

نوع مقاله: پژوهشی

چالش موجودیت زمان موهوم در آرای متکلمان و فلاسفه مسلمان

kohansal-a@um.ac.ir

علیرضا کهنسال / دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

m-sariarefi1367@mail.um.ac.ir

معصومه سادات ساری عارفی / دانشجوی دکتری حکمت متعالیه دانشگاه فردوسی مشهد

پذیرش: ۱۴۰۰/۰۴/۲۸

دریافت: ۹۹/۱۰/۰۵

چکیده

مبحث حدوث و قدم عالم ریشه در مبانی تفکر کلامی و فلسفی نظیر ملاک نیاز معلول به علت، نسبت علت تام و معلول، ضرورت علی و معلولی، تبیین ماهیت زمان و مکان و نسبتشان به یکدیگر، تبیین ذات و صفات الهی نظیر علم، قدرت، اراده و نسبت صفات با ذات دارد. در این میان، برخی متکلمان، براساس مبانی فکری خود و توجه به ظاهر آیات و روایات، حدوث زمانی عالم را برگزیدند و شواهد و استدلال‌هایی اقامه کردند. در نقطه مقابل، فلاسفه مسلمان با نقد ادله و شواهد ایشان، قدم زمانی عالم را اختیار کردند. از سوی دیگر، برخی متکلمان برای گریز از چالش‌های حدوث زمانی و ترمیم ساختاری آن، نظریه زمان موهوم را ارائه کردند. یکی از محورهای اساسی در این نظریه، مسئله موجودیت و معدومیت زمان موهوم است که شکل‌دهنده دیالوگ استدلالی میان فلاسفه و متکلمان بوده است. در این پژوهش، اولاً نظرات متکلمان که در سه محور موجودیت، معدومیت و نفس‌الامری بودن این زمان متغیر است، مورد بررسی قرار می‌گیرد؛ ثانیاً نقدهای فلاسفه بر آرای متکلمان تبیین می‌گردد. نهایتاً نیز آشکار می‌گردد که با وجود تنافر آرای فلاسفه و متکلمان و اشکالات وارد شده مانند شبیه زمان موجود بودن زمان موهوم و لغو بودن معدومیت زمان موهوم، می‌توان هر دو گروه را در اثبات نوعی وعاء برای موجودات عوالم مافوق ماده با وجود اختلاف در تبیین ویژگی‌ها و منشأ انتزاع این وعاء متفق دانست.

کلیدواژه‌ها: زمان موهوم، وعاء، عدم صریح، زمان موجود، فلاسفه، متکلمان.

متکلمان متقدم، براساس تفکر کلامی خود، نظیر حدوث دانستن مناظ نیاز معلول به علت (فخررازی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۱۵)، تلقی عرفی و زمانی از فاعلیت، اختیار (فخررازی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۳۴۲؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۱۰-۱۲؛ دغیم، ۲۰۰۱، ص ۵۱۸-۵۱۶)، قدرت و اراده الهی (خفری، ۱۳۸۲، ص ۹۹؛ نراقی، ۱۳۸۱، ص ۳۳۰-۳۳۹؛ همو، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۱۵۴-۱۵۷) در تبیین مسئله نسبت خدا با عالم، حدوث زمانی عالم را برگزیدند. فلاسفه متقدم نیز با امکانی دانستن ملاک نیاز معلول به علت (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۷۳-۷۵) و عدم تلقی عرفی و زمانمند در قدرت و اراده الهی (طوسی، ۱۴۰۵ق - ب، ص ۲۷۰؛ نراقی، ۱۳۸۱، ص ۳۳۰-۳۳۹؛ همو، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۱۵۳-۱۵۴)، قدم زمانی عالم را مطرح کردند و بالتبع به لوازم و نتایج آن ملتزم شدند. از سوی دیگر، تبیین ماهیت زمان، نسبت آن با مکان، جسم، ماده و حرکت از زوایای چالش‌برانگیز مبحث حدوث زمانی عالم است. متکلمان در گریز از نقدهای فلاسفه در این حیطة، به طرح نظریه زمان موهوم پرداختند که در برخی آرای ایشان، ویژگی‌هایی نظیر ویژگی‌های زمان وجود داشت و با این حال، موهوم نامیده شد. با توجه به برخی دیگر از آرای ایشان، این زمان، دارای صفاتی کاملاً متفاوت با زمان موجود است و چه بسا معدوم باشد. از سوی دیگر، فلاسفه مسلمان نیز سعی در ارائه استدلال‌ها و براهین متقنی در نفی زمان موجود پیش از عالم داشتند که نهایتاً به دیالوگ استدلالی مستمری از جوانب گوناگون میان مخالفان و موافقان این نظریه انجامید. محور اصلی این پژوهش، بررسی زوایای تبیین متکلمان از موجودیت و معدومیت این زمان و ابعاد نقدهای فلاسفه نسبت به موجودیت این زمان و پاسخ‌های موافقان این نظریه به نقدهاست. با این حال از منظر نگارندگان در رابطه با مسئله پژوهش این پرسش‌ها مطرح می‌شود:

اولاً زمان پیش از عالم از منظر متکلمان موجود است و یا اینکه این زمان، موهوم به معنای معدوم و یا فروض دیگری است؟

ثانیاً نقدهای فلاسفه به موجودیت این زمان، در چه ابعادی دسته‌بندی می‌شود؟ آیا می‌توان در ورای تمام نقدها و پاسخ‌ها به ابعاد جدیدتری از نظریه زمان موهوم دست یافت و به عبارتی این نظریه را ارتقا داد؟ در ادامه، به منظور آشنایی بهتر با زمان موهوم، به تعریف و تبیین اجمالی آن می‌پردازیم.

۱. مفهوم‌شناسی

۱-۱. تعریف و تبیین زمان موهوم

زمان موهوم، نظریه‌ای بود که برخی متکلمان متقدم، برای گریز از اشکالات وارد به حدوث زمانی عالم ارائه کردند (جوادی آملی، ۱۳۸۷ق، ج ۲، ص ۳۰۱؛ همو، ۱۳۸۷ق، ج ۱، ص ۲۱۳؛ محمدی، ۱۳۷۸، ص ۶۱). برخی فلاسفه نیز در کتب خود به تبیین و نقد این نظریه پرداخته‌اند. در مجموع، تعاریف و تبیین‌های گوناگونی درباره زمان موهوم و ویژگی‌های آن مطرح است. این تبیین‌ها عموماً بر چند محور تکیه دارند. در برخی تعاریف، این زمان، عدم موهوم ازلی سیال ممتدی بین خداوند و اول عالم دانسته شده که در جهت ازل تا بی‌نهایت و در جهت ابد هنگام حدوث اول عالم منتهای آن است و نوعی

امتداد وهمی تلقی شده است (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۳۱؛ فیاض لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۲۳۱؛ همو، بی تا، ج ۲، ص ۳۴۵؛ فیض کاشانی، ۱۳۷۵، ص ۱۲۱). همان گونه که ملاحظه می شود در این تعریف، این زمان، معدوم و در عین حال موهوم دانسته شده که باید نسبت این دو دانسته شود. از سوی دیگر، در عین معدوم بودن، دارای ویژگی های وجودی نظیر سیالیت و امتداد است. همچنین امری ازلی و غیرابدی بین خداوند و اول عالم، دانسته شده است.

ابن سینا نیز در *التعلیقات* اشاره می کند که معتزله این زمان را امتدادی ثابت بین خداوند و خلقت عالم می دانند و آن را لاوجود نامیده اند (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۱۳۸). این تعریف برخلاف تعریف سابق، بر ویژگی ثبات این زمان تکیه می کند. در عین حال این پرسش مطرح می شود که امر معدوم چگونه دارای ویژگی های وجودی نظیر سیالیت، امتداد و ثبات است؟

در تعاریف دیگر، در عین تصریح به ویژگی های تعریف اول، به نفس الامری بودن این زمان اشاره می شود. به عبارتی، این زمان، در عین معدوم بودن، کم واقعی و شیء سیال نفس الامری یا به عبارت دیگر کم واقعی نفس الامری است که با زمان حاضر، تنها در داشتن شب و روز متفاوت است (نراقی، ۱۳۸۱، ص ۴۶۸؛ همو، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۱۹۸). علامه مجلسی، این زمان را امر موهوم انتزاعی نفس الامری می داند که بسیاری از محققان برای خداوند ثابت کردند (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۵۴، ص ۲۸۷). با توجه به این تعاریف، باید نسبت امر موهوم، معدوم و در عین حال نفس الامری مشخص شود.

