

## **A Critique of the Arguments of God's Temporal Eternity (Focusing on Criticisms of William Craig and Stephen Davis)**

Seyyed Jaaber Mousavirad\*

### **Abstract**

The eternity of God has been proposed in both temporal and timeless forms. According to temporal eternity, God is and has always been, and will be in time. But according to timeless eternity, God is out of time. Many contemporary philosophers of religion have defended the theory of temporal eternity. William Craig and Stephen Davis, among others, have tried to prove the existence of a timeless God by challenging the arguments for timeless eternity. Their arguments are: God's personal existence requires temporal eternity; The temporal actions of God show that the divine essence is temporal; Attributing temporal attributes to the essence of God indicates the temporality of the divine essence; God's knowledge of temporal objects is not possible without the temporality of God's nature. This article will focus on the arguments of William Craig and Stephen Davis to analyze and critique these arguments and prove that rationally, the theory of timeless eternity, which is a common view in Islamic theology and philosophy, does not face any challenge.

**Keywords:** Temporal Eternity, Timeless Eternity, God, William Craig, Stephen Davis.

\* Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran, mousavirad@atu.ac.ir

Date received: 22.04.2021, Date of acceptance: 13.08.2021



Copyright © 2018, This is an Open Access article. This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.



## نقدی بر ادله‌ی سرمدیت زمانمند خداوند (با محوریت نقد دلایل ویلیام کریگ و استیون دیویس)

سید جابر موسوی‌راد\*

### چکیده

سرمدیت خداوند به دو صورت زمانمند و بی‌زمان مطرح شده است. مطابق سرمدیت زمانمند، خداوند درون زمان قرار دارد و درون زمان، همیشه بوده، هست و خواهد بود. اما مطابق سرمدیت بی‌زمان، خداوند خارج از زمان قرار دارد. بسیاری از فیلسوفان دین معاصر از نظریه‌ی سرمدیت زمانمند دفاع نموده‌اند. از جمله ویلیام کریگ و استیون دیویس، تلاش نموده‌اند ضمن به چالش کشیدن ادله‌ی سرمدیت بی‌زمان بر مبنای این ادله وجود خدای زمانمند را اثبات نمایند: وجود شخصی خداوند مستلزم زمانمندی است؛ افعال زمانمند الهی نشان می‌دهد که ذات الهی زمانمند است؛ نسبت دادن زمان به ذات خداوند حاکی از زمانمندی ذات الهی است؛ علم خداوند به امور زمانی بدون زمانمندی ذات خداوند ممکن نیست. در این مقاله با محور قرار دادن ادله‌ی ویلیام کریگ و استیون دیویس، به تحلیل و نقد این ادله پرداخته خواهد شد و اثبات خواهد گردید که به لحاظ عقلی، نظریه‌ی سرمدیت بی‌زمان که دیدگاه رایج در کلام و فلسفه‌ی اسلامی است، با هیچ چالشی مواجه نیست.

**کلیدواژه‌ها:** سرمدیت زمانمند، سرمدیت بی‌زمان، خدا، ویلیام کریگ، استیون دیویس

\* استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران،  
mousavirad313@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۲/۰۲، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۵/۲۲



Copyright © 2018, This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International, which permits others to download this work, share it with others and Adapt the material for any purpose.

## ۱. مقدمه

سرمدیت خداوند بدین معنا است که خداوند بی‌آغاز و بی‌پایان بوده، ازلی و ابدی است. تمام پیروان ادیان ابراهیمی، اصل سرمدیت خداوند را پذیرفته‌اند، اما در مورد چیستی سرمدیت اختلاف نظر وجود دارد: گروهی معتقدند خداوند درون زمان قرار دارد و البته درون زمان، ابتدای و انتهای ندارد، بلکه همیشه بوده، هست و خواهد بود. این نظریه، خداوند را موجود «سرمدی زمانمند» (temporally eternal) می‌داند. در مقابل، بسیاری از فیلسوفان گذشته‌ی جهان اسلام و مسیحیت و نیز برخی از فیلسوفان معاصر غرب معتقدند خداوند فراتر از زمان است؛ و اساساً درون سلسله‌ی زمان قرار نمی‌گیرد، بلکه سرمدیت خداوند به معنای این است که خداوند خارج از سلسله‌ی زمان، ازلی و ابدی است. از نگاه ایشان، خداوند درون زمان قرار ندارد، بلکه «زمان» مخلوق خداوند است. این نظریه، خداوند را موجود «سرمدی فاقد زمان» (atemporally eternal) می‌داند.

