

معیت سرمدی خداوند و علم مطلق

انشاء الله رحمتی^۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۷/۲۹

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۹/۱۴

چکیده

یکی از تعارض‌های اساسی در کلام (الهیات) و فلسفه دین، تعارض علم پیشین خداوند و اختیار بشر است. بدیهی است که درک صحیح از موضوع زمان و نسبت آن با خداوند، برای حل این تعارض بسیار تعیین‌کننده است. بر این مبنا، سه راه‌حل برای این تعارض ارائه شده است که می‌توان از آنها به «نظریه تعیین‌ناپذیری آینده»، «نظریه شناخت‌ناپذیری اعمال اختیاری آینده» و «نظریه لازمانی علم خداوند» تعبیر کرد. در این نوشتار، ابتدا دو نظریه نخست تشریح و بر ناکامی هر یک به عنوان راه‌حلی برای این تعارض تأکید می‌شود. نظریه سوم نیز مورد نقد و نظر قرار گرفته است و در نهایت نشان داده می‌شود که این نظریه می‌تواند کامیاب‌ترین راه‌حل باشد. به علاوه، دیدگاه فیلسوفان مسیحی مانند آکوئیناس، آنسلم و بویتیوس در خصوص این نظریه را متذکر شده و در نهایت، در پرتو تأملات حکیمان مسلمان و به ویژه قاضی سعید قمی، در تبیین آن کوشیده‌ایم.

کلیدواژه‌ها

علم مطلق، اختیار بشر، لازمانی، معیت سرمدی

۱. دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکزی، تهران، ایران. (n.sophial388@gmail.com)

۱. مقدمه

مسئله تعارض علم پیشین خداوند و اختیار بشر، برای ادیان خدااباوری چون مسیحیت و اسلام، از ابتدای تاریخ تأملات و نظورورزی‌های دینی در این ادیان همواره مورد بحث بوده است. در سده‌های اخیر، به ویژه بر اثر پیشرفت فلسفه تحلیلی و شکل‌گیری فلسفه دین تحلیلی، توجه بیشتری به آن مبذول شد و به عنوان یکی از تعارض‌های جدی فراروی خدااباوران قرار گرفت. مسئله این است که اگر خداوند عالم مطلق است، باید به همه چیز از جمله به اعمال اختیاری بشر، پیش از وقوع آنها، علم داشته باشد. ولی در آن صورت جایی برای اختیار بشر به معنای «قدرت بر فعل و ترک»^۱ باقی نمی‌ماند. برای حل این تعارض یا باید اختیار بشر را به گونه دیگری معنا کرد یا در مفهوم علم مطلق خداوند تجدیدنظر به عمل آورد. می‌توان گفت راه‌حل‌های مختلفی که برای این تعارض ارائه شده است هر یک به یکی از این دو راه رفته‌اند. کسانی کوشیده‌اند تا بر معنای تعریف متفاوتی از اختیار تعارض را از میان بردارند. نظریه‌ای که از آن به «نظریه سازگاری موجیبت و اختیار»^۲ تعبیر می‌شود می‌کوشد تا میان موجیبت ناشی از علم پیشین خداوند و اختیار بشر جمع کند و تعارض را از میان بردارد. در نوشتار دیگری این راه‌حل را به تفصیل شرح کرده و نقص و نارسایی آن را نشان داده‌ام (نک. رحمتی ۱۳۹۳، ۳۵-۹).

اما کسانی برای حل تعارض در مفهوم علم مطلق تجدیدنظر کرده‌اند. از میان اینان، برخی بر آن‌اند که اساساً چیزی چون علم پیشین در مورد علم مطلق قابل تصور نیست، زیرا پیشین و پسین به امور زمانمند تعلق می‌گیرد و خداوند که لازمان است از «ماضی و مستقبل» منزله است. علم خداوند نوعی معیت سرمدی^۳ با معلومات او دارد. در حقیقت نظریه مختار این مقاله همین است و به تفصیل به آن خواهم پرداخت. ولی کسان دیگری نیز هستند که در عین زمانمند دانستن علم مطلق، علم پیشین را لازمه آن نمی‌دانند و در عین حال معتقدند که از این بابت نقصانی متوجه کمال خداوند نمی‌شود. می‌توان تحلیل آنان از علم مطلق را این گونه بیان کرد:

یک موجود عالم مطلق است، اگر و فقط اگر دز زمان t به هر قضیه صادق که بتوان به صدق آن عالم بود و به هر قضیه کاذب که بتوان به کذب آن عالم بود، علم داشته باشد.

در حقیقت این تحلیل را به دو معنا می‌توان فهمید. مبنای این تحلیل آن است که به اصطلاح قضایای ناظر به رویدادهای آینده قابل شناخت نیست. حال این شناخت‌ناپذیری یا از آن روی است که اساساً چنین قضایایی متصف به صدق و کذب نمی‌شوند و بنابراین تا وقتی زمانشان فرا نرسیده باشد قضیه نیستند و یا این که اینها قضیه‌اند ولی تا زمانشان فرانسد قابل شناخت نیستند. از راه حل نخست با عنوان «نظریه تعیین‌ناپذیری آینده» و از راه حل دوم با عنوان «نظریه شناخت‌ناپذیری اعمال اختیاری آینده» یاد خواهیم کرد.

۲. نظریه تعیین‌ناپذیری آینده

مدعای اصلی این نظریه آن است که امور آینده، خواه امور اختیاری و خواه امور غیراختیاری، اساساً متعین نیستند، و بنابراین در آن ساحت صدق و کذب و در نتیجه «قضیه» منعقد نمی‌شود. این نظریه ریشه در سخن ارسطو در کتاب عبارت (کتاب العبارة) دارد. در آنجا می‌نویسد:

قضایای مربوط به زمان حال یا گذشته باید ضرورتاً یا صادق باشند یا کاذب ... ولی در مورد قضایای مربوط به آینده و نیز در مورد موضوعات شخصی وضع متفاوت است ... زیرا ما خود می‌توانیم دریابیم که حوادث آتی منوط به تأملات ما و عملی هستند که انجام می‌دهیم ... بنابراین پیداست که لازم نیست هر چیزی بر سبیل ضرورت وجود داشته باشد یا اتفاق بیفتد ... ضرورتاً فردا نبردی دریایی با اتفاق می‌افتد یا نمی‌افتد، ولی نه وقوع آن نبرد دریایی در فردا ضروری است، نه عدم وقوع آن. (Aristotle, 18A28-19B3، نقل شده در تالیافرو (۱۳۸۲، ۲۱۲)

این سخن ارسطو در مقام نفی موجبیت منطقی^۴ مطرح شده است. در یونان باستان، دیودوروس کرونوس^۵ و کسان دیگری در مکتب او، که ارسطو از آنان با عنوان مگاریان^۶ یاد می‌کند، بر آن بودند که تقدیر انسان به هیچ وجه در اختیار او نیست و حتی تأمل مقدماتی در منطق مؤید این مدعاست. بر طبق اصل بدیهی ثالث^۷ مطرود (*Tertium non datur*)، هیچ ارزش صدق ثالث، علاوه بر صدق و کذب وجود ندارد؛ هر قضیه یا صادق است یا کاذب. به علاوه، هر گزاره که در یک زمان (خواه در گذشته و خواه در حال یا آینده) صادق است، ضرورتاً در همه زمان‌ها صادق است و همین طور است در مورد گزاره کاذب. برای مثال، اگر

دیروز یک نبرد دریایی اتفاق افتاده باشد، گزاره حاکمی از این واقعه، همان طور که دیروز و امروز صادق است، هزاران سال پیش نیز صادق بوده است (تیلور ۱۳۹۲، ۵-۵۸۴).

