

بررسی معنای سرمدیت خدا از نگاه سوئین برن

طیبه شاددل*

منصور ایمان پور**، حسین اترک***

چکیده

سرمدیت به معنای «حیات نامحدود مستمر فرازمانی» در الهیات فلسفی کلاسیک، یکی از اوصافی است که خداوند به آن متصف می‌شود؛ لکن برخی فیلسوفان به دلیل عدم انسجامی که در آن به نظر می‌رسد، از این تعبیر فاصله گرفته‌اند و قید «فرازمانی» را نامعقول دانسته‌اند. سوئین برن نیز از این قید اجتناب کرده و معتقد است اگر سرمدیت خداوند به نحو فرازمانی تعبیر شود، مستلزم تالی‌های فاسدی نظیر عدم امکان ارتباط خداوند با زمان، ناسازگاری با متن مقدس، هم‌زمانی پدیده‌های زمانی متقدم و متأخر، ناسازگاری با مقوله‌های دینی مانند عفو و بخشش، مجازات و پاداش می‌شود. سوئین برن جهت انسجام خداآوری کلاسیک، از سرمدیت فرازمانی به سرمدیت زمان‌مند گذر می‌کند. با بررسی دلایل وی، می‌توان گفت: نخست آن‌که سوئین برن بیش از حد به ظاهر متن مقدس توجه کرده و به عنوان متن گرا، ظاهر شده است. درباب ارتباط خداوند فرازمان با زمان نیز می‌توان راه‌حلهایی دیگری مانند: جعل وجود زمان‌مند (رویکرد صدرایی) اندیشید. درباب هم‌زمانی پدیده‌های زمانی مختلف نیز می‌توان گفت پدیده‌های زمانی، حقیقت‌شان به نحو بسیط نزد خداوند حاضر است، نه وجود فیزیکی‌شان؛ لذا حضور آن‌ها نزد خداوند منجر به هم‌زمانی پدیده‌های متفاوت نمی‌شود. هم‌چنین نقدهای سوئین برن بر استدلال‌های طرفداران فرازمانی بودن خداوند موجه

* دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان (نویسنده مسئول)، shaddelt@gmail.com

** دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، man3ima@yahoo.com

*** دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه زنجان، atrak.h@znu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۹/۱۷، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۱/۰۹

به نظر نمی‌رسد. در نتیجه، باید گفت سرمدیت زمان‌مند سوئین برن، تقریر موجّهی جهت تبیین سرمدیت خداوند به نظر نمی‌رسد.

کلیدواژه‌ها: سرمدیت، سوئین برن، فرازمانی، زمان‌مند بودن.

۱. مقدمه

گزاره «خدا سرمدی است» گزاره‌ای است که عموم متألّهان کلاسیک، به آن باور دارند؛ لکن در تقریر آن، به خصوص در فلسفه دین معاصر، اتفاق نظر وجود ندارد. در الهیات معاصر، فهم سرمدیت و چگونگی ارتباط خداوند با زمان، تبدیل به بحث داغ و گیرایی شده است. نلسون پایک در باب اهمیت این مسئله می‌نویسد: موضعی که هر الهیدان در باب این مسئله اتخاذ می‌کند، یک نوع اثر هدایت کننده بر شکل کلی دیدگاه الهیاتی در باب ماهیت خداوند و ارتباطش با جهان زمان‌مند دارد (Pike, 1970: xi). بسیاری از متألّهان نهضت‌های الهیاتی متعدد، بر این نظرند که خدا باوری کلاسیک در آموزه سرمدیت - که بر تعالی مطلق زمانی بر جهان تأکید دارد - به خدا باوری دئیسم بدل می‌شود؛ در واقع، این متألّهان بر این نظرند که تعالی زمانی خداوند موجب می‌شود دئیسم به دئیسم تبدیل شود؛ چراکه یک خدای فرا زمان نمی‌تواند به طور مستمر در ارتباط با جهان زمان‌مند باشد. از این رو، فرا زمان انگاشتن خداوند، با تلقی دئیسم سازگار است. فیلسوفان دیگری مانند سوارز و آنتونی کینی معتقدند که سرمدیت فرا زمانی، منجر به تناقض می‌شود (Kenny, 1979: 39; Hasker, 1989: 163)؛ یا این که برخی دیگر مانند ولتر استورف بر این نظرند فرا زمانی بودن خداوند، با متن مقدس ناسازگار است (Wolterstorff, 2010: 155). مسئله سرمدیت برای سوئین برن نیز به عنوان یک متألّه و فیلسوف مسیحی که دغدغه دین و تبیین مفاهیم دینی را دارد مهم است؛ چراکه او نیز نمی‌تواند خدای فرا زمان را با خدای درگیر با جهان - که در متن مقدس توصیف شده است - سازگار کند.

در این پژوهش تلاش می‌شود موضع سوئین برن در این موضوع تبیین شود. جهت دستیابی به مطلوب، بعد از بیان مقدماتی در باب خاستگاه آن، و چیستی سرمدیت و تقریرهای مختلف سرمدیت زمان‌مند، تقریر سوئین برن برای سرمدیت و دلایل سوئین برن بر سرمدیت زمانی خداوند، طرح خواهد شد و در انتها به نقد و بررسی استدلال‌های او خواهیم پرداخت. نوآوری این مقاله در تقریر منسجم استدلال‌های سوئین برن مبنی بر عدم انسجام سرمدیت فرا زمانی و نقد و بررسی آنهاست.

۲. خاستگاه سرمدیت

برخی متألهان، خاستگاه سرمدیت را فلسفه یونان باستان ذکر می‌کنند و براین نظرند که مفهوم سرمدیت از طریق پارمنیدس و افلاطون وارد اندیشه و تفکر فلسفی شده است لذا منشأ نخست آن، یونان است نه متن مقدس (Padgett, 1992: 38). بنابراین در ادامه، سعی می‌شود آراء و نظرات پارمنیدس و افلاطون و ارسطو در این زمینه، تبیین شود.

پارمنیدس به‌عنوان نخستین فیلسوفی شناخته می‌شود که با حذف زمان از هستی‌شناسی، مفهومی به نام سرمدیت فرازمانی را طرح کرده است. مسئله تغییر در جهان طبیعی برای فیلسوفان یونانی دغدغه‌ای اساسی بود و متفکران پیشاسقراطی بر آن متمرکز شده بودند. هراکلیتوس مدعی بود که «هر چیزی در حالت شدن و سیلان است» (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۵۱). بنابراین برای هراکلیتوس، تنها حقیقت غیرقابل تغییر، این است که هر چیزی در تغییر است، اما حرکت، خودش یک استمرار جاودان دارد (Turetzky, 2002: 8-9; Kim, 2010: 63). لذا مطابق نظر هراکلیتوس زمان هیچ آغازی ندارد و یک استمرار نامتناهی است. البته باید توجه داشته باشیم که زمان نزد هراکلیتوس نه با تغییر و نه با لوگوس، یکی نیست؛ بلکه نقش آن به‌عنوان اصل وحدت‌بخش به امور جهان که مدام در حال تغییرند، است. برخلاف هراکلیتوس، پارمنیدس، فیلسوف ایلیائی هم‌عصر او، مدعی است که واقعیت، سرمدی است؛ نه به وجود می‌آید؛ نه از بین می‌رود. شیء واقعی، منحصر به فرد و تمام است؛ لذا به‌طور کامل، غیرقابل تقسیم و غیرقابل حرکت است (Guthrie, 1969, vol.2: 28-34). برخی دیگر بر این باورند که پارمنیدس در جهان غرب، نخستین فیلسوفی است که بر غیرواقعی بودن زمان استدلال آورده و آنرا از وجودشناسی خود، حذف کرده است (Turetzky, 2002: 10). بنابراین، پارمنیدس نخستین کسی است که «سرمدیت» را به اندیشه بشر عرضه کرده است.

افلاطون، سرمدیت را به‌عنوان الگو و سرمشق زمان معرفی می‌کند و زمان را تقلید و تصویری از سرمدیت می‌داند (Plato, 1997: 1241). ارسطو نیز یکی از ویژگی‌هایی که برای محرک نامتحرک نخستین در نظر می‌گیرد سرمدیت است و در کتاب لامبدأ متافیزیک به بحث بر سرمدیت، متمرکز می‌شود (ارسطو، ۱۳۸۹: ۴۸۲).