ریشه‌ی این بحث از یک جهت، به تحلیل ماهیت زمان بر می‌گردد. راجع به ماهیت زمان هم بین متکلمین و هم بین فلاسفه اسلامی و غرب، اختلافات زیادی وجود دارد. گروهی از متکلمین معتقد هستند که زمان امری وهمی است و گروهی هم که قائل به واقعیت زمان شده‌اند، راجع به جوهر یا عرض بودن آن نیز اختلاف نظر دارند (حلی، ۱۴۱۹، ص ۳۲۹-۳۳۳). در بین فیلسوفان غربی نیز کسانی هستند که معتقدند در صورت عدم وجود هرگونه تغییر و حرکتی، هم‌چنان زمان وجود دارد (Shoemaker, 1969). اما تحلیل رایج در فلسفه‌ی اسلامی این است که زمان حقیقتی ممتد است که از حرکات خارجی انتزاع می‌شود (ابن سینا، ۱۴۰۰، ص ۱۰۵). بنابر این دیدگاه، زمان وصف موجودات متحرک است، و در این صورت، باید خداوند را موجودی بی‌زمان بدانیم، زیرا خداوند فاقد هرگونه حرکت و قوه است. حرکت یعنی تغییر از قوه به سمت فعلیت. حرکت با وجود عدم در ذات همراه است و نسبت دادن این امور به خداوند محال است. در این صورت، ازلی بودن خداوند به معنای قدم زمانی نیست؛ زیرا قدم زمانی نوعی امتداد کمی بدون نهایت است که ملازم با وجود تغییر و حرکت در ذات الهی است. با توجه به محال بودن تغییر و تجلّد در ذات الهی، وجود خداوند فوق زمان است، نه درون زمان. خدا و صفاتش در زمان نیست، بلکه قبل از زمان است و این قبلیت، ذاتی است، نه زمانی. لذا خدا خالق زمان است، نه در زمان. برای اشاره به این امر در فلسفه اسلامی گفته می‌شود خداوند «با

ازل و ابد است، نه «در ازل و ابد». موجودی که در ازل و ابد است، با تغییرات زمانی متغیر می‌شود، اما خداوند خارج و فوق زمان است، گرچه همراه موجودات زمانمند است (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۳ ص ۲۶۷).

بحث از ماهیت زمان، بحثی پیچیده و مفصل است؛ اگر کسی تحلیل فیلسوفانی را که معتقدند زمان از حرکت انتزاع نمی‌شود، بپذیرد، در این بحث ممکن است به نتایج متفاوتی برسد، اما نگارنده در این مقاله طبق مبنای رایج که زمان را عارض بر حرکت می‌دانند، از نظریه‌ی خدای بی‌زمان دفاع کرده و ادله‌ی مدافعین زمانمندی خداوند را نقد می‌کند.

در این مقاله، ادله‌ی زمانمند بودن خداوند با محوریت دو فیلسوف معاصر تبیین می‌شود: ویلیام لین کریگ (William Lane Craig) و استیون تی. دیویس (Stephen T. Davis). ویلیام کریگ در مقالات و کتب مختلف خود از نظریه‌ی زمانمندی خداوند دفاع می‌کند. البته وی به طور مطلق مدافع زمانمندی خداوند نیست. وی معتقد است که خداوند قبل از خلقت جهان بی‌زمان بوده و با خلقت جهان زمانمند می‌شود (see: Craig, 2001; Craig, 1990). بسیاری از فیلسوفان غربی تفصیل ویلیام کریگ بین قبل و بعد خلقت را نپذیرفته‌اند (see: Deng, 2018)، ولی به هر صورت، این تفصیل، محور مقاله‌ی فعلی نیست، بلکه صرفاً ادله‌ای که وی برای زمانمندی خداوند بعد از خلقت ارائه می‌کند، مورد نقد و بررسی قرار می‌گیرند. استیون تی دیویس نیز تلاش می‌کند اثبات کند سرمدیت خداوند درون زمان قرار دارد و خداوند موجودی بی‌زمان نیست. این مقاله ضمن تبیین ادله‌ی ویلیام کریگ و استیون دیویس بر اثبات زمانمندی خداوند، با استفاده از روش تحلیلی-انتقادی، به نقد این ادله خواهد پرداخت.

