

سه تفسیر از ازلیت خداوند در حکمت متعالیه ملاصدرا

مهدی زمانی*

چکیده

در این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی به تبیین و بررسی دیدگاه ملاصدرا درباره ازلیت خداوند پرداخته می‌شود. در فلسفه دین معاصر، دیدگاه‌های گوناگون درباره ازلیت خداوند، در سه تفسیر ۱. فرازمانی استمراری، ۲. فرازمانی غیر استمراری، و ۳. زمانی‌گرایی خلاصه شده است. با بررسی آثار ملاصدرا به سه تفسیر از ازلیت الهی دست می‌یابیم که از آن‌ها به ۱. فرازمانی غیر استمراری، ۲. احاطه بر همه زمان‌ها، و ۳. فرازمانی استمراری تعبیر می‌کنیم. این سه تفسیر در آثار او بیش‌تر با تعبیرات ازلیت، اولیت، و سرمدیت بیان می‌شود که بر اساس شیوه خاص حکمت صدرایی در کنار یک‌دیگر قرار می‌گیرند و با هم قابل جمع هستند. بدین‌سان در ازلیت (تفسیر فرازمانی غیر استمراری) بر تنزیه خداوند از محدودیت تأکید می‌شود؛ که نمونه‌ای از صفات سلبی یا جلال است. در اولیت به احاطه خداوند بر زمان و موجودات زمانمند تکیه می‌شود؛ که نمونه‌ای از صفات جمال یا فعل است. سرانجام با سرمدیت (تصور فرازمانی استمراری) تلاش می‌شود که دو تصور استمرار و گستردگی وجود خداوند با تعالی و برتری ذات او از زمان جمع شود. نتیجه آن‌که دیدگاه ملاصدرا درباره ازلیت الهی در عین توصیفات متفاوت، جامعیت، سازگاری درونی، و نیز قوام و استحکامی را که یک نظریه جامع لازم است داشته باشد دارد.

کلیدواژه‌ها: ازلیت، سرمدیت، اولیت، حکمت متعالیه، ملاصدرا.

۱. مقدمه

شاید مهم‌ترین مسئله در میان مباحث خداشناسی یا الهیات بالمعنی الأخص، بحث از

* دانشیار دانشگاه پیام نور اصفهان zamani108@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۲/۲۰، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۴/۲۸

اوصاف الهی و نحوه ارتباط آن‌ها با یک‌دیگر و با ذات خداوند از یک طرف و نسبت آن‌ها با موجودات این عالم از طرف دیگر است. مشرب‌های مختلف نظری در این باب دیدگاه‌های متنوعی عرضه کرده‌اند؛ به گونه‌ای که این مسئله به جولانگاهی برای برخورد اندیشه‌های گوناگون تبدیل شده است. مسئله اوصاف الهی از ابعاد متفاوت وجودشناختی، معرفت‌شناختی و معناشناختی مورد بررسی قرار گرفته است و ذهن متکلمان، فیلسوفان و عارفان را به خود مشغول کرده است. در عالم اندیشه اسلامی نیز این بحث از عالی‌ترین مباحث الهیات به شمار می‌آید که از شرافت ویژه‌ای برخوردار است. یکی از اوصاف مهمی که خداوند به آن متصف می‌شود ازلیت اوست. این صفت با الفاظ گوناگونی مورد اشاره متکلمان، حکیمان، و عارفان قرار گرفته است که از مهم‌ترین آن‌ها به ازلیت، ابدیت، سرمدیت، قدم، اولیت، و آخریت می‌توان اشاره کرد؛ در اتصاف خداوند به چنین اوصافی تردید کمی وجود دارد و حتی اگر کاربرد صفات و اسما درباره خداوند را موقوف به به‌کاررفتن آن‌ها در منابع و متون دینی بدانیم، باز هم اتصاف خدا به این صفات، قطعی است؛ زیرا در قرآن و روایات الفاظی دال بر این صفات وجود دارد. توصیف خداوند به موجودی که خالق و مبدأ همه اشیا است دلالت بر این دارد که او پیش از همه اشیا وجود داشته است و بر همین منوال جریان معاد و بازگشت موجودات به خداوند بر این دلالت دارد که خداوند غایت سیر همه موجودات است و بدین‌سان پس از همه موجودات وجود دارد.

۲. بیان مسئله

هرچند در توصیف خداوند به ازلیت و صفاتی نظیر آن، جای تردید یا انکار کمی وجود دارد، در مورد معنای آن وفاقی نیست و مشرب‌ها و افراد گوناگون در این‌باره اظهار نظرهای گوناگونی کرده‌اند. بررسی معنای ازلیت در کلام قدیم از سابقه‌ای همانند بحث درباره اوصافی مانند قدرت، علم، اراده، و حیات الهی برخوردار است و متکلمین این مسئله را از زوایای گوناگون مورد توجه قرار داده‌اند. این در حالی است که از میان ابعاد مختلف وجودشناختی، معرفت‌شناختی، و معناشناختی این موضوع، در فلسفه دین معاصر به مباحث معناشناختی آن توجه ویژه‌ای نشان داده شده است. به طور عمده، در فلسفه دین معاصر برای ازلیت خداوند دو معنا یا دو تفسیر در نظر گرفته می‌شود (Davies, 1987: 207):

۱. موجودی ازلی است که بی‌آغاز و بی‌پایان باشد؛ بر اساس این معنا خداوند زمان دارد، اما برای زمان او آغاز و پایانی نیست و به همین دلیل تفسیرهایی از ازلیت که مبتنی بر

این تصور است را «زمانی گرایی» (temporalism) می‌نامیم و چون این گونه تفسیرها، زمان خداوند را نامحدود و جاودانه می‌دانند با اوصافی مانند «زمانندی نامتناهی» (sempiternality)، و «جاودانگی زمانی» (everlastingness) توصیف می‌شوند.

۲. موجودی ازلی است که زمانمند نیست و به تعبیر دیگر برتر و فراتر از زمان باشد؛ از این معنای ازلیت به «غیر زمانی گرایی» یا «ازلی گرایی» (eternalism) تعبیر می‌شود. در میان این دو تفسیر، معنای دوم مورد توجه فیلسوفان و متکلمان برجسته قرار گرفته است؛ به دیگر سخن، آنان تفسیری فرازمانی از ازلیت ارائه کرده‌اند (سعیدی مهر و ملاحسنی، ۱۳۸۹: ۶). این در حالی است که تصور رایج میان عموم درباره ازلیت خداوند با تفسیر نخست سازگارتر است و شاید چنان‌که ادعا شده، با ظاهر متون ادیان نیز توافق بیش‌تری دارد (دیویس، ۱۳۸۹: ۱۹۴).