بنابراین، براساس سیر تاریخی مفهوم سرمدیت، مشخص شد که سرمدیت از منابع یونانی وارد اندیشه فلسفی شده است؛ اما با ظهور فیلون، فیلسوف یهودی، که گفته می‌شود اولین کسی است که در باب خداوند به‌طور فلسفی بحث کرده است و آغازگر فلسفه

مسیحی است، صفت سرمدیت، بر مبنای فلسفه افلاطون، به خدای کتاب مقدس نسبت داده می‌شود (Armstrong, 2008: 137; Dodd, 1953: 160). فیلو می‌گوید: «حیات خداوند از دو انتهای زمان، عدول کرده است؛ چراکه حیات خداوند زمانی نیست؛ بلکه سرمدی است؛ او الگوی زمان است؛ در سرمدیت هیچ گذشته و آینده‌ای نیست؛ بلکه تنها حضور است» (Dodd, 1953: 160; Kim, 2010: 75). «کسی که تنها سرمدی است و پدر همه چیز، مرئی و نامرئی است» (Kim, 2010: 75)؛ اما برخی دیگر براین نظرند که پلوتارک نخستین کسی است که سرمدیت را برای خداوند به‌کار می‌برد. پلوتارک می‌نویسد: «تنها او (خدا) همواره کامل بوده است؛ و او واقعاً «هست»؛ بدون این که به‌وجود آید؛ بدون این که در آینده به‌وجود آید؛ او بدون آغاز و انجام است» (Padgett, 1992: 42). توماس آکوئیناس نیز یکی دیگر از طرفداران سرمدیت فرازمانی خداوند است. وی در الهیات جامع تأکید می‌کند برای خداوند قبلیت و بعدیتی وجود ندارد و همه چیز برای او به‌نحو یک‌جا، حضور دارد. آکوئیناس معتقد است تغییرناپذیری خداوند بالضروره اشاره به سرمدیت می‌کند؛ لذا خداوند سرمدی است و این سرمدیت، منحصر در خداست و تنها اوست که سرمدی است (Aquinas, 1974: 52-58).

۳. تعریف سرمدیت فرازمانی

سرمدیت که در لغت به معنی دائمی، جاوید و همیشگی است^۱ (جر، ۱۳۸۴: ۱۱۸۶) متداول‌ترین تعریفی که برای آن ذکر شده است، تعریف بوئیتوس فیلسوف قرن ششم است. بوئیتوس در تسکالی فلسفه، داشتن حیات کامل و نامحدود در یک «آن» را برای تعریف سرمدیت ذکر می‌کند (Boethius, 2001: 144). استامپ و کرتزمن معتقدند در این تعریف، چهار مؤلفه برای سرمدیت حضور دارد:

۱- حیات: چیزی که سرمدی است در مرتبه نخست، از حیات برخوردار است (Stump & Kretzmann, 1981: 431). مقصود از حیات، حیات زیستی و بیولوژیکی نیست؛ بلکه مراد، حیات آگاهی است. این مؤلفه، اعداد و قضایا را از حوزه سرمدی خارج می‌سازد؛ آن‌ها ممکن است فرازمانی باشند لکن سرمدی نیستند (Fitzgerald, 1985: 261).

۲- عدم تناهی: مؤلفه دوم در تعریف ویژگی‌های سرمدی، نامتناهی و نامحدود بودن آن است؛ این که تصور کردن آغاز و پایان برای او غیرممکن است و موجودی بدون آغاز و

بدون پایان است (Stump & Kretzmann, 1981: 431).

۳- استمرار: این ویژگی را در قیاس با امور زمان مند می توان درک کرد؛ یعنی امور زمان مند نمی توانند در همه زمان، حضور داشته باشند و باید زمانی را سپری کنند تا به زمان متعاقب بر آن، دسترسی پیدا کنند. وجود سرمدی یک حضور «آنی» نیست، بلکه دوام دارد. کرترمن و استامپ «دوام سرمدی» را بخش اساسی مفهوم سرمدیت می دانند (Ibid: 447).

۴- غیرزمان مند: در تبیین مؤلفه چهارم باید دو نحوه از وجود، یعنی وجود زمان مند و فرازمانی را یادآور شد. سرمدیت، در واقع نحوه ای از هستی است که نه به زمان تقلیل می یابد و نه با واقعیت زمان ناسازگار است؛ به جز پارمینیدس هیچ یک از فلاسفه باستان یا قرون وسطی که سرمدیت را به عنوان نحوه ای از وجود واقعی و فرازمانی پذیرفته اند. واقعیت زمان را انکار نکرده اند یا تجربه های زمان مند را توهم نپنداشته اند. بنابراین از آنجا که یک موجود سرمدی، فرازمانی است، قبلیت و بعدیتی در زندگی او وجود ندارد؛ یعنی اموری که حیات او را شکل می دهند، نمی توانند به نحو متعاقب چیده شده، باشند؛ علاوه بر این، هیچ پدیده ای نسبت به تمام حیات موجود سرمدی، نمی تواند متأخر یا متقدم باشد؛ چراکه در غیر این صورت لازم می آید، موجود سرمدی، خود بخشی از مجموعه های زمان مند باشد (Ibid: 434). برخی دیگر سرمدیت را براساس سه مؤلفه بدون آغاز، بدون پایان و بدون تعاقب، تعریف می کنند؛ یعنی خدا سرمدی است بدین معناست که آغاز و انجامی برای او متصور نیست و تعاقب و لحظات گذرا نیز در حیاتش وجود ندارد (Mullins, 2016: 44).

۴. سرمدیت زمانی

سرمدیت فرازمانی همان گونه که سیرتاریخی آن را بررسی کردیم تا اواخر قرون وسطی پذیرفته شده، بود؛ تا این که در اواخر قرن چهاردهم دانز اسکوتوس بر این معنا از سرمدیت خرده گرفت و استدلال کرد که دو گزاره: (۱) لحظات زمان به طور هم زمان بالفعل موجود نیستند؛ (۲) لحظه های زمان به طور هم زمان برای خدا حاضر هستند؛ با یکدیگر منسجم نیستند. لذا دانز اسکوتوس از سرمدیت فرازمانی فاصله گرفت^۲ (Hughes, 1995: 65). اشکالی که در این جا مطرح می شود این است که اگر خداوند در تمام زمان ها حضور نداشته باشد، سرمدی نخواهد بود؛ همان طور که اگر درازایِ چوب به همه جا نرسد، همه

فضاها را نمی‌تواند پوشش دهد. *دائر/اسکوتوس* در پاسخ به این اشکال می‌گوید چوب برای این که بتواند همه فضا را پوشش دهد، تنها باید در تمام فضاهای موجود بالفعل، وجود داشته باشد نه در هر فضایی که بالقوه می‌تواند وجود داشته باشد. خداوند نیز برای سرمدی شدن تنها باید در تمام زمانی که بالفعل وجود دارد، حضور داشته باشد (Sylwanowicz, 1996: 222). *ویلیام اکامی* نیز احتمالاً به واسطه انتقادات *دائر/اسکوتوس* متقاعد شده بود و از تقریر سرمدیت فرازمانی گذر کرد؛ وی به سرمدیت فرازمانی مقدم بر خلقت اشاره می‌کند (Hughes, 1995: 65).

برخی از متألهان و فیلسوفان معاصر دین نیز مانند ویلیام هاسکر، نیکولاس ولترستورف سرمدیت فرازمانی را نمی‌پذیرند. آن‌ها معتقدند قید «فرازمانی» در تعریف سرمدیت از یک سو، باعث عدم تلائم و ناسازگاری آموزه سرمدیت با دیگر اوصاف خداوند می‌شود؛ و از سوی دیگر با خدای ترسیم شده در متن مقدس، ناسازگار است. لذا تقریرهای دیگری در باب سرمدیت ارائه کردند. بنابر ادعای سوئین‌برن، الهیات پروتستان پساهاگلی، به‌طور صریح، آموزه سرمدیت فرازمانی را انکار می‌کند. برای هگل، امر مطلق یا خدا، چیزی ضرورتاً در حال پویش است و تیلیخ ادعا می‌کند که خداوند، خارج از پویش زمان نیست؛ زیرا اگر خداوند، خارج از فرآیند زمان باشد، او فاقد حیات خواهد بود. تنها خدایی که فعل انجام می‌دهد؛ انتخاب می‌کند؛ و عفو می‌کند؛ خدایی است که ما می‌خواهیم بپرستیم. انجام این قبیل فعالیت‌ها توسط خداوند، به‌خاطر این که این فعالیت‌ها مستلزم تغییر در وضعیت است، به این معنی است که او در زمان است. به گفته وی «اگر ما خداوند را موجودی زنده و حیّ بنامیم، درواقع، تأیید کرده‌ایم که او موجودی زمان‌مند است و با انحای زمان در ارتباط است» (Swinburne, 1993: 225).