در برخی تعاریف، به جنبه ظرفیت زمان موهوم برای عدم صریح و غیرمضاف توجه شده است. براساس این تعاریف، سبقت غیرذاتی عدم بر وجود عالم در نفس الامر به وعاء و ظرفی نیازمند است. به عبارت دیگر، عالم، مسبوق به عدمی است که واقع در زمان موهوم است (جامی، ۱۳۵۸، ص ۲۰۲؛ خوانساری و سبزواری، ۱۳۷۸، ص ۱۰۳؛ نراقی، ۱۳۸۱، ص ۴۶۸).

ابوالبرکات نیز از قائلان به حدوث عالم نقل می کند که عدم سابق که بر وجود عالم مقدم است، آغاز زمانی ندارد. این عدم، در آغاز پیدایش عالم پایان می یابد. پس مدتی هم که تقدیرکننده این عدم است، ابتدایی ندارد و در آغاز عالم، پایان می پذیرد. این عدم، مدتی نامتناهی با خداوند بود. او، در مدتی طولانی - که آغازش نامتناهی و پایانش ابتدای آفرینش عالم است - خالق و فاعل نبود و بعداً چنین شد. بنابراین خداوند از ازل، در زمانی بود که به واسطه آن بر مخلوقات خود سابق بود (ابوالبرکات، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۲۸ و ۴۲). در این تعریف هم به نوعی به ازلیت زمان موهوم، تقدر عدم سابق به واسطه آن و جنبه ظرفیت آن برای خداوند اشاره رفته است. نکته دیگری که باید توجه کرد این است که این زمان، گاه ظرف عدم سابق و گاه ظرف وجود الهی دانسته شده است. در واقع، عدم سابق بر پیدایش عالم و وجود الهی، قرین یکدیگرند.

فیض کاشانی نیز از قائلان به زمان موهوم، نقل می کند که خداوند همیشه در امتداد موهوم غیرمتناهی موجود بوده و هیچ افاضه ای نداشته و سپس عالم را ایجاد کرده است. برخی این امتداد را ازل نامیده اند و خداوند را به آن موصوف کرده اند و ازلی دانسته اند. نسبت این امتداد به خدا مانند نسبت زمان به ماست؛ یعنی ما در زمانیم و خدا در

ازل است (فیض کاشانی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۴). به عبارت دیگر، براساس این عدم مستمر نامتناهی موهوم، زمان‌های غیرمتناهی موهوم تخیل می‌شود که تعبیر به ازل می‌شود (میرداماد، ۱۳۸۱-۱۳۸۵، ج ۱، ص ۴۳۷).

ویژگی دیگری که در تعاریف برخی متکلمان بر آن تکیه شده، منشأ انتزاع این زمان است. آنها زمانی را که در آن عالم نبوده و بعد پدید آمد زمان موهوم نامیدند؛ یعنی زمانی که گرچه مایازا ندارد اما منشأ انتزاع دارد. وقتی که ایشان، درباره منشأ انتزاع این زمان در پیش از پیدایش عالم، مورد اشکال واقع شدند به زمان متوهم پناه بردند که مایازا و منشأ انتزاع ندارد و حدوث زمانی عالم را براساس آن تبیین کردند (سبزواری، ۱۳۸۸، ص ۷۵۰-۷۵۵؛ جوادی آملی، ۱۳۸۷ الف، ج ۲، ص ۳۰۱؛ همو، ۱۳۸۷ ب، ج ۱، ص ۲۱۳؛ محمدی، ۱۳۷۸، ص ۶۱).

در میان متکلمان دو رأی درباره منشأ انتزاع این زمان وجود دارد. در برخی دیدگاه‌ها، منشأ انتزاع آن، بقای الهی دانسته شده است. (خوانساری و سبزواری، ۱۳۷۸، ص ۱۰۵). برخی نیز این زمان را ساخته وهم دانسته‌اند. درواقع پس از تاهای سلسله زمان و مکان، وهم این زمان را انتزاع می‌کند. دلیل این انتزاع این است که وهم از تصور موجود بدون زمان و مکان ناتوان است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ ق، ص ۱۳۸). البته باید به این نکته نیز توجه کرد که پذیرش هریک از این دو فرض به‌عنوان منشأ انتزاع، لوازم و تبعات متفاوتی در تقریرات و استدلال‌های این نظریه دارد. به‌عنوان مثال، بنا بر فرض انتزاع زمان موهوم از بقای الهی، این زمان، امری واقعی و نفس‌الامری است. اما بنا بر فرض دوم، زمانی موهوم به معنای معدوم است.

پیش از تبیین بحث موجودیت این زمان، به مهم‌ترین موافقان این نظریه که در آثار خود به تبیین و تحلیل آن پرداخته‌اند، اشاره می‌کنیم. *آقاجمال خوانساری* در رساله *الحاشیة علی حاشیة الخفیری علی شرح التجرید*، به تبیین زمان موهوم و رد اشکالات *میرداماد* پرداخته است. محمدبن محمد *زمان کاشانی* نیز در رساله *مرآة الازمان* که به‌عنوان تعلیقه‌ای بر نظریات *جمال‌الدین خوانساری* در حواشی بر *شرح خفیری بر الهیات تجرید الاعتقاد* است، به‌تبع او به تأیید زمان موهوم پرداخته است. از متکلمان امامی نیز، علامه *محمدباقر مجلسی* نیز در *بحار الانوار* این نظریه را تأیید و تبیین کرده و آن را به محققان نسبت داده است (مجلسی، ۱۴۰۴ ق، ج ۵۴، ص ۲۸۷).

مهم‌ترین ناقدان این نظریه، *میرداماد* است که در *القیسات* و مجموعه مصنفات خود، این نظریه را نقد کرده است. او این نظریه را به متکلمان نسبت داده (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۳۱)؛ اما *ابن‌سینا* این نظریه را صرفاً به معتزله منتسب دانسته است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ ق، ص ۱۳۸). *مرحوم نراقی* نیز آن را به همه متکلمان نسبت داده و در دو کتاب *اللمعات العرشیه و جامع الافکار و ناقد الانظار* به تبیین و نقد آن پرداخته است. ایشان با تحلیل مبانی متکلمان و فلاسفه در خداشناسی از جمله در قدرت و اراده الهی، نظریات معتزله و اشاعره را متناسب با زمان موهوم می‌شمارد (نراقی، ۱۳۸۱، ص ۳۳۰-۳۴۷ و ۴۶۸؛ همو، ۱۴۲۳ ق، ج ۱، ص ۱۵۴-۱۵۷ و ۱۹۸).

جامی در *الدرة الفاخرة*، این نظریه را به متکلمان نسبت داده است (جامی، ۱۳۵۸، ص ۲۰۲).

۲. موجودیت زمان موهوم در عرصه آراء موافقان

در بحث زمان موهوم، در ناحیه اثبات و نفی موافقان و مخالفان نظریه، آشفتگی دیده می‌شود. دلایل به‌دقت تفکیک نشده‌اند و از آنجاکه هر دلیل با پاسخ موافق و مخالف درهم آمیخته است، تفکیک آنها دشوار است. البته در چینش مطالب، تلاش می‌شود که این دلایل، به تفکیک بیان شوند. موافقان زمان موهوم در برخی ادله خود، این زمان را موجود دانسته‌اند؛ حال آنکه در برخی دیگر از ادله‌شان در پاسخ به مخالفان این نظریه، این زمان را موهوم و یا حتی معدوم دانسته‌اند. در مقابل، مخالفان این زمان را موهوم به معنای معدوم دانسته‌اند. ایشان از وجوه مختلف، زمان موجود پیش از پیدایش عالم را مورد نقد قرار داده‌اند. آنچه محور سخن در این نوشتار است، ادله موافقان و نیز استلزامات تحلیلی موجودیت و معدومیت زمان موهوم از جانب مخالفان این نظریه است. موافقان، در آرا و استدلال‌های متعدد خود، به موجودیت این زمان و ویژگی‌های وجودی آن، با تعابیر مختلف، تصریح کرده‌اند که در ادامه به تعدادی از آنها اشاره می‌کنیم.

برای نمونه، در انتهای قسمت تعریف زمان موهوم به دیدگاه‌ها درباره منشأ انتزاع زمان موهوم، اشاره شد. برخی نظرات، منشأ انتزاع این زمان را بقای الهی می‌دانستند (خوانساری و سبزواری، ۱۳۷۸، ص ۱۰۵)؛ درحالی‌که برخی نیز این زمان را ساخته وهم دانسته‌اند (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۱۳۸). انتزاع این زمان از بقای الهی به‌عنوان یک موجود حقیقی، همسان انتزاع آن از حرکت، فرض موجودیت این زمان در پیش از عالم را مطرح می‌کند. البته در طرف مقابل، انتزاع آن توسط وهم نیز، فرض معدومیت این زمان را طرح می‌کند.