تفسیر فرازمانی از ازلیت خداوند، بر اساس نفی تغییر و دگرگونی از ذات خداوند شکل می‌گیرد. چون خداوند واجب‌الوجود است، درباره او به وجود آمدن و از میان رفتن مطرح نمی‌شود و بدین سان باید ذات او امری ثابت و غیر متحول در نظر گرفته شود. نفی تغییر و دگرگونی از ذات خداوند، به این نتیجه ختم می‌شود که زمان را از او سلب کنیم. برخی گفته‌اند که نفی زمان از خداوند، مستلزم دو امر است (همان: ۱۹۱):

۱. خداوند دارای امتداد یا مدت زمانی نیست؛
۲. به‌کاربردن هیچ‌یک از برهه‌های زمانی مانند قبل، بعد، و حال در مورد او صادق نیست. مسئله مهم دیگری که درباره ازلیت خداوند مطرح می‌شود این است که اگر خداوند فراتر از زمان و امتداد زمانی است، آیا می‌توان برای او دوام و استمراری غیر زمانی در نظر گرفت یا نه؟ پاسخ مثبت یا منفی به این مسئله، دو قرائت متفاوت از تفسیر فرازمانی از ازلیت را در پی دارد:

۱. وجود فرازمانی خداوند دارای نوعی استمرار، امتداد، و دوام غیر زمانی است که ملازم با تغییر و دگرگونی در ذات وی نیست؛
۲. در وجود فرازمانی خداوند، هیچ‌گونه استمرار (duration) و کششی قابل تصور نیست. بدین سان سه تفسیر گوناگون از ازلیت می‌تواند وجود داشته باشد (سعیدی مهر، ۱۳۹۱: ۷۶):
 ۱. زمانی گرایی جاودان یا جاودانگی زمان؛
 ۲. تفسیر فرازمانی استمرار؛
 ۳. تفسیر فرازمانی غیر استمراری.

تفسیر ازلیت بر مبنای زمانی گرایی جاودان یا جاودانگی زمانی با انتقادات حکمی و کلامی زیادی روبه‌رو است. بیش‌تر این انتقادات به تصور محدود ما از زمان که با تغییر و دگرگونی تلازم دارد بازمی‌گردد. همچنین پذیرش چنین معنایی از ازلیت، اشکالات فراوان دیگری نیز در حوزه دیگر مسائل کلامی پدید می‌آورد که حل آن‌ها بسیار مشکل یا محال است. بر تفسیر ازلیت بر اساس تصور فرازمانی نیز اشکالات بسیاری وارد شده است. مهم‌ترین این اشکالات یکی تصورناپذیر بودن این مفهوم برای ما و دیگری ناسازگاری آن با کمال شخصی (تأثیرپذیری)، قدرت (ایجاد در زمان) و علم (دانش در زمان) خداوند است، که به آن‌ها پاسخ‌های شایسته‌ای نیز داده شده است (دیویس، ۱۳۸۹: ۱۶۰-۱۹۴).

در نوشتار حاضر مسئله ما نحوه تصور ازلیت خداوند و تفسیر آن از دیدگاه ملاصدرا مؤسس حکمت متعالیه است. حکمت متعالیه مشربی نو در عالم اندیشه اسلامی است که افزون بر تلفیق روش‌های مشائی و کلامی با شیوه‌های اشراقی و عرفانی، به متون دینی اعم از آیات و روایات توجه ویژه دارد و ملاصدرا با حکمت خاص خویش، تلاش کرده است تا در ارائه تبیینی تازه از مسائل مابعدالطبیعی، برای هر یک از این شیوه‌ها سهمی قائل شود و از امتیازات هر یک از آن‌ها بهره‌برد. این مطلب در مورد صفت ازلیت خداوند نیز صادق است. توضیحات او پیرامون ازلیت الهی ابعاد و جنبه‌های گوناگونی دارد که در یک نظام جامع، مکمل یک‌دیگر هستند و راه را برای فهم و برداشتی کامل‌تر از متون دینی فراهم می‌سازند.

ملاصدرا در آثار حکمی خود و نیز تفسیر خود از قرآن و شرحش بر روایات اصول کافی سه تفسیر از ازلیت الهی ارائه می‌کند:

۱. تفسیر ازلیت با صفتی سلبی، که وجود خداوند را برتر از زمان قرار می‌دهد؛
 ۲. تفسیری از ازلیت که نوعی دوام، ثبات، و گستره‌ای برتر از زمان برای او منظور می‌کند؛
 ۳. تفسیر ازلیت با صفتی ایجابی، که احاطه او بر گذشته، حال، و آینده را مشخص می‌کند.
- همان‌گونه که اشاره شد، تصور ازلیت بر اساس تفسیر زمانی گرایی با اشکالات عقلی بزرگی روبه‌رو است که منشأ آن‌ها نسبت‌دادن ویژگی‌ها و صفات امکانی به واجب‌الوجود است. افزون بر این، چنین تصویری از ازلیت، با کلام صریح بسیاری از متون دینی، اعم از آیات قرآن و روایات، سازگار نیست. بنابراین چنین تفسیری در نظام حکمی ملاصدرا جایی ندارد و تفسیر او از ازلیت بر اساس تصویری فرازمانی بنا می‌شود که به دو شکل استمراری و غیر استمراری بیان شده است. اما افزون بر آن در آثار وی به تصویری از ازلیت الهی

برمی‌خوریم که به تفسیر آن بر اساس تصور احاطه خداوند بر همه زمان‌ها منتهی می‌شود. بدین‌سان در آثار ملاصدرا با سه تفسیر از ازلیت خداوند مواجه می‌شویم:

۱. تفسیر فرازمانی غیر استمراری؛

۲. احاطه ذات الهی بر همه زمان‌ها؛

۳. تفسیر فرازمانی استمراری.

هرچند ملاصدرا با عبارات گوناگونی به سراغ سه تفسیر نامبرده می‌رود، بیش‌تر از «ازلیت» برای اشاره به تفسیر نخست، از «اولیت» برای اشاره به تفسیر دوم، و از «سرمدیت» برای اشاره به تفسیر سوم استفاده می‌کند. در این‌جا تلاش بر این است تا با روشی عمدتاً توصیفی - تحلیلی به تبیین و تحلیل این سه تفسیر از ازلیت الهی در آثار ملاصدرا پرداخته شود.

۳. تصور فرازمانی غیر استمراری از ازلیت

ملاصدرا در بسیاری از آثار خویش بر تصویری فرازمانی از ازلیت تأکید می‌کند؛ در این تصور، هستی خداوند فراتر از هر محدودیت و قیدی در نظر گرفته می‌شود و بدین‌سان ذات او از مقیدشدن به زمان یا هر وصف دیگری برتر است. او در کسر الاضنام الجاهلیه ضمن بیان وجه برتری معارف الهی بر علوم دیگر اظهار می‌دارد که در این برتری افزون بر شرافت موضوع، استحکام براهین و دلایل نیز مؤثر است. شأن براهین معارف الهی اثبات لمیت دائمی و انیت ازلی واجب‌الوجود است که به‌هیچ‌وجه مقید به زمان و وصف نیست؛ «و اما وثاقه الدلیل، فلأن شأن براهینها اعطاء اللمیة الدائمیه و الانیه الازلیه الواجبه الذاتیه من غیر تقیید بزمان او وصف او ذات» (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۷۶). ملاصدرا برای ارائه تصویری فرازمانی از ازلیت خداوند، به راه‌هایی توسل می‌جوید که سلبی‌بودن صفت ازلیت، ازلی‌بودن ضرورت وجود خداوند، قیومیت وجود حق تعالی، نامتناهی‌بودن ذات الهی و تقدم ذات خداوند بر زمان از جمله این راه‌ها است. او از این طریق تلاش می‌کند تا امکان تصور موجود فرازمانی را برای ذهن زمانمند آدمی ثابت سازد، هرچند این به معنای ارائه تمثلی حسی و تخیلی از چنین موجودی نیست.

