَإِذْ» در قرآن، نشان می‌دهد که این کتاب آسمانی خط زمانی منسجمی را بر پایه‌ی رویدادهای مهم زندگی نُه پیامبر (حضرت آدم علیه السلام تا حضرت محمد صلی الله علیه وآله وسلم)، دو شخصیت الهی (لقمان و حضرت مریم سلام الله علیها) و اصحاب کهف بازنمایی کرده و الگویی هدفمند از تاریخ هدایت‌محور ارائه می‌دهد.

۵. مقاله «بررسی دلالت‌های معنایی واژگان مرتبط با زمان در قرآن کریم» (رضایی، ۱۴۰۱: ۲۷۳-۲۴۰) با استفاده از معناشناسی رابطه‌ای، واژگان مرتبط با زمان در قرآن به سه دسته «سنجشگرهای مبهم»، «کلی و دقیق» و «جزئی و دقیق» تقسیم شده‌اند. نتایج نشان می‌دهد که میان واژگانی چون «أبد»، «دهر» و «حقب» رابطه‌ی هم‌معنایی نسبی، میان «سنه» و «عام» تفاوت معنایی در بافت قحطی و برکت، و میان «مده» و «وقت» با سایر سنجشگرهای زمان رابطه‌ی شمول معنایی برقرار است؛ همچنین تضادهای زمانی از نوع «مدور» و «غیرمدرج» در شبانه‌روز ترسیم شده است.

با توجه به پیشینه این تحقیق که اغلب در قالب مقاله می‌باشد، آن پژوهش‌ها عمدتاً بر دو محور است: ۱. مطالعه‌ی جزئی یک سنجشگر زمانی، ۲. بررسی ابعاد فلسفی یا ادبی زمان. در مقابل، پژوهش حاضر با روش معناشناسی

ایزوتسو، مطالعه‌ای گسترده و ساختارگرایانه از کل مقوله‌ی زمان در قرآن ارائه می‌دهد. وجه تمایز بنیادین آن، نگاه وحیانی و تأکید بر ویژگی‌های منحصر به فرد زمان قرآنی، به‌ویژه دسته‌بندی نظام‌مند واژگان مرتبط با آن است.

مفهوم‌شناسی

۱. زمان

«زمان؛ در لغت به معنای وقت است کم باشد یا زیاد» (جوهری، ۱۳۷۶، ج ۵: ۲۱۳۱؛ صانعی، ۱۳۶۶، ج ۱: ۳۸۲) برخی آن را «مقدار حرکت الفلک» (زرکشی، ۱۹۵۷: ۱۲۳) یا «ساعات الليل و النهار» (طبری، ۱۹۶۰: ۹) دانسته‌اند. از نظر واژه‌شناسی در فارسی، «زمان ریشه‌گرفته از واژه‌ی «زروان یا زروان» است. زروان نام یکی از ایزدان در ایران باستان و در نوشته‌های پهلوی به معنای الهی‌ی زمان بوده و در اوستا نیز ذکر شده است». (هنریک ساموئل، ۱۳۶۰: ۹۸).

در اصطلاح فلسفی، زمان عبارتست از «نوعی مقدار و کمیت متصل و پیوسته که ویژگی آن قرارناپذیری و گذرایی می‌باشد و به واسطه حرکت، عارض بر اجسام می‌شود». (طباطبایی، ۱۴۲۲: ۲۶۹) خواجه نصیرالدین طوسی در شرح سخن ابن سینا، «وجود زمان را آشکار و ماهیت آن را پنهان می‌شمارد». (طوسی، ۱۳۸۴، ج ۳: ۸۶)

«تالس، فیلسوف مادی‌گرای باستان، سرآغاز و مبدأ همه‌ی موجودات را آب می‌داند؛ اما مقصود او از آب، نه عنصری جسمانی و طبیعی، بلکه حقیقتی الوهی و غایت‌شناختی است. حال با این فرض، این پرسش بنیادین مطرح می‌شود که زمان، که ذاتاً پویا، گذرا و نوشونده است، چگونه می‌تواند از امری ازلی، ثابت و دگرگونی‌ناپذیر صادر گردد؟ آناکسیمندر، به‌عنوان شاگرد تالس، زمان را با پذیرش اصل کون و فساد، به‌گونه‌ای وجودی و عینی مورد تأیید قرار می‌دهد. در مقابل، پارمنیدس واقع‌بودگی زمان را انکار می‌کند، زیرا زمان را زاییده‌ی تغییر و حرکت می‌داند و از آن‌جا که حرکت را با هستی حقیقی سازگار نمی‌بیند، وجود مستقل و اصیل برای زمان قائل نمی‌شود. اما هراکلیتوس، در نقطه‌ای کاملاً متضاد، تغییر و حرکت را نه عارضی، بلکه محور و جوهر بنیادین جهان می‌انگارد

۷. «واعلم انّ الزّمان ظاهر الإنیّة و خفیّ الماهیّة»^۷

و بر این پایه، وجودِ زمان را به عنوان امری ذاتی و گریزناپذیر در نظام هستی به رسمیت می شناسد» (دهقانی، ۱۳۹۸: ۶۰-۸۰).

افلاطون از جمله کسانی است که از زمان به عنوان یک واقعیت سخن گفته است. وی زمان را تصویر متحرک ابدیت می داند (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۳: ۱۷۳۳-۱۷۳۲) از نظر ارسطو حرکت با مقدار منطبق، مانند آن متصل است. «ما حرکت و زمان را با هم درک می کنیم و همین که حرکتی در نفس ما روی دهد بی درنگ درک می کنیم که زمانی گذشته و پیش و پس را در آن محدود و مشخص می سازیم. پس زمان یا حرکت است یا چیزی متعلق به حرکت، اما چون خود حرکت نمی تواند بود، پس مقدار حرکت است از حیث پیش و پس» (ارسطو، ۱۳۸۹: ۱۸۸).

زمان، وجودش آشکار و چپستی اش پنهان است. فلاسفه زمان را مقدار حرکت دانسته اند. وجود تغییر و حرکت در جهان با مشاهده ثابت است و در آن، تقدم و تأخر (قبل و بعد) پیداست. تقدم و تأخر در ذات زمان است و هرگز با هم جمع نمی شوند. یعنی چون قبل باشد بعد نیست و چون بعد آمد، دیگر قبل نخواهد بود. برعکس مسافت، که فاصله ی حرکت در مکان است، تقدم و تأخر هر دو قابل مشاهده و جمع هستند. بنابراین زمان را «کم متصل غیر قارالذات» تعریف می کنند. «کم؛ متصل است؛ زیرا اجزای آن (که در عقل به گذشته و حال و آینده تقسیم می شوند) در عالم واقع جدانشدنی می باشند و غیرقارالذات است، زیرا ذات او مستلزم تقدم و تأخر است و ثابت نیست بلکه سیال است» (بهمنیار، ۱۳۷۵: ۴۵۶) از این رو است که زمان دائماً در حالت تجدد مستمر یافت می شود و گرنه زمان نیست. ملاصدرا تعریف دیگری از زمان بر اساس حرکت جوهری ارائه داده: او زمان را «بعد و امتدادی گذرا می دانست که هر موجود جسمانی علاوه بر ابعاد مکانی ثابت و ناگذرا (طول، عرض و ضخامت) داراست» (صدرالمآلهین، ۱۳۷۸ الف، ج ۳: ۱۴۱).

۲. وقت

واژه ی «وقت» در قرآن اولین و مهم ترین کلمه ای است که به «زمان» اشاره دارد. در تمامی علوم «وقت» دارای اهمیت ویژه ای است؛ چرا که بسیاری از دانشمندان این واژه را مرتبط با زمان دانسته، در مباحث زبانی خود به این کلمه توجه خاصی داشته اند. ابن فارس در تعریف «وقت» می نویسد: «اصلی ست که بر حد و کنه یک شیء در زمان و غیره دلالت دارد» (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۶: ۱۳۱) این عبارت ما را به معنای واقعی «موقوت» که مشتق از «وقت» است و بر عملی در زمان مشخص دلالت دارد، رهنمون می سازد. اکثر قریب به اتفاق مفسران بدون آن که به طور

مستقل به بحث زمان پرداخته باشند، برای واژه‌ی «وقت» چنین معنایی را لحاظ کرده‌اند؛ «ظرفی ست مستقل برای انجام کاری». (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲: ۱۵۱؛ سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۳: ۱۱۵؛ میبدی، ۱۳۷۱، ج ۳: ۷۲۳).

۳. خورونوس

«خورونوس» (Chronos) یک مفهوم یونانی برای ترجمان زمان و معادل آن در فرهنگ یونان بوده که زمان را در سایه «حرکت» ترجمه کرده است» (فلاطوری، ۱۳۹۴: ۱۹۸). اگر بخواهیم همین واژه را در ادبیات قرآنی معادل سنجی کنیم، خواهیم دانست که معادلی برای این کلمه در آیات قرآن وجود ندارد. اما در کتب لغوی زمان اسمی ست که برای وقت کم و زیاد به کار رفته است.^۸

۴. معناشناسی قرآنی

ایزوتسو یکی از پویندگان روش معناشناسی در بررسی مفاهیم و واژگان قرآنی است. که این معناشناسی در حوزه‌ی مطالعات واژگانی با رویکرد تأثیر زبان در تفکر و تحلیل مباحث زبانی با معیار جهان‌بینی مورد استقبال قرار گرفته است. «زبان‌شناسی قومی توسط ادوارد ساپیر زبان‌شناس و مردم‌شناس آمریکایی مطرح شد و توسط شاگردش بنیامین ورف توسعه یافت و با عنوان فرضیه ساپیر- ورف یا فرضیه نسبیت زبانی مطرح شد». (یول، ۱۳۷۸: ۳۸۹) ایزوتسو معناشناسی را مطالعه‌ی تحقیقی درباره کلمات کلیدی زبان می‌داند که منجر به شناسایی و شناخت جهان‌بینی قومی می‌شود. در این نگاه از معنی‌شناسی، زبان صرفاً ابزاری برای سخن گفتن نیست، بلکه وسیله‌ای برای به تصویر کشیدن و تفسیر جهانی بوده، که یک قوم را در برگرفته است. بر این اساس ایزوتسو معناشناسی را این‌گونه تعریف می‌کند: «علم تحقیق در ماهیت و ساخت جهان‌بینی یک ملت در فلان دوره‌ی خاص از تاریخ خواهد بود که به وسیله‌ی تحلیل روش‌شناسی مفاهیم و تصورات فرهنگی عمده‌ای که آن ملت برای خود فراهم آورده و در کلمات کلیدی زبان آن ملت حالت تبلور پیدا کرده بوده است، صورت می‌گیرد». (ایزوتسو، ۱۳۶۱: ۴) بر پایه نظریه ایزوتسو، عبارت معناشناسی قرآنی به معنی «جهان‌بینی قرآن»؛ یعنی نحوه نگرش قرآن نسبت به جهان است.