ارسطو با این نتیجه‌گیری مخالفت می‌کند. به عقیده ارسطو، موجبیت منطقی با این واقعیت بدیهی که ما در مورد اعمال خویش تأمل می‌کنیم تا تصمیم بگیریم که عملی را انجام دهیم یا نه، منافات دارد. در صورت متعین بودن سیر حوادث، این قبیل تأملات عبث خواهد بود. بنابراین باید گفت بیانات مربوط به اعمال اختیاری آینده متصف به صدق و کذب نمی‌شوند. صدق و کذب این بیانات کاملاً در «بوته امکان» قرار دارد و تا زمانشان فرا نرسیده باشد، هیچ گونه ارزش صدقی به آنها تعلق نمی‌گیرد. تصور می‌کنم که همین بیان ارسطو مبنای توجه منطقدانان به جهت «امکان استقبالی» شده است.

می‌دانیم که در علم منطق نسبت موضوع و محمول قضیه در واقع و نفس الامر از سه حال بیرون نیست: ضرورت، امکان و امتناع. این نسبت را «ماده» قضیه می‌گویند و اینها را نیز «مواد ثلاث / ماده‌های سه‌گانه». از سوی دیگر، «جهت» (mode) درک ما از ماده قضیه است. از این درک با الفاظی مانند ضرورت، دوام، امکان و فعلیت تعبیر می‌شود. با توجه به این که جهت بر حسب علم ما به «ماده» حاصل می‌آید، ممکن است با ماده منطبق باشد، و ممکن است منطبق نباشد. برای صدق قضیه موجّهه (دارای جهت) همین کافی است که جهت آن با ماده‌اش تناقض نداشته باشد. به هر حال، امکان یکی از جهات است و خود آن اقسامی دارد. معنای کلی امکان سلب ضرورت است. بسته به نوع ضرورتی که سلب می‌شود، امکان معانی مختلف پیدا می‌کند. برای مثال، جهت «امکان عام» به معنای نفی ضرورت ذاتی از دو طرف سلب و ایجاب قضیه است، و جهت «امکان خاص» به معنای نفی ضرورت ذاتی از طرف مقابل. «امکان استقبالی»، که در اینجا مورد بحث ماست، خاص‌ترین معنای امکان است که در آن هر گونه ضرورتی از نسبت میان موضوع و محمول نفی می‌شود.

معمولاً ضرورت‌هایی که می‌تواند میان موضوع و محمول برقرار باشد عبارت است از ضرورت ذاتی (ضرورت به حسب ذات)، ضرورت وصفی (ضرورت به حسب وصف موضوع)، ضرورت وقتی (ضرورت در وقت خاص). در قضایایی که جهت آنها «امکان» است، لااقل یکی از این ضرورت‌ها نفی می‌شود، گو این که جهت «امکان اخص» به معنای نفی همه این ضرورت‌هاست. برای مثال، اگر بگوییم «زید نویسنده است به امکان اخص»،

در این قضیه نسبت میان موضوع و محمول نه ضرورت ذاتی دارد، نه ضرورت وصفی و نه ضرورت وقتی. ولی همین که «نویسنده» بر زید حمل می‌شود، خود مشعر بر یک نوع ضرورت دیگر است و آن «ضرورت به شرط محمول» است. حاج ملاهادی سبزواری در تعریف این ضرورت می‌نوسد:

هی الّتی یكون الحکم فیها ضروریاً، مادام ثبوت المحمول للموضوع. و هذه الضرورة هی الوجوب اللاحق بعرض کلّ قضیه ولا یخلو عنها قضیه اصلاً، «آن [قضیه ضروری به شرط محمول] قضیه‌ای است که حکم در آن مادام که محمول برای موضوع ثابت است، ضرورت دارد. و این ضرورت همان ضرورت پسین است که بر هر قضیه‌ای عارض می‌شود و هیچ قضیه‌ای از آن عاری نیست (سبزواری ۱۳۶۹، ۳۸۶).

در توضیح مطلب باید گفت خود حمل کردن محمول بر موضوع، در صورتی که قضیه صادق باشد، بیانگر ضرورت نسبت است. به عبارتی «قضیه یک بار صادق همواره صادق است» صرف نظر از این که در چه زمانی اظهار شده باشد و حاکی از چه زمانی باشد. و این همان مطلبی است که دیدیم مگاریان به آن قائل بودند. به هر حال، جهت امکان استقبالی به معنای نفی همین ضرورت به شرط محمول است. ابن سینا در منطق اشارات می‌نویسد:

گاهی لفظ ممکن را به کار می‌برند و معنای دیگری را از آن اراده می‌کنند و آن بدین صورت است که موصوف به امکان چه به ایجاب و چه به سلب، به ملاحظه هیچ حالی از احوال وجود آن درمد نظر قرار نمی‌گیرد، بلکه به ملاحظه حالت آن در آینده در مد نظر قرار می‌گیرد. اگر آن معنا که در هر وقت در آینده فرض شود، نه وجود برایش ضروری است و نه عدم، بنابراین ممکن است (ابن سینا ۱۳۷۷، ۱: ۱۵۶).

قضایای حاکی از حوادث گذشته و حال از دو حال خارج نیستند، یا صادق‌اند یا کاذب. و این صدق یا کذب برای آنها تعیین یافته است. ولی قضایای حاکی از حوادث آینده، در زمان حال، به گونه‌ای هستند که هیچ یک از این دو طرف برای آنها متعین نیست. بنابراین هیچ گونه ضرورتی در آنها وجود ندارد. اما پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود این است که آیا عدم تعیین برای چنین قضایایی به حسب علم ماست یا به حسب نفس الامر. به عبارت دیگر، آیا این عدم تعیین یک امر ذهنی (سوبژکتیو) است یا عینی (ابژکتیو). تصور می‌کنم که شق نخست صحیح است. به حسب نفس الامر، هیچ تفاوتی میان گذشته و حال و آینده نیست. همان طور

که گذشت، قضیه حقیقتی مستقل از علم ما به آن دارد و قضایای حاکی از حوادث آینده نیز از این قاعده مستثنی نیستند. اگر من در روز سه‌شنبه بگویم «زید فردا به مسافرت خواهد رفت» و «زید در روز چهارشنبه به مسافرت برود»، بدیهی است که به موقع رخ دادن این پیشگویی می‌توان با قاطعیت گفت سخن من در روز سه‌شنبه صادق بوده است. قضایا به صورت لازمان صادق‌اند و موقعیت زمانی ما به این اعتبار که به صدق یا کذب آنها علم پیدا کنیم یا نه، تأثیری به حال این واقعیت ندارد. ممکن است مناط صدق و کذب آنها (چیزی که موجب صدق و کذب آنها شود) در آینده قرار داشته و آینده در زمان حال از دسترس ما خارج باشد، ولی «آنچه من دعوی صادق بودنش را دارم، می‌تواند صادق باشد، حتی اگر من به صدق آن عالم نباشم، و حتی اگر آنچه مورد ادعای من است هنوز واقع نشده باشد».

(Swinburn 1977, 180).

خواجه نصیرالدین طوسی در اساس الاقتباس توضیح می‌دهد که نمی‌توان امکان استقبالی را به معنای حالتی در نظر گرفت که به حسب واقع «هم ضرورت ایجاب و هم ضرورت سلب هر دو منتفی باشد».

این سخن اقتضاء ایهام آن کند که باید ممکن در حال حکم، موجود نبود و این وهم خطا باشد، چه اگر وجود حالی منافی این امکان بود، عدم حالی هم منافی باشد، زیرا که نسبت ممکن با هر دو جانب متساوی است و صواب آن است که در شرط این امکان همان قدر بیش اعتبار نکنند که حصول احدالطرفین هنوز معلوم نشده باشد و ملاحظت حال نکنند و از جهت اعتبار این شرط را این امکان به قید استقبال مخصوص است. (طوسی ۱۳۷۵، ۱: ۹-۱۰۸).