۵. تقریرهای سرمدیت زمانی

سرمدیت زمانی، تقریر واحدی ندارد؛ لذا برخی برای آن، تقریرهایی چون «تقریر اکامی» و «تقریر پجت» ترسیم کردند.

۱-۵. تقریر اکامی

مطابق این تقریر خداوند، بدون خلقت به‌نحو فرازمان، موجود است؛ اما بعد از شروع

حوادث زمان‌مند، زمانی می‌شود. برخی این تقریر را زمان‌مندیِ اتفاقی می‌نامند. طرفداران این تئوری، در این نکته موافقت می‌کنند که خداوند در زمان است؛ اما انکار می‌کنند که وجود خدا همواره در زمان باشد. در واقع مطابق این تقریر، خدا در حالت بدون تغییر و بدون حادثه، فرازمان است؛ چراکه در غیاب کامل حوادث، زمان وجود ندارد. زمان با نخستین حادثه خلقت آغاز می‌شود و از طریق خلقت، خداوند متحمل و درگیر زمان می‌شود (Craig, 2001: 10). به نظر می‌رسد در این تئوری، در باب ماهیت زمان، همان دیدگاه ارسطویی زمان، مقدار حرکت است. را لحاظ می‌کنند؛ لکن از این نظر که زمان را واجد نقطه شروع می‌دانند و به حدوث خلقت معتقدند، از دیدگاه ارسطویی فاصله می‌گیرند.

۲-۵. تقریر پجت^۳

این تقریر شبیه به مفهوم سرمدیت نسبی پجت است که مطابق آن، خدا مقدم بر خلقت، در یک زمان غیرمتعیّن و بی‌اندازه وجود دارد. طبق این تقریر، زمان با نخستین حادثه آغاز نمی‌شود. متقدم بر خلقت، که هیچ چیزی در آن رخ نداده است، زمان به لحاظ هندسی، نامشخص (بی‌نظم و غیرشفاف) است. بنابراین، زمان نمی‌تواند به فاصله‌های متناهی تقسیم شود که به نحو سلسله‌وار سپری می‌شود (Ibid: 10-11).

۳-۵. تقریر سرمدیت زمان‌مند از نگاه سوئین‌برن

سوئین‌برن روش صحیح در تفسیر آموزه سرمدیت را به این طریق می‌داند که خداوند، آغاز و انجام ندارد؛ لکن این آغاز و انجام نداشتن را زمانی در نظر می‌گیرد. یعنی زمانی نیست که بتوان آن را نقطه آغاز خداوند دانست. وی بر این نظر است که سرمدیت خداوند به این معناست که هرچه در زمان، به عقب برگردید، نمی‌توان به نقطه شروع رسید؛ یعنی او ازلی و بی‌آغاز زمانی است؛ نیز هرچه در زمان، به جلو پیش روید او وجودش متوقف نخواهد شد؛ یعنی او ابدی است. سرمدیت خداوند به این معنا نظریه‌ای منسجم است، وی معتقد است سرمدیت فرازمانی، تقریری معنادار نیست (Swinburne, 2010: 10). بنابراین تقریری که سوئین‌برن برای سرمدیت خداوند ارائه می‌کند این است که او دارای آغاز و انجام زمانی نیست و در همه زمان‌های گذشته، اکنون، و آینده وجود دارد (Ibid, 2008: 12)؛ به عبارتی، ازلی و ابدی است؛ اما ازلی و ابدی زمانی. از آن جهت که سوئین‌برن به هیچ

وجه برای خداوند، وجود فرازمانی قائل نیست، تقریری که وی برای سرمدیت خداوند ارائه می‌دهد، از تقریر زمان‌مندی اُکامی فاصله می‌گیرد؛ چراکه در تقریر اُکامی، خداوند قبل از خلقت، فرازمان است؛ اما با شروع خلقت، زمان‌مند می‌شود؛ لکن در تقریر زمان‌مندی پججت، به هیچ وجه خداوند، فرازمان نیست. بنابراین می‌توان گفت که تقریر سوئین‌برن، از جهت سلب هر نوع فرازمانی برای خداوند، شبیه به تقریر پججت است.

۶. استدلال‌های سوئین‌برن بر زمان‌مند بودن خداوند

۱-۶. استدلال ناسازگاری با ظاهر کتاب مقدس

سوئین‌برن معتقد است عهد عتیق هیچ علامت و نشانه‌ای به نفع سرمدیت فرازمانی ارائه نمی‌دهد؛ چراکه خدایی که در عهد عتیق ترسیم شده است، بدین صورت است که اکنون این کار را انجام می‌دهد؛ اکنون اورشلیم را خراب می‌کند؛ اکنون اجازه می‌دهد که تبعید شدگان به خانه برگردند. همین اوصاف در عهد جدید نیز یافت می‌شود. اگرچه عباراتی در عهد جدید وجود دارد که ممکن است به‌نحو فرازمانی تعبیر شوند؛ عباراتی نظیر او ابتدا و انجام هر چیز است یا این‌که او بوده و هست و خواهد بود؛ لکن سوئین‌برن معتقد است بعید به‌نظر می‌رسد که این عبارات دلالت بر فرازمانی بودن خداوند داشته باشند (Swinburne, 1993: 224).

۲-۶. استدلال مبتنی بر زمان‌مند بودن کنش‌های خداوند

بسیاری از منتقدان خدا‌باوری کلاسیک از جمله متألّهان الاهیات گشوده و متألّهان الاهیات کلاسیک تعدیل‌یافته، بر این نظرند که در مواجهه نخست با خدا‌باوری کلاسیک با یک چالش شدید میان دو مؤلفه آن روبرو می‌شویم. از یک‌سو این قسم از خدا‌باوری بر موجودی کاملاً متعالی و فرازمانی تأکید می‌کند از سوی دیگر، از ارتباط با خدا و حضور غیرقابل‌انکار او سخن می‌گوید. به‌نظر می‌رسد این دو مؤلفه با هم، قابل جمع نباشند. سوئین‌برن نیز استدلال می‌کند که بسیاری از اموری که خدا‌باور در باب خداوند معتقد است، اموری هستند که با زمان معنادار می‌شوند و با فرازمان بودن خداوند سازگار نیستند. استدلال سوئین‌برن در این رابطه را می‌توان به‌صورت دو استدلال مستقل صورت‌بندی کرد.

استدلال نخست:

- ۱- خداوند، افعالی مانند «به وجود آوردن»، «عفو کردن»، «تنبیه کردن»، «هشدار دادن» و... را انجام می‌دهد.
- ۲- اگر خداوند سبب افعالی مانند «عفو کردن»، «تنبیه کردن»، «هشدار دادن» و... است، می‌توان به نحو معقولی از زمان وقوع آن افعال پرسش کرد.
- ۳- اگر «عفو کردن»، «تنبیه کردن» یا «هشدار دادن» و... در معنای متعارف در نظر گرفته شود، در آن صورت باید این افعال در زمان انجام شده باشند.
- ۴- بنابراین خداوند، باید زمان‌مند باشد (Ibid: 228).

درواقع، این اشکال، مدّعی است که ماهیتِ فاعلِ زمانی نیز باید زمانی باشد. یک امر فرازمان نمی‌تواند در زمان، عمل کند؛ یعنی وصف فرازمانی با خالقیت خداوند ناسازگار است.

استدلال دوم:

- ۱- اموری همانند عفو و بخشش، هشدار دادن و... مستلزم تقدم و تأخر زمانی هستند.
- ۲- خداوند عفو می‌کند، خداوند هشدار می‌دهد.
- ۳- عفو کردن، بعد از ارتکاب خطا رخ می‌دهد و هشدار دادن، قبل از انجام دادن خطا رخ می‌دهد.
- ۴- بعدیت و قبلیت از لوازم زمان‌مند بودن است.
- ۵- بنابراین خداوند زمان‌مند است (Ibid: 228).

آنتونی کینی نیز اشکالی شبیه به سخن سوئین برن علیه سرمدیت فرازمانی از طریق پیش‌گویی طرح می‌کند. کینی معتقد است نمی‌توان به‌طور توأمان به‌نحو منسجم به دو گزاره «خداوند فرازمان است» و «خداوند پیش‌گویی می‌کند» باور داشت. اما آکوئیناس از یک‌سو قائل به این بود که خداوند پیش‌گویی کرده است و از سوی دیگر، به خدای فرازمان باور داشت. به‌عنوان مثال، آکوئیناس بر این باور بود که خداوند به‌عنوان مؤلف اصلی رساله نامه به رومیان، گفت‌وگوهای یهودیان با مسیحیان را پیش‌گویی کرده است؛ لکن اگر خداوند، فرازمان در نظر گرفته شود آن‌گاه سخن از پیشینی و پسینی، محلّی از اعراب ندارد و نمی‌توان گزاره‌های مقید به زمان، مانند «زمانی که رساله رومی نوشته شد خداوند به‌نحو پیشین می‌دانست که یهودیان سرانجام تغییر عقیده می‌دهند» را به خداوند نسبت داد؛ اما اگر

خداوند نمی‌توانست آن‌ها را بداند چگونه می‌توانست پیش‌گویی کند؟ (Kenny, 1969: 263-264).