موافقان در عبارات دیگری نیز به ویژگی‌های وجودی این زمان، اذعان کرده‌اند. برای نمونه ایشان معتقدند که عدم عالم در ظرف زمان، موهوم است و به واسطه این ظرف و بالعرض به تقدر و امتداد موصوف می‌گردد. به عبارت دیگر، عدم عالم در وعاء ممتد، متجدد و گذرنده، مانند وجود زید در زمان است. ایشان همچنین تصریح کرده‌اند که دو زمان موجود و موهوم، تنها تفاوت‌های عرضی مثل تقسیم زمان موجود به شب و روز و صفات مشابه این دارند. پس در واقع پیش از پیدایش عالم، زمان وجود دارد (سبزواری و خوانساری، ۱۳۷۸، ص ۱۰۶؛ دوانی و خواجه‌نوی، ۱۳۸۱، ص ۲۴۷؛ نراقی، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۲۰۰-۲۰۱؛ همو، ۱۳۸۱، ص ۴۷۸).

در عبارات دیگر نیز تصریح شده که این امتداد، عدم محض نیست تا تفاوتی بین اجزایش نباشد؛ بلکه امر نفس‌الامری و واقعی است و وعای عدم عالم است (خوانساری و سبزواری، ۱۳۷۸، ص ۳۵ و ۱۰۷؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۵۴، ص ۲۸۱؛ فیاض لاهیجی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۳۶؛ نراقی، ۱۳۸۱، ص ۴۷۹-۴۸۱؛ اسفراینی، ۱۳۸۳، ص ۹۳؛ شعرانی، بی‌تا، ص ۲۲۷). از سوی دیگر، اشاره به واقعی و نفس‌الامری بودن این زمان، فارغ از مقابسه آن با زمان موجود، ابعاد تازه‌ای از موجودیت این زمان را پیش‌رو می‌نهد. این مطلب، چه‌بسا با انتزاع این زمان از بقای الهی مرتبط می‌شود. به عبارتی، به دلیل منشأ انتزاع متفاوت این زمان با زمان موجود؛ زمان موهوم، امری واقعی و در عین حال متفاوت با زمان موجود است.

مطلب دیگری که باید به آن، توجه شود این است که منشأ ثبوت این امتداد، تحقق هر امر موجودی است. تفصیل مطلب به این نحو است که قائلان به این نظریه، معتقدند که سبب تحقق این زمان، وجود واجب به ملاحظه بقای اوست. پس مادامی که واجب تعالی چه قبل از ایجاد عالم و چه بعد از آن موجود باشد، این امتداد از او انتزاع می‌شود. البته بعد از وجود عالم، این امتداد بر حرکت و زمان منطبق می‌شود. از سوی دیگر، اگر این امتداد از خداوند، با وجود وحدت و تجرد او انتزاع می‌شود، به طریق اولی از هر موجودی با ملاحظه بقای او انتزاع می‌شود. بنابراین به تعداد موجودات، امتدادهای واقعی نفس‌الامری غیرمتناهی محقق می‌گردد. البته بعضی از این امتدادها بر بعضی دیگر منطبق و گاه، متغایرند؛ همان‌طور که تغایر بین زمان موهوم و زمانی که مقدار حرکت است وجود دارد (نراقی، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۲۱۲-۲۱۳). بنابراین می‌توان در عین التزام به موجودیت این زمان چه بنا بر انتزاع آن از بقای الهی و یا بقای هر موجودی، ویژگی‌های وجودی متفاوتی برای آن، با توجه به منشأ انتزاع آن و اختلاف عوالم مادی و غیرمادی قائل شد. در مقابل عباراتی که گذشت، برخی عبارات متکلمان، موهوم این مطلب بوده است که ایشان معتقد به معدوم بودن این زمان بوده‌اند. برای مثال، زمان موهوم را ظرف عدم عالم تلقی می‌کردند و معتقد بودند که عدم، پیش از پیدایش عالم، نیازمند ظرفی است که به واسطه آن متقدر می‌شود. از دیدگاه ایشان، سبقت عدم صرف بر وجود عالم، بدون این ظرف، معقول نیست (همان، ج ۲، ص ۲۰۴-۲۰۵). با توجه به این مطلب، ظرف امر عدمی، لزوماً معدوم خواهد بود. در مقابل این دیدگاه، مخالفان معتقدند که ظرفیت یک وعاء نسبت به عدم صریح، لزوماً به صورت متقدر نیست. به عبارت دیگر، وعاء باید متناسب با مظروف خود باشد.

همچنین موافقان در پاسخ به اشکال وجود وقت قبل از وجود عالم، در فرض موجودیت زمان موهوم، از موجودیت این زمان صرف‌نظر کرده و آن را امر معدوم دانسته‌اند (دوانی و خواجه‌ئی، ۱۳۸۱، ص ۲۴۷-۲۵۰). چالش‌های موجودیت زمان موهوم نیز که از جانب مخالفان مطرح شده، در چند محور قابل تقسیم‌بندی است که در این مقاله، تحت چهار عنوان، مورد بررسی قرار می‌گیرد:

۳. نسبت زمان موجود پیش از عالم با خداوند

۳-۱. حلول حوادث و ترکیب الهی

موافقان زمان موهوم معتقدند که زمان موهوم، با زمانی که در آن به سر می‌بریم، تفاوتی ندارد. در واقع، عدم عالم در وعاء ممتد و متغیری قرار دارد. چه بسا عدم عالم در زمان موهوم، مانند عدم زید در زمانی قبل از زمان وجود اوست. البته زمان موجود، به شب و روز تقسیم می‌شود و به صفاتی نظیر این متصف می‌گردد. درحالی که زمان موهوم این تقسیمات و صفات را ندارد. مخالفان این نظریه معتقدند که با توجه به این عبارات، پس اولاً از نظر آنها این زمان با زمان موجود، جز در اموری عرضی تفاوتی ندارد؛ ثانیاً امر واقعی، نفس‌الامری، عرض و مقداری است که به محل خود وابسته است. از سوی دیگر، موجودی قبل از خلقت عالم، غیر از خداوند نیست؛ پس لازم می‌آید که ذات بسیط الهی، محل این امتداد باشد و مرکب و متکثر گردد (دوانی و خواجه‌ئی، ۱۳۸۱، ص ۲۴۴-۲۴۷؛ نراقی، ۱۳۸۱، ص ۴۷۸؛ همو، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۲۰۰).

تحلیل دوم از ترکیب و تکرر ذات الهی به این نحو است که اگر بقای الهی منشأ انتزاع این امتداد موهوم باشد، بقای او به عنوان منشأ انتزاع امر متغیر، متغیر است. به علاوه بنا بر عینیت صفت بقا با ذات الهی، ترکیب و تکرر ذات لازم می‌آید؛ زیرا مقدار و امتداد از شیء دارای جزء قار و یا غیرقار انتزاع می‌شود (نراقی، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۲۰۰).

۳-۲. پاسخ موافقان

الف. نفی موجودیت زمان

موافقان این نظریه در عین التزام به عدم ترکیب و حلول حوادث در ذات الهی، کوشیده‌اند به نحوی به این اشکال پاسخ دهند. ایشان در برخی عبارات، این زمان را امر موهومی می‌دانند که تنها نمایانگر انفکاک واجب و عالم است. به عبارتی قبل از پیدایش عالم، امتداد موهومی است که خداوند در آن، به همان معنایی که اکنون گفته می‌شود، موجود است. بنابراین براساس این نظریه، واجب تعالی همان گونه که اکنون از زمان منزّه است، پیش از پیدایش عالم نیز در زمان قرار ندارد و از آن منزّه است (خوانساری و سبزواری، ۱۳۷۸، ص ۱۰۲-۱۰۷؛ استرآبادی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۷۱؛ نراقی، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۲۲۰). از این عبارات، استفاده می‌شود که این زمان به عنوان یک امر موهوم و با ویژگی‌های متفاوت از زمان موجود مطرح است. از سوی دیگر، خداوند را از هر دو زمان موهوم و موجود و انتساب به زمان منزّه دانسته است. به عبارتی اصل انتساب به زمان در خداوند، امر مجازی و به سبب محدودیت لفظی است. این مطلب، تجدیدنظر در این دیدگاه نخستین است که زمان موهوم مانند زمان موجود و به عنوان یک امر عرضی و نیازمند به محل مطرح می‌شد.