به طور کلی می‌توان گفت در اینجا میان «ماده» قضیه و «جهت» آن خلط شده است. امکان استقبالی با امکان خاص متفاوت است. امکان خاص به معنای «نفی ضرورت ذاتی از دو طرف ایجاب و سلب» است. برای مثال، وقتی گفته می‌شود «زید موجود است به امکان خاص»، معنایش این است که ذات زید نه اقتضای وجود دارد و نه اقتضای عدم، گو این که در متن واقع زید یا موجود است و یا معدوم و حالت دیگری قابل تصور نیست. ولی اگر درباره نسبت زید و وجود به حسب امکان استقبالی حکم کنیم، معنایش این نیست که در آینده نه وجود برای زید ضرورت دارد و نه عدم، بلکه در اصل بدین معناست که ما نمی‌دانیم که در

آینده کدام یک از وجود و عدم برایش ضرورت دارد. حاصل این که گزاره‌های راجع به آینده، از جمله گزاره‌های راجع به اعمال اختیاری انسان‌ها در آینده، از مقوله قضایا هستند و مشمول علم مطلق قرار می‌گیرند. بنابراین خداباوری سنتی که به الهیات موجود کامل معتقد است همچنان با معارضه علم پیشین و اختیار دست به گریبان خواهد بود، مگر این که راه‌حل دیگری برای آن ارائه شود.

۳. نظریه شناخت ناپذیری اعمال اختیاری آینده

ریچارد سوئینبرن، در کتاب تلائم خداباوری^۷، از نظریه‌ای دفاع می‌کند که بر طبق آن قضایای ناظر به اعمال اختیاری آینده، در عین حال که قضیه‌اند، ولی شناخت ناپذیرند. همان طور که قدرت مطلق به معنای قدرت بر انجام دادن هر امر ممکن است و به محال تعلق نمی‌گیرد، علم مطلق نیز به معنای شناختن هر امری (یا قضیه‌ای) است که شناخت آن منطقاً ممکن باشد.

می‌دانیم که صفت قدرت مطلق برای خداوند را نمی‌توان به معنای قدرت بی‌حد و توانایی بی‌قیدوشرط در نظر گرفت. قدرت خداوند به امور محال تعلق نمی‌گیرد، زیرا اساساً امور محال شأنیت آن را ندارند که مقذور (متعلق قدرت) واقع شوند. از این لحاظ هر چند قدرت محدود می‌شود، ولی این محدودیت نقصانی برای آن به شمار نمی‌آید. لیکن باید در اینجا میان دو گونه امر محال فرق نهاد، یکی امری است که ذاتاً محال است و دیگری امری که ذاتاً محال نیست، ولی با توجه به امور دیگری که با آن معیت دارند، وقوعش ناممکن است. برای مثال، قادر مطلق نمی‌تواند دایره مربع بیافریند، زیرا چنین چیزی ذاتاً محال است. همچنین نمی‌تواند اراده شریک فاعل مختار را نیز به اراده خیر تبدیل کند. این امر محال ذاتی نیست. قادر مطلق بر همه چیز از جمله بر اراده‌های آدمیان سیطره مطلق دارد. ولی به اعتبار این که آنان را مختار قرار داده است، قادر نیست بدون نقض اختیار انسان‌ها در اراده آنها دخل و تصرف کند.

در طول تاریخ، به خصوص در دوران معاصر، این نوع محدودیت برای قدرت خداوند دستمایه مشهورترین و قوی‌ترین پاسخ به مسئله شرّ چه در مقام «دفاعیه» و چه در مقام «نظریه عدل الهی» قرار گرفته است. استدلال این است که لااقل بخشی از شرور عالم (شرور

اخلاقی) پیامد خیر عظیمی چون اختیار است که خداوند به خواست خود آن را به برخی از آفریده‌هایش ارزانی داشته است. خداوند می‌تواند با دخل و تصرف در اراده این موجودات و حتی سلب اختیار از آنان مانع از وقوع این شرور شود، ولی این به بهای گزاف از دست رفتن خیری عظیم تمام خواهد شد، و آن کمالاتی است که این آفریده‌ها به اختیار خویش حاصل می‌کنند. گویی قادر مطلق باید از میان دو وضعیت یکی را برگزیند: (۱) وضعیتی عاری از شرور و در عین حال بی‌بهره از خیرات عظیم، و (۲) وضعیتی همراه با شرور و در عین حال برخوردار از خیرات عظیم. بدیهی است که موجود قادر مطلق، که قدرت او با صفات کمال دیگری چون حکمت و خیریت (خیرخواهی) همراه است، وضعیت دوم را برمی‌گزیند. به اعتقاد سوئیبنرن این معنا در مورد علم مطلق نیز صدق می‌کند. بنابراین می‌نویسد:

درست همان طور که باید قدرت مطلق را قدرت بر انجام دادن هر آن چیزی که منطقیاً ممکن است در نظر گرفت، علم مطلق را نیز باید علم به آن چیزی دانست که علم داشتن به آن ممکن است. (Swinburn 1977, 180)

این که انسان‌ها به اختیار خویش عمل کنند و در عین حال خداوند پیشاپیش بدانند آنها چه عملی انجام خواهند داد وضعیت ناممکنی است. خداوند می‌تواند به رفتار آینده آنها علم پیدا کند، ولی به موجب این از آنها سلب اختیار خواهد شد. بنابراین خداوند به اختیار خویش از علم داشتن به اعمال اختیاری آینده آنها واپس می‌نشیند تا جایی برای خیر عظیم اختیار باز شود. خداوند به خاطر حفظ اختیار انسان‌ها محدودیت خودخواسته‌ای برای خویش ایجاد می‌کند. البته این بدان معنا نیست که مطلقاً هیچ علمی به رفتار آینده آنها نداشته باشد، بلکه به اعمال آنها عالم است تا بدان حد که می‌تواند تقریباً همه رفتار آنها را پیش‌بینی کند، گو این که بر اثر این علم موجبیتی در اعمال انسان‌ها لازم نمی‌آید. در توضیح مطلب باید گفت رفتار انسان‌ها رفتار تصادفی محض نیست. این رفتار تحت تأثیر شرایط مادی و روانی خاصی واقع می‌شود. برای مثال، عموماً انسان‌ها به اقتضای ملکات و عادات خویش رفتار می‌کنند. با توجه به این، حتی ما انسان‌ها بر مبنای علم محدودمان می‌توانیم بیشتر رفتارهای دیگران را پیش‌بینی کنیم. بنابراین خداوند، که علم نامحدود به همه آن شرایط سابق بر رفتار افراد دارد، قادر است تقریباً همه رفتارهای آنها را پیش‌گویی کند (Swinburn 1977, 181).