۸. «زمن: الزَّمنُ والزَّمانُ: اسمٌ لِقَلِيلِ الْوَقْتِ وَكَثِيرِهِ، وَفِي الْمُحْكَمِ: الزَّمنُ والزَّمانُ العَصْرُ» (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۳: ۱۹۹) الزَّمانُ: مُدَّةٌ قَابِلَةٌ لِلْقِسْمَةِ وَ لِهَذَا يُطْلَقُ عَلَى الْوَقْتِ الْقَلِيلِ وَ الْكَثِيرِ وَ الْجَمْعُ (أَزْمَنَةً) وَ (الزَّمنُ) مَقْصُورٌ مِنْهُ وَ الْجَمْعُ (أَزْمَانٌ) مِثْلُ سَبَبٍ وَ أَسْبَابٍ وَ قَدْ يُجْمَعُ عَلَى (أَزْمَنٍ). (الفیومی، ۱۳۹۷، ج ۱: ۲۵۶)

بررسی علمی و کاربردی معادل‌های معنایی زمان

فهم یک مفهوم وابسته به وجود یک واژه‌ای است که معادل مفهوم مورد نظر در زبان مقصد باشد. زمان در قرآن تفاوت بسیاری با زمان در فلسفه (از نظر تعریف، معادل و مفهوم) دارد. زمان در فلسفه با واژه‌ی «خورونوس» شناخته می‌شود. اما چنین واژه‌ای که در متن آیات بتواند معادل یا ترجمه این کلمه باشد یافت نشده است. «به اعتبار اندیشه‌ی متفکران واژه‌ی «مدّت» یکی از واژگانی است که برای زمان کاربرد اساسی دارد، چنان‌چه زکریای رازی این دو واژه را یک چیز محسوب می‌کند»؛ (فلاطوری، ۱۳۹۴: ۱۱۲) اما این کلمه نیز در قرآن وجود ندارد. با شناخت ویژگی‌های زمان یونانی و سپس شناخت شرایط آن و تطبیق با زمان قرآن می‌توان کلماتی را که در قرآن به مفهوم زمان دلالت داشته باشد، به خوبی دریافت. با توجه به این که بیش از هزار آیه در قرآن به سنجشگرهای زمان اشاره دارد — همان‌گونه که در ادامه خواهد آمد — به خوبی می‌توان یک سلسله شبکه‌ی معنایی که موجب فهم این واژه شود، دست یافت.

فلاطوری معتقد است کلمه‌ی «وقت» یکی از مهم‌ترین واژگانی است که اگر چه نتوانسته جایگزین یا معادلی برای کلمه «زمان» باشد؛ اما برای فهم آن می‌توان به قرآن رجوع کرد: «وقت» در قرآن، بر خلاف «خورونوس» که دلالت بر زمان کیفی دارد، «به معنای ظرفی است که عمل در آن رخ می‌دهد و دارای ویژگی‌هایی مانند استقلال و بی‌نیازی از مظلوف است. این کلمه نشان‌دهنده زمان «کمی» نیست، بلکه «کیفی» است». (فلاطوری، ۱۳۹۴: ۱۱۷)

اشاره به این نکته لازم است که در ادبیات عرب «وقت» به معنای ظرفی‌ست برای جاری شدن عملی در آن، که این جاری شدن در «چه زمانی» خاص اتفاق افتاده است. این در «چه زمانی» ای که به طور قطع در یک «کجا» بی نیز به وقوع می‌پیوندد، خود دلیلی برای یافتن استقلال در زمان و هم در مکان. سیبویه نیز با تبیینی گسترده‌تر از گفتار ابن فارس، در ضمن تعریف «وقت» به دو دسته از معنای آن توجه داشته است؛ «واحدهای زمانی و واحدهای مکانی و محدود». (سیبویه، ۱۴۰۸، ۱۲۱)

این واژه در معناهای زمانی عبادی از جمله: نماز (هود/۱۱۴)، روزه (توبه/۱۱۲)، حج (بقره/۲۰۳) و حتی عقد و نکاح (نور/۳۲) کاربرد ویژه‌ای دارد. آیاتی که به وقت اشاره دارند، با عبارت «الْوَقْتُ الْمَعْلُوم» (حجر/۳۸؛ ص/۸۱) همراه شده‌اند. علامه در تبیین این آیه به این مطلب اشاره می‌کند که «خداوند تا «زمانی معین» به شیطان مهلت

داده است؛ بدون مشخص نمودن زمان این «کی» بودن» (طباطبایی، ۱۳۷۸، ج ۱۲: ۱۵۹؛ طبرسی، ۱۳۸۷، ج ۶: ۵۱۹) پس «وقت» ظرفی ست برای مظروف خود بدون در نظر آوردن هر نوع وابستگی به آن. این وقت از هم اکنون معین شده، بدون آن که از نظر زمان کمی مشخص شده باشد و دارای نوعی حتمیت در وقوع و حقیقت می باشد. چنانچه در آیه ی «إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا» (نساء/۱۰۳) ضمن اشاره به زمان؛ «کی» ای، به مکان؛ «کجا» یی^۹ نیز اشاره دارد. بنابراین با توجه به مستندات بیان شده، «وقت» در قرآن به معنای زمان و دارای خصوصیات و ویژگی هایی به غیر از زمان سامان بخش فلسفی است که خود مؤیدی خواهد بود بر دارا بودن روش مستقل قرآن کریم در به کارگیری معانی زمان در اندیشه های پیش از خود». (طباطبایی، ۱۳۷۸، ج ۵: ۶۳)

از همین جا با نگاه به ساختار درونی قرآن درمی یابیم که این کتاب، تنها مشتمل بر احکام یا روایت های تاریخی نیست، بلکه شبکه ای از مفاهیم را در خود جای داده که همگی با مسئله ی زمان گره خورده اند. این شبکه، فراتر از یادآوری صرف زمان، پرده از یک جهان بینی جمعی برمی دارد که در آن، زمان نه به عنوان کمیتی انتزاعی، بلکه همچون موجودی زنده، پویا، مستقل و فارغ از هرگونه وابستگی به درون بود ترسیم می شود. این تصویرپردازی، در واقع تأکید بر این حقیقت است که زمان، امری اعتباری و قراردادی نیست؛ از همین رو، نمی توان آن را در خدمت منافع گروه یا قبیله ای خاص قرار داد. در ادامه، با کنکاش در آیات، سنجه های زمانی قرآن را به عنوان مجموعه ای از مفاهیم به هم پیوسته و توحیدمحور شناسایی می کنیم تا با استنطاق آیات، به مدلی روشن تر از جهان بینی نهفته در قرآن درباره ی زمان دست یابیم.

مفاهیم دلالتی زمان در قرآن کریم

قرآن کریم در تبیین مفهوم زمان، رویکردی مستقل و ویژه دارد که در راستای آشکارسازی تفکر و ایدئولوژی الهی و هدایت سبک زندگی انسان ها در چارچوب باور دینی شکل گرفته است. ایزوتسو بر این باور است که واژگان می توانند نماینده ی جهان بینی یک مجموعه باشند پس بررسی شبکه ی معنایی واژگان قرآن در مقوله ی زمان می تواند راه گشای زبان قوم باشد. «از نظر وی هر واژگان یا نظام و سیستم معنایی در بردارنده ی جهان بینی خاصی است. این جهان بینی ماده ی خام تجربه را در قالب جهانی معنادار تغییر می دهد. او معتقد است تحلیل معناشناسی منحصر

۹. این واژه مورد بحث نوشتار نمی باشد.^۹

در تحلیل صوری ساخت یک واژه و معنای اشتقاقی آن نیست، بلکه تحلیل معناشناختی، دانشی فرهنگی است که در پی تحلیل معنای اساسی و نسبی واژه، چهره‌ی برجسته‌ای از فرهنگ آن قوم را ترسیم می‌کند. اگر به این مرحله نهایی برسیم توقع دستیابی به ساختمان آن فرهنگ به آن صورتی که برای افرادی که در آن می‌زیسته‌اند خواهیم داشت که این همان جهان‌بینی معناشناختی است» (ایزوتسو، ۱۳۶۰: ۱۱؛ ۱۳۶۱: ۲۱)

بررسی آیات نشان می‌دهد که زمان در قرآن از طریق یک شبکه معنایی گسترده بیان می‌شود و به‌طور کلی به دو دسته‌ی «عام» (انتزاعی) و «خاص» (عینی) تقسیم می‌گردد. این طبقه‌بندی می‌تواند گستره و عمق روابط معنایی واژگان قرآنی و پیوند آن‌ها با جهان‌بینی دینی را روشن سازد.

۱. زمان عام (انتزاعی)

در قرآن، «زمان عام» (انتزاعی) به موجودیتی نامحدود و کیفی اشاره دارد. این مفهوم، برخلاف «خورونوس» (زمان خطی و قابل اندازه‌گیری) از طریق شبکه‌ای از واژگان با سنجش زمانی، ابعاد وسیع‌تری از زمان را بیان می‌کند. این دسته از مفاهیم، علاوه بر دلالت بر گستره وسیع زمانی، قابلیت درک انتزاعی زمان را نیز دارا هستند، که این امر آن‌ها را از واحدهای زمانی خاص متمایز می‌سازد.

الف. دسته‌بندی مفاهیم عام زمان

۱. ترجمه زمان: واژگانی چون «وقت» و «مدت» که به معنای کلی زمان اشاره دارند. (بحث آن در بالا ذکر شد)
۲. واحدهای زمانی عام: سنجش‌های زمانی انتزاعی که برخلاف واحدهای عینی (مانند روز یا ماه)، به برهه‌های زمانی مشخصی محدود نبوده و گستره وسیعی را در بر می‌گیرند و قابلیت درک انتزاعی دارند.