۱.۳ ازلیت از صفات سلبیه است

از دیدگاه ملاصدرا، ازلیت از صفات سلبی محض خداوند است و در ردیف قدوسیت و فردیت قرار دارد. معنای اتصاف به این‌گونه از صفات، نفی هر نوع محدودیت و

نقص از ذات واجب‌الوجود است؛ «و منها سلبیه محضه کالقدوسییه و الفردیه و الازلیه و غیرها و الاتصاف بها یرجع الی سلب الاتصاف بصفات النقص» (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۷۴). صفات سلبیه در کنار صفات حقیقیه کمالیه مانند جود، قدرت و صفات اضافیه محضه مثل مبدأئیت، مُبدعیت و خالقیت قرار می‌گیرد و تقسیم‌بندی سه‌گانه صفات را شکل می‌دهد (ملاصدرا، ۱۳۸۷ ب: ۳۸).

ضرورت ازلیه مساوق با بساطت و احدیت و ملازم با فردبودن، بی‌همتایی و یکتایی است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱/ ۱۸۶). ملاصدرا در *اسرار/الایات* ضمن اشاره به نکاتی در باب توحید حق تعالی به رموزی از سوره اخلاص (توحید) اشاره می‌کند. یکی از مهم‌ترین مطالبی که وی در این‌جا مورد تأکید قرار می‌دهد تفاوت میان واحد و احد است؛ واحد موجودی است که مشارکت و مشابهت میان او و غیرش ممتنع و محال است و به دیگر سخن، شریک ندارد، اما احد موجود بسیطی است که به‌هیچ‌وجه ترکیب در او راه ندارد و دارای اجزا نیست. بدین‌سان واحدیت به وحدت بیرونی اشاره دارد، اما احدیت بیان‌گر وحدت و بساطت درونی است. دلیل احدیت خداوند آن است که او صمد است؛ صمد به موجودی گفته می‌شود که غنی بالذات است و محتاج به غیر نیست. اگر خداوند بسیط (احد) نبود، نیازمند به اجزای خود بود. بنابراین اگر موجودی واحد و فرد باشد باید بسیط، احد و بی‌نیاز نیز باشد. بدین‌سان صمدیت خداوند دلیل بر احدیت اوست و احدیت او دلیل آن است که او در ذات خویش و مملکت هستی یکتاست. بر این اساس، خداوند باید وجودی مستمر و ازلی باشد: «لم یلد و لم یولد» (توحید: ۳) که آغاز و انجام ندارد (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۳۳). در این عبارت از ازلیت خداوند، به نوعی استمرار وجودی تعبیر شده است که از غنا، احدیت، و وجوب وجود وی نتیجه می‌شود. این استمرار ازلی با بقای دیگر موجودات تفاوت دارد، زیرا آن‌ها بقای نوعی دارند که با تجدید اشخاص و تعاقب افراد متمائل حاصل می‌شود. به دیگر سخن استمرار کلیه موجودات، به غیر از خداوند، از طریق تجدد امثال است که به نحو پیوسته صورت می‌گیرد.

۲.۳ ضرورت ازلیه

از دیدگاه ملاصدرا وجود خداوند به ضرورت ازلیه موجود است. به اعتقاد وی هرچند وجود اشیا عین موجودیت آن‌ها در عالم خارج است و وجود در خارج به وجودی زائد موجود نمی‌شود و به دیگر سخن وجود از وجوب ذاتی برخوردار است اما از این مطلب

لازم نمی‌آید که همه اشیا واجب‌الوجود شوند، زیرا خداوند به ضرورت ازلیه موجود است و سایر موجودات به ضرورت ذاتیه. معنای این که خداوند به نفس ذات خویش وجود دارد این است که ذات او بدون نیاز به جعل جاعل و قبول قابل اقتضای وجود دارد، اما معنای آن که وجود به نفس خود تحقق دارد این است که هر گاه به نفس ذات خود یا به وسیله فاعل موجود شد نیاز به وجود زائدی که قائم به آن باشد ندارد (ملاصدرا، ۱۳۸۷ الف: ۱۹۸).

بنابراین ملاصدرا واجب‌الوجود بودن خداوند را به معنای موجودبودن خداوند به ضرورت ازلی می‌داند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۶/ ۶۱). تفاوت میان ضرورت ذاتی و ضرورت ازلی که در منطق نیز مورد بحث قرار می‌گیرد، آن است که ضرورت ذاتیه فقط تا هنگامی برقرار است که ذات دوام داشته باشد اما برای ضرورت ازلیه هیچ قید و شرطی در نظر گرفته نمی‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۳ ب: ۲۷۱). بدین سان هرچند وجود همه موجودات عین هویت آن‌ها است، ضرورت وجود آن‌ها تابع ضرورت ازلی الهی است، زیرا ضرورت آن‌ها تا وقتی است که جعل و افاضه از جانب خداوند وجود داشته باشد و قطع نظر از ارتباط با وجود الهی برای آن‌ها وجود و ضرورتی تصور نمی‌شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۶/ ۳۲۸).

وجوب و ضرورت انواع گوناگونی دارد که نباید آن‌ها را خلط کرد؛ مثلاً هنگامی که می‌گوییم «چهار ضرورتاً زوج است» نباید ضرورت وصفیه‌ای که در این جمله به کار رفته است را با ضرورت ذاتیه اشتباه بگیریم. همچنین ضرورت ذاتیه با ضرورت ازلیه متفاوت است؛ هنگامی که می‌گوییم «خداوند ضرورتاً قادر و حکیم است» مراد ضرورت ازلیه است و این با معنای ضرورت در جمله «هر موجودی ضرورتاً وجود دارد» فرق می‌کند. در جمله اخیر به ضروری بودن وجود برای موجود در حالت وجود (مع الوجود) اشاره داریم، اما در ضرورت ازلیه، وجوب وجود به سبب وجود (بالوجود) مقصود است؛ «ألیس بین الضروره بالشئی زمانیه او غیرها و بین الضروره مادام الشئی کذلک و بین الضروره الازلیه السرمديه الذاتیه فرق محصل؟» (همان: ۱/ ۹۲).

بنابراین صدق ضرورت بر واجب‌الوجود از قبیل ضرورت ازلیه است، یعنی بدون در نظر گرفتن هر گونه وصف، قید، معنا، و حیثیتی مفهوم وجود و موجودبودن بر او صادق است (همان: ۱/ ۹۴ و ۱۹۳ و ۴۰۵). بدین سان نوع ضرورت وجود واجب‌الوجود با ضرورت‌های دیگر متفاوت است. او ذاتاً غنی و مقدم بر همه اشیا است و از شدت و تمامیت وجود به ضرورت ازلیه متصف می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۳ الف: ۲۰).

ملاصدرا در آغاز مقدمه رساله فی الحدوث به رابطه میان وجوب وجود و احدیت با قدم و ازلیت اشاره می‌کند که حاکی از اهمیت موضوع از دیدگاه وی است: «بسم الله الرحمن الرحیم. سبحانک اللهم من قدیم تفرد بالقدم و الازلیه، کما استأثر بالوجوب و الاحدیه و توحید بالبقاء و الابدیه کما استأثر بالایجاد و الالهیه» (ملاصدرا، ۱۳۷۸: ۴).