از سوی دیگر، برخی عبارات موافقان، نسبت امور غیرزمانمند به زمان را برحسب وجود می‌دانند. در این فرض، امر مجرد غیرمتغیر هم به نحو معیت غیرانطباقی به زمان نسبت داده می‌شود. براین اساس در محل بحث، معیت بین خداوند و زمان، به نحو معیت امر ثابت با متغیر از جهت ثبات است (خوانساری و سبزواری، ۱۳۷۸، ص ۱۰۲-۱۰۷؛ استرآبادی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۷۱؛ نراقی، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۲۲۰). از این عبارات استفاده می‌شود که حتی بر فرض موجودیت زمان موهوم، این زمان، معیت انطباقی، نظیر معیت در امور زمانمند و متحرک، با خداوند نمی‌یابد. بنابراین خداوند محل این زمان نیست و ترکیب، تکرر و تغیر در ذات الهی لازم نمی‌آید.

ب. عدم لزوم تناسب متنزع و منشأ انتزاع

موافقان در پاسخ به تحلیل دوم در رابطه با تجدد بقای الهی و نهایتاً ذات الهی، معتقدند که لزومی ندارد در خارج، امری غیرقار باشد تا امتداد غیرقار از او انتزاع شود. به عبارتی جایز است که از موجود قار که همان بقای الهی است، برحسب نسبت‌ها و اضافه‌هایی که به امور متغیر دارد، زمان انتزاع شود.

برای مثال خداوند قبل از وجود این روز و با این روز، موجود است و بعد از سپری شدن این روز هم خواهد بود. بنابراین مفهوم معیت، قابلیت و بعدیت بر او صادق است، هرچند به حرکت و تغیر مربوط نمی‌شود (کهنسال و عارفی، ۱۳۹۴، ص ۹۱-۹۲).

براین اساس در دیدگاه موافقان، زمان مقدار وجود است و ذهن برای وجود اکثری در نسبت به وجود اقلی، مقدار متفاوتی از زمان را اعتبار می‌کند (همان، ص ۹۴).

چنان که از این عبارات مشخص است، متکلمان در عین پذیرش لزوم ثبات بقای الهی، تناسب امر منتزع و منشأ انتزاع را انکار کرده‌اند؛ درحالی که نفی تناسب این دو، نفی امر بدیهی است. به عبارت دیگر، اگرچه ما نسبت امر ثابت و متغیر را زمان بنامیم و قائل به انتزاع این زمان از بقای الهی شویم، مسلماً این زمان با زمان منتزع از جسم متحرک، متفاوت است. نکته دیگری که باید در نظر گرفت این است که با توجه به تفاوت منشأ انتزاع زمان موهوم و موجود، عملاً نمی‌توان شباهت بسیاری بین این دو زمان در نظر گرفت. در این فرض نیز واقعی و نفس‌الامری بودن این زمان و نه شباهت با زمان موجود مطرح می‌شود.

۳-۳. معیت و انفصال زمانی در امر مجرد

اشکال دیگری که از جانب مخالفان این نظریه در رابطه با موجودیت زمان موهوم و نسبت آن با خداوند، مطرح می‌شود از این قرار است که «اگر زمان موهوم، موجود باشد، خداوند دارای حیز و جهت خواهد بود؛ و التالی باطل؛ فالقلم مقدم مثله».

تقریر ملازمه به این صورت است که زمان موهوم بنا بر تقریر متکلمان فقط در اموری جزئی با زمان موجود، متفاوت است. از سوی دیگر، در تبیین حدوث عالم، این زمان بین خداوند و آغاز پیدایش عالم قرار می‌گیرد. بنابراین لازم می‌آید که زمان که از عرض‌های جسمانی است بین خداوند و غیر او قرار گیرد. بنابراین خداوند در طرف این زمان قرار می‌گیرد و مقارنت زمانی با امور جسمانی، زمانمند و متحرک پیدا می‌کند. در این صورت، دارای وضع و قابل اشاره حسی می‌شود و در جهت واقع می‌شود (فیض کاشانی، ۱۳۷۵، ص ۱۲۱؛ میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۳۲؛ نراقی، ۱۳۸۱، ص ۴۷؛ اسفراینی، ۱۳۸۳، ص ۱۷۶).

تقریر بطلان تالی به این نحو است که در جهت قرار گرفتن و دارای وضع و قابل اشاره حسی بودن در اجسام، امور جسمانی و متحرک است. این امور، مادی و متغیر هستند (نفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۴، ص ۴۶-۴۴؛ طوسی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۴۵۰؛ حلی، ۱۴۱۳، ص ۲۹۳-۲۹۴؛ مقدس اردبیلی، ۱۴۱۹، ص ۹۵-۹۶؛ محمدی گیلانی، ۱۴۲۱، ص ۱۳-۱۴؛ حلی و سبحانی، ۱۳۸۲، ص ۳۸-۴۰).

به عبارتی، تغییر از لوازم زمان و حرکت است و امور زمانمند و متحرک به آن متصف می‌شود؛ درحالی که واجب تعالی نه برحسب ذات و نه حالتی از حالات ذات، متغیر نیست. به علاوه او فاعل زمان و حرکت است. بنابراین تحت حیثه آنها قرار نمی‌گیرد و از سلسله زمان و حرکت خارج است. بدین ترتیب مقارنت زمانی با امور زمانمند و متحرک نمی‌یابد و در جهت واقع نمی‌شود. او وجودی سرمدی است که محیط به زمان و امور زمانمند است (میرداماد، ۱۳۸۱-۱۳۸۵، ج ۲، ص ۳۳۹-۳۴۲، ۳۰-۳۱، ۲۸۳-۲۸۴ و ۴۶۶-۴۶۷؛ ایجی و دیگران، ۱۴۲۳، ص ۱۸۶؛ نراقی، ۱۴۲۳، ج ۱، ص ۲۲۲؛ ج ۲، ص ۵۹۷؛ شعرانی، بی‌تا، ص ۳۸۴).

نکته‌ای که مطلب گذشته را روشن‌تر می‌کند، این است که ذات و صفات الهی و اصولاً مفارق محض، در نسبت به زمان‌ها و مکان‌ها به واسطه معیت و اضافه متغیر نمی‌شود. در غیر این صورت، امر مفارق با بعضی از

زمان‌ها و مکان‌ها، بالفعل و با بعضی بالقوه می‌شود و ذاتش از دو جهت قوه و فعل مرکب می‌گردد. قوه و فعل، در امور مادی است که کمالات خود را بالفعل ندارد. درحالی‌که مفارق محض، همه کمالات و جهات را به نحو بالفعل دارد (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ص ۷۶؛ فخررازی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۲۴؛ میرداماد و علوی، ۱۳۷۶، ص ۳۰۸ و ۳۱۶؛ صدرالمآلهین، ۱۳۷۸، ص ۱۰۳؛ فیض کاشانی، ۱۳۷۵، ص ۲۷ و ۲۰۷).

۳-۴. پاسخ موافقان

الف. نیازمندی عدم صریح به ظرف و موهوم بودن زمان قبل از عالم

قائلان به این نظریه، اولاً پاسخی ترکیبی به این اشکال می‌دهند. آنها از طرفی معتقدند که ما به واسطه امتداد مذکور، فقط تخلف عدم از وجود عالم را تبیین می‌کنیم؛ زیرا سبقت غیر ذاتی عدم بر وجود عالم، نیازمند ظرفی است که همان زمان موهوم است و به این نحو است که انفصال بین واجب‌تعالی و عالم، محقق شود. از سوی دیگر، تصریح می‌کنند که زمان موهوم، واسطه بین خداوند و عالم نیست. در واقع واجب‌تعالی به نحو حقیقی در زمان موهوم قرار ندارد. ایشان در توضیح بیشتر بیان می‌کنند که قبل از پیدایش عالم، امتداد موهومی است که خداوند درحالی‌که عالم را نیافریده، به همان معنایی که اکنون و در زمان حاضر گفته می‌شود، خداوند موجود است، در این امتداد موهوم نیز موجود است. بنابراین زمان امر موهومی است که فقط تبیین‌گر انفصال بین واجب و عالم می‌باشد و زمانی بودن واجب بر این اساس لازم نمی‌آید (خوانساری و سبزواری، ۱۳۷۸، ص ۱۰۲-۱۰۷؛ نراقی، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۲۲۰؛ استرآبادی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۷۱).

به نظر می‌رسد که این قسمت از پاسخ به نحوی متناقض‌نماست؛ زیرا درحالی‌که تصریح می‌کنند که خداوند در زمان موهوم قرار ندارد، در این زمان موجود است؛ درحالی‌که این زمان، واسطه بین خداوند و عالم نیست، در عین حال، تبیین‌گر انفصال است. به نظر می‌رسد که برای درک بهتر این مطلب باید به تحلیل متکلمان از نسبت خداوند و زمان موهوم توجه کرد که در ادامه می‌آید.