ب. ویژگی‌های واحدهای زمانی عام

واحدهای زمانی عام در قرآن دارای ویژگی‌های خاصی هستند که آن‌ها را از واحدهای زمانی خاص متمایز می‌کند:

- ۱- انتزاعی بودن: این کلمات به زمان‌های مشخص و عینی (که می‌توان آن‌ها را درک کرد یا دید) اختصاص نیافته‌اند، بلکه قابلیت درک انتزاعی را با خود دارند. این بدان معناست که آن‌ها به جای اشاره به یک لحظه یا دوره زمانی خاص، به مفهومی گسترده‌تر و کیفی‌تر از زمان اشاره می‌کنند.

۲- گستره زمانی وسیع: این کلمات از گستره زمانی وسیعی چون الآخرة با ویژگی (البغته، دیمومت الابد و الخلود)، و دنیا با حالت گذرابی ماضی (القبل، الخلو، السلف، السبق، الأولون، الأمس و مايفيد الماضی) و مضارع (البعء، سین و سوف، الغد و مايفيد المستقبل) و بالآخره حال که یک سنجهی زمانی ست و مابین آن دو قرار گرفته است، شروع می‌شوند و تا «آناء» که کوچک‌ترین واحدهای زمانی هستند ادامه می‌یابند.

«الأطوار، الأمد، الأنی و الآناء، أیان، البعید، تقدیم و تأخیر، الحین، الدوام، العده، العمر، عمّا قليل، القرء، القریب، الکبر، اللبث، لمح البصر، مادام، المد، المده» نیز از جمله واحدهای زمانی عام هستند که در جای خود به آنان اشاره خواهد شد. گاه نیز در آیات زیادی دنیا و آخرت در کنار یکدیگر بیان شده‌اند.

ناگفته نماند که برخی از مفاهیمی که به گذر و کیفیت زمان اشاره دارند بر پایه احساس و حالات روحی نقش می‌بندند که می‌توان آن‌ها را به دو دسته تقسیم نمود. مقوله‌ی اول بر سرعت و تندی دلالت دارد نظیر: «الاستعجال، السرعة، الاستباق، التمهّل، السهو» و مقوله‌ی دوم مانند: «الإنتظار، التربص، الترقب، المكث، اللبث، الوعد، الصبر» بر انتظار و مکث دلالت دارند.

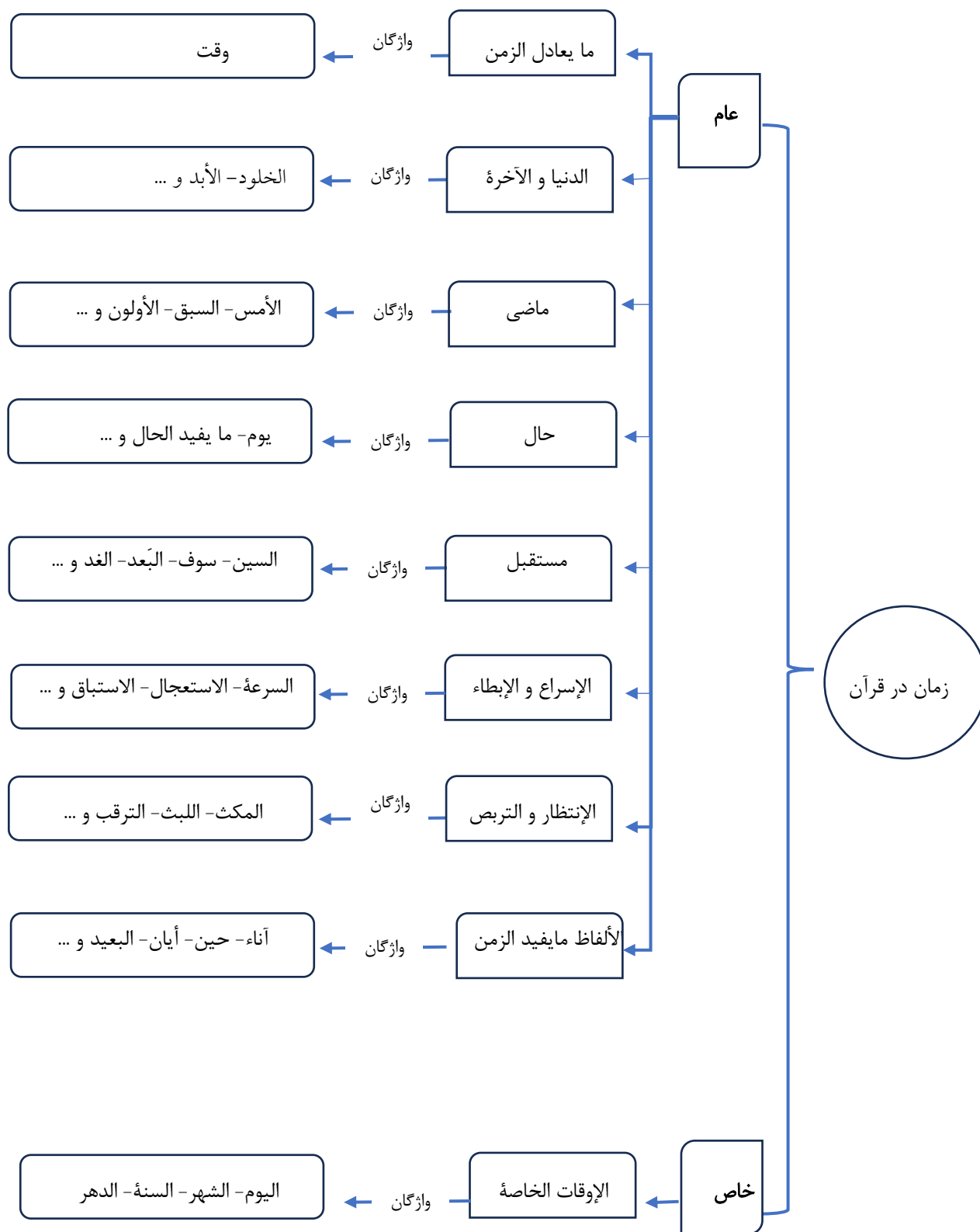
ج. تمایز از واحدهای زمانی خاص

برخلاف «واحدهای زمانی خاص» که به زمان‌های مشخص و قابل اندازه‌گیری (مانند روز و ماه) دلالت دارند، «مفاهیم عام زمان» بر ماهیت کیفی، انتزاعی و وجودی زمان تأکید می‌کنند. این تمایز، رویکرد جامع قرآن به زمان را نشان می‌دهد؛ به گونه‌ای که هم ابعاد عینی زمان و هم ابعاد انتزاعی آن مورد توجه قرار می‌گیرد. در مجموع، مفاهیم عام زمان در قرآن از چارچوب واحدهای زمانی مشخص فراتر رفته و امکان درک انتزاعی و پوشش گستره‌های وسیع زمانی، به‌ویژه در پیوند با مفاهیمی مانند آخرت و جاودانگی، را فراهم می‌سازد.

۲. زمان خاص (عینی و ملموس)

این دسته از واژگان به واحدهای زمانی خاص اشاره دارند که مرتبط به دنیا بوده و دارای قابلیت عینی هستند و انسان می‌تواند آن‌ها را به خوبی درک و لمس نماید و عبارتند از «الدهر، الحقبه، القرن، الأجل و الأجل مسمی، السنه، الشتاء و الصيف، لیال عشر، ایام الأسبوع و الشهور، الصبح، الإبکار، الضحی، الفلق، الأصال، الغسق، الفجر، الساعه، العصر، الغدوة، العشاء و العشی» که برخی از این سنجه‌های زمانی دیگر را در بر دارند.

❖ نمودار دسته بندی زمان در قرآن



واحدهای زمانی عام

۱. دنیا و آخرت

در الهیات ادیان ابراهیمی، مفاهیمی چون دنیا و آخرت از کلیدی‌ترین مفاهیم زمان‌مند و فرازمانی در تحلیل متون مقدس محسوب می‌شوند. «این مفاهیم نه تنها بستر بحث‌های بنیادین درباره مسیر حیات انسانی و انجام آن را فراهم می‌سازند، بلکه شاخصه‌های اصلی فهم نگرش قرآن به زمان و هستی نیز به شمار می‌آیند» (مطهری، ۱۳۸۰، ج ۱: ۳۷) در قرآن «دنیا عمدتاً به مثابه فرصت آزمون و گذار تصویر شده و آخرت منزل نهایی و مأوای جاودان و پاداش محسوب می‌شود؛ این دوگانه، به خوبی عمق نگاه قرآنی به تحوّل و خلود را در بستری فرازمانی آشکار می‌کند» (طباطبایی، ۱۳۷۸، ج ۸: ۸۱) خلق آسمان‌ها و زمین در شش «یوم» (دوره زمانی نامعلوم)، آغازگر سیر زمانی دنیا معرفی شده است (اعراف/۵۴؛ هود/۷) اما پایان آن با تعبیری چون تحقق وعده الهی و فرمانروایی مستضعفان، به زمانی نامشخص و فقط در علم الهی معین ارجاع داده شده است. (قصص/۵؛ اعراف/۱۸۷)

قیامت نیز بدون تعیین وقت، اما با اشاره به ناگهانی بودن آن، توصیف شده است. (نحل/۷۷) در مجموع، آنچه در تبیین زمانی این دو حوزه مورد توجه بوده، زودگذر بودن دنیا و دوام آخرت است. بیان زودگذر بودن دنیا (اسراء/۱۸) در کنار تأکید بر خاصیت فریبندگی (غرور)، محوریت بسیاری از دستورات دینی را توجیه می‌کند؛ این در حالی است که عمر انسان‌ها و نسل‌های اجتماعی بشر، بدون سپری شدن زمان و امکان تدریج، هرگز محقق نمی‌شود. (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰، ج ۲: ۱۸۱) در مقابل، آخرت به عنوان حوزه خلود و دیمومت مطلق معرفی می‌شود: «خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا». (تغابن/۹) این خلود، اگرچه فاقد ابعاد کمی زمانی است، اما از حیث مفهومی واجد بیشترین بار معنایی زمان نامحدود و فراتاریخی است. (طباطبایی، ۱۳۷۸، ج ۱۳: ۵۶) بنابراین تمایلات، نیازها و خطاها و هم‌چنین تکلیف‌ها، تمامی در سایه‌ی گذران «زمان» معنا و تحقق می‌یابد. (طباطبایی، ۱۳۷۸، ج ۸: ۸۱)

برخی از اندیشمندان با اتکا بر همین ویژگی، «معنای آخرت را به «لازمانی» تاویل می‌کنند» (مطهری، ۱۳۸۰، ج ۱: ۱۵۹) در قرآن، دنیا و آخرت به عنوان دو ظرف حقیقی و با «هیچ زمانی با حصر عددی یا تقویمی برای این دو ساحت ذکر نشده و توصیف‌ها همه بر مبنای رویکرد وجودی و کیفی است، نه صرفاً کمی» (طباطبایی، ۱۳۷۸، ج ۸: ۸۱)

(۸۱)

۲. ماضی و مضارع

مبحث فعل‌های ماضی و مضارع یکی از کاربردی‌ترین مباحث در زمینه شناخت زمان در قرآن کریم به شمار می‌رود. برای تعریف زمان در قرآن باید توجه داشت که زمان در قرآن هرگز خطی و صرفاً متوالی نیست و در همین نکته اهمیت این مبحث آشکار می‌شود؛ زیرا قرآن نه تنها به زمان حال نمی‌پردازد، بلکه گذشته و آینده را در قالب‌های گوناگونی همچون قصص (داستان‌های پیشینیان)، سنت‌های الهی (قوانین حاکم بر تاریخ و جامعه) و تصویرسازی از آینده (مانند وصف قیامت یا بهشت و دوزخ) ترسیم نموده است. به گونه‌ای که هر فردی هنگام تلاوت آیات، گویی گذشته و آینده را در کنار حال متصل به آن‌ها و تأثیرگذار در برهه‌ی زمانی حاضر درک می‌کند.