۳-۶. هم‌زمانی پدیده‌های متفاوت

همان‌طور که در تعریف سرمدیت فرازمانی ذکر شد، همه چیز نزد خداوند به‌نحو یکجا، حاضر است. این تعریف مستلزم آن است که تمام لحظه‌های یک شخص، نزد او حاضر باشند و این امر مستلزم هم‌زمان شدن تمام لحظه‌های حیات یک شخص خواهد شد که امری مهمل و بی‌معنا خواهد بود؛ یعنی لازم می‌آید دیروز، امروز، فردا همه با هم، هم‌زمان باشند. سوئین برن می‌نویسد:

بنابراین او به‌طور هم‌زمان در آنچه که من دیروز انجام داده‌ام و آنچه امروز انجام می‌دهم و آنچه فردا انجام خواهم داد حاضر است؛ اما اگر t1 با t2 هم‌زمان باشد و t2 با t3 هم‌زمان باشد، آن‌گاه t1 با t3 هم‌زمان خواهد بود. بنابراین اگر آن لحظه‌ای که خدا این امور را می‌داند، هم با دیروز، امروز، و فردا، هم‌زمان باشد، آن‌گاه این روزها، با یکدیگر هم‌زمان خواهند شد. بنابراین دیروز همان امروز و فردا خواهد بود که آشکارا سخنی مهمل و بی‌معنا است (Swinburne, 1993: 228).

هاسکر براین باور است که اصل این اشکال متعلق به سوآرز، فیلسوف و متأله اسپانیایی است (Hasker, 1989: 163; Kenney, 1979: 39).

سوئین برن بر این نظر است که تنها امید برای خدا باور، جهت حفظ انسجام درونی فرازمان بودن خدا با دیگر دعاوی خدا باوری، این است که قائل به این شود که بسیاری از کلمات در معنایی تمثیلی به‌کار رفته‌اند؛ یعنی زمانی که ادعا می‌شود که خداوند وضع اموری را به‌وجود می‌آورد؛ یا «خداوند از آنچه دیروز اتفاق افتاده است آگاه است» که مستلزم زمان‌مند بودن خدا است و در نتیجه با فرازمانی بودن خداوند ناسازگار خواهد شد. خدا باور می‌تواند ادعا کند که بسیاری از کلمات به‌کار رفته در این موارد، در معنایی بسیار بسط داده شده، به‌کار رفته‌اند؛ یعنی خدا باور، جهت انسجام خدای فرازمان، با توصیف خدای زمان‌مند در متن مقدس، باید قائل به این امر شود که آن عبارات دال بر زمان‌مند بودن خداوند، باید در معنایی غیر از معنای ظاهری آن، فهم شوند.

سوئین برن معتقد است گرچه با استفاده از این رویکرد، دعاوی که مربوط به دخالت

خداوند در زمان هستند، با فرازمان بودن خداوند، سازگار می‌شوند و نیز گرچه خدا باور موجه خواهد بود در موضوعی از تمثیلی بودن کلمات استفاده کند، با این وجود، بهره بردن زیاد از رویکرد تمثیلی، با این دشواره مواجه است که گزاره‌هایی که این کلمات در آن‌ها به کار رفته‌اند را فاقد محتوا می‌سازد؛ در واقع سوئین‌برن بر این نظر است که اگر بنا باشد گزاره‌های دال بر زمان‌مند بودن خداوند به نحو تمثیلی لحاظ شوند؛ چرا باید به نحو زمان‌مند لحاظ شده باشند. از این رو، وی بر این نظر است که نیازی نیست خدا باور آموزه فرازمانی را در خدا باوری جای دهد. خدا باور با متگی شدن به آموزه منسجم، روان و بی‌تکلف سرمدیت خداوند تنها به این معنا که او آغاز و انجام ندارد نه به این معنا، که او فرازمان است، می‌تواند به سهولت از تمام مشکلاتی که از این آموزه ناشی می‌شود، رها شود (Swinburne, 1993: 229). لذا سوئین‌برن با ارائه این استدلال‌ها علیه سرمدیت فرازمانی، از این آموزه گذر می‌کند و سرمدیت را تنها به این معنا که خداوند به لحاظ زمانی آغاز و انجام ندارد، می‌پذیرد.

۶-۴. نقد استدلال‌های له سرمدیت فرازمانی

سوئین‌برن افزون بر ارائه چند استدلال برای اثبات نظر خود، به نقد استدلال‌های نظریه رقیب نیز پرداخته و بر این نظر است که فرازمانی بودن خداوند علاوه بر این که مستلزم تالی‌های فاسدی نظیر هم‌زمانی پدیده‌های متفاوت، عدم تبیین کنش‌های زمان‌مند خدا و فاقد معناشدن مقوله‌های دینی مانند عفو و بخشش می‌شود، استدلال‌هایی که طرفداران فرازمانی بودن خداوند به نفع این تقریر اقامه کرده‌اند نیز استدلال‌هایی قابل قبول نیستند و سه استدلال از طریق علم مطلق و اختیار، تغییرناپذیری، و سرشت سوزناگ زمان را مورد انتقاد قرار می‌دهد.

۶-۴-۱. حل سازگاری علم مطلق خداوند و اختیار انسان

علم مطلق، یکی از اوصافی است که در خدا باوری کلاسیک به خداوند نسبت داده می‌شود. یکی از اشکالاتی که در وصف علم مطلق قابل طرح است این است که علم مطلق خداوند با اختیار انسان، ناسازگار است. یکی از روش‌هایی که متفکران این سنت، جهت تلائم این دو آموزه علم مطلق و اختیار-اندیشیده‌اند، تمسک به سرمدیت فرازمانی خداوند است؛ یعنی اگر خداوند به نحو فرازمان در نظر گرفته شود، گویی جاده تاریخ را از ارتفاع سرمدیت

مشاهده می‌کند؛ لذا علم مطلق سرمدی او هیچ گونه جبری پیش نمی‌آورد؛ به عبارت دیگر با فرازمانی دانستن خداوند، پیشینی و پسینی بودن علم خداوند محلی از اعراب ندارد. بنابراین، با تمسک به آموزه فرازمانی، علم مطلق خداوند اختیار انسان را به مخاطره نمی‌اندازد. جهت تقریب به ذهن، این امر معقول به مثالی محسوس تشبیه شده است. شخصی که از پنجره خیابانی را نظاره می‌کند، دیدن او آزادی افراد خیابان را به مخاطره نمی‌اندازد (Stump & Kretzmann, 1991: 396).

سوئین برن، این استدلال را نمی‌پذیرد و معتقد است علم مطلق خداوند افعال اختیاری انسان‌ها را شامل نمی‌شود و این دیدگاه که علم مطلق خداوند شامل معرفت به افعال اختیاری آینده انسان شود به سهولت از سنت خداواری قابل تفکیک است (Swinburne, 1993: 226-227)؛ چراکه خداوند خود انتخاب کرده که برخی مخلوقاتش بهره‌مند از ویژگی اختیار باشند (Ibid: 181). بنابراین یکی از دلایلی که طرفداران سرمدیت فرازمانی جهت اثبات ادعای خود ارائه می‌کردند به منظور انسجام علم پیشین خداوند و اختیار انسان‌ها بود که سوئین برن معتقد است کنش‌های اختیاری آینده انسان از حوزه علم خداوند خارج است و لذا نیازی به این توجیه نیست.

۶-۴-۲. استدلال از طریق تغییرناپذیری خداوند

خداواریان کلاسیک مانند آکوئیناس استدلال کرده‌اند چون خداوند کمال مطلق است و هیچ نقصی در او نیست، در نتیجه، مبرای از هرگونه تغییری است. آکوئیناس در *الهیات جامع* از طریق بساطت، کمال و فعلیت تغییرناپذیری را برای خداوند اثبات کرده است (Aquinas, 1981: 50). از آن‌جاکه هر تغییری ملازم با زمان است، موجودی که فاقد هرگونه تغییری باشد، در شبکه زمان نیز قرار نمی‌گیرد. بنابراین خداوند، زمان‌مند نیست (Morris, 1991: 127)؛ لذا جهت حفظ آموزه تغییرناپذیری خداوند، فرازمان بودن خداوند ضرورت دارد. صورت‌بندی استدلال بدین نحو است:

۱- خداوند کمال مطلق است.