لحن سوئیبنرن چنان است که گویی بحث را با انگیزه‌های مدافعه‌گرانه^۸ پیش می‌برد. بر

آن است که با پذیرفتن این محدودیت برای علم خداوند نه فقط می‌توان علم پیشین و اختیار را هماهنگ ساخت، بلکه برای برخی نصوص دینی نیز، که در غیر این صورت بی‌توجیه به نظر می‌رسند، توجیه معقولی یافت. مراد او نصوصی است که به مفاهیمی چون «شفاعت» و «توبه» مربوط می‌شود. او شفاعت ابراهیم (ع) در حق مردم سدوم (پیدایش ۱۸) را نمونه‌ای از نصوصی می‌داند که خداوند به دلیل درخواست ابراهیم (ع) آنچه را در تقدیر این قوم رقم خورده بود تغییر داد. و همچنین است در مورد شفاعت موسی (ع) در حق بنی‌اسرائیل که خداوند در پاسخ او فرمود: «هر که گناه کرده است او را از دفتر خویش محو سازم» (خروج ۳۲: ۳۳). به علاوه، خداوند در همین عهد عتیق، علاوه بر وعده‌های قطعی، وعده‌های مشروط نیز داده است. خداوند به ارمیاء نبی (ع) فرمود که در صحن خانه خداوند بایست و به تمامی شهرهای یهودا که برای عبادت به خانه خداوند می‌آیند، بگو: «هر کس از راه بد خویش بازگردد تا از بلایی که قصد کرده‌ام به سبب اعمال بد ایشان به ایشان برسانم پشیمان گردد» (ارمیاء ۳۶: ۳).

بدیهی است که چنین نصوصی نه فقط در عهد عتیق، بلکه در سایر متون مقدس نیز وجود دارد. در کلام اسلامی نیز این موضوع به ویژه ذیل «بداء» مورد بحث قرار می‌گیرد و به طور کلی بدین معناست که بر اثر برخی اعمال آدمی مانند دعا، توبه و شفاعت، در آنچه در تقدیر او در علم الهی رفته است، تغییری ایجاد می‌شود. و این تغییر هم تغییر مثبت می‌تواند باشد و هم تغییر منفی. قرآن کریم در مورد قوم یونس (ع) می‌فرماید که چون توبه کردند و ایمان آوردند، خداوند سرنوشتشان را تغییر داد: «كَمَا آمَنُوا كَشَفْنَا عَنْهُمْ عَذَابَ الْخِزْيِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ مَتَّعْنَاهُمُ الْيَوْمَ حَيَاتٍ» (وقتی در آخرین لحظه ایمان آوردند، عذاب رسوایی را در زندگی دنیا از آنان برطرف ساختیم و تا چندی آنان را برخوردار ساختیم) (یونس: ۹۸). از سوی دیگر درباره قوم سبا می‌خوانیم «فَأَعْرَضُوا فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ سَيْلَ الْعَرِمِ...» (پس روی گردانیدند و برآنان سیل [سد] عَرِم را روانه کردیم... (سبا: ۱۶).

اما خداباوری سنتی مدعای قوی‌تری دارد که بر این مبنا تأمین نمی‌شود، و آن این است که «یا خداوند علم پیشین حقیقی به اعمال اختیاری آینده بشر دارد یا خداوند فوق زمان (خارج از زمان) است و همه اعمال اختیاری آینده به صورت همزمان برای او حی و حاضر است». به عقیده سوئیبرن تأمین نشدن این مدعا تأثیر سوئی به حال خداباوری ندارد و تنزلی

در جایگاه خدا را موجب نمی‌شود. زیرا نداشتن این نوع علم پیشین و یا لازمان نبودن مانع از شایستگی خداوند برای معبود واقع شدن نمی‌شود. زیرا این همه به دلیل آن است که خداوند علم خویش را به خواست خویش محدود می‌سازد تا مجالی برای اختیار بندگان فراهم شود. و این محدودیتی است که او هر زمان که بخواهد قادر است با سلب اختیار از بندگان آن را از علم خویش دفع کند.

راه حل سوئینبرن در عین حال که راه حل ساده‌ای است، ولی هم به لحاظ الهیاتی و هم به لحاظ عقلی خالی از اشکال نیست. هرچند همان طور که دیدیم، قادر است بسیاری از نصوص دینی بحث‌انگیز را بر این مبنا تبیین کند، ولی پاره‌ای از نصوص دینی دیگر نیز هست که به همین اندازه بحث‌انگیزند و بر این مبنا نمی‌توان تبیین‌شان کرد. در متون مقدس اخباری درباره رویدادهای اختیاری آینده آمده است. نمی‌توان این اخبار را تا حد پیشگویی تنزل داد. عموماً این اخبار را نمونه‌هایی از اعجاز الهی دانسته‌اند، و بدیهی است خبری که از جنس پیشگویی باشد اعجاز شمرده نمی‌شود. دیگر این که سوئینبرن می‌گوید بر اثر این محدودیت نقصانی متوجه شایستگی خداوند نمی‌شود. ولی تصور می‌کنم که باید پذیرفت که ممکن است به سبب این محدودیت خداوند با امور غیرمنتظره روبرو گردد و رویدادهایی در عالم واقع شود که او را غافلگیر سازد. این غافلگیر شدن قطعاً از اعتماد و اطمینان بندگان به خداوند به عنوان موجودی که می‌توان بر او توکل کرد و به او امید بست می‌کاهد (نک. تالیا فرو ۱۳۸۲، ۳۱۳، در آنجا این اشکالات در مقام دیگری مطرح شده‌اند).

به لحاظ عقلی نیز راه حل سوئینبرن پذیرفتنی نیست. زیرا اگر محالی در کار باشد، جمع علم مطلق پیشین و اختیار است، نه جمع میان علم مطلق و اختیار. برای آن که راه حل سوئینبرن پذیرفته شود، باید نشان داد که علم پیشین به رویدادهای عالم ذاتی علم مطلق است. در مقابل، نظریه دیگری بر آن است که خداوند موجودی لازمان است و اساساً هیچ یک از صفات او، از جمله علم مطلق، به پیشین و پسین متصف نمی‌شود. این نظریه می‌تواند تبیین معقول‌تری برای علم خداوند به اعمال اختیاری انسان‌ها باشد.

۴. لازمانی علم الهی

در حقیقت خداوند با عالم نوعی همزمانی و به تعبیر دقیق‌تر معیت قیومی دارد. این گونه

نیست که ابتدا طرحی برای آفرینش دراندازد و سپس آن طرح را به موقع اجرا بگذارد. میان علم و ایجاد خداوند هیچ فاصله‌ای نمی‌توان تصور کرد. بر طبق توحید افعالی، در دار هستی همه آنچه واقع می‌شود فعل خداوند است، و هیچ مؤثر و فاعلی، به حقیقت، جز او نیست. و اگر فعل او عین علم او باشد، بنابراین کل صحنه هستی دفعتاً برای او حاضر است. خداوند همان طور که علم قبل‌الایجاد ندارد، علم بعد‌الایجاد نیز ندارد، زیرا علم او عین ایجاد است. بنابراین متصف ساختن علم الهی به وصف پیشین ناشی از نوعی سوءفهم است. خداوند موجودی لازم‌الزمان است و به گذشته و حال و آینده متصف نمی‌شود. خداوند با عالم هستی معیت دارد. توماس آکوئیناس در جامع‌الهیات می‌نویسد:

و هر چند موجودات امکانی به صورت متوالی بالفعل می‌شوند، در عین حال علم خداوند به آنها، بر خلاف علم ما، به صورت متوالی، مطابق با وجود متوالی آنها نیست، بلکه علم حضرتش به آنها به صورت همزمان است. و این به دلیل آن است که علم خداوند بر حسب لازماتی سنجیده می‌شود، کما این که در مورد وجود حضرتش نیز همین طور است. (Aquinas 1952, I, 14: 13, p. 87)

خداوند به اعتبار این که علت وجودبخش زمان و زمانیات است، سیطره‌ای بر آنها دارد و بنابراین از منظری مافوق می‌تواند همه آنچه را که در ساحت زمان و زمانیات جریان دارد دفعتاً مشاهده کند. گاهی علم زمانی ما در قیاس با علم لازم‌الزمان خداوند را مانند کرده‌اند به کسی که در ته چاهی است و ریسمان بلندی به رنگ‌های مختلف را از روی چاه عبور می‌دهند، در هر وقت بخشی از ریسمان را مشاهده می‌کند، ولی کسی که بر بالای چاه ایستاده است همه ریسمان را یکجا و دفعتاً می‌نگرد. خود آکوئیناس تمثیل رونده و راه را می‌آورد.