تمام مضامین قرآنی، چه در قالب حکم و چه در قالب بیان عمل، بر بستر زمان صورت‌بندی شده و از صفت گذرایی برخوردارند. غالباً این زمان به یکی از سه بخش ماضی (گذشته)، مضارع (حال یا آینده نزدیک) یا آینده تقسیم‌پذیر است. به اجمال می‌توان گفت تمامی آیات، گرایش به یکی از این قرائت‌های زمانی دارند:

- آیات دال بر ماضی: بیان مآوقع (محمد/۴)، قصص انبیاء (اعراف/۱۴۲)، قصه‌های فجّار (اعراف/۱۷۵) و ابرار (بقره/۲۵۹)، تبیین عبرت‌ها و سنت‌های الهی در تاریخ. این گستره‌ی معنایی، سه حوزه‌ی اصلی را در بر می‌گیرد: روایت داستان‌های قرآنی (یوسف/۳)، تبیین مقولات عبرت‌آموز (قصص/۷۶)، گزارش سنت‌های حاکم تاریخی (نمل/۵۱).

- آیات دال بر مضارع و آینده: قرآن کریم، رویکرد ویژه‌ای به آینده دارد؛ چه آینده‌ی نزدیک، چه آینده‌ی دور (در وجه فعلی یا معنایی). واژگانی چون «غداً» (لقمان/۳۴؛ قمر/۲۶) و افعالی که با «سین و سوف» (مائده/۵۴؛ انعام/۱۳۵) نشانه‌گذاری می‌شوند، بر آینده دلالت دارند. همچنین موضوع مرگ (قیامت/۲۹؛ ق/۲۲) و رخدادهای پس از آن؛ برزخ (مؤمنون/۱۰۰؛ اعراف/۴۶) و آخرت (بسیاری از آیات جزء سی) و حتی سرنوشت آینده‌ی انسان‌ها و زمین (انبیاء/۱۰۵؛ نور/۵۵) به‌شکلی نظام‌مند در این دسته جای می‌گیرند.

در قرآن، فعل مضارع بر زمان حال و آینده دلالت دارد و با توجه به قرائن لفظی یا معنوی، مصداق زمانی آن معین می‌شود. این ویژگی به فعل مضارع امکان بیان تکرار، استمرار، یا وقوع حتمی در آینده را می‌دهد. گاهی نیز برای

انتقال حس فوریت و واقعیت به مخاطب، حتی برای وقایع گذشته به کار می‌رود. (رعد/۴۱) افعال مربوط به قیامت نیز اغلب با فعل ماضی بیان شده‌اند تا وقوع حتمی آن‌ها را در آینده نشان دهند. (فصلت/۲۹)

*** جدول مقایسه‌ی علمی ویژگی‌ها و تفاوت‌های افعال ماضی و مضارع و حال**

معیار مقایسه	ماضی (گذشته)	مضارع (حال و آینده نزدیک)	حال (وجهی از مضارع یا مفهومی)
تعریف زمانی	دلالت بر وقوع عملی که در گذشته تمام شده است	دلالت بر وقوع عمل در زمان حال یا آینده نزدیک	قسمتی از مضارع است که به وقایع جاری یا وضعیت فعلی اشاره دارد
دلالت بر استمرار یا مقطعی بودن	دلالت بر وقوع مقطعی، کامل و پایان‌یافته	دلالت بر استمرار، تکرار یا حالت جاری	جاری بودن وضعیت یا عمل در زمان فعلی
قطعیت و امکان	دلالت بر قطعیت بودن و عدم تردید در وقوع عمل	دلالت بر احتمال، امکان یا شرایط وابسته به زمان حال/آینده	تأکید بر زمان واقعی و وقوع بالفعل
کارکرد خبری/انشایی	غالباً خبری؛ گزارش و بیان وقایع تاریخی و قطعی	هم خبری و هم انشایی (امر، نهی، شرط، دعایی و...)	جنبه خبری قوی‌تر برای بیان وضعیت‌های زنده
کاربرد در قرآن	بیان سرگذشت‌ها، عبرت‌ها، سنت‌ها و احکام قطعی پیشین	بیان مسئولیت‌ها، وعده‌ها، تهدیدها، احکام جاری و آینده	انتقال حس حضور زنده روایت در وقایع یا احکام جاری
ارتباط با ازلیت و حدوث	بیان ازلیت یا حدوث در گذشته با قطعیت	اشاره به حدوث در زمان مشخص، حتی گذشته با تأکید بر حضور معنایی	بیان کل جریان زمانی حال در قالب فعل مضارع

۳. مایفیدالزمن

۱.۳. آناء

واژه «آناء» یکی از واژگان کلیدی است که در قرائت معنایی زمان در قرآن کریم به کار رفته است. این اصطلاح به ویژه در بیان بازه‌های زمانی سازنده شب و روز جایگاه خاصی دارد و مطالعه دقیق آن، شبکه معنایی زمان در قرآن را به طور کامل تبیین می‌کند و اهمیت مفهومی آن را روشن می‌سازد. در زبان سامی نیز به لحظه‌ها تعبیر شده است.

دو فرم «آناء» و «آناء» هر دو در قرآن با الگوی معنایی منسجمی ظاهر شده‌اند که با سبک بلاغی قرآن هماهنگی دارند. بررسی این واژگان نشان می‌دهد که «واژه «آناء» (آناء) از ریشه «أ-ن-ی» مشتق شده و به معنای زمان یا اوقات، به ویژه شب، کاربرد دارد». (طباطبایی، ۱۳۷۸، ج ۳: ۳۸۵؛ عاملی، ۱۳۶۰، ج ۲: ۱۷۱) در مقابل، «لفظ «آنیة» (إناء) از ریشه متفاوت «إ-ن-ی» به معنای ظرف یا وسایل نگهدارنده مایعات است». (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۸: ۵۸۹؛ کاشف الغطاء، ۱۴۲۲، ج ۲: ۳۹۲-۳۹۳) این تفاوت ریشه‌ای در معنای واژگان، مؤید آن است که قرآن به صورت بافت‌محور، واژگان مشابه با دلالت‌های متفاوت را با دقت و تناسب به کار برده است. از حیث کاربرد، «آناء» به طور ثابت به صورت مضاف‌الیه به «اللیل» افزوده شده است و بدین‌ترتیب بر محدوده‌ی زمانی آن محدود به مقطع‌هایی از شب دلالت دارد؛ (طیب، ۱۳۶۹، ج ۳: ۳۲۰؛ خسروانی، ۱۳۹۰، ج ۵: ۴۹۱) این واژه بیشتر اشاره به زمان کیفی و مقیاس زمانی دارای ویژگی‌های معنایی خاص دارد، نه مقداری قابل اندازه‌گیری مانند نیمه‌شب یا ساعت مشخص.

۲.۳. حین

در قرآن «حین» به طور گسترده به معنای «بخش یا دوره‌ای از زمان چه اندک یا زیاد به کار رفته» (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۱: ۴۵۱؛ ابن درید، ۱۹۸۷، ج ۱: ۴۸۰) «گاه ضمن اشاره به زمانی نامشخص یا کلی و گاه به زمانی خاص اشاره شده است». (طبرسی، ۱۳۸۷، ج ۱: ۱۹۷؛ نظام الاعرج، ۱۴۱۶، ج ۱: ۲۶۲) مثال بارز این کاربرد را می‌توان در آیات متعددی مشاهده کرد، (اعراف/۲۴) جایی که خداوند آدم و همراهِانش را در زمین قرار داده و «مهلت» یا «حتی حین» به آن‌ها داده است، اما این «حتی حین» از نظر زمانی دقیق مشخص نشده و صرفاً از سیاق آیات می‌توان حدس زد که مهلتی محدود و مضیق بوده است». (طباطبایی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۱۳۲) علامه «حین» را به معنای «إلی حین» یعنی تا پایان عمر دنیوی، تفسیر کرده است، اما هم‌چنان بر نبود ابهام زمانی و عدم نیاز به تعیین زمان دقیق تأکید دارد». (طباطبایی، ۱۳۷۸، ج ۸: ۳۵)

افزون بر این، «حین» در قرآن علاوه بر زمان ابهام‌آمیز دنیوی (یونس/۹۸) نقش برجسته‌ای در بازنمایی زمان مرگ (شعراء/۲۱۸) و زمان عذاب (زمر/۵۸) نیز ایفا می‌کند. کاربرد این واژه در برخی از آیات نشانگر تأکید قرآن بر هنگام یا لحظه وقوع وقایع مهم است. (انبیاء/۳۹) از سوی دیگر، «حین» به عنوان سنجه‌ای در مقیاس زمان آخرت نیز به کار رفته است، (انبیاء/۱۱۱) جایی که مفاهیم جاودانگی و ابدیت ظاهر می‌شوند اما باز هم زمان دقیق کمی روشن نشده است. نمونه روشن این کاربرد در آیه «تُؤْتِي أَكْلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا» (ابراهیم/۲۵) آمده، که علامه این «حین» را در طول سال و به معنای استمرار دائم و ابدی ثمر دادن درختان دانسته است. (طباطبایی، ۱۳۷۸، ج ۱۲: ۵۱) در آیه «لَوْ يَعْلَمُ الَّذِينَ كَفَرُوا حِينَ لَا يَكْفُونُ عَنْ وُجُوهِهِمُ النَّارَ» (انبیاء/۳۹) واژه «حین» به معنای زمان وقوع عذاب آخرتی است که مصداق احاطه آتش بر کافران می‌باشد و «لَوْ» نیز به حالت آرزوی آگاهی نسبت داده می‌شود. (طباطبایی، ۱۳۷۸، ج ۱۴: ۲۸۹)

تحلیل گزاره‌های زمانی در قرآن نشان‌دهنده‌ی یک الگوی معنایی چندلایه و مستقل است که از مؤلفه‌های زیر تشکیل شده است:

۱. استقلال روشی و جامع‌نگری: قرآن با بهره‌گیری از مفاهیم متنوع (مانند آناء، حین، ماضی و مضارع)، رویکردی مستقل و غیر تقلیدی به پدیده‌ی زمان دارد.