ب. نسبت وجودی و ثابت امور غیرزمانی با زمان

موافقان در قسمت دوم پاسخ، معتقدند که نسبت امور غیرزمانمند به زمان، برحسب وجود است و منطبق بر زمان نیست. درواقع، امر مجرد غیرمتغیر به نحو معیت غیرانطباقی، به زمان، نسبت داده می‌شود. ایشان در توضیح کوتاهی از نحوه این معیت معتقدند که، معیت بین خداوند و زمان به نحو معیت امر ثابت با متغیر از جهت ثبات است. برای نمونه همان‌طور که اجسام، زمانی‌اند؛ به معنای این که وجود جسم، مقارن وجود زمان است. وجود واجب‌تعالی هم، به این معنا زمانی است؛ اما در عین حال، وجود الهی مثل حرکت بر زمان منطبق نیست (خوانساری و سبزواری، ۱۳۷۸، ص ۱۰۲-۱۰۷؛ نراقی، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۲۲۰؛ استرآبادی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۷۱).

در نهایت به نظر می‌رسد که متکلمان در پاسخ اول، زمان را امر موهوم به معنای واقعی و نفس‌الامری در نظر می‌گیرند که واسطه آن بین خداوند و عالم، موجب زمانی بودن خدا نمی‌شود. این پاسخ به‌عنوان یک طرح کلی در چند

جهت مبهم است: اولاً ایشان تبیینی کاملاً مشخص از این نحو وساطت زمانی بین خدا و عالم که موجب زمانی شدن خدا نیز نمی‌شود، ارائه نمی‌دهند. نسبت وجودی و معیت ثابت با متغیر نیز مبهم است؛ ثانیاً برخی عبارات ایشان، گویی تصریح به وهمی بودن این زمان و در نتیجه وهمی شدن حدوث است. به عبارت دیگر، متکلمان از طرفی می‌خواهند انفصال را تبیین کنند، ولی از طرف دیگر از زمانی شدن خداوند، پرهیز می‌کنند. به این واسطه گویی به تناقض گویی دچار می‌شوند. در پاسخ دوم، ایشان، تحلیلی در رابطه با نسبت معیتی و انفصالی امر مجرد به امر زمانی ارائه می‌دهند که به نوعی تصریح به موجودیت زمان موهوم و تغیر و تبدل آن است که سؤال از منشأ انتزاع این زمان را در پی می‌آورد. اگر این زمان از بقا ثابت الهی انتزاع می‌شود، چگونه متغیر می‌شود تا به‌عنوان یک امر متغیر، اشکال معیت و انفصال زمانی خداوند با آن، مطرح شود. این قسمت پاسخ می‌تواند مکمل قسمت اول در نحوه وساطت این زمان بین خداوند و عالم باشد. البته در صورتی که منشأ انتزاع این زمان، تبیین گردد. می‌توان این پاسخ متکلمان را در معیت ثابت و متغیر از جهت ثبات، به نحوی نزدیک شدن ایشان به فلاسفه در مبحث دهر و سرمد دانست.

۳-۵. رد مخالفان

الف. تناقض گویی و عدم توجه به لوازم استدلال و تحلیل تمثیل

در مقابل، مخالفان پاسخ اول را خلاف مبانی موافقان می‌دانند؛ زیرا از طرفی این امتداد را جز در ویژگی‌هایی عرضی، مانند زمان موجود دانسته‌اند و به موجودیت آن تصریح کرده‌اند. از طرف دیگر، به‌واسطه این امتداد، تحقق عدم قبل از وجود را تبیین می‌کنند. براین اساس اولاً موجودی قدیم، غیر از خداوند لازم می‌آید؛ ثانیاً عدم قبل از وجود محقق نمی‌شود که در واقع تناقض گویی است (خواجه‌نوی و دوانی، ۱۳۸۱، ص ۲۵۶).

علاوه بر این، پاسخی که متکلمان در عدم وساطت این زمان بین خداوند و عالم، داده‌اند کافی نیست؛ زیرا به جهت صحت انفکاک عالم از خداوند، براساس این نظریه، لازم است که خداوند عیناً در طرف این امتداد عدمی باشد و عالم در حد دیگر آن قرار گیرد (همان؛ نراقی، ۱۳۸۱، ص ۴۸۶). همچنین صرف‌نظر از تصریحات مشخصی که موافقان، به موجودیت این زمان کرده‌اند، موهوم بودن این زمان، به موهوم بودن حدوث عالم منجر می‌شود (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۵۴ ص ۸).

مخالفان همچنین تمثیل نسبت خداوند به زمان به مقارنت غیرانطباقی اجسام با زمان را مورد تحلیل قرار دادند. از دیدگاه ایشان، شیء زمانی اقسامی دارد. این شیء یا حادث در طرف زمان است یا موجود در خود زمان است. قسم اخیر نیز، به دو قسم که یا موجود در خود زمان به وجه انطباقی مانند حرکت قطعی است یا موجود در زمان، به وجه غیرانطباقی مانند حرکت توسطی و جواهر جسمانی است، تقسیم می‌شود. این دو قسم اخیر، مانند حرکت قطعی متصل نیستند تا بر زمان منطبق شوند. بلکه به این نحو زمانی‌اند که در این زمان، آئی فرض نمی‌شود مگر اینکه اینها موجود در این آن هستند. خداوند امر آئی نیست تا حادث در طرف زمان باشد. او امر زمانی به نحو انطباقی هم نیست؛ زیرا ممتد نیست. همچنین به دلیل اینکه احوال متغیر، نسبت‌های متجدد و وضع هم ندارد، شیء زمانی به نحو غیرانطباقی هم نیست. بنابراین خداوند امر سرمدی ثابت است. (خوانساری و سبزواری، ۱۳۷۸، ص ۳۱۰).

تقریر دیگری که در تحلیل این تمثیل می‌توان کرد این است که جسم از طریق حرکت بر زمان منطبق می‌شود، درحالی که در خداوند هیچ تغییری نیست. بنابراین با توجه به این دو تحلیل، تبیین مقارنت خداوند با زمان، به واسطه جسم، نادرست است. در واقع نسبت زمانی یا مکانی از جمله معیت، اتصال، انفصال، قرب، بعد و امثال این موارد، بین واجب‌تعالی عالم و اجزای عالم نیست. معیت ذات او معیت قیومی است که نسبت به همه اشیا متساوی است (خواجه‌نوی و دوانی، ۱۳۸۱، ص ۲۵۶-۲۵۹؛ فیض کاشانی، ۱۳۷۵، ص ۵۵؛ نراقی، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۲۰۱-۲۰۲، ۲۰۵ و ۲۲۱؛ همو، ۱۳۸۱، ص ۴۸۶-۴۸۷). حاصل اینکه مخالفان با توجه به تناقضات گفتاری موافقان که از طرفی این زمان را موجود و دارای تغییر و از طرف دیگر آن را موهوم و یا در نسبت با عدم صریح غیرمضاف دانسته‌اند، به ایشان اشکال وارد کرده‌اند؛ اما با وجود وارد بودن اشکالات تناظر تقریری، متکلمان، در عبارات خود به تفاوت زمان موهوم با زمان موجودی که در آن به سر می‌بریم به نحای مختلف از جمله تفاوت منشأ انتزاع این دو و عدم لزوم زمانی شدن خداوند اشاره کرده‌اند. گرچه تناقضات گفتاری ایشان در تصویر نسبت این زمان و زمان موجود به پرداخت صحیح این نظریه آسیب می‌زند.

۴. الحاق زمان و حرکت موجود به عدم

اشکال دیگری که از جانب مخالفان بر موجودیت زمان موهوم، وارد می‌شود این است که در عدم صریح قبل از پیدایش عالم، حد، تجدد و امتداد وجود ندارد. اگر عدم صریح دارای این ویژگی‌ها باشد، شیء قابل اندازه‌گیری، سیال و دارای اجزای غیرقار خواهد بود. در این صورت، این عدم یا بالذات به این نحو است که همان زمان می‌باشد یا بالعرض، این گونه است که حرکت می‌باشد. بدین ترتیب حرکت و زمان، به‌عنوان دو امر موجود، معدوم نامیده می‌شوند. درحالی که به چه دلیل زمان یا حرکت، ملحق به عدم شده و سلب اسم شده‌اند؟ (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۱۳۵ و ۱۱۴). تفصیل اشکال به این نحو است که معتزله قبل از پیدایش عالم، شیئی را فرض کردند، که در آن، حرکات مختلفی مفروض است. از طرفی، حرکت، قابل اندازه‌گیری، دارای حدود و متغیر است. تقدم، تأخر و تجدد، مقتضی وجود زمان است؛ زیرا زمان، امر ذاتاً غیرثابت، متغیر و دارای تقدم و تأخر است. بنابراین از منظر معتزله، پیش از پیدایش عالم و در عدم صریح، شیء متحرک و زمانمند وجود دارد و گویی خود این عدم، زمان و حرکت است. (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۳۲-۳۳؛ همو، ۱۳۸۱-۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۹۹؛ فیض کاشانی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۴؛ همو، ۱۳۷۵، ص ۱۲۱).