در این تلقی، گویی می‌توان زمان را دو گونه در نظر گرفت. عموماً زمان به صورتی سیال و گذرا تصور می‌شود. زمان وجودی بی‌قرار دارد و آن به آن در حال سپری شدن است. این زمان از نوع کمیت غیرقارالذات، متوالی، متعاقب (diachronic) است. بدیهی است که موجودی که در یک قطعه از زمان قرار دارد از قطعه دیگر آن بی‌خبر خواهد بود. چنین تصویری از زمان در مورد ما که محصور در زمان هستیم صدق می‌کند. ولی حقیقت زمان برای کسی که در فوق آن قرار دارد این گونه نیست. موجودی که از منظری مافوق به زمان می‌نگرد زمان را به صورت کمیت قارالذات و متقارن (synchronic) درک می‌کند. زمان برای او ماهیتی

«مکانی شده» دارد و همه گذشته و حال و آینده به یکسان به روی او گشوده است. آکوئیناس به چنین فهمی از «لازمانی خداوند» و علم لازمان او نظر دارد. دیگر فیلسوفان قرون وسطی مانند بوئتیوس (۵۲۵-۴۸۰) و قدیس آنسلم (۱۱۰۹-۱۰۳۳) پیش از آکوئیناس چنین فهمی از «لازمانی» داشته‌اند. بوئتیوس می‌نویسد:

از آنجا که ... خدا همیشه دارای حالت کنونی و سرمدی است، علم او نیز بر همه حرکات زمانی سبقت دارد. پیوسته حضوری بسیط دارد و مکان‌های نامتناهی امور گذشته و آینده را درک می‌کند؛ همه اشیاء را در علم بسیط خویش ملاحظه می‌کند، چنان که گویی همه آنها اینک در حال انجام شدن هستند (نقل شده در تالیا فرو ۱۳۸۲، ۲۱۱).

قدیس آنسلم نیز در خطابه‌ای در باب اثبات وجود خدا، خطاب به خداوند می‌گوید:

پس تو دیروز نبودی و فردا نخواهی بود، ولی تو دیروز و امروز و فردا هستی. در حقیقت تو نه دیروز موجود بودی نه امروز و نه فردا، بلکه خارج از همه زمان‌هایی. چه، دیروز و فردا کاملاً در زمان‌اند. اما تو، هرچند هیچ چیز بی تو نمی‌تواند بود، در زمان و مکان نیستی، بلکه همه چیز در توست. چه، هیچ چیز تو را در بر نمی‌گیرد و تو همه را در بر داری. (آنسلم ۱۳۸۶، ۸۵).

اگر بتوان سرمدیت خداوند و تعالی او نسبت به زمان را اثبات کرد و در عین حال از نسبت او با زمان تصور خردپذیری به دست داد، می‌توان گفت این راه حل اخیر، در حل تعارض علم مطلق الهی و اختیار بشر، کامیاب‌تر از راه‌حل‌های دیگر است. در ادامه به هر دو موضوع پرداخته‌ام.

۵. تعالی خداوند بر زمان

در فلسفه دین معاصر، موضوع نسبت خداوند با جهان و به طور خاص نسبت او با زمان، با استفاده از روش‌های فلسفه تحلیلی مورد بحث قرار گرفته و می‌توان گفت دقت نظرهای جالب توجهی نیز در این مباحث دیده می‌شود که کمتر در عرصه فلسفه و الهیات سابقه دارد. دو موضع متقابل در این زمینه وجود دارد. برخی از نام‌آوران این عرصه مانند الینور استامپ، نورمن کویتزمن و بریان لیفتاوا از لازمانی خداوند دفاع می‌کنند و برخی دیگر مانند ریچارد سوئینبرن و نلسون پاک منتقد آن هستند.

در دفاع از لازمانی خداوند، دو برهان اقامه شده است. هدف براهین اثبات آن است که خداوند به کلی میرا از زمان است و هرگز گرد زمان و عوارض آن بر ساحت کبریايش نمی‌نشیند. برهان نخست را می‌توان «برهان مبتنی بر کمال» نامید و برهان دوم را «برهان مبتنی بر مخلوق بودن زمان». در برهان نخست استدلال می‌شود که خداوند موجود کامل است، هیچ حالت امکانی و بالقوه ندارد. به عبارت دیگر، خداوند هیچ کمالی را از دست نمی‌دهد و از سوی دیگر برای هیچ کمالی به انتظار نمی‌نشیند. حال اگر خداوند زمانمند باشد، ناگزیر باید گذشته و آینده داشته باشد. در نتیجه برخی از کمالاتش را که مربوط به گذشته‌اند از دست می‌دهد. از سوی دیگر برخی از کمالاتی را که مربوط به آینده‌اند در حال حاضر واجد نیست. توضیح این که ما به عنوان موجودات زمانمند خاطرات خوشایندی از گذشته داریم که مشتاق تکرار و تداومشان هستیم، ولی چون چنین چیزی ممکن نیست، از بابت آنها حسرت می‌خوریم. در عین حال به حوادث خوشایندی در آینده امید بسته‌ایم که در حال حاضر به آنها دسترسی نداریم. این محدود بودن به زمان حال و دسترسی نداشتن به گذشته و آینده نقصانی است که درخور موجود کاملی چون خداوند نیست.

این برهان را به بیان دیگری نیز می‌توان تقریر کرد. کمال مستلزم ثبات است. موجود کامل مطلق موجودی است که هیچ تغییری در ذاتش، حتی در جهت بهتر شدن، ایجاد نمی‌شود. زیرا هر تغییری یا در جهت بهتر شدن (پیشرفت) است یا در جهت بدتر شدن (پسرفت). در هر صورت تغییر زیننده موجود کامل مطلق نیست. «تغییر خواه در کلم باشد و خواه در خدا، لاجرم مستلزم افزودن یا کاستن چیزی است، چه در جهت بهتر شدن و چه در جهت بدتر شدن»، (نک. تالیافرو ۱۳۸۲، ۲۵۱). زمان مستلزم تغییر است. حتی اگر سیر زمان را یک سیر صعودی (در جهت پیشرفت) بدانیم، موجودی که در زمان است کمالاتی را که از قبل واجد نیست با سپری شدن زمان به دست می‌آورد.

دومین برهان بر اثبات تعالی خداوند بر زمان استدلال بر مبنای خلقت است. خداوند آفریننده زمان است و آفریننده زمان بر زمان تقدم ذاتی (تعالی) دارد. در مورد هر دو مقدمه این استدلال توضیحاتی لازم است. در مورد صغرای استدلال باید گفت وجود زمان را به دو گونه می‌توان تصور کرد. می‌توان زمان را هم یک موجود مستقل از موجودات زمانی (زمانیات) دانست و هم آن را موجودی انتزاع شده از زمانیات در نظر گرفت. در حالت نخست

زمان وعائی برای حوادث موجود است و می‌تواند هم پر باشد و هم خالی. در حالت دوم، زمان وعاء مستقلی برای حوادث نیست، بلکه اساساً خداوند زمان را از طریق خلق موجودات زمانمند می‌آفریند. وجود زمان منوط به وجود رویدادهایی دارای رابطه تقدم و تأخر نسبت به یکدیگر است. ممکن است خداوند با احداث این قبیل رویدادها یا ایجاد موجوداتی با این اوصاف زمان را خلق کند (Leftow 1997, 43). به عبارت دیگر، در حالت نخست موجودات زمانی مجعول به جعل مرکب‌اند، یعنی خداوند یک بار زمان را مستقلاً جعل کرده (آفریده) است و بار دیگر موجودات زمانی را. حال آن‌که در حالت دوم، آن موجودات مجعول به جعل بسیط‌اند، یعنی خداوند زمان را به عنوان چیزی جدای از موجودات زمانی جعل نکرده است.