به لحاظ پیشینه، گرچه تاکنون مقالاتی در رابطه‌ی با سرمدیت خدا در فلسفه‌ی اسلامی و غرب تدوین شده (زمانی، ۱۳۹۳؛ شاددل، ایمان پور و اترک، ۱۳۹۹)، اما هیچ مقاله‌ای با این موضوع تاکنون تدوین نشده است. علاوه بر این که، این مقاله به لحاظ تحلیل و نقادی، دارای نوآوری است.

## ۲. تفاوت‌های سرمدیت زمانمند و سرمدیت بی‌زمان

تفاوت اصلی سرمدیت زمانمند و بی‌زمان در این است که اگر خداوند را دارای سرمدیت زمانمند بدانیم، گرچه خداوند همیشه در گذشته، حال و آینده حضور دارد، اما همیشه

محدود به زمان خاصی است، اما اگر خداوند را فاقد زمان بدانیم، خداوند محدودیتی زمانی و مکانی ندارد، گرچه در همه‌ی زمان‌ها و مکان‌ها حضور دارد. برایان لفتو چند ویژگی دیگر را برای سرمدیت زمانمند بر می‌شمارد که با دقت در آن‌ها، تفاوت سرمدیت زمانمند و سرمدیت بی‌زمان روشن می‌شود. این ویژگی‌ها عبارتند از:

- خدای بی‌زمان چیزی را به یاد نمی‌آورد، فراموش نمی‌کند، پشیمان نمی‌شود و احساس خاصی در زمان خاصی ندارد؛ زیرا این ویژگی‌ها مخصوص موجوداتی است که برای آن‌ها گذشته‌ای وجود داشته که آن گذشته را به یاد می‌آورند، یا نسبت به آن پشیمان می‌شوند و ...، در حالی که برای خداوند گذشته‌ای وجود ندارد.

- خدای بی‌زمان منتظر چیزی باقی نمی‌ماند، امید به چیزی ندارد، آینده‌ای را پیش‌بینی نمی‌کند و نسبت به آینده تأمل نمی‌نماید، زیرا خداوند آینده ندارد و نسبت دادن این امور به ذاتی که گذشته و آینده ندارد، بی‌معنا است.

- خدای بی‌زمان تغییر پیدا نمی‌کند؛ زیرا هرگونه تغییری مستلزم بودن در دو زمان متفاوت است. بنابراین تغییر صفات یا تصمیمات خداوند ممکن نیست؛ بلکه تمام علوم و اراده‌های خداوند، بالفعل هستند و هیچ‌گونه قوه‌ای در ذات بی‌زمان خداوند وجود ندارد (Leftow, 1999, P 257).

به نظر می‌رسد می‌توان این ویژگی‌ها را جزء لوازم بی‌زمانی خداوند بدانیم؛ اما برخی از فیلسوفان دین، مشخصات دیگری را نیز به عنوان لوازم بی‌زمانی شمرده‌اند که به نظر درست نمی‌رسد. به عنوان مثال برایان لفتو گمان نموده لازم‌ه‌ی بی‌زمانی خداوند این است که هیچ فاصله‌ای بین اراده‌ی خداوند و وقوع فعل وجود ندارد، زیرا وجود فاصله، مستلزم وجود دو زمان متفاوت در ذات خداوند است (Leftow, 1999, P 257).

به نظر می‌رسد این ویژگی نادرست باشد؛ زیرا ممکن است که خداوند به نحو ازلی اراده کرده باشد که فعلی خاص در زمانی خاص روی دهد؛ یا این که ممکن است خداوند به نحوی ازلی، فعلی را در شرایط خاصی اراده کرده باشد و تا زمان فراهم آمدن آن شرایط، تحقق فعلی الهی به طول انجامد.