۲- هرگونه تغییری (خواه برای بهتر شدن و خواه برای بدتر شدن) مغایر با کمال مطلق اوست.

۳- بنابراین خداوند تغییرناپذیر است (با توجه به مقدمه ۱ و ۲).

۴- هرگونه تغییر، ملازم با زمان است.

۵- بنابراین خداوند در زمان نیست (با توجه به مقدمه ۳ و ۴).

از نظر سوئین برن مقدمه سوم نیاز به بررسی بیشتر دارد و نمی‌توان به‌نحو قاطعی پذیرفت. وی معتقد است تغییرناپذیری را می‌توان در دو معنای حداکثری و حداقلی در نظر گرفت. تغییرناپذیری حداکثری، یعنی خداوند به هیچ وجه تغییر نمی‌کند. تغییرناپذیری حداقلی یعنی خداوند در صفات ممتاز خود تغییر نمی‌پذیرد؛ یعنی خداوند همواره اوصاف اساسی خود مانند علم، قدرت و خیر را واجد است و هیچ زمانی را نمی‌توان تصور کرد که خداوند واجد این اوصاف نباشد. سوئین برن براین نظر است که لازمه‌ی این تقریر از تغییرناپذیری خداوند اصلاً به این معنا نیست که خداوند به هیچ وجه من الوجوه تغییر نمی‌کند بلکه خداوند در عین حفظ اوصاف اساسی‌اش می‌تواند تغییر کند. این تغییرناپذیری حداقلی چیزی است که خداواری همواره در پی تصدیق آن است (Swinburne, 1993: 219)؛ لکن هیچ دلیلی جهت حمایت از تغییرناپذیری حداکثری وجود ندارد (Ibid: 226) و اغلب تغییرناپذیری حداکثری ملازم با آموزه فرازمانی خداوند است. بنابراین، سوئین برن معتقد است یک دلیل قابل توجه برای اصحاب مدرسی به‌نظر می‌رسد این نکته باشد که آموزه فرازمانی زمینه‌ای و تبیینی برای آموزه تغییرناپذیری حداکثری فراهم می‌کند؛ اما از آن‌جاکه قائل شدن به تغییرناپذیری حداکثری هیچ ضرورتی ندارد بنابراین فرازمان‌مند بودن خداوند نیز ضرورتی ندارد.

۶-۴-۳. فرازمانی و سرشت سوزناک زمان

زمان! تو ای عجزه پیر! آیا برای لحظه‌ای درنگ نمی‌کنی و کاروانت را فقط برای یک روز متوقف نمی‌سازی؟ همه چیزم را تقدیم تو خواهم نمود، آیا برایت ممکن است مهمانم شوی (و از حرکت باز ایستی): زنگ‌هایی از جنس بهترین نقره برای مَرکبت تقدیم خواهم کرد. ... زمان! تو ای عجزه پیر! چرا این همه شتابان؟ (Moran, 2002: 143).

قطعه فوق، شعری از رالف هاچسون، شاعر انگلیسی قرن بیستم، است که به نیکی سرشت و ماهیت گذرایی بودن زمان را به تصویر می‌کشد و معتقد است اگر ارزش‌مندترین هدایا به زمان تقدیم شود امکان ندارد حریف زمان شد، زمان بی‌توجه به هر چیزی، شتابان در حال گذر است. یکی از دلایلی که جهت اثبات فرازمانی بودن خداوند اقامه شده است، متمسک شدن به سرشت گذرایی زمان است. به‌نظر می‌رسد همان‌گونه که سوئین برن نیز اشاره نموده این استدلال از جانب اصحاب مدرسی ارائه نشده است، بلکه متألهان معاصر

همانند لغت‌او، جنتزن، استامپ و کرتزن به‌عنوان طرفداران سرمدیت فرازمانی این استدلال را ذکر نموده‌اند. لغت‌او با ترسیم تعریف بوئیتوس از سرمدیت به‌عنوان برخورداری از حیاتی نامحدود در یک آن، خاطر نشان می‌کند که یک موجود زمان‌مند نمی‌تواند از آنچه گذشته یا متعلق به آینده است برخوردار باشد. گذشته برای ابدالابد رفته و هرگز بر نمی‌گردد و آینده هم هنوز نیامده است. گذرا بودن زمان باعث می‌گردد که موجودی که تخته‌بند زمان است، نتواند همهٔ حیات را به‌صورت یک‌باره داشته باشد. بنابراین، حتی اگر خدا موجودی زمان‌مند باشد، نمی‌تواند گذشته را احیا کند؛ اما بالعکس اگر خداوند فرازمان باشد می‌تواند از حیات نامحدود خود به‌طور دفعی برخوردار باشد، بدون این‌که متحمل رنجی گردد. بنابراین اگر خداوند کامل‌ترین موجود است، او فرازمان است (Craig, 2001: 32).

گریس جنتزن نیز با زبانی ادیبانه همین استدلال را بیان می‌کند:

یک عامل تأثرانگیز و ترحم‌آور در باب انقیاد ما به زمان - حتی اگر ما موجودات تخته‌بند زمان بتوانیم از سرچشمهٔ جوانی ابدی بنوشیم - وجود دارد و آن چیزی است که می‌توانیم گذرا بودن و سریع‌الزوال بودن تجاربمان بنامیم. حتی اگر ما برای همیشه بتوانیم زندگی کنیم، گران‌بهارترین لحظات زندگی ما می‌گذرند و برای همیشه از نزد ما می‌روند... اگرچه ما در دوربین و آلبوم عکس، برخی لحظه‌ها را ثبت کنیم تا سعی کنیم زمان را به چنگ اندازیم و اسیر خود سازیم، ما همه می‌دانیم که نگاه کردن به عکس‌های قدیمی در بهترین حالت، نوستالژی و خاطرات زندگی گذشته را به یاد ما می‌آورد، آن نمی‌تواند زندگی را برگرداند. حتی اگر حافظهٔ بسیار دقیقی را به خداوند ضمیمه کنیم، به‌نظر می‌رسد شایسته نباشد که لحظه‌های زودگذر را به خداوند متصف کنیم. خداوند باید بر هر نوع تغییر و اتفاق که ما به‌عنوان زودگذر بودن (فانی بودن زمان) تجربه می‌کنیم، حاکم باشد، و آموزهٔ جاودان در زمان بودن خداوند از تبیینی برای آن در مضیقه و تنگنا است (Ibid: 32).

درواقع، جنتزن معتقد است هیچ حافظه‌ای حتی قوی‌ترین حافظه، نمی‌تواند جایگزین فعلیت شود، گذشته‌ای که رفته است هیچ حافظه‌ای قادر به برگرداندن آن نیست. کرتزن و استامپ نیز با این دیدگاه همدلی دارند. آن‌ها براین نظرند که هیچ موجود زمان‌مندی نمی‌تواند موجودی مطلقاً کامل باشد. یک موجود کامل باید از هرگونه گذشته‌ای که دیگر نمی‌تواند واجد آن باشد و از آینده‌ای که هنوز آن را ندارد مصون باشد، هستی یک موجود کامل، باید فعلیت حضوری مداوم و بسیط باشد (Stump & Kretzmann, 1991: 395).

بنابراین، این استدلال می‌گوید چون زمان، ماهیتی گذرا دارد و هیچ حالت ایستایی برای

آن متصور نیست؛ لذا یک موجود زمان‌مند، پیوسته بخشی از وجودش را از دست می‌دهد و بخشی از وجودش را نیز در آینده به دست می‌آورد. لذا هر موجودی که تخته‌بند زمان باشد، نمی‌تواند به‌عنوان موجودی کامل در نظر گرفته شود. بنابراین خداوند -که کامل‌ترین موجود است، نمی‌تواند زمان‌مند باشد، پس فرازمانی است؛ کمال مطلق با زمان‌مندی ناسازگار است. صورت‌بندی این سخن بدین طریق است:

۱- هر موجود زمان‌مندی به دلیل وجود سیلانی خود، همواره دچار تألم می‌شود.

۲- تألم با کمال خداوند سازگار نیست.

۳- پس خداوند زمان‌مند نیست.