در مورد کبرای استدلال نیز باید توجه داشت که آفریننده زمان باید بر زمان تقدم (تعالی) داشته باشد. بدیهی است که این پرسش که «خداوند در چه زمانی زمان را آفرید؟» مستلزم تسلسل است. و این به اصطلاح پرسش آگوستینی نیز که «خداوند پیش از آفرینش آسمان به چه کاری مشغول بود؟» مستلزم آن است که خود زمان دیگر آفریده خدا نباشد. زیرا اگر فرض کنیم که خدا در یک زمانی تصمیم به آفرینش گرفته است، معنایش این است که در آن زمان خود زمان موجود بوده و تصمیم خداوند به آفرینش در وعاء زمان واقع شده است و این مستلزم آن است که زمان به لحاظ مابعدالطبیعی هم‌پایه خداوند باشد. بنابراین نمی‌توان زمان را به عنوان وعائی برای آفرینش خداوند در نظر گرفت.

۶. نسبت خداوند با زمان

هرچند براهین فوق براهینی قانع‌کننده به نظر می‌رسد، تصور این که خداوند در عین تعالی بر زمان بتواند زمان و موجودات زمانی را تدبیر و تمشیت کند کار دشواری است. چگونه ممکن است یک موجود لازمان حضوری مؤثر در زمان داشته باشد؟ چنان است که گویی نظریه لازمانی خداوند نظریه‌ای آسان‌یاب و حتی بدیهی است، ولی همین که در آن دقیق می‌شویم و ژرف در آن می‌نگریم، بسیار دیریاب و دشوار است. در حقیقت این نظریه ناظر به دو مدعاست: (۱) خداوند آغاز و انجام زمانی ندارد (او سرمدی است، یعنی هم‌ازلی است و هم ابدی)؛ (۲) وجود خداوند در زمان نیست. بر طبق (۱)، خداوند حدود بیرونی یعنی

حدود بیرون از ذات خویش ندارد. ذات او به هیچ حدی، از جمله حدود زمانی آغاز و انجام، محدود نمی‌شود. ولی بر طبق (۲)، خداوند نه تنها حدود بیرونی، که حدود درونی نیز ندارد. در درون ذات او، هیچ حدی که وجود او را به گذشته و حال و آینده تقسیم کند موجود نیست. در مورد خدای لازمان، یادآوری، فراموشی، ندامت، احساس آسودن یا دست کشیدن از کاری معنا ندارد، زیرا خدای لازمان گذشته‌ای ندارد، حال آن که فقط آن چیزی را که مربوط به گذشته است می‌توان به یاد آورد، فراموش کرد و غیره. خدای لازمان انتظار نمی‌کشد، پیش‌دستی نمی‌کند، امید نمی‌برد، پیش‌بینی نمی‌کند، پیشگویی نمی‌کند یا دست به رؤیت نمی‌زند، زیرا خدای بی‌زمان آینده‌ای ندارد و یک موجود فقط می‌تواند در مورد چیزی که آینده اوست پیش‌دستی کند و یا به اعمالی چون رؤیت و مانند آن دست بزند (Leftow 1977).

در حقیقت این مدعای (۲) است که در اینجا بسیار بحث‌انگیز است. در خداباوری توحیدی، مدعای (۱) عمدتاً مورد قبول است. خداوند به عنوان موجود مطلق، محدود به هیچ حد بیرون از ذات خویش نیست. لیکن در مورد مدعای (۲) این مسئله به طور جدی مطرح است که از سویی وجود خداوند را وجودی تماماً بالفعل می‌دانیم. در متون فلسفه اسلامی می‌خوانیم که «واجب الوجود بالذات از تمامی جهات و حیثیات واجب (ضروری) است». این اصل مورد توافق عموم معتقدان به خداباوری توحیدی است. از جمله لوازم این اصل آن است که خداوند (به عنوان واجب بالذات) هیچ حالت منتظره ندارد و همه کمالات، از جمله احوال و نیات او، برایش بالفعل است. از سوی دیگر، «مشیت بالغه» همین موجود ضروری بالفعل، در تمام هستی، در مورد تمامی موجودات جاری است. در حقیقت مشیت بالغه منوط به آن است که نوعی تعامل میان خداوند به عنوان موجودی لازمان (که محدود به حدود درونی) نیست و عالم هستی (که لااقل بخشی از آن زمانمند است) برقرار باشد.

ولی می‌توان نشان داد که از این تعامل خداوند با زمان و زمانیات زمانی بودن او به هیچ یک از دو معنای فوق لازم نمی‌آید. نسبت خداوند با زمان از دو جهت قابل بحث است. یکی این که خداوند آفریدگار زمان است و بنابراین، به حسب سنخیت میان علت و معلول، باید با آفریده خویش نسبتی داشته باشد. دیگر این که بسیاری از اعمالی که خداوند برای حفظ و تدبیر آفریده‌های خویش انجام می‌دهد مشروط به زمان و ورود خداوند در زمان‌اند. خداوند به اقتضای بسیاری از صفاتش مانند رحمت، غضب، رزاقیت، باید اولاً حال و روز

آفریده‌هایش را در ظرف زمان درک کند و ثانیاً در همان وعاء زمانی رفتاری که درخور پروردگاری اوست در حق آنها انجام دهد. بر طبق تصویری از زمان، که زمان را نه آفریده خداوند، که واقعیتهای ذاتی آفرینش خداوند، یا به تعبیر دقیق‌تر واقعیتهای ذاتی همه ماسوی می‌داند، خداوند در عین حال که نسبتی عمیق با زمان و زمانیات دارد، همچنان یکسره متعالی از زمان است و در مقام ذات خویش سرمدی است.

معمولاً در خصوص زمان و آفرینش آن، یک مسئله اساسی مطرح است و آن این است که آیا زمان حادث است یا قدیم. آیا زمانی بوده است که خدا موجود باشد و زمان نباشد و سپس تصمیم به آفرینش زمان بگیرد. برخی خداپاوران با توجه به این که خداوند را قادر مختار می‌دانند به این پرسش پاسخ مثبت می‌دهند. در حقیقت اینان می‌گویند: خداوند پیش از آفرینش زمان زمانمند است، بالامکان الخاص، یعنی می‌تواند با زمان همراه باشد یا نباشد. ولی پس از آفرینش زمان زمانمند است، بالفعل، یعنی زمانمندی برای او فعلیت می‌یابد. در عین حال، همچنان تعالی بر زمان برای خداوند محفوظ است، زیرا در مقام ذات او، زمان مطرح نیست. اما دلیل اصلی برای قائل شدن به این موضع، دفاع از اختیار خداوند است. زیرا اگر آفرینش زمان را ازلی بدانیم، خداوند قدرت بر ترک نخواهد داشت، یعنی نمی‌تواند زمان را نیافریند؛ یا حتی اگر بگوییم قدرت بر ترک می‌تواند داشت، لااقل فرصت برای ترک نخواهد داشت، زیرا زمانی نخواهد بود که در آن بتواند از آفرینش زمان خودداری بکند. اما این نظریه مشکلات خاص خویش را دارد. آگوستین می‌پرسد:

خداوند پیش از آفریدن آسمان و زمین به چه کاری مشغول بود؟ اگر به هیچ کاری مشغول نبود چرا این شیوه را برای همیشه ادامه نداد...؟ اگر برای اقدام به عمل خلقت که پیش از این به آن مبادرت نکرده است، حرکت نویی در او پدید آید یا اراده نویی در او شکل بگیرد... در آن صورت حقیقتاً... سرمدی نیست. با این وصف، اگر اراده جاودانه خلقت موجود باشد، چرا خلقت نیز جاودانه نباشد؟ (نقل شده در تالیافرو ۱۳۸۲، ۲۵۲)

اگر میان خداوند و آفرینش زمان فاصله‌ای فرض شود، اولاً مسئله این است که آیا این فاصله یک فاصله واقعی است، یا موهوم. اگر موهوم باشد، معنایش این است که اساساً فاصله‌ای موجود نیست، و اگر واقعی باشد باید خود آن آفریده خدا باشد و در مورد آفرینش آن نیز همین پرسش تکرار می‌شود. از سوی دیگر، اگر این فاصله واقعی میان خدا و آفرینش زمان را

بپذیریم، هم محذور ترجیح بلا مرجح لازم می‌آید و هم محذور تعطیل در آفرینش عالم. و مهم‌تر این که تعالی خداوند نیز حفظ نمی‌شود، زیرا اگر اراده خداوند در زمان مشخصی به آفرینش زمان تعلق بگیرد، این مستلزم تغییر در ذات خداوند است. انگیزه اصلی قائلان به آفرینش زمان دفاع از اختیار خداوند به معنای قدرت بر فعل و ترک است، حال آن که این تصور از اختیار در مورد خداوند، به دلیل آن که نوعی امکان را در ذات ضروری خداوند می‌پذیرد، قابل دفاع نیست (در نوشتار دیگری این معنا را تبیین کرده‌ام، نک. رحمتی ۱۳۹۳، ۹ به بعد).

معقول‌تر این است که بگوییم میان خداوند و آفریده‌های او هیچ گونه فاصله زمانی وجود ندارد. بنابراین در ساحت آفرینش خداوند سخن از زمان نمی‌توان به میان آورد. اساساً اگر تصور دقیقی از علت هستی‌بخش داشته باشیم، معلوم می‌شود که هیچ گونه جدایی معلول از علت تامه امکان‌پذیر نیست. اراده خداوند اراده‌ای ضروری به حکم ضرورت ذات خود اوست. بنابراین می‌توان گفت فعل (آفرینش) خداوند همانند ذات او قدیم است، با این تفاوت که خود خداوند بی‌علت است، حال آن که فعل او، از جمله خود زمان، بنا به هر یک از دو تصویری که از آن می‌توان داشت، معلول است.

اگر زمان را مجعول به جعل بسیط بدانیم، زمان صفت ذات خداوند نیست، بلکه صفت فعل اوست. این گونه نیست که خداوند زمان را مستقلاً می‌آفریند، بلکه هر آنچه از خداوند صادر می‌شود بهره‌ای از زمان دارد و این البته نه به دلیل کمال وجودی که به دلیل نقصان وجودی اوست. برای تبیین این معنا، باید قدری درباره خود مفهوم خلقت خداوند تأمل کرد. ریچارد تیلور، از نویسندگان معاصر، به این موضوع توجه کرده است. او آفرینش را بر طبق چیزی شبیه به نظریه فیض نوافلاطونیان تبیین می‌کند. به عقیده او، این دیدگاه که آفرینش در زمان واقع می‌شود و بنابراین دارای سرآغاز زمانی است دیدگاهی ناصواب است، زیرا

حتی در الهیات مسیحی هم، خلقت اساساً به معنای وابستگی است. اگر چیزی آفریده چیز دیگر باشد، وجودش وابسته به آن چیز دیگر است و این با قول به این که هر دوی آنها قدیم‌اند، یعنی هیچ یک به وجود نمی‌آیند و هیچ یک از آنها در یک نقطه زمانی آفریده نشده‌اند، کاملاً سازگار است. (Taylor 1947, 107؛ تیلور ۱۳۷۹، ۲۷۲)

او برای تفهیم مطلب شعله‌ای را که پرتوی از آن ساطع می‌شود مثال می‌زند. نمی‌توان شعله و

پرتور را از هم تفکیک کرد، ولی بدیهی است که پرتوها به شعله که منبعشان است تماماً وابسته‌اند، در حالی که شعله به هیچ وجه وابسته به پرتوها نیست. در عین حال، برای صدور پرتو از شعله به هیچ زمانی نیاز نیست.

در حکمت اسلامی، حکیمان ما به شیوه‌های مختلف در این تصور از خلقت اندیشیده و نظریات عمیق و دقیق در این زمینه پرداخته‌اند. در اینجا مجال پرداختن به آن نظریات نیست. اما، با توجه به این بحث که عمدتاً ناظر به نسبت خدا با زمان است، در اینجا فهم کسی مانند قاضی سعید قمی را درباره طبقات زمان مرور می‌کنیم. اشاره شده که زمان حکایت از نقصان وجودی یک موجود دارد. هر چیزی که در مرتبه فروتر از واجب تعالی باشد به این نقصان دچار است. مرتبه واجب تعالی مرتبه «کون» (هستی، بودن) است و هر چه فروتر از آن مرتبه باشد به مرتبه «کن» (باش) تعلق دارد، به عبارت دیگر متعلق «امر» است. به موجب این امر است که از هستی به نیستی می‌آید و همین آمدن از هستی به نیستی، خواهی نخواهی، تغییر و شدن است. در عین حال که خداوند یگانه بی‌نیازی است که از چیزی آفریده نشده است و آفریده‌هایش را از چیزی نمی‌آفریند، ولی پیوسته در کار آفرینش است؛ «کلُّ یومِ هوفی شأنٍ» (هر زمان او در کاری است) (الرحمن: ۲۹). این بدان معناست که عالم به محض صدور از مبدأ اول در حرکت ذاتی و سیلان سرمدی است و این حرکت تا رسیدن به جوار حق تعالی و بازگشت به اصل پیوسته ادامه دارد. قاضی سعید در تبیین این معنا می‌نویسد: عالم دارای دو جهت است: جهتی که معطوف به خود آن است و این «موطن هلاک و زوال و مبدأ بطلان و اضمحلال است»، و جهت دیگرش معطوف به خالق و مبدأ است. از این رو پیوسته از آن مبدأ نور می‌گیرد و در ذات خود ثباتی ندارد.

بنابراین می‌توان گفت، همه ماسوی‌الله دستخوش حرکت مستمر است. وجود حرکت در موجودات جسمانی امری بدیهی است، ولی در مورد مجردات به این پایه از بداهت نیست، گو این که بر این مبنا باید پذیرفت که آنها نیز دستخوش حرکت‌اند و در عین حال باید این حرکت را «حرکت معنوی و روحانی» دانست. و البته کسی مانند قاضی سعید قمی خود توجه دارد که درک این موضوع بسی دشوار است. حال اگر حرکت، اعم از مادی و روحانی، ذاتی هر آن چیزی است که خداوند می‌آفریند، و از سوی دیگر زمان مقدار حرکت است، پس همه آفریده‌های خداوند ناگزیر زمانی مختص به خویش دارند. از این روی قاضی سعید از طبقات

زمان (انواع زمانمندی) سخن به میان می‌آورد. سه نوع زمان داریم: زمان کثیف، زمان لطیف و زمان الطف.