هم چنین از عبارات برخی فیلسوفان دین به دست می‌آید که گمان نموده‌اند لازم‌ه‌ی بی‌زمانی بودن خداوند، عدم امکان انتساب افعال و کلمات زمانی به خود خداوند یا فعل خداوند است. این نظریه در مباحث آینده، بررسی و نقد خواهد گردید.

نکته‌ی مهم دیگری که در اینجا باید بدان توجه داشت این مسئله است که بنابر هر کدام از این نظریات، آیا زمان مخلوق خداوند است یا این که نمی‌توان زمان را مخلوق خدا دانست؟

بنابر نظریه‌ی سرمدیت بی‌زمان، باید گفت زمان مخلوق خداوند است. به عنوان نمونه، طبق نظریه‌ی فلسفه‌ی اسلامی، زمان از حرکت انتزاع می‌شود و مقدار حرکت است (ابن سینا، ۱۴۰۰، ص ۱۰۵). البته در این مسئله بین فلاسفه‌ی مسلمان اختلاف وجود دارد که زمان نوعی عرض است یا این که حقیقتی وجودی است که از نحوه‌ی وجود اشیاء انتزاع می‌شود، اما همه اتفاق نظر دارند که اگر چیزی فاقد حرکت باشد، فاقد زمان هم است. مطابق این تحلیل، اگر جهان مادی را حادث بدانیم، قبل از خلق جهان، خداوند یا مجردات وجود داشته‌اند، اما فاقد زمان بوده‌اند. سپس با خلق جهان، زمان پدید آمده است. البته واضح است که مخلوق دانستن زمان به این معنا نیست که زمان مخلوقی مستقل و جدای از سایر مخلوقات خداوند است، بلکه مخلوق دانستن زمان به این معنا است که به واسطه‌ی خلق موجودات دیگر، زمان هم خلق می‌شود و قبل از خلق آن موجودات، هیچ زمانی وجود نداشته است.

مخلوق دانستن زمان (با تحلیلی که گذشت) از بسیاری از روایات اسلامی نیز استفاده می‌شود. به عنوان نمونه، امام صادق می‌فرماید:

«خداوند تبارک و تعالی به زمان و مکان و حرکت و انتقال و سکون وصف نمی‌شود، بلکه او خالق زمان و مکان و حرکت و سکون است»<sup>۱</sup>.

اما اگر سرمدیت خداوند را به صورت زمانمند تفسیر کنیم، این سؤال مطرح می‌شود که چگونه خدایی که ذاتش فاقد هرگونه حرکت است، می‌تواند به زمانمندی متصف شود؟

مدافعین سرمدیت زمانمند (مثل استیون دیویس) در پاسخ به این سؤال، تحلیلی متفاوت از زمان ارائه می‌دهند. از نگاه ایشان، زمان نه از حرکت، بلکه از ذات خداوند انتزاع می‌شود (Davis, 2012, P 71). در این صورت، این طور نیست که فقط موجودات متحرک به زمان متصف شوند، بلکه زمان یکی از ابعاد وجود خداوند است و همان طور که مفهومی نظیر وحدت را می‌توان از ذات خداوند انتزاع کرد و این طور نیست که وحدت، یکی از مخلوقات خداوند باشد، به همین نحو مفهومی نظیر زمان را نیز می‌توان از ذات خداوند انتزاع کرد و این طور نیست که زمان، یکی از مخلوقات خداوند باشد.