سوئین‌برن معتقد است اگرچه به ضرورت منطقی هر موجود زمان‌مندی حتی خدا، متحمل گذر زمان می‌شود و اموری را که در زمان حال و گذشته تجربه کرده است، خود آن‌ها را نمی‌تواند تجربه کند؛ لکن اگر موجودی بتواند شبیه آن‌ها را انجام دهد متحمل رنجی نخواهد شد؛ یعنی اگر موجودی بتواند همانند و مشابه حالات گذشته‌ای را که از دست داده است را مجدداً برای خود به وجود آورد دچار تألم نمی‌شود؛ به عبارت دیگر، تألم لزوماً همراه موجود زمان‌مند نیست. از آن‌جاکه خداوند می‌تواند شبیه آن وقایع را انجام دهد، لذا متحمل رنجی از این ناحیه نمی‌شود. در واقع سوئین‌برن بر این نظر است که موجود زمان‌مندی که قادر مطلق نباشد از این که بخشی از وجود خود را همواره از دست می‌دهد و نمی‌تواند عین آن را برای خود ایجاد کند، از این‌رو دچار تألم می‌شود لکن از آن‌جاکه خداوند، قادر مطلق است می‌تواند شبیه آن‌چه را که قبلاً واجد بوده است را برای خود ایجاد کند لذا دیگر دلیلی برای تألم خداوند وجود ندارد. بنابراین زمان‌مند بودن، با کمال مطلق خداوند ناسازگار نیست و پیامدهای حقیقی گذرا بودن زمان، تنها برای انسان‌های اخلاقی محدود و متناهی حاصل می‌شود، موجود قادر مطلق نیازی نیست از نتایج گذرا بودن زمان رنج ببرد (Swinburne, 1993: 227-228) صورت‌بندی استدلال سوئین‌برن به‌نحو ذیل است:

۱- موجود زمان‌مند وقتی دچار تألم می‌شود که قادر مطلق نباشد.

۲- خداوند قادر مطلق است.

۳- پس خداوند زمان‌مند، دچار تألم نخواهد شد.

لذا سوئین‌برن معتقد است دلایلی که خداپاوران جهت دفاع از سرمدیت فرازمانی اقامه

می‌کنند دلایل موجهی نیستند (Ibid: 218).

۷. نقد و بررسی دیدگاه سوئین برن

۷-۱. استدلال مبتنی بر ظاهر کتاب مقدس

در مورد استدلال نخست سوئین برن می‌توان گفت در متون مقدس نه تنها عباراتی دال بر زمان‌مند بودن خداوند یافت می‌شود، بلکه عباراتی نیز بیان شده است که دال بر انسان‌وارانگاری فیزیکی خداوند است؛ همانند قدم زدن خداوند در باغ عدن، سخن گفتن با حضرت موسی و در نظر گرفتن دست یا وجه برای خداوند و ... اگر بنای استدلال بر تمسک به ظاهر متن مقدس باشد، در آن صورت باید با توجه به این آیات، دست، پا و وجه برای خداوند در نظر گرفته شود. به نظر می‌رسد سوئین برن در این بحث با رویکردی گزینشی نسبت به ظاهر برخی الفاظ کتاب مقدس توجه کرده و به‌عنوان یک متن‌گرا (Literalist) ظاهر شده است. علاوه بر این که، همان‌گونه که سوئین برن خود اشاره کرده است، در متن مقدس عباراتی دال بر فرازمانی بودن خداوند نیز می‌توان یافت. بنابراین به نظر می‌رسد تمسک به صرف ظاهر برخی از عبارات کتاب مقدس نتواند دلیلی محکم بر نفع یا ضرر فرازمانی یا زمانی بودن خداوند ارائه کند. به بیان دیگر بدون داشتن یک پشتوانه فکری قوی، نمی‌توان با رجوع به ظاهر برخی از تعبیرات متون دینی، نظریه مشخصی را استنباط کرد.

۷-۲. استدلال مبتنی بر زمان‌مند بودن کنش‌های خداوند

۷-۲-۱. پاسخ نخست: رویکرد آکوئیناس مبنی بر تمایز میان کنش علّت نخستین و اثر آن در باب اشکالات مربوط به کنش یک امر فرازمان و متعالی در طبیعت که به‌طور کلی معطوف بر این است که چگونه یک امر فرازمان می‌تواند با امور زمان‌مند درگیر شود، می‌توان در پاسخ نخست، روش آکوئیناس را پیاده نمود. آکوئیناس بر این نظر است که باید میان کنش علّت نخستین و اثر آن تمایز گذاشت و میان سرمدی بودن علّت نخستین و اثر آن تلازمی برقرار نیست؛ یعنی می‌تواند علّت نخستین سرمدی باشد اما اثر آن سرمدی نباشد؛ بنابراین هیچ چیزی نمی‌تواند مانع این شود که بگوئیم کنش خداوند در سرمد وجود داشته

است، درحالی که اثرش از سرمد حاضر نبوده است، بلکه در زمان تحقق پیدا کرده است؛ اثری که او در سرمد آن را تعیین کرده است. علت نخستین همان گونه که شرایط ایجاد فعل را معین می‌سازد زمان ایجاد آن فعل را نیز معین می‌کند (Aquinas, 1956: 102-103).

بنابراین با توجه به سخن آکوئیناس می‌توان ارتباط موجودی فرازمان با امور زمان‌مند را چنین توجیه کرد که خداوند به‌نحو فرازمانی زمان و شرایط آن را اراده کرده است؛ ولی اثر آن زمانی و در زمان خاص آن است. کرتزمن و استامپ نیز در دوره معاصر همین رویکرد را اتخاذ نموده‌اند. آن‌ها معتقدند که باید میان دو گزاره «کنش به‌نحوی باشد که خود کنش در زمان باشد» و «کنش به نحوی باشد که اثر آن در زمان باشد» تمایز قائل شد. از آن‌جا که خدای سرمدی، قادر مطلق است، او می‌تواند هر چیزی را که به‌لحاظ منطقی امکان دارد، انجام دهد. لذا گرچه نمی‌تواند کنش‌های او در زمان واقع شوند، لکن او می‌تواند اثراتی در زمان به‌وجود آورد (Stump & Kretzmann, 1981: 448). درواقع کرتزمن و استامپ معتقد به این امر نیستند که لزوماً باید فعل و اثر آن هم‌زمان باشند. از این رو می‌گویند: ما هیچ دلیلی برای نامعقول بودن این ادعا که یک موجود زمان‌مند می‌تواند نتیجه فعلی فرازمانی باشد نداریم (Ibid: 450).

توماس موریس، فیلسوف آمریکائی معاصر، جهت فهم تمایز دقیق یک کنش و اثرات آن مثالی به این صورت ذکر می‌کند: فرض کنید که در نیمه شب، من صدایی را می‌شنوم که باعث می‌شود از خواب بیدار شوم. از رختخواب بلند می‌شوم و چراغ را روشن می‌کنم. نور چراغ، سگ را بیدار می‌کند و به گشت‌زن هشدار می‌دهد و درنهایت پلیس خبردار می‌شود. اکنون پرسش این است که من چند فعل انجام داده‌ام؟ رویکرد متداول‌تر این است که من تنها یک فعل انجام داده‌ام و آن ضربه زدن به کلید برق است که باعث شد چراغ روشن شود و به همین منوال بقیه وقایع رخ دهد. بنابراین با تمایز کنش و اثرات آن می‌توان چگونگی دخالت خداوند در زمان را درک کرد؛ یعنی یک اثر فعل خداوند، ایجاد جهان است. اثر دیگر آن فعل خداوند، شنیدن کلمات خاصی در زمان خاصی به‌واسطه حضرت ابراهیم است؛ اثر دیگر آن شنیدن کلمات خاصی به‌واسطه حضرت موسی و... (Morris, 1991: 131).

این پاسخ اگرچه به‌نظر می‌رسد اشکال مطرح شده را پاسخ می‌دهد، لکن همان‌گونه که توماس موریس ذکر می‌کند بلافاصله این پرسش به ذهن خطور می‌کند که آیا این تصویر ارائه شده از خداوند، تصویری مناسب از اوست؟ آیا با این تلقی از خداوند می‌توان با او گفتگویی، که مبتنی بر دو طرف است، برقرار کرد (Ibid: 132)؟ بنابراین می‌توان گفت این

رویکرد، تلقی تئیسیم را به ذهن متبادر نمی‌کند؛ از آن جهت که در تلقی تئیسیم، خداوند فاعل مستقیم هر شیء دانسته می‌شود لکن در این تبیین، خداوند فاعل بعید در نظر گرفته می‌شود. لذا به نظر می‌رسد رویکرد مناسبی جهت تبیین ارتباط خداوند و کنش او با ما موجودات زمان‌مند نیست.