۳.۳ قیومیت و ضرورت ازلیه

ملاصدرا در برخی از آثار خویش از ضرورت ازلیه خداوند به قیومیت تعبیر می‌کند. او قضایای موجهه را به بسیطه و مرکبه و نوع اول را به ۱. ضروریه مطلقه، ۲. دائمه مطلقه، و ۳. ممکنه عامه تقسیم می‌کند. قضایای ضروریه مطلقه پنج نوع هستند: ۱. ازلیه، ۲. ذاتیه، ۳. مشروطه عامه، ۴. وقتیته مطلقه و ۵. منتشره مبهمه. مثال ملاصدرا برای ضرورت مطلقه ازلیه، «الله قیوم بالضروره» است (ملاصدرا، ۱۳۷۵: ۲۱۰). مراد از قیوم موجودی است که قائم به ذات و مقوم دیگر اشیا است و بدین‌سان برای وجود او آغازی قابل تصور نیست.

او در سفر نیز ضمن برشمردن اقسام واجب‌الوجود لذاته، ضرورت ذاتیه مطلقه ازلیه را واجب‌الوجودی می‌داند که نفی محمول وجود از آن ممتنع است و این امتناع به علت خود ذات اوست بی‌آن‌که برای ثبوت آن اقتضا و علیتی از جانب ذات نیاز باشد. قیومیت خداوند به همین معناست زیرا قائم به ذات است و قیام موجودات دیگر به اوست؛ «منها واجب یمتنع انتفاء المحمول عنه بنفس ذاته من غیر اقتضاء و علیه من الذات لثبوتها لها و هو القیوم تعالی و الضروره هناک ذاتیه ازلیه مطلقه» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱/۱۵۷).

بدین‌سان سزاوارترین موجودات به موجودبودن، وجود قیومی حق تعالی است. زیرا هیچ عدمی برای او قابل تصور نیست. خداوند به هر اعتبار و هر تقدیری وجوب ازلی و ابدی دارد و از ضرورت ذاتیه ازلیه برخوردار است؛ «أحق الاشیاء بالموجودیه الوجود القیومی، إذ هو صرف الوجود الذی لا یتصور فیه عدم بوجه من الوجوه اصلاً... واجباً علی جمیع التقادیر، وجوباً ازلیاً ابدیاً و ضروره ذاتیه ازلیه» (ملاصدرا، ۱۳۶۶ الف: ۴/۶۵).

۴.۳ عدم تناهی و ازلیت

وجوب وجود خداوند حاکی از شدت و نامحدودبودن وجود اوست و نامحدودبودن، ازلی و ابدی بودن او را اقتضا می‌کند؛ «کما أن الوجود فیه تعالی علی وجه أعلى و اشرف من کونه

واجباً ازلیاً ابدیاً لم یزل و لا یزال غیر متناه فی الشده غیر محدود بحد و لا غایه و لا نهایه» (ملاصدرا، ۱۳۶۶ ب: ۱ / ۶۲).

ملاصدرا در شرح اصول کافی ضمن توضیح روایتی که اصحاب امام باقر (ع) و امام صادق (ع) از آن دو نقل کرده‌اند و در آن خداوند «قدیم اول آخر لم یزل و لم یزول بلا بدء و لانهایه و لا یقع علیه الحدوث و لا یحول من حال الی حال خالق کل شیء» توصیف می‌شود، می‌گوید: «مراد آن است که اول‌بودن خداوند، آغازی ندارد و آخر‌بودن او، پایان نمی‌پذیرد» (ملاصدرا، ۱۳۶۶ ب: ۳ / ۲۶۷). بدین‌سان، او اول جاودان است، یعنی آغاز و ابتدایی بر او پیشی نمی‌گیرد. همچنین با تعمق در این روایت و این‌که در آن، صفاتی از قبیل قدیم، اول، و آخر بدون واو عاطفه بر خدا حمل شده است نتیجه می‌گیرد که اول‌بودن خداوند عین آخر‌بودن اوست و آخر‌بودن او با اول‌بودنش یکی است. قدیم‌بودن خداوند به معنای قدم زمانی نیست؛ یعنی چنین نیست که او دارای امتدادی کمی اما بی‌انتهای باشد، بلکه اساساً او کمیت نیست و در مورد او امتداد کمی معنا ندارد، زیرا وجودش زمانمند نیست، خواه آن زمان متناهی در نظر گرفته شود یا نامتناهی باشد. بر این اساس ملاصدرا با رد مفهوم زمانی از ازلیت الهی تصویری فرازمانی از آن ارائه می‌کند که هیچ نوع امتدادی (محدود یا نامحدود) برای آن قابل تصور نیست. او لازمه وجود امتداد زمانی در ذات الهی را قابلیت تغییر و تجدد (نوشدن) می‌داند. نامحدود فرض کردن امتداد زمانی نیز باعث نمی‌شود تا این نتیجه فاسد، لازم نیاید؛ «إذ وجوده لیس بزمانی، سواء كان الزمان متناهیاً او غیر متناه و الا لزم التّغییر و التّجدد فی ذاته، بل وجوده فوق الزمان» (همان: ۳ / ۲۶۷).

ملاصدرا در ادامه شرح این حدیث، توضیحات بیش‌تری برای فهم فرازمانی‌بودن وجود خداوند ارائه می‌کند. از دیدگاه وی نسبت دهر به ازل همانند نسبت آن به ابد است. بنابراین از آن جهت که ازلی است ابدی هم هست و از آن جهت که ابدی است از ازلیت برخوردار است (همان). اگر خداوند از حالتی به حالت دیگر تبدیل یابد حادث و ممکن‌الوجود خواهد بود و بنابراین خدا نیست و بدین‌سان ذات و صفات حقیقی او در زمان و تغییر واقع نمی‌شوند.

۵.۳ تقدم ذات خداوند بر زمان

ملاصدرا برای اثبات دیدگاه فرازمانی خویش، به استدلال دیگری نیز دست می‌زند. از طریق برهان عقلی اثبات شده است که خداوند آفریننده همه اشیاست. بنابراین او خالق زمان و

دهر نیز هست و در نتیجه وجودش مقدم بر زمان است و این تقدم، نه از سنخ تقدم زمانی، بلکه تقدم بالذات است. اگر تقدم خدا بر زمان، از سنخ تقدم زمانی باشد، باید گفت زمان بر زمان تقدم دارد و چنین امری محال است. بدین سان، چون برای خداوند متعال زمان و تغییری تصور نمی‌شود، نسبت او نیز با ازل و ابد یگانه است و با همه اشیا معیت قیومیه غیر زمانی دارد؛ «فهو تعالی اول بما هو آخر و آخر بما هو اول، و نسبته الی الازال و الابد نسبه واحده و معیه قیومیه غیر زمانیه» (همان: ۳/ ۲۶۷).