۲. نفی خطی‌انگاری: با تکیه بر تبیین پیوسته و همزمان سه‌سویه‌ی زمان (گذشته، حال و آینده)، قرآن از «اکنون‌زدگی» فاصله گرفته و فرآیند غیرخطی و متعالی زمان را به تصویر می‌کشد.

۳. استقلال هستی‌شناختی (بی‌نیازی از درون‌بود): تحقق واحدهای زمانی عام در قرآن، مستقل از وابستگی به ماهیت درونی رویدادهاست؛ بدین معنا که زمان، بستری استعلایی برای رخدادهاست.

۴. حقیقت‌مندی و واقع‌گرایی: زمان در قرآن نه امری اعتباری، بلکه پدیده‌ای «حقیقی» است که اگرچه با رویدادها پیوند عمیق دارد، اما فاقد رابطه‌ی علیّی یک‌سویه با آنهاست.

۵. **غلبه‌ی کیفیت بر کمیت:** فقدان تعیین مقدار کمی (ساعتی) برای واحدهای زمانی، مؤید این است که زمان در متن قرآنی، پدیده‌ای کیفی و معنابنیاد است و بیشتر به معنای ترتیب زمانی و تاریخ وقوع پدیده‌هاست، نه صرفاً یک کمیت عددپذیر.

بنابراین در پارادایم قرآنی در بحث مفاهیم عام، زمان نه به‌سان کمیتی خطی و مادی، بلکه به‌مثابه‌ی بستری کیفی، چندبعدی و فراگیر برای تحقق وجودی انسان تعریف می‌شود. این نگاه توحیدمحور، زمان را از جمله آفریده‌های الهی می‌داند که می‌تواند اکنونی سرشار از سعادت و عزت برای انسان فراهم آورد. در این چارچوب، زمان نه امری ثابت، که دارای انبساط و انقباض است و کنشگران را با دو گونه‌ی کلی «زمان عمران‌زا» و «زمان خسران‌بار» مواجه می‌سازد. این دو مفهوم، در ادامه و در سطحی دقیق‌تر، در شبکه‌ای از معانی خاص بسط می‌یابند تا جهان‌بینی خاص قرآن را در این زمینه روشن‌تر نمایان کنند.

*** جدول مقایسه‌ی علمی ویژگی‌ها و تفاوت‌های واژه‌های قرآنی «آناء» و «حین»**

ویژگی‌ها	آناء	حین
ریشه لغوی	جمع «إنی» و «أنی» به معنای ساعت‌ها و اوقات شب؛ برخاسته از «أوان» (وقت)	ظرف زمان مبهم، به معنی مدت یا زمان، چه کوتاه و چه بلند؛ گاهی به معنای مدت است
معنی کلی	ساعات و برهه‌های مشخص از زمان (اغلب اوقات شب)؛ به ساعات و اوقات تقسیم‌شده	زمان مبهم، مطلق زمان، شامل طولانی یا کوتاه؛ زمان نامشخص یا موقت
کاربرد در قرآن	بیشتر به ساعات معین یا بخش‌هایی از شب مانند «آناء اللیل» اشاره دارد	گسترده‌تر و عام‌تر؛ می‌تواند به دوره‌های زمانی دنیوی و آخرتی اطلاق شود
ابعاد معنایی	بیشتر به مفهوم تقسیم‌بندی زمان (ساعات، اوقات) و بلوغ زمان دلالت دارد	زمان به عنوان ظرف و دوره؛ ویژگی مبهم و قابل تعمیم به زمان‌های طولانی و کوتاه
نکته فقهی و تفسیری	برخی مفسران معتقدند «آناء» به ساعاتی از شب محدود می‌شود و مفرد آن «إنا» به معنای زمان است	برخی مفسران «حین» را به معنای زمان مبهم و دور یا مهلت محدود دانسته‌اند؛ امکان اشاره به زمان دنیوی و آخرت

واحد‌های زمانی خاص

واژه‌های قرآنی دال بر زمان‌های خاص عینی و ملموس در زندگی انسان‌ها، در برابر دلالت بر زمان عام (انتزاعی) قرار دارند. این واژه‌ها را می‌توان به گونه‌ای سلسله‌وار تقسیم کرد؛ به این معنا که برخی از آن‌ها متضمن برخی دیگرند. در همین چارچوب، نخست «یوم» به عنوان مهم‌ترین واژه بررسی می‌شود که در برگیرنده بیش از ده واحد زمانی خاص برای اشاره به لحظات گوناگون است؛ از جمله «اللیل» (العشاء، العشی، السحر) و «النهار» (الصبح، الضحی، الغدوة، الغسق، الفجر، الفلق، الدلوک الشمس، العصر، الساعة) و نیز «الآناء». افزون بر این، «یوم» خود موجب شکل‌گیری/تکوین برخی واژه‌های دال بر زمان‌های دیگر نیز می‌شود، مانند «ایام الاسبوع و الشهور»، «الشتاء و الصيف»، «القرن»، «الحقبه» و در نهایت «الدهر».

۱. الیوم

در بحث شب و روز دو واژه «یوم» و «الیوم» مباحث گسترده‌ای را به خود اختصاص داده‌اند. در ابتدا می‌توان آیات شب و روز را به چهار دسته تقسیم نمود تا در بررسی آن‌ها نظم بیشتری حاصل آید. ابتدا آن دسته از آیاتی که شب و روز بجای یکدیگر می‌آیند. (نور/۴۴؛ جاثیه/۵) مبرهن است که در این آیات «هر دو وجود دارند، نه این که به وجود آیند». (طباطبایی، ۱۳۷۸، ج ۴: ۸۷) «گویی که تنها جای خود را با یکدیگر عوض می‌کنند. این دو با هم نمی‌آیند ولی غائب از هم نیز نیستند. خدای تعالی کسی ست که یکی می‌برد و دیگری را می‌آورد». (طباطبایی، ۱۳۷۸، ۱۰: ۱۳) «قالب هر یک مستقل است و در هم آمیخته نمی‌شود، گرچه کوتاه و بلند می‌شوند». (طباطبایی، ۱۳۷۸، ج ۳: ۱۳۵؛ ج ۱۶: ۲۳۴؛ ج ۱۸: ۱۵۶) اما اختلاطی صورت نمی‌گیرد با «کی» ای محدود و وقت معین، بدون هیچ وابستگی حتی به خورشید و ماه. (یس/۴۰-۳۷) چرا که به طور مستقل از این دو پدیده نیز مهیا هستند و تنها این دو، وسیله‌ی بروز و ظهور در چشم ما هستند بدون آن که علت این دو باشند. «این دو کمیت همواره موجودند و از نو خلق نمی‌شوند. چون هر دو نه زوالی دارند و نه حدوثی». (طباطبایی، ۱۳۷۸، ج ۱۶: ۷۰)

دسته دوم آیاتی که به شب و روز با نگاه در «کجا»یی توجه داشته است. قرآن توجه خاصی به برخی از اوقات در شبانه روز نظیر «فلق، فجر، صبح، عصر، دلوک الشمس، غسق الیل و...» داشته است. این گونه آیات به همراه

دلالت‌های لغوی معجم‌های عربی می‌تواند «علاوه بر دلالت زمانی، دلالت‌های مکانی این اوقات را هم در برگیرد». (ازهری، ۱۴۲۱، ج ۱۵: ۶۰-۴۴)

دسته سوم آیاتی است که می‌توان اذعان نمود که قرآن به فعل آن‌ها توجه داشته است. «خلق» فعل ماضی است که در کنار فعل‌های مضارع مشتق از ریشه‌های دیگر برای شب و روز به کار می‌رود، خود دلیل بر آن است که خلقت پایان یافته؛ اما دگرگونی، پوشاندگی، یولج و... ادامه دارد. از این رو «یخلق؛ بکار نبرده که خواننده را متوجه آن خواهد نمود که خلقت تمام شده، اما امتداد جابجایی و تبدیل روز و شب به یکدیگر تا زمانی که دنیا دنیا است باید ادامه یابد و نمی‌بایست پایان پذیرد». (طباطبایی، ۱۳۷۸، ج ۴: ۸۷)

دسته چهارم این که در قرآن برای شب چونان کمیتی کیهانی یک کلمه وجود دارد: «اللیل» و برای روز نیز کلمه‌ی «النهار»؛ اما برای یک بار آشکار شدن هر یک از آن‌ها کلمه دیگری به کار می‌برد. برای یک بار آشکار شدن شب کلمه‌ی: [لیل = یک شب، و با حرف تعریف «اللیل» = این یک شب معین] و برای یک بار آشکار شدن روز کلمه‌ی: [یوم = یک روز، امروز]. درست به همین دلیل برای «اللیل» و «النهار» هیچ صیغه جمع وجود ندارد. اما برای «لیل» صیغه‌ی جمع «لیالی» و برای «یوم» صیغه‌ی جمع «ایام» وجود دارد، زیرا در عالم واقعیت برای هر یک از این کمیت‌های کیهانی یگانه، بیش از یک نمونه وجود ندارد. (فلاطوری، ۱۳۹۴: ۱۳۴)

مفهوم «یوم» (روز) در دو دیدگاه معاصر و قرآنی مورد بررسی قرار گرفته است. در دیدگاه معاصر، «یوم» به واحد ۲۴ ساعته زمان اطلاق می‌شود که با سایر واحدهای زمانی (هفته، ماه، سال) سنجیده می‌شود. در مقابل، در قرآن کریم، واژه «یوم» دارای ابعاد معنایی متعددی است:

– **دلالت بر زمان حال:** واژه «الیوم» به صورت معرفه، بر زمان حاضر دلالت دارد و در تقابل با «امس» (دیروز) و «غد» (فردا) قرار می‌گیرد.