همان طور که در مباحث قبلی توضیح داده شد، ریشه‌ی این مسئله به تحلیل ماهیت زمان بر می‌گردد. نظریات مختلفی پیرامون تحلیل ماهیت زمان مطرح شده است. چنانچه گذشت برخی معتقدند زمان را می‌توان از هر وجودی (ثابت یا تدریجی) انتزاع نمود (Shoemaker, 1969) حتی برخی تصریح نموده‌اند زمان را می‌توان از ذات الهی انتزاع نمود (Davis, 2012, P 71)، اما فلاسفه‌ی مسلمان معتقدند زمان خروج از قوه به فعل بوده و امری تدریجی است. امر تدریجی را نمی‌توان از وجود ثابت خداوند انتزاع کرد (طباطبایی، ۱۳۸۶، ص ۷۶). از نگاه ایشان، وجود اعم از ثابت و تدریجی است و زمان مساوی با وجود نیست؛ وجود منهای زمان تحقق دارد، زیرا برخی از وجودها ثابت هستند، اما زمان منهای وجود تحقق ندارد، زیرا زمان وصف موجودات متحرک است. البته این طور نیست که زمان در خارج واقعیتی متمایز از حرکت داشته باشد، بلکه انسان تنها در ظرف تحلیلی ذهنی، بین وجود شیء متحرک و اندازه‌ی آن تفکیک قائل می‌شود. در خارج، وجود واحد ممتدی وجود دارد که اگر تعیین آن لحاظ شود، به آن زمان گفته می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۵ ص ۲۲). هرکدام از این نظریات، دیدگاه دیگر را نفی می‌نمایند؛ بنابراین این نزاع صرفاً لفظی نیست، اما داوری راجع به میزان صحت هرکدام از این نظریات، نیازمند مجال مفصلی است.

### ۳. زمانمندی بر مبنای به چالش کشیدن ادله‌ی بی‌زمانی

مدافعین زمانمندی خداوند در درجه‌ی اول تلاش نموده‌اند تا ادله‌ی سرمدیت بی‌زمان را به چالش بکشند:

**الف: تلازم بی‌زمانی و بساطت خداوند:** یکی از ادله‌ای که برای دفاع از سرمدیت بی‌زمان خداوند ارائه شده این است که سرمدیت بی‌زمان، لازمه‌ی بساطت و تغییرناپذیری خداوند است. موجود بسیط محض هیچ‌گونه ارتباطی با هیچ شیئی ندارد، در حالی که لازمه‌ی زمانمندی این است که خداوند (حداقل به لحاظ خارجی و غیرذاتی extrinsically) در هر لحظه با چیزی در ارتباط باشد... ویلیام کریگ در نقد این دلیل می‌گوید مفهوم بساطت و تغییرناپذیری (به معنایی که گذشت) محل بحث و نزاع بین فیلسوفان است و خود وی معتقد است که متون دینی الهیات مسیحی اثبات می‌نمایند که خداوند با موجودات دیگر ارتباط داشته و این ارتباط، هر لحظه استمرار دارد (Craig, 2019, P 147).



ب: تلازم بی‌زمانی و علم خدا به آینده: دلیل دیگری که مدافعین سرمدیت بی‌زمان اقامه نموده‌اند این است که علم خداوند به حقایق آینده موجب می‌شود که خداوند را بی‌زمان بنامیم. تنها در صورتی می‌توان به حقایق آینده علم داشت که همه‌ی حقایق در یک لحظه به صورت بی‌زمان نزد خداوند حاضر باشند. ویلیام کریگ در نقد این دلیل نیز می‌گوید اگر بگوییم علم خداوند نوعی علم حسّی (perceptual) است، باید تمام حقایق خارجی در یک آن نزد خداوند حاضر باشند تا خداوند به آن‌ها علم داشته باشد، اما اگر علم خداوند را نوعی علم مفهومی (conceptual) بدانیم، خداوند می‌تواند به نحو ازلی به همه‌ی حقایق علم داشته باشد، حتی گرچه این حقایق، تحقّق خارجی نیافته باشند. بنابراین تلازمی بین زمانمندی و نفی علم خدا به آینده وجود ندارد (Craig, 2019, P 148-149).

ج: تلازم زمانمندی با محدودیت: سومین دلیلی که پیروان سرمدیت بی‌زمان ارائه نموده‌اند، تلازم زمانمندی با محدودیت خداوند است. براین لفتو (مدافع سرمدیت بی‌زمان) این دلیل را چنین تبیین می‌کند که دو نوع محدودیت زمانی درونی (inner) و بیرونی (Outer) نسبت به خداوند قابل طرح است. محدودیت بیرونی به این معنا است که خداوند ابتدا یا انتهایی نداشته باشد؛ واضح است که تمام مدافعین اصل سرمدیت (زمانمند یا بی‌زمان) این گونه محدودیت را از خداوند نفی می‌کنند، اما نوع دیگری از محدودیت وجود دارد که محدودیت درونی است. محدودیت درونی به این معنا است که خداوند محدود به زمان خاصی باشد. براین لفتو می‌گوید اگر خداوند را وجودی زمانمند بدانیم، خداوند همیشه در جزء خاصی از زمان حضور دارد و در نتیجه، در زمان‌های دیگر حضور ندارد و این عدم حضور، نوعی محدودیت برای ذات خداوند است (Leftow, 1999, P 258).