۲-۲-۷. پاسخ دوم: رویکرد صدرایی مبنی بر جعل وجود

در فلسفه صدرایی اساساً این مسئله با عنوان «ربط ثابت با متحرک» یا «قدیم با حادث»^۴ مطرح می‌شود و مسئله بدین طریق مطرح می‌شود که یک امر ثابت و فرازمانی چگونه با زمانیات مرتبط می‌شود. در این موضع طبق یک روایت گفته می‌شود که نحوه وجود متغیر بالذات، سیلانی است، نه این‌که «وجودی» متمایز از «سیلان» داشته باشیم، بلکه وجود امور زمانی عین سیلان است. از این رو مفیض، علت تغییر نیست بلکه مفیض، وجودی را جعل یا افاضه می‌کند که وجود آن، عین سیلان و زمان‌مند است (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۲/۶۶). بنابراین طبق این رویکرد می‌توان نحوه کنش‌های زمان‌مند امر ثابت را بدین طریق تبیین کرد که آن امر ثابت، تنها جعل وجود و افاضه می‌کند، لکن آن وجودها ذاتاً سیلانی و زمان‌مند هستند؛ بنابراین در فلسفه صدرایی نسبت کنش‌های زمان‌مند با هستی‌های فرازمان خواه واجب‌الوجود و خواه سایر مجردات- بدین طریق است که هستی موجودات زمان‌مند به واسطه امور فرازمان جعل می‌شود، یعنی فقط هستی امور زمان‌مند، با جعل بسیط افاضه می‌شود اما مرتبه وجودی موجودات زمان‌مند بدین نحو است که نمی‌توانند فاقد تجدد و تغییر باشند و از این طریق ارتباط کنش‌های زمان‌مند با هستی‌های فرازمان میسر می‌شود.

۳-۷. پاسخ به استدلال فاقد معنا شدن مقوله‌های دینی: گذر کردن از تلقی

انسان‌وارانگارانه

در برابر این استدلال، سوئین برن که معتقد است در صورت فرازمانی بودن خداوند، بسیاری از مقولات دینی مانند عفو و بخشش بی‌معنا می‌شوند، به نظر می‌رسد این اشکال سوئین برن مبتنی بر پیش‌فرض اساسی وی مبنی بر تلقی انسان‌وار از خداست؛ یعنی حالات و احساسات انسان برای خداوند در نظر گرفته شده است. لکن به نظر می‌رسد اگر خداوند با تلقی و تصور غیرانسان‌وار ملاحظه شود، لزومی ندارد این مقولات در معنای متعارف و

انسان‌وار لحاظ شوند تا مستلزم زمان‌مند انگاشتن خداوند شود. به بیان دیگر این امور را نیز می‌توان به گونه‌ای تفسیر کرد که الفاظ به معنای عرفی و انسانی و لغوی در باب خداوند اطلاق نشوند. بنابراین می‌توان گفت این اشکال در صورتی که قائل به تلقی انسان‌وار از خداوند باشیم، به نظر می‌رسد اشکال موجهی باشد.

۴-۷. استدلال هم‌زمانی پدیده‌های متفاوت

اشکال فوق، نظیر اشکالاتی است که بر قاعده «بسیطه الحقیقه کل الاشیاء» اقامه شده است. به عنوان مثال، اشکال شده است که اگر خداوند بسیطه الحقیقه باشد و تمام اشیاء نزد او حضور داشته باشند، آن‌گاه لازم می‌آید که اشیاء ماهوی، در واجب‌الوجود حضور داشته باشند و واجب‌الوجود بسیط، واجد ماهیات متعدد باشد. در پاسخ گفته می‌شود واجب‌الوجود هرگز با حیثیات عدمی اشیاء ممکن، متحد نمی‌شود، بلکه حقیقت امور ماهوی و ممکن و کمال آنان است که در واجب‌الوجود حاضر است و جودهای ناقص با حذف نواقص و قیود خود، در او حاضرند. واجب‌الوجود، حقیقت امور ماهوی است و از محدودیت‌ها و نقص‌های وجودی امور ماهوی آن‌ها منزّه است. ملاصدرا می‌نویسد: «البرهان قائم علی ان کل بسیطه الحقیقه کل الاشیاء الوجودیه آلا ما یتعلّق بالنقائص و الاعدام؛ و الواجب تعالی بسیط الحقیقه واحد من جمیع الوجوه؛ فهو کل الوجود» (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ج ۶/ ۱۰۰). با توجه به اشکال و پاسخ فوق می‌توان گفت اگرچه سرمدیت فرازمانی خداوند مستلزم حضور تمام اشیاء حتی امور زمان‌مند در نزد او، به صورت یک‌جا می‌شود، لکن امور زمانی با حذف نواقص خود از جمله حذف خصوصیت‌های زمانی خود نزد او حاضرند.

۵-۷. تعلق نگرفتن علم خداوند به افعال اختیاری

اگر طبق ادعای سوئین‌برن علم خداوند، کنش‌های اختیاری انسان‌ها را شامل نشود، آن‌گاه مستلزم تالی فاسد جهل خداوند به بسیاری از امور در آینده می‌شود؛ چراکه امور بسیاری را می‌توان فرض کرد که مبتنی و متوقف بر یک امر اختیاری است. به عنوان مثال یک کنش اختیاری مانند ازدواج دو شخص را در نظر بگیریم. اگر خداوند بر این کنش اختیاری آگاه نباشد آن‌گاه نسبت به بسیاری امور متوقف بر نتایج این کنش اختیاری نیز آگاه نخواهد بود.

ممکن است تالی فاسد سخن سوئین برن پذیرفته نشود و گفته شود از آنجایی که امور آینده وجود ندارند، لذا چیزی برای دانستن وجود ندارد و علم خداوند تنها به امور موجود تعلق می‌گیرد بنابراین سخن فوق، سخن صحیحی نیست. در پاسخ می‌توان سخن رونالد نَش، محقق آمریکایی، را ذکر کرد: از این گزاره که «امور آینده برای انسان‌ها وجود ندارد» نمی‌توان گزاره «امور آینده برای خداوند نیز وجود ندارد» را نتیجه گرفت (Nash, 1999: 319). یا ممکن است به سخن ما این اشکال مطرح شود که قضایای در باب آینده نه صادق‌اند و نه کاذب؛ و امور اختیاری آینده انسان‌ها نیز چنین‌اند. بنابراین آن‌ها نیز به واسطه هیچ کس حتی خداوند نمی‌تواند دانسته شود. به نظر می‌رسد به این شکل چنین پاسخ داد که نمی‌توان به‌طور هم‌زمان به دو گزاره «خدا پیش‌گویی می‌کند» و «خدا از امور آینده بی‌خبر است» باور داشت؛ یعنی اگر خداوند نتواند در باب آینده چیزی بداند آن‌گاه نمی‌تواند آینده را پیش‌گویی کند. رونالد نَش معتقد است انکار ارزش صدق برای قضایای آینده را نمی‌توان با اظهارات متن مقدس هماهنگ ساخت (Ibid: 319).

۶-۷. تغییرناپذیری حداقلی

در استدلال سوئین برن مبنی بر این که خداوند در صفات ممتاز خود تغییرناپذیر است، لکن این تغییرناپذیری به این معنا نیست که خداوند به هیچ وجه تغییر نمی‌کند از این‌رو، سوئین برن تغییرناپذیری حداکثری را انکار می‌کند می‌توان اشکال کرد چگونه می‌توان تغییرپذیری را تصور کرد بدون این که خداوند در اوصاف اساسی خود تغییرناپذیر باشد؟ چون وقتی خداوند زمان‌مند در نظر گرفته شود سایر اوصاف او از قبیل علم و قدرت نیز زمانی و در نتیجه محدود و تغییرپذیر می‌شوند. بنابراین اگر به خداوند اوصاف تغییرناپذیر حداقلی یا زمان‌مندی، نسبت داده شود نمی‌توان سایر اوصاف را به خدا نسبت داد.

۷-۷. استدلال از طریق سرشت سوزناک زمان

به نظر می‌رسد استدلال سوئین برن مبنی بر این که اگر خداوند زمان‌مند باشد از آنجاکه واجد قدرت مطلق است، لذا دچار تألم و خسران نمی‌شود، استدلالی قانع‌کننده نیست؛ چراکه هر موجود زمان‌مندی بالضروره وجودی سیلان و محدود دارد و وجود محدود، دیگر قادر مطلق نیز نخواهد بود؛ چراکه قدرت مطلق، نتیجه منطقی وجود نامحدود و فرازمان است.