۴-۱. پاسخ موافقان

الف. ظرفیت زمان موهوم نسبت به عدم صریح

پاسخی که متکلمان به این اشکال داده‌اند، بر مبنای ظرفیت زمان موهوم است. از منظر ایشان، عدم عالم در ظرف متغیر زمان موهوم است که به واسطه این زمان و بالعرض، دارای امتداد و قابل اندازه‌گیری می‌گردد. در این صورت، خود عدم، زمان و حرکت نیست. برای مثال، عدم عالم در ظرف زمان موهوم، مانند عدم زید در زمانی قبل از زمان وجود اوست. پس دو زمان موجود و موهوم، تفاوت‌های عرضی مثل تقسیم زمان موجود به شب و روز و صفات مشابه

این دارند. در واقع پیش از خلقت عالم، زمان وجود دارد، نه اینکه عدم، زمان یا حرکت باشد (خواجه‌نوی و دوانی، ۱۳۸۱، ص ۲۴۷؛ خوانساری و سبزواری، ۱۳۷۸، ص ۱۰۶؛ نراقی، ۱۴۲۳، ج ۲، ص ۲۰۰-۲۰۱؛ هومو، ۱۳۸۱، ص ۴۷۸).

۲-۴. رد مخالفان

الف. تمیز وعاءها و ویژگی‌های هریک

مخالفان، در مقابل تأکید موافقان بر ظرف بودن زمان موهوم، به دو نحو پاسخ دادند. ایشان، بیان می‌کنند که موافقان، از طرفی زمان موهوم را مانند زمان مطابق با حرکت قطعی می‌دانند. در واقع، بقاء وجود الهی، منشأ انتزاع این زمان است و عدم عالم در همین زمان قرار دارد؛ اما از طرف دیگر، در نظرات دیگر خود، زمان موهوم را امر معدوم می‌دانند که وجودش با ابتدای وجود عالم، آغاز می‌شود و تمایز بین اجزای آن وهمی می‌باشد. به عبارت دیگر، موافقان با این اشکال از جانب مخالفان مواجه شدند که ایجاد عالم در وقت معین، مستلزم تمیز این وقت از سایر اوقات و مقتضی وجود این وقت قبل از وجود شیء حادث است. درحالی که اجزای زمان موهوم برخلاف زمان موجود، از یکدیگر متمیز نیست. به علاوه، زمان هر شیء به‌عنوان یکی از علامت‌های تشخیص شیء، نمی‌تواند قبل شیء موجود باشد. درحالی که بنا بر موجودیت زمان موهوم و تخصیص ایجاد عالم به یکی از اجزای آن، تناقض وجود زمان پیدایش عالم قبل از وجود عالم اتفاق می‌افتد. موافقان، در مواجهه با این اشکال، زمان موهوم را معدوم دانستند. براین اساس نه مضرّف زمان موهوم، بلکه خود این زمان، امر عدمی خواهد بود و این اشکال بر موافقان وارد می‌شود که امر معدوم را متغیر و متجدد دانسته‌اند (خواجه‌نوی و دوانی، ۱۳۸۱، ص ۲۴۷-۲۵۰).

بنابراین مخالفان از عدم، خود وعاء زمان موهوم و نه عدم عالم را اراده کرده‌اند (خوانساری و سبزواری، ۱۳۷۸، ص ۳۱۶). در مرحله دوم، مخالفان در پاسخ حلی بیان می‌کنند که مسلماً هر مضرّفی نیازمند ظرف است. اما باید توجه کرد که هر ظرفی لزوماً متغیر و متجدد نیست؛ زیرا بسیاری از امور و موجودات، غیرزمانی و بی‌نیاز از مکان‌اند. در واقع، تحلیل زمانی از همه موجودات، از عدم تعقل امور غیرزمانمند نشئت گرفته است. از جمله، عدم عالم به‌عنوان امری غیرزمانمند، به ظرف زمانی نیاز ندارد؛ زیرا زمان پس از پیدایش عالم و از جسم و حرکت انتزاع می‌شود. وعاء امور غیرزمانمند دهر است که برخلاف ظرف زمان، بسیط است و قابل اندازه‌گیری نیست (خواجه‌نوی و دوانی، ۱۳۸۱، ص ۲۵۰-۲۵۱؛ خوانساری و سبزواری، ۱۳۷۸، ص ۳۱۴).

برهمین اساس، قیاس عدم ازلی با عدم مقارن وجود زمان یا عدم مضاف، مانند عدم زید در زمانی قبل از زمان وجودش، قیاس مع‌الفارق است؛ زیرا عدم مضاف، مقارن با زمان سیال و متقدر است و بالعرض به این صفات، متصف می‌شود. برخلاف عدم ازلی که ماده و حرکتی در آن، فرض نمی‌شود تا پذیرای مقدار شود (خواجه‌نوی و دوانی، ۱۳۸۱، ص ۲۵۱).

حاصل اینکه از سویی ویژگی‌های زمان موهوم به منشأ انتزاع این زمان، مرتبط است و بر همین اساس نمی‌توان ویژگی‌هایی مانند زمان موجود منتزاع از حرکت و جسم را برای آن قائل شد؛ از سوی دیگر، نسبت این زمان و عدم صریح، خود نافی اثبات ویژگی‌هایی نظیر زمان موجود برای آن است. بنابراین مطابق با برخی آرای متکلمان در واقعی و نفس‌الامری بودن این زمان باید تحلیلی متفاوت از زمان موجود برای آن ارائه داد.

۵. ترجیح بلامرجه در زمان موهوم

بنا بر دیدگاه مخالفان زمان موهوم، در نسبت این زمان و پیدایش عالم، دو فرض مطرح می‌شود: اگر این زمان، مانند زمان موجود، اجزای متباین و متعاقبی که با یکدیگر غیرقابل اجتماع‌اند، داشته باشد، این پرسش مطرح می‌شود که چرا عالم در این حد خاص و نه در غیر آن، ایجاد شده است؟ فرض دیگر این است که زمان موهوم به دلیل انتزاع از بقای الهی، دارای اجزای متشابه و غیرمتمايز است؛ زیرا صفت بقای الهی، امری ثابت است و مخصصی مانند استعداد، حرکت و مواردی نظیر این را ندارد. براین اساس هیچ‌کدام از اجزای زمان موهوم، صلاحیت تخصیص را ندارد و وقوع ایجاد در هر جزء آن ممکن است. به‌علاوه در فرض موهوم محض بودن این زمان نیز، اجزایش وهمی و معدوم خواهد بود و هیچ‌کدام صلاحیت تخصیص برای ایجاد عالم ندارد. نهایتاً بر مبنای همه فروض، اختصاص حدوث عالم به حدی که در آن موجود شده است، ترجیح بلامرجه است (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۳۱؛ خواجه‌ئی و دوانی، ۱۳۸۱، ص ۲۵۱-۲۵۲؛ خوانساری و سبزواری، ۱۳۷۸، ص ۳۴؛ خفری، ۱۳۸۲، ص ۱۰۶؛ فیض کاشانی، ۱۳۷۵، ص ۱۲۱؛ فیاض لاهیجی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۴۷؛ نراقی، ۱۴۳۳ق، ج ۲، ص ۳۹۳).

۵-۱. پاسخ موافقان

الف. زمان موهوم نفس‌الامری

موافقان این نظریه، در پاسخ به این اشکال چند فرض را مطرح می‌کنند: اولاً این امتداد، عدم محض نیست تا اختلافی در اجزایش نباشد؛ بلکه این زمان، امر نفس‌الامری و واقعی است که از بقای الهی انتزاع می‌شود و وعای عدم عالم است. پس میان اجزای این زمان نیز اختلاف وجود دارد، هرچند مانند اختلاف زمان منتزع از حرکت نباشد. از طرف دیگر، در فرض موجودیت این زمان و پاسخ به اینکه چرا عالم در این حد خاص حادث شده است، می‌توان چند فرض را مطرح کرد: اولاً فاعل مختار می‌تواند یکی از دو امر متساوی را بدون مرجح انتخاب کند. پاسخ دیگر این است که چه‌بسا پیدایش عالم، متوقف بر سپری شدن این مقدار و رسیدن به این حد بوده است؟ همچنین می‌توان علم به اصلح را مرجح دانست. به عبارتی ذات الهی، عالم را در آن و لحظه‌ای که برای ایجاد نسبت به سایر اجزای زمان، اصلحیت داشت آفرید. به علاوه اگر این زمان، وهمی محض هم باشد، در این صورت، زمانی بین خداوند و عالم واسطه نشده است تا ترجیح بلامرجه در آن انکار شده باشد (خوانساری و سبزواری، ۱۳۷۸، ص ۳۵ و ۱۰۷؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۵۴، ص ۲۸۱؛ فیاض لاهیجی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۳۶؛ نراقی، ۱۳۸۱، ص ۴۸۱؛ شعرانی، بی‌تا، ص ۲۲۷).