– **اشاره به روز قیامت:** «یوم» در حالت نکره، با صفات و اوصاف مشخص، به روز رستاخیز اشاره دارد. مدت زمان این «یوم» در قرآن هزار سال یا پنجاه هزار سال (بر اساس برخی تفاسیر) ذکر شده است.

– ظرفیت زمانی: مفهوم «یوم» قابلیت در برگیرندگی «اللیل» (شب) و «النهار» (روز) را داراست، که گاهی یکی بر دیگری تقدم می‌یابد.

در ادامه، مقاله به این نکته می‌رسد که مفهوم نسبیت زمان، در همه‌ی کاربردهای واژه‌ی «یوم» در قرآن، یک اصل مشهود و بنیادین به شمار می‌رود. چه بسا در آیاتی که ظاهراً از «روز» سخن گفته شده، مقصود، همان معنای متعارف روز زمینی نیست؛ بلکه اشاره به دوره‌ها یا مراحل کیفی از خلقت دارد. از جمله نمونه‌های روشن این مسئله، اشاره‌ی قرآن به آفرینش آسمان‌ها و زمین در «ستۀ ایام» است؛ تعبیری که هرچند با واژه‌ی «ایام» همراه شده، اما از نگاه مفسران هرگز به معنای شش روز معمولی و متوالی نیست، بلکه بیانگر شش مرحله یا دوره‌ی زمانی غیرخطی و با مقیاسی الهی است. این مسئله، از یک‌سو، نشان‌دهنده‌ی ژرفای نگاه قرآنی به زمان و از سوی دیگر، زمینه‌ساز دو محور اساسی در تفسیر این آیات خواهد بود که در ادامه بدان‌ها پرداخته می‌شود.

الف. تدریجی بودن آفرینش

در متون دینی، تمایز مفهومی و دقیق میان «امر» و «خلق» به عنوان دو مقوله بنیادین در تحلیل فرآیند آفرینش، تدریجی بودن آن را برجسته می‌سازد. بر اساس تفسیر علامه، واژه «خلق» به معنای ایجاد تدریجی و ترکیب اجزای موجودات است که قابلیت تفکیک به مراحل زمانی و تنظیم دقیق را داراست، در حالی که «امر» زمینه‌ای آنی، ناب و فاقد بُعد زمانی دارد. (طباطبایی، ۱۳۷۸، ج ۱۹: ۸۷) این تمایز ماهوی و زمانی در نصوص قرآنی نیز متبلور است؛ از سویی، آفرینش آسمان‌ها و زمین در «شش روز» به صورت مرحله‌ای گزارش شده «خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ» (اعراف/۵۴) و از سوی دیگر «امر» الهی به سرعت لحظه‌ای توصیف گردیده است. «وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ» (قمر/۵۰) بدین ترتیب، «امر خداوند در سطح هستی‌شناسی مستقل از زمان و مکان است». (طباطبایی، ۱۳۷۸، ج ۱۹: ۸۷؛ امین، ۱۳۸۹، ج ۱۲: ۴۴۶)

این حکمت اقتضا می‌کند که آفرینش به صورتی تدریجی و مرحله‌ای صورت گرفته تا علاوه بر افزایش اتقان و جامعیت نظام هستی، ظهور قدرت و علم خداوند به شکلی روشن‌تر و محسوس‌تر آشکار گردد. توالی «شش روز» در آیات کریمه قرآن، دلالتی بر این روند هدفمند و سنجیده دارد. (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۸: ۱۲۲) که نشان از «اداره

و تدبیر امور و به ترتیبی استدلالی بر حکمت، قدرت و اختیار فاعل آن دارد که همه چیز را به اراده و خواست خود می‌گردانند». (طوسی، ۱۴۲۲، ج ۴: ۴۲۱)

ب. عدم تطبیق ایام با روزهای دنیا

در میان مفسران تقریباً اجماع وجود دارد که واژه «ایام» به معنای روزهای ۲۴ ساعته دنیایی نیست. اگرچه در دلایل تعبیرات اختلافاتی جزئی دیده می‌شود، اما همسویی نظری قابل ملاحظه است. گروهی «یوم» را به عنوان «شش دوره زمانی مستقل از مقیاس‌های متداول زمانی دانسته‌اند» (قطب، ۱۴۲۵، ج ۳: ۱۲۹۶) برخی آن را به «شش بازه یا مرحله تقسیم کرده‌اند»، (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۴: ۳۷۲) و دسته‌ای دیگر آن را «شش مرحله یا حالت آفرینش تعریف کرده‌اند که با معیار زمان زمینی سنجیده نمی‌شود». (مغنیه، ۱۴۲۴، ج ۳: ۵۲۳) عده‌ای می‌گویند «ممکن است بیان آفرینش در شش روز توجه به حالت و شرایط باشد که این لطفی برای مکلفان است و زیبایی معنایی دارد». (طوسی، ۱۴۲۲، ج ۴: ۴۲۲)

تعدادی از مفسران قائل به تطابق دقیق این ایام با روزهای زمینی نیستند و صرفاً از واژه «روز» به عنوان استعاره‌ای زمانی استفاده کرده‌اند». (طبرسی، ۱۳۸۷، ج ۹: ۱۳۰؛ کشف الاسرار، ۱۳۷۱، ج ۳: ۶۲۸) در مطالعه تفسیر «التحریر» نیز آمده است که به رغم استفاده از معیار زمان طلوع خورشید در تفسیر این ایام، به دلیل عدم وجود اجرام آسمانی در آغاز آفرینش، این سنجش زمانی به معنای زمانی که ما می‌شناسیم نیست و بیشتر نمادی است. (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۸: ۱۲۲)

در ضمن می‌توان به کمیت زمان، ظرف بودن زمان، بدون نیازمندی به مظروف و در نتیجه زنده بودن و حقیقت داشتن و در آخر نسبیّت زمان پی برد. مبحث مهمی در باب «یوم» وجود دارد که مرتبط با «سنه» می‌باشد و در ذیل این مبحث نوشتار به تبیین آن خواهد رسید.

۲. الشهر

در قرآن «الشهر» به عنوان یکی از واحدهای سنجش زمان مطرح شده است و در آیه ۳۶ سوره توبه، سال قمری به ۱۲ ماه تقسیم شده که ۴ ماه آن به عنوان ماه‌های حرام معرفی شده‌اند: رجب، ذی‌القعدة، ذی‌الحجه و محرم. تفاوت ماه‌های شمسی و ماه‌های قرآن در تعداد روزهای آن است. چنانچه «رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) در

خطبه‌ی خود تعداد آن‌ها را بر اساس قرآن ۱۲ ماه، به همان هیئت و کیفیت وقت خلقت معرفی کرده است». (ابن اثیر، ۱۴۰۷، ج ۲: ۳۰۲)

اشکال مختلف ماه (هلال، تربیع، تثلیث، تسدیس و بدر کامل) در آسمان به خوبی قابل رؤیت بوده و مردم بدون کمک منجم نیز از هر کجای عالم می‌توانند آن را به خوبی درک نمایند؛ لذا «قرآن گردش ماه سبب محاسبه و تقویم قرار داده است و تمام ماه‌های قمری باید با مشاهده‌ی هلال در افق صورت گیرد». (حسینی تهرانی، ۱۴۱۶: ۸۲) دین مقدس اسلام، دین فطرت است. (روم/۳۰) بنابراین احکام و قوانین آن نیز براساس فطرت و طبیعت و مشاهده و رؤیت است.

۳. السنه

در قرآن، واژه‌ی «السنه» در کنار مفاهیم زمانی مانند «شهر»، «لیل» و «نهار» برای تکمیل نظام زمانی به کار رفته است. در قرآن، سال قمری متشکل از دوازده ماه بر اساس رؤیت هلال است و به زمان کیفی یا تقویم شمسی وابسته نیست. هم‌چنین قرآن برای سال دو تعبیر دارد: «السنه» که غالباً با سختی و حدت همراه است (یوسف/۴۲)، و «عام» که بیشتر دلالت بر بهره‌مندی و فراخی دارد. (یوسف/۴۹)

اما مقوله‌ی بسیار مهم در این مجال آیه «تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ» (معارج/۴) است که «مقایسه‌ای نسبی و کیفی بین روز آخرتی با پنجاه هزار سال دنیایی شده است و این نشان از آن است که قیاسی بین بودن و ماندن در این دنیا که بیشتر با قلت همراه است، با خلود در سرای آخرت وجود ندارد». (طباطبایی، ۱۳۷۸، ج ۲۰: ۸)

اما آن‌چه در آیه قابلیت دفاع دارد آن است که «زمان» حالتی نسبی دارد که از هم نشینی آیه «يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ» (سجده/۵) با آیه بالا حاصل می‌شود. «شاید برای عده‌ای زمان کندتر و برای برخی زمان با سرعت بیشتری در حال گذران باشد». (طباطبایی، ۱۳۷۸، ج ۱۶: ۲۴۸) در پس کلام علامه دو نسبیت را می‌توان در قرآن کریم به دست آورد. اول نسبیت کلی زمان که از کلیت آیه می‌توان استنباط کرد و دوم نسبیت زمان در دنیا نسبت به زمان در آخرت.

خداوند در آیاتی، «امر قیامت را به «لمح بصر» که مقدار آن بسیار اندک است تشبیه نموده است». (طباطبایی، ۱۳۷۸، ج ۱۲: ۳۰۵) حتی علامه به این امر در آیه: «وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ» (قمر/۵۰) به صورت خاص تر نگاه کرده و اراده‌ی خداوند را براساس گفتار خود در این آیه بدین گونه نمایان ساخته است. (طباطبایی، ۱۳۷۸، ج ۱۹: ۸۷) نسبت زمان را در آیات دیگری مانند آیه «لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ» (قدر/۳) نیز می‌توان دریافت. چنانچه خداوند «آن شب را بهتر از هزار سال می‌داند». (طباطبایی، ۱۳۷۸، ج ۲۰: ۳۳۲) «در برخی از بررسی‌ها منظور از «الف» کنایه از کثرت می‌باشد». (طباطبایی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۲۲۹) نسبت زمان در آیه «وَإِنْ يَوْمًا عِنْدَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ» (حج/۴۷) نیز قابل دریافت است.