زمان کثیف (زمان تیره، انبوه، زمخت) همان زمان موجودات مادی و مدت حرکات حسی است و این زمان البته برای همگان پذیرفته است و در علم و فلسفه، گو این که از منظرهای مختلف، مورد بحث قرار می‌گیرد. زمان لطیف مدت حرکات موجودات روحانی تدبیرکننده عالم جسمانی است. به عبارت دیگر، زمان عالم نفوس است، خواه نفوس بشری و خواه نفوس فلکی. در نظام جهان‌شناخت حکیمان ما، می‌توان آن را زمان ملکوت، زمان عالم مثال دانست. زمان الطف (زمان لطیف‌تر یا لطیف‌ترین زمان) زمان موجودات روحانی برتر، زمان عقول کروی، زمان انوار قدسی و به طور کلی زمان جبروت است. گویی در اشاره به همین زمان است که قرآن کریم می‌فرماید: «تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ» (فرشتگان و روح در روزی که مقدارش پنجاه هزار سال است، به سوی او بالا می‌روند) (معارج: ۴). در حکمت اسلامی، از این سه نوع زمان با عنوان زمان، دهر، و سرمد تعبیر شده است. در حقیقت این سه مفهوم از نسبت موجودات در مراتب مختلف نسبت به یکدیگر حاصل می‌شود. نسبت میان موجودات متغیر مادی را با زمان می‌سنجند. نسبت میان موجودات متغیر مادی در عالم ملک با موجودات ثابت در عالم مثالی ملکوت با دهر سنجیده می‌شود و ملاک سنجش همین ثابتات عالم مثال با ثابتات عالم جبروت سرمد است. و این سه نوع زمان البته یکسره از هم گسسته نیستند، و انتقال از یکی به دیگری خواه در سیر نزولی و خواه در سیر صعودی امکان‌پذیر است و این البته به دلیل آن است که احاطه این مراتب به یکدیگر از نوع احاطه عالی بر سافل است. قاضی سعید در این خصوص می‌نویسد:

این از آن روی است که عوالم اصلی سه تا است ... هر عالم مشتمل است بر همه موجودات مندرج در عالم مادون خویش، لیکن به صورت لطیف‌تر و به جهت برتر و شریف‌تر. بنابراین باید که زمان‌ها نیز، بنا بر آنچه اقتضای تطابق (مضاهات) است، سه قسم باشد و در حدیث نبوی آمده است، که «هر مَثَل را مثالی است». (قاضی سعید ۱۴۱۵، ۱: ۱۵۳).

بحث قاضی سعید بسیار عمیق‌تر و ژرف‌تر از این است. نمی‌توان همه آن را به صرف یک بحث کلامی یا فلسفی به معنای متعارف کلمه تنزل داد. این بحث لوازم حکمی و عرفانی

ارجمنندی دارد که باید در جای خود بررسی شود، و از این حیث اهتمام کسی مانند هانری کربن به این نظریه در مقام پرداختن به «پدیدار کتاب قدسی» و در یک بحث تطبیقی بدیع در خصوص تأویل کتاب قدسی در مسیحیت و اسلام، نمونه‌ای از توجه به همین لوازم حکمی و عرفانی است (نک. کربن ۱۳۹۳، ۱: ۳۲۵-۳۱۰). ولی تا آنجا که به بحث ما مربوط می‌شود، بر اساس این دیدگاه می‌توان گفت که به حکم همان قانون تطابق (مضاهات)، اگر هر مرتبه نسبت به مرتبه مادون خویش نوعی علیت به معنای احاطه عالی بر سافل دارد، پس آن مرتبه مادون برای مرتبه مافوق تماماً حاضر است و هیچ چیز آن برای آن مرتبه حالت منتظره ندارد. اگر درباره مراتب هستی، که آفریده خداوند هستند، بتوان این گونه سخن گفت، بدیهی است که این معنا درباره خداوند به طریق اولی صدق می‌کند، با این تفاوت که چون مرتبه وجودی خداوند مرتبه «کون» (هستی، esse) است، نه مرتبه «کن» (باش، fiat)، در ساحت او تغییر راه ندارد و هیچ قسم از زمان قابل تصور نیست. از این روی قاضی سعید می‌نویسد:

باری تعالی ... پیراسته از این است که با حقایق واقع شده در عوالم سه‌گانه مجانست داشته و وجودش با مرتبه‌ای از مراتب برتر و فروتر [جهان] همانند باشد. بلکه او محیط بر همه عوالم وجودی است، و بنابراین هیچ وقت [یا زمان] از اوقات سه‌گانه به ساحت او راه ندارد و زمان و زمانیات با نظر به ساحت جلال ملک او چونان نقطه و آن است، بلکه اساساً او را با آنها نسبتی نیست. (قاضی سعید ۱۴۱۵، ۱: ۱۵۳).

در اینجا منظور از «زمان» هر سه قسم زمان است و طبعاً منظور از «زمانیات» نیز همه موجوداتی است که در هر یک از این سه زمان قرار گرفته‌اند. همه اینها وجودشان برای خداوند چونان «نقطه و آن» است، بدین معنا که برای خداوند که از منظر مافوق به آنها می‌نگرد و نه فقط «علم احاطی» که «احاطه قیومی» بر آنها دارد، ماهیتی «مکانی‌شده» دارند و همه گذشته و حال و آینده‌شان به روی او گشوده است، و بهتر است بگوییم اساساً در آن ساحت، گذشته و حال و آینده‌ای تصور نمی‌توان کرد.

یادداشت‌ها

1. Libertarianism (اختیارگرایی)
2. compatibilism
3. co-eternality
4. logical determinism

5. Diodorus Cronus
6. Megarians
7. *The Coherence of Theism*
8. apologetic

کتاب نامه

- ابن سینا. ۱۳۷۷. الاشارات والتنبيهات، مع الشرح نصیرالدین الطوسی و قطب‌الدین الرازی، ج ۱. قم: دفتر نشر الکتاب.
- آنسلم. ۱۳۸۶. پروسلوگیون (خطابه‌ای در باب اثبات وجود خدا). ترجمه افسانه نجاتی. تهران: قصیده‌سرا.
- تالیا فزو، چارلز. ۱۳۸۲. فلسفه دین در قرن بیستم. ترجمه انشاءالله رحمتی. تهران: سهروردی.
- تیلور، ریچارد. ۱۳۷۹. مابعدالطبیعه. ترجمه محمدجواد رضایی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- رحمتی، انشاءالله. ۱۳۹۳. «علم مطلق از منظر معرفت‌شناسی دینی واقع‌گرایانه. پژوهش‌های معرفت‌شناختی ۸».
- سبزواری، حاج ملاهادی. ۱۳۶۹. شرح منظومه حکمت. به اهتمام مهدی محقق و توشیهیکو ایزوتسو. تهران: دانشگاه تهران.
- طوسی، خواجه نصیرالدین. ۱۳۷۵. اساس الاقتباس، ج ۱. تصحیح عبدالله انوار. تهران: مرکز.
- قاضی سعید قمی. ۱۴۱۵. شرح التوحید الصدوق، ج ۱. تصحیح نجفقلی حبیبی. قم: مؤسسه الطباعة و النشر.
- کرین، هانری. ۱۳۹۳. چشم‌اندازهای معنوی و فلسفی اسلام ایرانی، ج ۱. ترجمه انشاءالله رحمتی. تهران: سوفیا.
- Aquinas, Thomas. 1952. *The Summa Theologica*, I. Great Books of the Western World, By Encyclopedia Britannica, INC.
- Leftow, Brian. 1997. "Eternity" in Quinn and Taliaferro (eds.), *A Companion to Philosophy of Religion*. Blackwell Publishers.
- Swinburn, R. 1977. *The Coherence of Theism*. Oxford: Clarendon Press.
- Taylor, Richard. 1974. *Metaphysics*, 3rd edition. Englewood: Prentice-Hall.