۵-۲. رد مخالفان

الف. عدم تصویر منشأ انتزاع زمان پیش از عالم

در مقابل، مخالفان معتقدند که این امتداد، امر وهمی محض و اختراعی صرف است؛ زیرا بنا بر تصریح طرح‌کنندگان نظریه، منشأ انتزاع موجود در خارج ندارد. بنابراین اختلاف نفس‌الامری نیز در این زمان متصور نیست. همان‌طور که ملاحظه می‌شود این پاسخ، ناظر به نفی منشأ انتزاع زمان موهوم است. از طرفی، فرض وهمی صرف و عدمی بودن

این زمان نیز، در واقع به سخن فلاسفه مسلمان در عدم واسطه زمانی میان خداوند و عالم برمی‌گردد. فرض دیگر مخالفان، بدین نحو است که حتی اگر ما این امتداد را امر نفس‌الامری و منشأ انتزاع آن را بقای وجود الهی بدانیم، این اشکال مطرح می‌شود که چگونه در شیء منتزع از وحدت صرف و بساطت محض، اختلاف راه می‌یابد؟ آیا اختلاف معلول، مستند به اختلاف علت یا همان منشأ انتزاع نیست؟ براساس این فرض هم نمی‌توان اختلاف نفس‌الامری در این امتداد ترسیم کرد (خواجه‌ئی و دوانی، ۱۳۸۱، ص ۲۵۵؛ نراقی، ۱۴۳۳ق، ص ۲۱۲).

بنابراین زمان موهوم، عدم محض و صریح است. در عدم محض، تمیز، تقدم و تأخر و مصلحت و مفسده وجود ندارد. پس پاسخ‌های دیگر متکلمان که قبول وجود از طرف عالم، متوقف بر انتها به این حد است و یا اینکه علم به اصلح مرجح است، مردود است. به‌علاوه، ترجیح بالمرجح به ترجیح بالمرجح بازمی‌گردد که امری بدیهی‌البطالان است؛ زیرا در این صورت، وجود صانع از طرف متکلمان اثبات نمی‌شود (فخررازی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۴۳؛ رازی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۳۲؛ میرداماد، ۱۳۸۵-۱۳۸۱، ج ۱، ص ۲۹۷-۳۰۰؛ فیاض لاهیجی، بی‌تا، ج ۲، ص ۵۰۱؛ جوادی آملی، ۱۳۸۷الف، ج ۲، ص ۳۷۴).

البته باید به این نکته نیز توجه کرد که هرچند فلاسفه در وجود منشأ انتزاع زمان موهوم خدشه کرده‌اند و به این واسطه، موجود و نفس‌الامری بودن آن را نفی کرده‌اند، اما خود در عبارات مربوط به اشکال الحاق زمان به عدم، تصریح کرده‌اند که به تناسب هر وجود، نیازمند تصویر وعاء هستیم. هرچند که این وعاء، مانند زمان موجود، متغیر نباشد (خوانساری و سبزواری، ۱۳۷۸، ص ۳۱۴؛ خواجه‌ئی و دوانی، ۱۳۸۱، ص ۲۵۰-۲۵۱).

ع. تناقض ذاتی موجودیت زمان موهوم

مخالفان زمان موهوم با توجه به تأکید موافقان بر شبیه زمان موجود بودن این زمان و در تبیین نسبت این زمان با زمان موجود، اشکالات متعاقب و مشابهی را بر این زمان وارد کرده‌اند که بر تناقض ذاتی این نظریه تکیه دارد.

تقریر اشکال اول ناقدین نظریه، به این نحو است که براساس این نظریه، همه عالم، مسبوق به عدم زمانی، قرار می‌گیرد که وعاء این عدم، زمان موهوم است؛ درحالی‌که، براساس موجود بودن زمان موهوم، زمان عدم عالم، جزئی از اجزای عالم است. موجود نبودن کل عالم و موجود بودن جزئی از آن نقیض هم‌اند و جمع بین نقیضین محال است (سبزواری و خوانساری، ۱۳۷۸، ص ۱۰۶-۱۰۷؛ دوانی و میرداماد، بی‌تا، ص ۱۱۵؛ فیض کاشانی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۳۷؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۵۴، ص ۲۵۴ و ۳۰۱؛ فیض کاشانی، ۱۳۷۵، ص ۱۲۸؛ جوادی آملی، ۱۳۸۷الف، ج ۲، ص ۳۷۳).

اشکال دوم، در ادامه اشکال اول، بر مبنای شبیه زمان موجود بودن زمان موهوم و از جهت دیگر مطرح می‌شود. تقریر اشکال به این صورت است که اگر فرض بگیریم که عدم زمان موجود که جزئی از اجزای عالم است، در زمان موهوم است، پس این زمان، هنگامی که معدوم فرض شده، موجود می‌باشد که خلاف فرض است. به‌علاوه، این فرض به تسلسل هم می‌انجامد؛ زیرا زمان موجود به‌عنوان جزئی از عالم، به نحو مداوم برای حدوث به زمان موهوم دیگری نیازمند است. این فرض، در هر زمان سابق، به دلیل اینکه از اجزای عالم است هم مطرح می‌شود که عدمش در وعای دیگری قرار دارد. در مورد آن وعاء هم به ترتیب، این فرض مطرح می‌شود. بنابراین

لازم می‌آید که قبل از هر زمانی، زمانی به نحو غیرمتناهی قرار داشته باشد که از این فرض، قدم زمان لازم می‌آید (فخررازی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۱۳۳؛ خوانساری و سبزواری، ۱۳۷۸، ص ۹۹).

در پاسخ این اشکال، باید گفت که متکلمان چون زمان موهوم را منتزع از بقای الهی می‌دانند، نقطه انتهایی برای این تسلسل می‌یابند که همان بقای متجدد است. به علاوه با توجه به تفاوت منشأ انتزاع این زمان و زمان موجود، می‌توان به اشکال خلف و تناقض نیز پاسخ داد. البته در این صورت، دیگر زمان موهوم و زمان موجود، ویژگی‌های مشابهی ندارند.

اشکال دیگر این است که بنا بر تقریرهای موافقان، زمان موهوم، امتداد غیرقاری است که در آن، تجدد، تقدم و تأخر مطرح می‌شود. از سوی دیگر، این زمان، امری مفارق از ماده است. به عبارتی پیش از آفرینش عالم و در عدم صریح، حرکت و ماده را نمی‌توان تصویر کرد؛ درحالی که فرض تجدد، قبلیت و بعدیت در این زمان هم بدون حرکت، جسم و ماده، غیرمعقول است (میرداماد، ۱۳۸۱-۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۹۷).

اشکال بعدی که مطرح می‌شود، این است که در این زمان مانند زمان موجود، فرض وجود حرکات مختلف می‌شود. حرکات مختلف، دارای تقدم، تأخر و قابل اندازه‌گیری هستند. تقدم، تأخر و امکان وقوع تقدیر نیز، مؤید وجود زمان است. با وجود زمان و حرکت هم، وجود جسم لازم می‌آید؛ زیرا زمان از حرکت انتزاع می‌شود و حرکت بر جسم، عارض می‌شود. پس قدم زمان، حرکت و جسم لازم می‌آید (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۸۶ و ۱۳۸-۱۳۹؛ میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۳۹ و ۲۵؛ همو، ۱۳۸۱-۱۳۸۵، ج ۱، ص ۴۶۰-۴۶۱؛ خواجه‌نوی و دوانی، ۱۳۸۱، ص ۲۵۲؛ خوانساری و سبزواری، ۱۳۷۸، ص ۳۳۶؛ نراقی، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۱۸۰-۱۸۱؛ شعرانی، بی‌تا، ص ۲۲۸-۲۲۹).

این اشکالات، به موافقان زمان موهوم، به دلیل اینکه، این زمان را مانند زمان موجود می‌دانند و صفاتی مانند تجدد، امتداد و استمرار را در آن قائل‌اند، وارد است؛ اما از طرف دیگر چون این زمان را منتزع از استمرار وجود الهی می‌دانند، نسبت انتزاعی و تلازم بین جسم، زمان و حرکت در عوالم وجودی مبری از ماده و قوه مطرح نمی‌شود.