با توجه به مفاهیم بیان شده، واژه «السنة» در قرآن دارای ابعاد زیر است:

- **تعدد معنایی:** شامل معنای سال قمری (با اشاره به استفاده غیر عرب از سال شمسی) و همچنین پاره‌ای از زمان که کمیت آن مد نظر نیست.

- **نسبت زمان:** مفهوم برابری سال دنیا با مقادیر زمانی بسیار بیشتر در قیامت (و یا در دنیا) که حاکی از نسبت زمان در نگرش قرآنی است.

- **ساختار زمانی:** «السنة» از پیوند «یوم» (روز)، «شهر» (ماه)، و «دوازده ماه» حاصل شده و در نهایت با در کنار هم قرار گرفتن واحدهای زمانی بزرگتر (مانند دهه‌ها، قرن‌ها و دهر) به مفهوم کلی زمان منجر می‌شود. (اشاره به «وَلَّيَالٍ عَشْرٍ» - فجر/۲ به عنوان نمونه‌ای از زمان‌بندی خاص).

۴. الدهر

«دهر؛ در لغت به معنای زمان دراز، هزار سال و نیز به معنای ابدی نیز آمده است. برخی معتقدند که «دهر» به معنای زمان نامتناهی است که به صورت ازلی و ابدی باشد. معنای دیگر «دهر» بر زمان به طور مطلق اطلاق شده است». (سجادی، ۱۳۷۹: ۲۳۸؛ احمد نگری، ۱۹۷۵، ج ۲: ۱۱۸) «دهر» زمان طویل و امد ممدود است. راغب می‌گوید: «دهر؛ اسم مدت عالم است از آغاز وجود تا پایان آن است». (راغب اصفهانی، ۱۴۱۵، ج ۱: ۴۸۰) با رجوع به تفاسیر، کلمه «دهر» که در قرآن تنها در دو موضع، و با دو دیدگاه معنایی متفاوتی بیان شده، می‌توان گفت قرآن در این دو

آیه، یک بار موضع سلبی و بار موضع ایجابی به خود گرفته است. اما آیه اول که رد نظریات کافران آن را مطرح کرده، جنبه مفهوم بخشی تقدیری و حیات بخشی را برای کلمه‌ی دهر و اعتقاد مشرکان را کاملاً منتفی ساخته است. موضع اول قرآن جنبه سلبی حیات بخشی به تفکر مشرکین و به عقیده بعضی وثنی مذهبیان است. چرا که آن‌ها به این فکر می‌کردند که دهر سبب هلاکت آن‌ها خواهد بود. (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۲۵: ۳۴۶)

قیصری «دهر را از اسماء الهی می‌شمارد که به واسطه‌ی این اسم، حق تعالی با نام‌های دائم و باقی خوانده می‌شود». (قیصری، ۱۳۸۱: ۱۱۹) فناری نیز اسم الهی «الدَّهْر» را روح زمان می‌داند. به باور وی، حقیقت خداوند به وسیله‌ی این اسم و نیز اسم الهی «الشَّان» تعین پیدا می‌کند: «كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» (الرحمن/ ۲۹) بدین‌سان، از دیدگاه وی «زمان تعین یافته؛ مظهر و صورت اسم الهی «الدَّهْر» است». (فناری، ۱۳۷۴: ۵۲۸) این دسته‌بندی نشان می‌دهد که «الدَّهْر» در قرآن نه به‌عنوان یک مفهوم فلسفی مستقل، بلکه به‌عنوان بخشی از نظام الهی مطرح شده است و قرآن با تفکر مادی‌گرایانه درباره زمان مقابله می‌کند.

موضع دوم قرآن در رابطه با کلمه «دهر» به برهه‌ای از زمان اشارت دارد که قرآن آن را پدیده‌ای فراگیر از زمان می‌شمرد که در مرتبه‌ای پایین‌تر از «حین» برآمد شده است. (حین من الدهر) به نظر می‌رسد قرآن در هر دو آیه از یک زمان جهانی سخن کرده، گرچه به ظاهر با عقیده‌ای مخالفت کرده و به عقیده‌ای پایبند شده است.

دهر در انظار مفسرین در سوره مبارکه انسان «به معنای یک واحد زمانی ست، که به قسمتی از زمان اطلاق دارد که انسان شیء قابل ذکری نبوده است. این قسمت از زمان کاملاً مستقل وجود داشته، وجودش در گرو وجود انسان یا پدیده دیگری نبوده است. دهر از واحدهای زمانی کوچک‌تری از جمله گذر «شب و روز» تشکیل یافته است». (طوسی، ۱۴۱۲، ج ۹: ۲۶۰؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۳: ۱۵۱) شب و روز نیز از واحدهای زمانی کوچک‌تری چون «آناء» و «لحظات» به‌وجود آمده است. بنابراین «دهر به معنای زمان در قرآن آمده که ابتدا و انتهای آن در قرآن کریم مدّ نظر نبوده و تنها خالق در آن مطرح شده است». (طبری، ۱۴۱۲، ج ۲۵: ۹۲) در پی این عقیده می‌توان گفت که دهر تنها «ظرفی» ست طولانی‌تر از شب و روز و آنات برای انجام یک عمل؛ «کی» ای و «کجا» یی آن. بنابراین در این آیه‌ی کریمه تنها زمان مد نظر بوده که برای موجودات کرانمند و زمانمند به کار رفته و هر نوع اعتقادی بالاتر از این را برای دهر رد نموده است.

دهر بارزترین سنجه‌ای است که جهان‌بینی قرآن را از مطرح کردن یک شبکه‌ی معنایی برای مفهوم زمان آشکار می‌سازد. قرآن برخلاف دیدگاه‌هایی که زمان را عامل هلاکت و خسران انسان می‌دانند، بر عمران و سعادت او تأکید دارد. در کل شبکه‌ی معنایی قرآن، چه در حوزه‌های خاص و چه عام، با واکاوی مؤلفه‌های مدنظر، این نکته روشن می‌شود که خداوند نه تنها به کمیت، که به کیفیت نیز توجه داشته است. این نگاه، زمان را امری حقیقی، مستقل، بدون نیاز به درون‌بود و توحیدمحور معرفی می‌کند؛ همان رابطه‌ی دیالکتیکی که ایزوتسو میان معناشناسی مفاهیم و جهان‌بینی یک قوم ترسیم کرده است.

* جدول مقایسه‌ی علمی ویژگی‌ها و تفاوت‌های واژه‌های زمانی خاص

واژگان زمان خاص	شرح کوتاه و معنای اصلی	ویژگی‌های کلیدی	مصادیق و کاربرد در قرآن	نقش و جایگاه در نظام زمانی قرآن	تفاوت‌های برجسته با واژه‌های دیگر
یوم	واحد پایه زمان خاص؛ روز یا بازه زمانی معین	- شامل دو جزء «لیل» و «نهار» - ظرف «کی» و «کجا» برای اعمال - دلالت کیفی و نسبی؛ می‌تواند به روز قیامت نیز اشاره کند	- روز قیامت («یوم القیامه») - روز دنیا، ایام گذرایی	کلید ساخته شدن زمان‌های دیگر مثل ایام، شهر و سنوات	جامع و پایه‌ای؛ می‌تواند ظرف انواع اعمال و رویدادها باشد
لیل و نهار	اجزای «یوم»؛ شب و روز با خلقت مستقل و پیوسته	- مستقل و متعارض ولی مرتبط - فاقد صیغه جمع - زمان و مکانی ملموس برای زندگی روزانه	آیات تعیین خلقت شب و روز، قسم‌های متعدد آسمانی	اجزای سازنده زمان در سطح روزمره	مثلاً لیل و نهار زمان‌های معین جدا ولی مرتبط یومند هستند
شهر (ماه)	واحد زمانی قمری؛ ماه با مناسک و حرمت خاص	- بر اساس رویت هلال تنظیم می‌شود - دارای ۱۲ ماه و ۴ ماه حرام - مبنای سال قمری	- آیات یونس، احکام حج، نماز، روزه	واحد زمان میان‌مدت تنظیم کننده فصل‌ها و تاریخ دینی	تفاوت از ماه‌های شمسی و بر پایه حرکت ماه
سنه / سنین (سال)	بازه‌های بلندتر زمانی؛ سال و سال‌های متوالی	- غالباً بار معنایی کیفی (سختی، برکت) - نسبیت زمانی در قیامت - سال قمری معیار	- آیات سوره معارج، سجده، یوسف	چرخه طولانی‌تر سازمان‌بخش زمان ضمن یوم و شهر	بلندتر از ماه و ایام، با بار معنایی نسبی و کیفی
دهر	زمان گسترده، پیوسته و مطلق	- بدون شروع و پایان معین برای انسان	- آیات سوره انسان، جاثیه	بزرگ‌ترین دامنه زمانی؛ شامل همه	فراگیرترین زمان؛ با بار فلسفی و الهی

طول کل جریان هستی	- گاهی به عنوان اسم خداوند «الدهر» ذکر شده - زمان مطلق و مابعد فلسفی	زمان‌های خاص و عام	جدا از زمان‌های موقعیتی
-------------------	--	--------------------	-------------------------

بررسی شبکه معنایی غنی و گسترده زمان در قرآن این امکان را فراهم می‌سازد که با رویکرد معناشناختی «ایزوتسویی» لایه‌های متنوعی را که قرآن به آن توجه داشته است را در مقوله‌ی زمان بازخوانی کرد و جهان‌بینی نهفته در قرآن - به ویژه آن لایه‌ی خاص از جهان‌بینی که حاکم بر آیات است - را استخراج کرد. بنابراین وقتی آیات زمانی را با همین نگاه بررسی می‌کنیم، به این نتیجه می‌رسیم که نگاه قرآن به زمان، خطی و مستقیم نیست. گذشته و آینده مدام روی زمان حال اثر می‌گذارند؛ چیزی که قرآن بارها با طرح ابعاد زمان آن را نمایش داده است. این نوع نگاه، آدمی را به دور از خودمحوری و به سمت توحید می‌برد. هم‌چنین قرآن کریم موضوع نسبیت زمان را در بیش از ده آیه به صراحت مطرح کرده و روایات هم این معنا را تأیید می‌کنند. پس قرآن اهتمام ویژه‌ای به درک کنش‌گران از زمان داشته و به این ترتیب از اتساع و ضیق زمان صحبت به میان آورده است. زمان در قرآن حقیقی‌ست و وجود دارد تا باز در خدمت منافع مادی گروهی قرار نگیرد.