درواقع پرسشی که نسبت به سخن سوئین برن امکان طرح می‌یابد این است که اگر موجودی، زمان‌مند باشد، آیا می‌تواند قادر مطلق باشد؟ توضیح آن‌که اوصافی نظیر بساطت، سرمدی، فرازمانی، وجوب، تغییرناپذیری، تأثیرناپذیری، علم مطلق و قدرت مطلق، اوصافی هستند که در خداباوری کلاسیک برای خداوند در نظر گرفته می‌شود و به‌نحو نظام‌مند و سلسله‌وار، از یکدیگر ناشی می‌شوند. حال اگر در این تلقی، خداوند یکی از این اوصاف را فاقد باشد بالتبع دیگر اوصاف نیز تحت‌الشعاع قرار گرفته و فاقد آن‌ها می‌شود. از این رو اگر خداوند زمان‌مند باشد، آن‌گاه حداقل مرکب از اجزای زمان‌مند خواهد شد و مرکب بودن او با وجوب او ناسازگار خواهد بود و عدم وجوب او با قادر مطلق بودن او و... پس خداوند زمان‌مند، دیگر قادر مطلق نیست که بتواند اموری از گذشته خود را ایجاد کند. بنابراین می‌توان گفت هم‌چنان که سوئین برن به این لازمه سرشت گذرایی زمان برای انسان‌ها قائل است، اگر خداوند زمان‌مند باشد بالضروره او نیز از این لوازم زمان‌مند رنج خواهد برد.

۸. نتیجه‌گیری

هدف اصلی این پژوهش، بررسی سرمدیت خداوند از منظر سوئین برن بود. سوئین برن تعریف سرمدیت به برخوردار بودن از حیات نامحدود فرازمانی را قبول نداشت و قید «فرازمانی» را به خاطر تالی‌های فاسد آن کنار گذاشت. وی جهت ارائه تبیینی منسجم از این صفت الهی، از سرمدیت فرازمانی که بر خداباوری کلاسیک سایه افکنده است، عدول کرد و به سرمدیت زمان‌مند قائل شد و ضمن رد استدلال‌های نظریه رقیب، تلاش کرد تفسیر خاص خود از این صفت خداوند را با ادله‌ای مستحکم کند. این تحقیق با بررسی نظریه و ادله سوئین برن در باب سرمدیت خداوند به این نتیجه رسید که ردیه‌های وی بر طرفداران سرمدیت فرازمانی، و استدلال‌هایش در توجیه دیدگاه خویش، چندان قانع‌کننده نیستند و اشکالات سوئین برن بر وصف سرمدیت الهی را می‌توان با تمسک به راه‌کارهای برخی از طرفداران سرمدیت الهی مانند آکوئیناس، ملاصدرا و دیگران پاسخ داد و هم‌چنان از این صفت برای خداوند دفاع کرد. تلاش و توجه سوئین برن به انسجام خداباوری کلاسیک و به‌طور خاص، وصف سرمدیت الهی، گرچه تلاشی ستودنی است؛ لکن قابل نقد و رد است. در نتیجه، ضمن تأیید رویکرد انتقادی سوئین برن به خداباوری کلاسیک و تأیید عدم انسجام این نوع خداباوری در برخی مسائل، ولی به‌نظر می‌رسد استدلال‌ها و اشکالات

سوئین برن در خصوص سرمدیت خدا چندان موفق نبوده‌اند.

پی‌نوشت

۱. ازلی در لغت یعنی زمان جاویدانی که آغاز پیدایش نداشته باشد، زمان بی‌ابتدا (جر، ۱۳۸۴: ۱۴۳)، ابدی زمانی که آن را نهایت نباشد، زمان بی‌انتهای (همان: ۱۷). بنابراین می‌توان گفت با توجه به تعریف لغوی ازلی و ابدی، در سرمدیت زمان گنجانده نمی‌شود لکن در ابدی و ازلی، زمان نیز گنجانده شده است. لکن در اصطلاح، سرمدیت معادل ازلی و ابدی است؛ با ذکر این نکته که در معنای اصطلاحی باید ازلی و ابدی نیز بدون قید زمان لحاظ شوند که این نکته دقیقاً بحثی است که برخی از متألهان نمی‌پذیرند.
۲. برخی دیگر استدلال وی را (با توجه به تئوری پویشی از زمان) چنین صورت‌بندی می‌کنند:
۱- گذشته، حال و آینده، واقعی هستند، بنابراین برای خدا هم، واقعی هستند. ۲- اگر زمان گذشته، حال و آینده، واقعی باشد همهٔ زمان‌ها نمی‌تواند برای خداوند، حاضر باشند (Padgett, 1992: 51-52).
۳. این تقریر از سرمدیت زمان‌مند متعلق به آلن، جی پجت است که در مقالات و کتاب خود به آن، اشاره کرده است. مانند مقالهٔ *God The Lord of Time: A Third Model of Eternity As Realative Timelessness*.
۴. لازم به ذکر است این عنوان تنها در فلسفهٔ صدرایی مطرح نیست، لکن ما تنها رویکرد صدرایی را طرح کردیم.

منابع

- ارسطو (۱۳۸۹). *مابعدالطبیعه (متافیزیک)*، چ ۳، ترجمه: محمدحسن لطفی، تهران: طرح نو.
- جر، خلیل (۱۳۸۴). *فرهنگ لاروس*، چ ۱۵، سید حمید طیبیان، تهران: امیرکبیر.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۱). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه*، چ ۶، احمد احمدی، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، چاپ اول.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۸۸). *تاریخ فلسفه یونان و روم*، چ ۱، ترجمه: سید جلال‌الدین مجتبوی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی سروش، چ ۶.
- مطهری، مرتضی (۱۳۹۰). *درس‌های اسفار*، چ ۲، تهران: انتشارات صدرا، چ ۷.

Aquinas (1974). *Summa Theologica*, Public Domain.

Aquinas (1981). *Summa Theologica*, Public Domain.

- Aquinas (1956). *Summa Contra Gentiles, Book Two: Creation*. James Anderson. Noterdom Press.
- Armstrong, A. (2008). *Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge University Press.
- Boethius (2001). *Consolation of Philosophy*, Joel C. Reliance, Hackett Publishing Company, Inc.
- Craig, W. (2001). *God, Time and Eternity, The Coherence of Theism II: Eternity*. Springer-Science+ Business Media, B.V.
- Dodd, C. (1953). *New Testament Studies*, Manchester University Press.
- Fitzgerald, P. (1985). Stump and Kretzmann on Time and Eternity. *The Journal of Philosophy*, Inc. vol. 82, No.5 260-269, DOI: 10.2307/2026491.
- Guthrie, W. K. C. (1969). *A History of Greek Philosophy, The Pre-Socratic Tradition from Parmenides to Democritus*, vol. 2, Cambridge University Press, London.
- Hasker, W. (1989). *God, Time, and Knowledge*. Cornell University.
- Hughes, G. (1995). *The Nature of God*. Routledge.
- Kenny, A. (1979). *The God of Philosophers*. Oxford University.
- Kenney, A. (1969). *Aquinas: Modern Studies in philosophy, A Collection of Critical Essays*. Palgrave Macmillan.
- Kim, E. (2010). *Time, Eternity, and the Trinity: A Trinitarian Analogical Understanding of Time and Eternity*. Pickwick Publication.
- Moran, E. (2002). *A People's History of English and American Literature*. Nova Science Publisher, Inc, New York.
- Morris, T. (1991). *Our Idea of God, an Introduction to Philosophical Theology*. Intervarsity Press.
- Mullins, R. (2016). *The End of the Timeless God*. Oxford University Press.
- Nash, R (1999). *Life's Ultimate Questions, An Introduction to Philosophy*. Michigan: Zondervan Publishing House.
- Padgett, A. (1992). *God, Eternity and the Nature of Time*. The Macmillan Press.
- Pike, N. (1970). *God and Timelessness*, Routledge Kegan Paul.
- Plato (1997). *Complete Works*, John M. Cooper, Hacket Publishing Company, Inc.
- Stump, E & Kretzmann, N. (1981). "Eternity". *The Journal Philosophy*, Inc., Vol. 78, N.8, 429-458, DOI: 10.2307/2026047.
- Stump, E & Kretzmann, N. (1991). "Prophecy, Past Truth, Eternity". *Philosophical Perspectives*, 5, Philosophy of Religion, 395-424, (DOI: 10.2307/2214103).
- Sylwanowicz, M. (1996). *Contingent Causality and the Foundations of Duns Scotus Metaphysics*. Leiden.
- Swinburne, R. (1993). *The Coherence of Theism*, Clarendon Press, Oxford.
- Swinburne, R. (2008) *Was Jesus God?* Oxford University Press.

- Swinburne, R. (2010) *IS There A God?* Oxford University Press.
Turetzky, P. (2002). *Time, Problems of Philosophy*. Routledge.
Wolterstorff, N. (2010). *Inquiring about God*. V1, Cambridge University press.