نتیجه‌گیری

موجودیت، معدومیت و فرض زمان موهوم به‌عنوان امر نفس‌الامری، واقعی و دارای منشأ انتزاع و نه با ویژگی‌هایی کاملاً مطابق با زمان موجود، راهبردهای گوناگونی است که از آرای متکلمان مسلمان در تقریرات گوناگون از زمان موهوم و یا در پاسخ به استدلال‌های فلاسفه برداشت می‌شود. موجودیت این زمان با ویژگی‌هایی نظیر زمانی که در آن به سر می‌بریم، اشکالاتی نظیر تناقض، خلف، تسلسل، ترکب الهی، اجرای احکام زمانی بر خداوند تعالی، ظرفیت زمان متجدد و متغیر نسبت به عدم صریح پیش از عالم و از همه مهم تر نقض غرض متکلمان با اثبات موجود قدیمی غیرباری تعالی را مطرح می‌کند. معدوم بودن این زمان نیز اولاً سبب لغویت نظریه حدوث زمانی می‌شود و ثانیاً به نظریه حکما در اثبات موجود قدیم زمانی برمی‌گردد. ترسیم دیگری که از زمان موهوم در آرای متکلمان دیده می‌شود، تکیه ایشان بر زمان نفس‌الامری و واقعی است. عباراتی از متکلمان که به انتزاع این زمان از بقای

الهی به جای حرکت، نسبت وجودی امور غیر زمانی با زمان و به ظرفیت زمان موهوم نسبت به عدم صریح و غیرمضاف اشاره دارد، به نحوی مبین زمان نفس الامری و متفاوت با زمان موجود منتزع از حرکت است. تبیین وعاء در عوالم مافوق ماده نیز با توجه به عبارات فلاسفه در اشکال الحاق زمان به عدم و تصریح به وجود وعاء غیر زمانی قابل برداشت است. هرچند تنافرات گفتاری متکلمان که بین سه زمان موجود، معدوم و نفس الامری متغیر است به ساختار نظریه زمان موهوم ضربه می‌زند؛ اما می‌توان زمانی نفس الامری و واقعی را که پیش از خلقت عالم مادی، منشأ انتزاع متفاوت از زمان موجود دارد و وعاء موجودات مجرد و متناسب با ویژگی‌های این موجودات است، مورد اتفاق نظر فلاسفه و متکلمان دانست. البته بحث از منشأ انتزاع زمان موهوم و امکان انتزاع آن از بقای الهی نیازمند پژوهشی مستقل است.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع.....

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۸۳، *الهیات دانشنامه علّی*، مقدمه، حواشی و تصحیح محمد معین، چ دوم، همدان، دانشگاه بوعلی سینا.
- _____، ۱۴۰۴ق، *التعلیقات*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت، مکتبه الاعلام الاسلامی.
- ابوالبرکات، هبةالله بن ملکا، ۱۳۷۳، *المعتبر فی الحکمة*، چ دوم، اصفهان، دانشگاه اصفهان.
- استرآبادی، محمدجعفر، ۱۳۸۲، *البراهین القاطعة فی شرح تجرید العقائد الساطعة*، تحقیق مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- اسفراینی، اسماعیل، ۱۳۸۳، *انوارالعرفان*، تحقیق سعید نظری، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- ایجی، عضدالدین و دیگران، ۱۴۲۳ق، *التعلیقات علی شرح العقائد العضدیه*، مقدمه سیدهادی خسروشاهی، تحقیق عماره، بی‌جا، بی‌نا.
- تفتازانی، سعدالدین، ۱۴۰۹ق، *شرح المقاصد*، مقدمه، تحقیق و تعلیق عبدالرحمن عمیره، قم، شریف الرضی.
- جامی، نورالدین، ۱۳۵۸، *الدرّة الفاخرة فی تحقیق مذهب الصوفیة و المتکلمین و الحکماء المتقدمین*، به اهتمام نیکو لاهییر و علی موسوی بهبهانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۷الف، *عین نضاح (تحریر تمهیدالقواعد)*، تحقیق حمید پارسانیا، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۷ب، *فلسفه صدر*، تحقیق محمدکاظم بادپا، قم، اسراء.
- حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۱۳ق، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تصحیح، مقدمه، تحقیق و تعلیقات حسن حسن‌زاده آملی، چ چهارم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- حلی، حسن بن یوسف و جعفر سبحانی، ۱۳۸۲، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد قسم الالهیات*، چ دوم، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- خفّری، شمس‌الدین، ۱۳۸۲، *تعلیقه بر الهیات شرح تجرید*، مقدمه و تصحیح فیروزه ساعتچیان، تهران، میراث مکتوب.
- خوانساری، جمال و ملاهادی سبزواری، ۱۳۷۸، *الحاشیة علی حاشیة الخفّری علی شرح التجرید*، تصحیح رضا استادی، قم، مؤتمّر المحقق‌الخوانساری.
- دغیم، سمیح، ۲۰۰۱م، *موسوعة مصطلحات الامام فخرالدین الرازی*، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون.
- دوانی، جلال‌الدین و اسماعیل خواجه‌ئی، ۱۳۸۱، *سبع رسائل*، تقدیم، تحقیق و تعلیق احمد تویسرکانی، تهران، میراث مکتوب.
- دوانی، جلال‌الدین و میرمحمدباقر میرداماد، بی‌تا، *الرسائل المختارة*، به کوشش احمد تویسرکانی، اصفهان، مکتبه الامام امیرالمؤمنین علیه السلام.
- رازی، قطب‌الدین، ۱۳۷۵، *المحاکمات بین شرحی الاشارات*، قم، البلاغه.
- سبزواری، ملاهادی، ۱۳۸۸، *رسائل حکیم سبزواری*، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، چ سوم، قم، اسوه.
- شعرانی، ابوالحسن، بی‌تا، *شرح فارسی تجرید الاعتقاد*، تهران، اسلامیه.
- صدرالمآلهین، ۱۳۷۸، *رساله فی الحدوث*، تصحیح و تحقیق سیدحسین موسویان، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر.
- طوسی، نصیرالدین، ۱۴۰۵ق - الف، *تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل*، چ دوم، بیروت، دار الاضواء.
- _____، ۱۴۰۵ق - ب، *رسائل*، چ دوم، بیروت، دار الاضواء.
- _____، ۱۳۷۵، *شرح الاشارات و التنبیهات مع المحاکمات*، قم، البلاغه.
- فخررازی، محمدبن عمر، ۱۴۰۴ق، *شرح الفخر الرازی علی الاشارات (شرحی الاشارات)*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.

- _____، ۱۴۱۱ق، *المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبیعیات*، چ دوم، قم، بیدار.
- فیاض لاهیجی، عبدالرزاق، ۱۳۸۳، *گوهر مراد*، مقدمه زین العابدین قربانی، تهران، سایه.
- _____، بی تا، *سوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام*، اصفهان، مهدوی.
- فیض کاشانی، ملامحسن، ۱۳۷۵، *اصول المعارف*، تعلیق، تصحیح و مقدمه سیدجلال الدین آشتیانی، چ سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____، ۱۳۸۷، *رسائل فیض کاشانی*، تهران، مدرسه عالی شهید مطهری.
- کهنسال، علیرضا و معصومه عارفی، ۱۳۹۴، «واکاوی ادله متکلمان مسلمان در اثبات زمان موهوم»، *آیین حکمت*، ش ۲۶، ص ۱۰۳-۷۹.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۴ق، *بحار الانوار*، بیروت، مؤسسه الوفاء.
- محمدی گیلانی، محمد، ۱۴۲۱ق، *تکملة سوارق الالهام*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- محمدی، علی، ۱۳۷۸، *شرح کشف المراد*، چ چهارم، قم، دار الفکر.
- مقدس اردبیلی، احمدین محمد، ۱۴۱۹ق، *الحاشیة علی الهیات الشرح الجدید للتجريد*، تحقیق احمد عابدی، چ دوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- میرداماد، میرمحمدباقر، ۱۳۶۷، *القبسات*، به اهتمام مهدی محقق، سیدعلی موسوی بهبهانی، توشیهکو ایزوتسو و ابراهیم دیباجی، چ دوم، تهران، دانشگاه تهران.
- _____، ۱۳۸۱-۱۳۸۵، *مصنفات میرداماد*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- میرداماد، میرمحمدباقر و احمد علوی، ۱۳۷۶، *تقویم الایمان و شرحه کشف الحقائق*، مقدمه و تحقیق علی اوجبی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.
- نراقی، مهدی، ۱۳۸۱، *اللمعات العرشیه*، کرج، عهد.
- _____، ۱۴۲۳ق، *جامع الأفكار و ناقد الأنظار*، تصحیح و تقدیم مجید هادی زاده، تهران، حکمت.