نتیجه‌گیری

زمان همواره یکی از محوری‌ترین مباحث مورد بحث و چالش در فلسفه و علوم مختلف بوده است. این اهمیت از روزگار اسطوره‌ها تا فلسفه و از فلاسفه تا عصر حاضر به روشنی قابل درک است. یونانیان واژه «خورنوس» را برای درک مفهوم زمان وضع نمودند و آن را در سایه «حرکت» معنا کردند. فلاسفه نیز عموماً زمان را وابسته به حرکت می‌دانستند.

معناشناسی قرآنی، یک روش پژوهشی کارآمد است که مطالعات قرآنی را به یک نظم و انسجام روش‌شناختی سوق می‌دهد. نخستین گام‌های جدی در این مسیر را ایزوتسو برداشت؛ او بنیاد معناشناسی خود را بر دو شاخه‌ی نظریه‌ی معنایی وایسگر و زبان‌شناسی قومی استوار کرد. در ساختار روش‌شناختی ایزوتسو، چند رکن اساسی به چشم می‌خورد: باور به پیوندی ناگسستنی و حداکثری میان زبان و تفکر، پذیرش این ایده که هر زبانی جهان‌بینی ویژه‌ای را در خود نهفته دارد و اعتقاد به نظام‌مندبودن زبان در قالب میدان‌های معنایی ما را در بررسی مفاهیم کلیدی قرآن در مقوله زمان یاری می‌رساند.

با بررسی واژگان مربوط به زمان در قرآن دانستیم که در فرهنگ عرب پیشااسلامی، زمان عمدتاً با مفهوم «دهر» شناخته می‌شد، دیدگاهی که دهر را ویرانگر و هلاک‌کننده می‌انگاشت. قرآن کریم این عقیده را نفی کرده و از دهر تصویری ایجابی ارائه می‌دهد؛ به گونه‌ای که آن را از جنبه تقدیر و حیات‌بخشی نگریسته است. قرآن کریم هیچ واژه‌ای را به‌طور مستقیم معادل «زمان» به کار نبرده است؛ بلکه وجود یک شبکه معنایی زمان در قرآن، سنجه‌های قرآنی را به شکل‌های مختلف متبلور ساخته است. در این مقاله، محقق با توجه به میزان گستردگی زمانی، این سنجه‌ها را به دو دسته کلی «عام» و «خاص» تقسیم نموده است. دو واژه «وقت» و «مُدَّة» اگرچه نتوانسته‌اند معادلی کامل برای واژه زمان باشند، اما به معنای ظرفی هستند که عمل در آن رخ داده و ویژگی‌هایی مانند استقلال و بی‌نیازی از مظهر را دارا می‌باشند. این دو ویژگی، به همراه نسبت زمان، از جمله خصوصیات زمان کیفی به شمار می‌روند که در سراسر شبکه معنایی زمان در قرآن قابل مشاهده است.

منابع

قرآن کریم

۱. ابن اثیر، علی بن محمد. (۱۴۰۷ق). *الکامل فی التاریخ*، لبنان: دار الکتب العلمیة.
۲. ابن درید، محمد بن حسن. (۱۹۸۷م). *جمهرة اللغة*، بیروت: دارالعلم للملایین.
۳. ابن عاشور، محمد طاهر. (۱۴۲۰ق). *تفسیر التحریر و التنویر*، بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.
۴. ابن فارس، أحمد. (۱۴۰۴ق). *معجم مقاییس اللغة*، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۵. ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). *لسان العرب*، بیروت: دارصادر.
۶. احمد نگری، عبدالنبی. (۱۹۷۵م). *جامع العلوم فی اصطلاحات الفنون الملقب بدستور العلماء*، ج ۲، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۷. ارسطو، (۱۳۸۹). *سماع طبیعی (فیزیک)*. ترجمه: محمد حسن لطفی، تهران: انتشارات طرح نو.
۸. ازهری، محمد بن احمد. (۱۴۲۱ق). *تهذیب اللغة*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۹. آشوری، داریوش. (۱۳۹۲). *فرهنگ علوم انسانی* (ویراست سوم)، تهران: نشر مرکز.
۱۰. افلاطون. (۱۳۸۰). *دورهی آثار*، ترجمه: محمد حسن لطفی، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
۱۱. آلوسی، محمود. (۱۴۱۵ق). *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۱۲. الفیومی، أحمد بن محمد. (۱۳۹۷ق). *المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی*، قاهره: دارالمعارف.

۱۳. اکبریان، رضا. (۱۳۷۸). تبیین «وجود»ی «زمان» در نظام فلسفی صدرالمآلهین، *خردنامه صدر*، شماره ۱۷.
۱۴. ایزوتسو، توشی هیکو. (۱۳۶۰). *ساختمان معنایی مفاهیم اخلاقی- دینی در قرآن*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: انتشارات قلم.
۱۵. ایزوتسو، توشی هیکو. (۱۳۶۱). *خدا و انسان در قرآن*، ترجمه احمد آرام، تهران: شرکت سهامی انتشار.
۱۶. بهمنیار بن مرزبان. (۱۳۷۵). *التحصیل*، تصحیح: مرتضی مطهری، تهران: دانشگاه تهران.
۱۷. پورجبار جاهد، بهروز. (۱۳۸۵). (نظریه زمان) در فلسفه ابن سینا، *علامه*، شماره ۱۰.
۱۸. جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۳۷۶). *الصحاح*، تحقیق: احمد عبدالغفور عطار، بیروت: دارالعلم للملایین.
۱۹. حسینی تهرانی، محمد حسین. (۱۴۱۶ق). *رساله‌ی نوین*، مشهد: انتشارات علامه طباطبائی.
۲۰. خسروانی، علیرضا. (۱۳۹۰ق). *تفسیر خسروی*، تهران: کتابفروشی اسلامیة.
۲۱. دهقانی، رضا. (۱۳۹۸). *زمان در اندیشه ملاصدرا و هایدگر گامی در تحقق پولی لوگ*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات.
۲۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۵ق). *المفردات فی غریب القرآن*، دمشق: دارالعلم الدار الشامیه.
۲۳. زرکشی، بدر الدین. (۱۹۵۷م). *البرهان فی علوم القرآن*، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، مصر: دارالمعارف.
۲۴. زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۰۷). *تفسیر الکشاف*، بیروت: دار الکتاب العربی.
۲۵. سجادی، جعفر. (۱۳۷۹). *فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا*، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ.
۲۶. سیبویه، ابوالحسن عمر بن عثمان. (۱۴۰۸ق). *الکتاب (کتاب سیبویه)*، تحقیق و شرح: عبدالسلام محمد هارون، قاهره: بی‌نا.
۲۷. سیوطی، جلال الدین، (۱۴۰۴ق). *الدار المنشور فی التفسیر بالمأثور*، قم: مکتبه آیت الله المرعشی النجفی (ره).
۲۸. صانعی دره بیدی، منوچهر و جمیل صلیبا. (۱۳۶۶). *فرهنگ فلسفی*، تهران: انتشارات حکمت.
۲۹. صدرالمآلهین، محمد بن ابراهیم. (۱۳۷۸). *الحکمة المتعالیة فی أسفار الأربعة العقلیه*، قم: مصطفوی: علامت اختصاری: اسفار.
۳۰. طباطبائی، محمدحسین. (۱۳۷۸). *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۱۱، قم: انتشارات اسلامی.
۳۱. طباطبائی، محمدحسین. (۱۴۲۲ق). *نهایة الحکمه*، چ ۱۶، قم: نشر اسلامی.
۳۲. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۸۷). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، قم: تبیان.
۳۳. طبری، محمد بن جریر. (۱۴۱۲ق). *جامع البیان*، بیروت: دارالمعرفه.
۳۴. طبری، محمد بن جریر. (۱۹۶۰م). *تاریخ الطبری*، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، مصر: دارالمعارف.
۳۵. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۲ق). *تیان*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۳۶. طوسی، خواجه نصیرالدین. (۱۳۸۴). *شرح الاشارات و التنبیها*، تحقیق: حسن زاده آملی، نمط پنجم، قم: بوستان کتاب.
۳۷. طیب، عبدالحسین. (۱۳۶۹). *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: اسلام.
۳۸. عاملی، ابراهیم. (۱۳۶۰). *تفسیر عاملی*، تهران: کتابفروشی صدوق.
۳۹. فتح طاهری، علی. (۱۳۹۲). *آهنگ زمان در فلسفه حیات برگسن*، غربشناسی بنیادی، سال چهارم، شماره ۲.
۴۰. فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹ق). *العین*، قم: مؤسسه دارالهجرة.
۴۱. فلاطوری، عبدالجواد. (۱۳۹۴). *دگرگونی بنیادی فلسفه یونان در برخورد با شیوهی اندیشهی اسلامی*، ترجمه محمدباقر تلغری زاده، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۴۲. فناری، محمد بن همزه. (۱۳۷۴). *مصباح الانس*، کوشش: محمد خواجهی، تهران: انتشارات مولی.
۴۳. قیصری، داوود بن محمود. (۱۳۸۱). *رسائل قیصری*، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۴۴. کاشف الغطاء، جعفر. (۱۴۲۲ق). *کشف الغطاء*، قم: بوستان کتاب.
۴۵. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۰). *آشنایی با قرآن*، قم: مؤسسه انتشارات صدرا.
۴۶. میبیدی، احمد بن محمد. (۱۳۷۱). *کشف الأسرار و عدة الأبرار*، مصحح: علی اصغر حکمت، تهران: امیرکبیر.
۴۷. نظام الاعرج، حسن بن محمد. (۱۴۱۶ق)، *تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان*، محقق: زکریا عمیرات، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۴۸. هنریک ساموئل نیبرگ. (۱۳۶۰)، *ادیان قدیم ایران*، ترجمه: سیف الدین نجم آبادی، تهران: مرکز ایرانی مطالعه فرهنگها.
۴۹. یول، جورج، (۱۳۷۸). *بررسی زمان*، ترجمه محمود نور محمدی، تهران: انتشارات رهنما.