ملاصدرا در شرح حدیث دویست و سی و شش از اصول کافی نیز، معنای فرازمانی سرمدیت را توضیح می‌دهد. در این حدیث، حضرت علی (ع) به پرسش رأس الجالوت، از بزرگان یهود که از برای آزمودن علم او پرسیده بوده خدا از چه زمانی بوده است، چنین جواب می‌دهد: «کان بلا کینونه، کان بلا کیف، کان لم یزل بلا کم و لا کیف، کان لیس له قبل، هو قبل القبل بلا قبل و لا غایه و لا منقطع انقطعت عنه الغایه و هو غایه کل غایه...» (همان: ۳/ ۹۱). به باور ملاصدرا در این روایت نکاتی کلیدی وجود دارد که جمهور متکلمان از آن‌ها غفلت کرده یا در آن‌ها به دیده انکار نگریسته‌اند:

۱. وجود خداوند عین ذات اوست و او صرف حقیقت وجود است؛
۲. صفات کمال خداوند زائد بر ذات او نیست، بلکه همگی عین همدیگر و عین ذات او هستند؛
۳. سرمدیت و دوام وجود خداوند بر حسب کمیتی زمانی نیست، زیرا زمان و کمیت عارض بر آن و نیز هویت اتصالی مقداری آن از مجعولات و آفریده‌های خداوند است. بدین سان، دوام و بقای خداوند با کمیت زمان و استمرار آن مورد اندازه‌گیری قرار نمی‌گیرد، بلکه ذات او ازلی و باقی است، اما این بقا و دوام به گذشت دهرها و تکرار زمان‌ها و ماه‌ها نیست. خداوند بر ازل و ابد احاطه دارد و نسبت او با ازل همانند نسبت او با ابد است؛
۴. در مورد خداوند هیچ قبلی قابل تصور نیست؛ قبلیت زمانی قابل تصور نیست زیرا وجود او برتر از زمان است. هم‌چنین قبلیت مکانی و رتبی نیز در مورد او معنا ندارد، زیرا ذات او فراتر از مکان است. قبلیت ذاتی و ماهوی نیز درباره خداوند مطرح نیست زیرا او از اجزای خارجی مثل ماده و صورت یا اجزای عقلی مثل جنس و فصل تقوم نیافته است. تقدم بالطبع و بالعلیه نیز درباره او محال است، زیرا برای او علیت و سبب نمی‌توان در نظر گرفت؛
۵. خداوند از حیث ذات خود قبل از هر قبلی است، زیرا ذات او مبدأ مبادی و اول اوایل است؛

۶. برای وجود خداوند منتها و غایتی قابل تصور نیست، زیرا شدت و گستره وجود او فوق لایتناهی است و بدین سان از هر جهت هر گونه حد، غایت، و نهایتی از وی سلب می شود؛

۷. او نهایت همه نهایات و غایت هر شوق و اراده‌ای است (همان ب: ۳/ ۹۱ و ۹۲) ملاصدرا در شرح حدیث دویست و چهل و دو از اصول کافی که در آن خداوند با صفاتی از جمله «صمد ازلی» توصیف می شود، ازلی بودن خداوند را این چنین توضیح می دهد: «قوله: ازلیاً ای فاعلاً للازل غیر قابل له و لا متعلق به» (همان: ۳/ ۱۰۴ و ۱۰۶). بدین سان ازلیت خداوند از دیدگاه ملاصدرا امری فرازمانی است و به هیچ وجه ظرفی نیست که خداوند بدان تعلق داشته باشد. او در شرح بخش دیگری از همین حدیث که از خداوند به «دیمومی ازلی» یاد می شود نیز این صفات را دلیل بر فردانیت خداوند و نفی مشابهت او با اشیا می بیند (همان: ۳/ ۱۰۴ و ۱۰۸).

ملاصدرا در ضمن حدیث سیصد و چهل و سوم که اولین حدیث در باب «جوامع توحید» محسوب می شود، عبارت «الواحد الاحد الصمد المبید للابد و الوارث للامد الذی لم یزل و لا یزال وحدانیا ازلیاً، قبل بدء الدهور و بعد صروف الامور الذی لا یبید و لا ینفد» (همان: ۳/ المتن) را این گونه تفسیر می کند که «ابدیت خداوند عین ازلیت اوست و پایان او عین آغاز اوست، بلکه برای ذات او ابتدا، انتها و مدت تصور نمی توان کرد، زیرا او مبدأ و غایت همه چیز است» (همان: ۳/ ۴۶).

بدین سان هنگامی که درباره خداوند می گوئیم که او ازلی و باقی است، مراد این نیست که گستره و مدت وجود وی زمانی دارد که در آغاز و پایان قطع نمی شود، زیرا زمان از مخلوقات خداوند است که پس از حرکت و جسم و ماده و صورت و ... موجود شده است. همان گونه که همه مکان‌ها و امور مکانمند در قیاس با عظمت وجود او همانند نقطه‌ای بیش نیست، همه اجزای زمان در مقایسه با سرمدیت خداوند هم چون آن واحد است (همان: ۱۱۳).

۴. تفسیر ازلیت بر اساس تصور احاطه خداوند بر همه برهه‌های زمان

تفسیر دیگری که ملاصدرا از ازلیت خداوند ارائه می کند احاطه هستی او بر همه برهه‌های زمان است. او احاطه خداوند بر همه زمان‌ها را لازمه و نتیجه وجود فرازمانی او می داند. در شرح اصول کافی بی زمان بودن خداوند را مستلزم نسبت واحد او به همه زمان‌ها می داند،

همان گونه که برتری او از مکان باعث می‌شود که نسبت او با همه مکان‌ها مساوی باشد. بدین‌سان برای خداوند، از جهت زمان، ازل در حکم ابد و ابد در حکم ازل است. از جهت مکان نیز برای خداوند بلندی در حکم پایین‌بودن و پایین‌بودن در حکم بلندی است. در او در شرح جمله «الذی لا بدو لأولیته و لا غایه لأزلیته»، چنین می‌نویسد: «لارتفاعه عن الازمنه و الزمانیات کارتفاعه عن الامکنه و المکانیات، و حیث لم یکن مکانیاً کانت نسبته الی الامکنه واحده. فحیث لا یكون زمانياً یكون نسبته الی الازمنه واحده، فیستوی عنده البدو و الغایه و الازل و النهایه فأزله ابد و ابد ازل بحسب الزمان کما علوه دنوه و دنوه علوه بحسب المکان»: «هو الاول و الاخر و الظاهر و الباطن» (همان: ۱/ ۱۷۷)؛ بنابراین فراتر بودن خداوند از زمان و امور زمانی باعث می‌شود که نسبت او با همه زمان‌ها یکسان باشد، همان گونه که لازمه برتری او از مکان و امور مکانی این است که نسبت او با هر مکان یکسان باشد. بدین‌سان آغاز و پایان و نیز ازل و ابد برای وی مساوی است. ازلیت خداوند ابدیت او و ابدیت خداوند ازلیت اوست. همچنان از منظر مکان برتری و پایین‌بودن او عین همدیگر است؛

وقال فردوسی القدوسی فی دیباجه کتابه:

جهان را بلندی و پستی تویی ندانم چه‌ای هر چه هستی تویی

(ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲/ ۳۳۴)

۱.۴ اولیت خداوند

ملاصدرا در آثار خود بارها به آیه «هو الاول و الاخر و الظاهر و الباطن و هو بکل شیء علیم» (حدید: ۳)، اشاره کرده و برای تأیید و توضیح برخی از دیدگاه‌های حکمی خود به آن استشهاد می‌کند. او در تفسیر این آیه پس از اشاره به برخی از دیدگاه‌ها، اول و آخر را ذاتاً صفت زمان و ظاهر و باطن را صفت مکان می‌داند. اگر در این آیه اول و آخر به خدا نسبت داده می‌شود به این معناست که او بر زمان (چه آغاز و چه پایان) احاطه دارد و در عین حال از نیازمندی به زمان منزّه است، زیرا او در حالی که زمان و مکانی نبود، وجود داشت (ملاصدرا، ۱۳۶۶ الف: ۶/ ۱۵۴). بدین‌سان نسبت دادن اولیت و آخریت (اگر به معنای احاطه بر زمان باشد و نه به معنای مبدأبودن و غایت‌بودن) از اوصافی است که نشانه احاطه او بر همه موجودات و نزدیک‌بودن او به اشیا است. اوصاف تشبیهی یا صفات جمال به صفاتی گفته می‌شود که بر ظهور و تجلی خداوند در عالم دلالت دارد. از منظر این صفات، خداوند در عالم نمایان است و هیچ امری را جدا از او نمی‌توان در نظر گرفت. مسلم است

که اگر این صفات به تنهایی درباره خداوند به کار رود مستلزم اسناد نوعی محدودیت به خداوند است و بنابراین باید آن‌ها را با صفات تنزیهی یا سلبی همراه کنیم؛ اگر اولیت خداوند به معنای احاطه او بر زمان باشد صفتی تشبیهی خواهد بود و باید برای تکمیل و تصحیح این توصیف، آن را با تنزیه همراه کرد و تأکید کرد که خداوند برتر از زمان است. البته صفات اول و آخر می‌تواند به معنای مبدأ و غایت در نظر گرفته شود و بدین سان اصلاً بر زمان دلالت نداشته باشد (ملاصدرا، ۱۳۶۶ ب: ۳/ ۱۱۹). بدین سان ملاصدرا این آیه را اشاره به نوعی از توحید برتر و دقیق‌تر می‌داند که شایسته اهل تحقیق و عرفان است. خداوند در عین وحدانیت و فردیت خود دربردارنده فاعلیت و غائیت همه موجودات است. بر همین اساس، او آغاز همه آغازها و پایان همه پایان‌ها است زیرا مبدأ و ایجادکننده همه اشیاست و همه اشیا به سوی او در سیر و صعود هستند. ملاصدرا لفظ «هو» را جامع اسمای حسنی اول و آخر می‌داند؛ «ه» دلالت بر اولیت و «و» دلالت بر آخر بودن دارد (ملاصدرا، ۱۳۶۶ الف: ۱/ ۱۹۱ و ۴۹۹).

موجودات زمانمند در معرض تغییر و دگرگونی هستند و بنابراین اوصاف متفاوتی دارند و بدین سان آغاز اشیا با پایان آن‌ها یکی نیست، اما خداوند در معرض تغییر نیست و بنابراین در ذات و صفات او نیز تحول و دگرگونی پدید نمی‌آید و اول بودن و آخر بودن او یکی است؛ «فاذن کل ما سواه اوله غیر آخره و آخره غیر اوله، و الله تعالی اوله عین آخره و آخره عین اوله من کل الوجوه» (ملاصدرا، ۱۳۶۶ ب: ۳/ ۲۶۶). تردیدی نیست که خداوند در هر وقت و حالت با همه اشیا است و بدین سان او اول است و بر همه اشیا تقدم دارد، هر چند این به اعتبار حالت و اسم «آخر» او منظور شود و به همین ترتیب خداوند آخر است و بعد از همه اشیا است، هر چند این را به اعتبار اسم «اول» و متقدم او در نظر گیریم.

۲.۴ معیت خداوند با اشیا

ملاصدرا پیدایش امور مکانمند و زمانمند از خالق بی‌مکان و بی‌زمان را شگفت‌انگیزترین امر معرفی می‌کند. خداوند موجودات زمانی و مکانی را بدون مکان و زمان آفریده است. او آن‌ها را با قدرت خویش ابداع کرد و بر اساس خواست خود به هر شکلی که اراده کرد آفرید. بنابراین خدا بدون اولیت، اول است و بدون آخریت، آخر است، همان گونه که بدون آغاز مبدأ است و بدون پایان منتهاست. معیت او با اشیا بر سبیل مقارنت نیست و متعالی بودن او از اشیا نیز به معنای جدایی و دوری از آن‌ها نیست. اوصافی که درباره

موجودات دیگر متناقض است، درباره وی مکمل هم‌دیگرند و حتی دارای مفهوم واحدی هستند؛ «فهو الاول بلا اولیه و المبدأ بلا ابتداء كما أنه بلا آخريه و المنتهى بلا نهايه، و هو أيضاً مع كل شيء لا بمقارنه و غير كل شيء لا بمزاييله. فامثال هذه المتناقضات لفظاً متفقاً في حقه تعالی معنی» (ملاصدرا، ۱۳۶۶ الف: ۵/ ۳۵۷).

۳.۴ اولیت از صفات اضافی محض است

ملاصدرا صفات خداوند را به سه دسته تقسیم می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۷۴):

۱. صفات حقیقیه کمالیه، مانند جود و قدرت و علم؛
۲. صفات اضافیه محض، مثل خالقیت و رازقیت؛
۳. صفات سلبيه محض، مانند قدوسیت و فردیت.

اگر اول به معنای مبدأ باشد، در این صورت از صفات اضافیه محض خواهد بود، ولی اگر به معنای ازلیت باشد باشد آن‌گاه از صفات سلبيه به شمار خواهد آمد. در آثار ملاصدرا گاه بر معنای نخست «الاول» و گاه بر معنای دوم تأکید شده است. در مواضع که اول و آخر به ترتیب به معنای علت فاعلی و علت غایی است، معنای نخست لحاظ شده و بنابراین «الاول» به معنای قیومیت خداوند نسبت به اشیا است و در این صورت از صفات اضافیه است (ملاصدرا، ۱۳۶۶ ب: ۳/ ۱۲۷ و ۱۲۸). در مقابل، در پاره‌ای از مواضع اولیت و آخریت خداوند به معنایی فرازمانی تفسیر شده و بدین‌سان از صفات سلبيه خواهد بود؛ زیرا به نفی محدودیت و نقص از خداوند باز می‌گردد (همان: ۳/ ۴۱۱). البته ملاصدرا در برخی از آثار خویش به هر دو معنای سلبيه و اضافی اول اشاره می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۶۶ الف: ۶/ ۳۱۳).

ملاصدرا در *مفاتیح الغیب* به جلال ازل و جمال اول اشاره می‌کند: «... فکیف شمس عظمه جلال الازل و نور اشراق الجمال الاول...» (ملاصدرا، ۱۳۶۳ ب: ۲۳۹)؛ در این عبارت «ازل» با عظمت و جلال و «اول» با اشراق و جمال مناسب دیده شده است. صفات جلال صفاتی هستند که بر عظمت و برتری خداوند از امور محدود دلالت دارند و بنابراین ازلیت به معنای سلب محدودیت زمانی از خداوند است. بدین‌سان ازلیت خداوند تصویری فرازمانی از ذات الهی به دست می‌دهد. در مقابل، صفات جمال رابطه و پیوند خداوند با موجودات را بیان می‌کند و احاطه وی را بر آن‌ها نشان می‌دهد و بدین‌سان «اولیت» از صفات جمال شمرده شده است. بنابراین صفت اولیت مکمل صفت

ازلیت است، زیرا صفات جمال و جلال یا تشبیه و تنزیه مکمل خداشناسی درست هستند. البته گاهی به جای لفظ ازلیت از تعبیر دیگری نیز استفاده شده است. برای نمونه می‌توان به صفحه آغازین مقدمه کتاب *سفر اشاره* کرد که به جای «ازل» از جلال «سرمد» یاد می‌شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱/۱).

۵. تفسیر فرازمانی استمراری از ازلیت

۱.۵ دوام در وعای برتر از زمان

در کنار دو تصویری که از ازلیت در آثار ملاصدرا ارائه شد، به تفسیری از ازلیت برمی‌خوریم که هم با تفسیر فرازمانی غیر استمراری متفاوت است و هم با تصور ازلیت به‌مثابه موجود محیط بر زمان فرق دارد. در این تصور برای وجود خداوند نوعی دوام و استمرار در وعائی برتر از زمان منظور می‌شود؛ وجود زمان وابسته به تغییر است زیرا زمان پیمانه‌ای است که با آن اندازه حرکت و تغییر سنجیده می‌شود. به اعتقاد ملاصدرا جوهر از آن جهت که جوهر است تلازمی با زمان ندارد. نشانه این امر آن‌که بقای ذوات و حقایق در زمان رخ نمی‌دهد، زیرا آن‌ها کمیت ندارند. بنابراین سه نسبت میان ذوات می‌توان در نظر گرفت:

سرمد: نسبت ذوات ثابت به ثابت؛

دهر: نسبت ذوات ثابت به متغیر؛

زمان: نسبت ذوات متغیر با متغیر.

بر این اساس، ملاصدرا معتقد است که امور ثابت، آغاز و پایان زمانی ندارند و ابتدای آن‌ها ازل و پایان آن‌ها ابد است. میان خداوند و عالم ملکوت نفسانی واسطه زمانی وجود ندارد بلکه ملکوت نفسانی میان خداوند و عالم زمانمند واسطه می‌شود تا وجود جوهرهای باقی مستمر را تضمین کند. بنابراین معیت میان جواهر ثابت با امور متغیر دهر است و معیت هویت الهی با همه موجودات، سرمد است (ملاصدرا، ۱۳۰۲: ۳۰۵).

ملاصدرا در *حاشیه بر الهیات شفا* همین سه نسبت را درباره معیت علت و معلول مطرح می‌سازد. معیت حرکت دست با حرکت کلید در ظرف زمان و معیت خداوند با صفات خود در وعای سرمد و معیت علل مفارق با اشیای مادی در ظرف دهر است. او در همین کتاب به اشکال فخررازی در خصوص تصورناپذیری این الفاظ اشاره می‌کند. به

عقیده فخررازی الفاظی مثل دهر و سرمد معنای محصلی ندارند. ملاصدرا در رد این اشکال تقسیم معیت به اقسام سه‌گانه را دارای معنایی محصل می‌داند و می‌گوید این الفاظ در زبان شرع نیز به مفاهیمی نزدیک به معانی فلسفی آنها به کار می‌رود. مقصود از معنای محصل جز این نیست که هر عبارت خاص به معنایی مشخص به کار برود و کاربران آن عبارت نیز معنای مصطلح خویش را مشخص کنند (ملاصدرا، بی تا: ۱۵۷).

۲.۵ رأی برخی از حکمای پیشین درباره استقلال جوهر زمان

ملاصدرا در کتاب *سفار* در کنار بیان و بررسی دیدگاه‌های گوناگون درباره زمان، به دو رأی بسیار مهم در این باب اشاره می‌کند:

۱. برخی برای زمان وجود مفارقی در نظر گرفته‌اند که واجب‌الوجود بالذات است. او این دیدگاه را به دسته‌ای از فیلسوفان پیشین نسبت می‌دهد؛
۲. عده‌ای زمان را جوهری مستقل می‌دانند که ذاتاً از ماده جداست، اما در طبایع امکانی درج شده است، و البته ذات آن متعلق به ماده نیست. این دیدگاه به افلاطون الهی و پیروان او نسبت داده شده است.

ملاصدرا در مقام تحلیل، این دو دیدگاه را مبتنی بر این مبنا می‌داند که در ذات زمان و مدت، تغییر و دگرگونی وجود ندارد. بر این مبنا، فقط هنگامی که نسبت زمان با امور متغیر را در نظر بگیریم، تغییر و دگرگونی در آن راه می‌یابد. بدین‌سان اگر حرکت و تغییری در زمان اعتبار نشود، آنچه ذاتاً در آن خواهیم دید دوام و سرمدیت است و اگر در آن قبلیت و بعدیت حاصل شود به این علت نیست که ذات زمان و مدت دستخوش تغییر شده بلکه از آن جهت است که نسبت او با آن امور متغیر سنجیده شده است. بنابراین اگر نسبت آن با امور ثابت و دائم‌الوجود در نظر گرفته شود، «سرمد» نامیده می‌شود. هم‌چنین اگر نسبت آن امور ثابت با امور متغیر را در نظر بگیریم، آن را «دهر» می‌خوانیم و بر همین منوال هر گاه نسبت آن را به امور متغیر همراه با آن منظور کنیم، «زمان» نامیده می‌شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳/ ۱۴۴ و ۱۴۵).

بدین‌سان، در تعریف هر سه ظرف سرمد، دهر و زمان، باید مدت، دوام و استمرار را در نظر گرفت. این دوام و استمرار وجودی برای خداوند بی‌نهایت است زیرا گستره وجود او نامحدود است و در مورد موجودات دیگر برحسب محدودیت گستره وجودی آنها، وعای آنها نیز محدود خواهد بود. بنابراین از دیدگاه ملاصدرا کسانی که زمان را

واجب الوجود دانسته‌اند معنایی برتر از آنچه معمولاً در ذهن عموم است، در نظر داشته‌اند و آن گستره، همان امتداد، استمرار، و دوام بی‌نهایت وجود الهی است. ملاصدرا در تأیید این تفسیر از زمان به روایت «لاتسبوا الدهر فإن الدهر هو الله» و دعای منسوب به پیامبر «یا دهر یا دیهور یا دیهار یا کان یا کینان و یا روح» استشهاد می‌کند که در آن‌ها خداوند «دهر» نامیده شده است (همان).

۳.۵ وعای اسما و صفات حق تعالی و مفارقات نوری

ملاصدرا در موضعی دیگر از آثار خویش، در تعیین مصداق برای نسبت زمان، دهر، و سرمد به کلامی که آن را به اساطین حکمت نسبت می‌دهد، اشاره کرده است. بر اساس این کلام، نسبت خداوند به اسما و صفات و علوم خویش «سرمد» و نسبت علوم ثابت او با معلومات متجدد وی «دهر» و نسبت پاره‌ای از معلومات او (امور جسمانی) با پاره‌ای دیگر از آن‌ها «زمان» است (ملاصدرا، ۱۳۷۸: ۱۳۰). بدین سان در این فرض، سرمدیت همانند ظرفی برای حق و صفات و اسمای اوست و دهر همانند وعائی برای مفارقات نوری است. نسبت سرمد به دهر و نسبت دهر به زمان همانند نسبت روح به پیکر است؛

و ما یجری مجری الوعاء للمفارقات النوریه هو الدهر و هو کنفسها بسیط مجرد عن الكمیه و الاتصال و السیلان و نحوها و نسبتته الی الزمان نسبتة الروح الی الجسد و ما یجری مجری الوعاء للحق و صفاته و اسمائه هو السرمد (سبزواری، ۱۳۷۹: ۲ / ۲۹۰).

ملاصدرا در مواضع دیگری نیز به نوعی دیمومت و استمرار در وجود خداوند اشاره می‌کند. این دیمومت تصویری از ازلیت به دست می‌دهد که بر طبق آن هرچند خداوند از زمان و امور زمانمند برتر است، باید متناسب با دوام وجود او ظرف و وعائی بی‌کران در نظر گرفت (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۷ / ۲۸۲).

تصور روزها و سال‌های عوالم برین و نسبت آن‌ها با روز و سال در این عالم نیز بر پایه همین دیدگاه درباره استمرار و زمان تحقق می‌یابد. ملاصدرا با اشاره به آیه «تعرج الملائکه و الروح الیه فی یوم کان مقداره خمسین الف سنه» (معارج: ۴)، می‌گوید: «هذا الیوم الالهی الذی هو من آیام الله العلی بالذات و هی آیام السنه السرمديه من ابتداء الازل الی انتهاء الأبد...» (ملاصدرا، ۱۳۶۳ ب: ۴۳۳). درک کردن دوام و استمرار سال‌ها و روزهای الهی نیازمند نیروهای ادراکی عالی است و با فهم عادی میسر نیست (ملاصدرا، ۱۳۰۲).

در این تصور، وعای زمان به نهری تشبیه شده که آغاز آن قعر ظلمات ازل و پایان آن قعر ابد است: «فأما الزمان فهو الامتداد الخارج من قعر ظلمات عالم الازل فی ظلمات عالم الأبد فکانه نهر خرج من قعر جبل الازل و دخل فی قعر الأبد فلا یعرف لإنفجاره مبدأ و لا لإستقراره منزل» (ملاصدرا، ۱۳۶۶ ب: ۳/ ۳۴۶).

۶. نتیجه گیری

دیدگاه ملاصدرا در باب ازلیت خداوند، شرایط یک نظریه جامع در خداشناسی را برآورده می‌سازد. این دیدگاه از طرفی بر اصول و قواعد محکم حکمی مبتنی است و از این جهت از استحکام و قوت عقلی لازم برخوردار است و از طرف دیگر از بخش‌ها و اجزای سازگاری تشکیل شده که انسجام درونی آن را تضمین می‌کنند. افزون بر این، نظریه ملاصدرا قابلیت ارائه توضیحی پذیرفتنی درباره متون دینی وارد شده در این باب را دارد:

اولاً ملاصدرا با براهین قاطع ذات خداوند را از هرگونه اتصاف به زمان منزه می‌داند؛ موجودات زمانمند محدود، ممکن الوجود و متغیر هستند، در حالی که خداوند واجب الوجود، نامحدود و ثابت است. او با تأکید بر ضرورت ازلیه وجود واجب الوجود و قیومیت او، بنیانی استوار برای توصیفی فرازمانی و غیر استمراری از ازلیت الهی فراهم می‌آورد که بر مبنای آن، وجود الهی برتر از زمان است و از این جهت، ازلیت صفتی سلبی است؛

ثانیاً ملاصدرا همراه با نفی زمان از وجود الهی، بر احاطه او بر همه زمان‌ها و گستره وجودی او بر همه موجودات زمانمند تأکید می‌ورزد، زیرا اگر صرفاً به تنزیه خداوند از زمان بسنده کنیم، و احاطه او بر زمان را در نظر نگیریم، وجودی محدود به وی نسبت داده‌ایم که شامل برخی از امور و موجودت نمی‌شود. در واقع تأکید بر احاطه خداوند بر همه زمان‌ها از صفات اضافی محض یا صفات جمال است که برای توصیف درست و کامل امر نامتناهی باید همراه با صفات سلبی یا جلال باشد. ملاصدرا این وجه از ازلیت الهی را بیش‌تر در الفاظی مانند اولیت خداوند جست‌وجو می‌کند؛

ثالثاً ملاصدرا با الهام از مبانی عرفانی و اصول حکمت افلاطونی از یک طرف و تأثیرپذیری از متون دینی اسلامی از طرف دیگر، تصویری از ازلیت به دست می‌دهد که بر مبنای آن دوام هستی خداوند و موجودات مفارق نیز در وعائی برتر از زمان فرض می‌شود، بی‌آن‌که این وعای متغیر و متحول باشد. ملاصدرا این وجه از تصور ازلیت را بیش‌تر با تعبیر

«سرمدیت» بیان می‌کند و این تصور را مخصوص کسانی می‌داند که از مدارج برتر ادراک برخوردارند. در این تفسیر از ازلیت، زمان و دگرگونی از خدا نفی شده و بر دوام و گستره وجودی او تأکید می‌شود. ملاصدرا گاه در این نحوه از تصور ازلیت، ضمن توسعه معنای زمان، ذات آن را جدا از تغییر فرض می‌کند و از این طریق به فهم و تفسیری متفاوت از برخی سخنان حکیمان پیشین و نیز پاره‌ای متون دینی می‌رسد که در آن‌ها الفاظ و تعبیراتی مانند دهر به خداوند نسبت داده شده است.

منابع

- دیویس، برایان دیویس (۱۳۸۹). *درآمدی بر فلسفه دین*، ترجمه ملیحه صابری نجف‌آبادی، تهران: سمت.
- سبزواری، ملاحادی (۱۳۷۹). *شرح المنظومه*، به تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، ج ۲، تهران: ناب.
- سعیدی‌مهر، محمد و فاطمه ملاحسنی (۱۳۸۹). «ویلیام کریگ و تبیین ازلیت خداوند»، *مجله پژوهش‌نامه فلسفه دین*، نامه حکمت، سال هشتم، ش ۱.
- سعیدی‌مهر، محمد (۱۳۹۱). «تفسیر فرازمانی از ازلیت خداوند»، *مجله جستارهای فلسفه دین*، سال اول، ش ۲.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۰۲ق). *مجموعه الرسائل التسعة*، بی‌جا.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۵۴). *المبدأ و المعاد*، به تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰). *اسرار الآیات*، مقدمه و تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۳ الف). *المشاعر*، تهران: طهوری.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۳ ب). *مفاتیح الغیب*، به تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶ الف). *تفسیر القرآن الکریم*، جلد‌های ۱ و ۴ و ۵ و ۶، قم: بیدار.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶ ب). *شرح اصول الکافی*، جلد‌های ۱ و ۳، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۷۵). *مجموعه رسائل فلسفی صدرالمآلهین*، تهران: حکمت.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۷۸). *رسالة فی الحدوث*، به تصحیح سید حسین موسویان، تهران: بنیاد حکمت صدرا.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۱). *کسر الاصابم الجاهلیة*، تهران: بنیاد حکمت صدرا.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۷ الف). *سه رسائل فلسفی*، مقدمه و تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

۸۸ سه تفسیر از ازلیت خداوند در حکمت متعالیه ملاصدرا

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۷ ب). *المظاهر الالهیه فی اسرار العلوم الکمالیه*، مقدمه و تصحیح سید محمد خامنه‌ای، تهران: بنیاد حکمت صدرا.
صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱). *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، جلد‌های ۱ و ۲ و ۳ و ۶ و ۷، بیروت: دار احیاء التراث.
صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (بی تا). *الحاشیه علی الهیات الشفاء*، قم: بیدار.

Davis, Brian (1987). 'Timeless Eternity', Louis P. Pojman (ed.), In *Philosophy of Religion, An Anthology*, Belmont: Wadsworth Publishing Company.