البته ممکن است مدافعین سرمدیت زمانمند در نقد این پاسخ بگویند حضور در یک زمان خاص، هیچ محدودیتی را برای خداوند ایجاد نمی‌کند، زیرا گرچه طبق اصل زمانمندی، خداوند در هر زمانی در لحظه‌ای خاص حاضر است، اما خداوند در هر لحظه نسبت به گذشته و آینده علم مطلق دارد. اما لفتو این پاسخ را کامل نمی‌داند. وی می‌گوید در هر صورت لازمه‌ی زمانمندی خداوند این است که بعد از گذشت زمان، آن اجزاء در حیات الهی حضور نداشته باشند و و این نوعی محدودیت در حیات خداوند است (Leftow, 1999, P 258-259).

ویلیام کریگ دیدگاه لغتو را نمی‌پذیرد. وی معتقد است برای کمال خداوند کافی است که خداوند علم جامع و تامّ به گذشته، حال و آینده داشته باشد و هیچ ضرورتی ندارد که حیات خداوند در یک لحظه باشد. علاوه بر این که هیچ دلیلی وجود ندارد که حیات در لحظه‌ی واحد، کامل‌تر از حیات ممتد در زمان باشد (Craig, 2009, P 152).

با توضیحات فوق روشن شد که چگونه مدافعین زمانمندی خداوند، تلاش نموده‌اند تا ادله‌ی طرفداران بی‌زمانی را به چالش بکشند. از نگاه نگارنده، می‌توان پذیرفت که برخی ادله‌ای که برای اثبات بی‌زمانی خداوند ارائه شده، با برخی مشکلات مواجه است، و برخی از این ادله نیز نیازمند مباحث مفصلی است، اما اصلی‌ترین دلیل بر بی‌زمانی خداوند این است چنانچه گذشت اگر زمان اندازه‌ی حرکت دانسته شود (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۵ ص ۲۲)، دیگر نمی‌توان زمان را به خداوند نسبت داد، زیرا خداوند فاقد حرکت و تغییر است.

#### ۴. دلایل سرمدیت زمانمند خداوند

در ادامه مهم‌ترین ادله‌ای که در نقد بی‌زمانی خداوند ارائه شده، تبیین و نقد خواهند گردید.

#### ۱.۴ زمانمندی بر مبنای تلازم آن با وجود شخصی خداوند

خداوند دارای وجود شخصی است. وجود شخصی به معنای وجودی متمایز است که دارای آگاهی و علم است. در دفاع از زمانمندی خداوند، استیون تی دیویس چنین می‌گوید خدای بی‌زمان نمی‌تواند خدای شخصی باشد که مراقب بندگان بوده و با آن‌ها ارتباط دارد. خدایی که در متون مقدس توصیف شده، در قطعات خاص زمانی اراده می‌کند، به یاد می‌آورد، به دعاها پاسخ می‌دهد، بندگان را مجازات می‌کند، به بندگان هشدار می‌دهد و گناهان ایشان را می‌بخشد. این امور، اوصاف خدای زمانمند هستند؛ به یاد آوردن به معنای داشتن باورهایی راجع به گذشته است؛ پاسخ دادن به معنای متأثر شدن از واقعه‌ای خاص در زمانی خاص است؛ مجازات کردن به معنای جزا دادن به شخصی در مقابل انجام عملی در گذشته است؛ و بخشیدن به معنای بازگرداندن ارتباطی است که در گذشته بین دو شخص وجود داشته است (Davis, 2012, P 68-69).

در نقد این دلیل می‌توان گفت برای وجود شخصی ضروری است که دارای آگاهی و علم باشد، اما لزومی ندارد که این علم و آگاهی، محدودیت‌های انسانی را دارا باشد. این ویژگی انسان محدود است که بعضی از چیزها را فراموش کرده و بعد به یاد می‌آورد، اما آگاهی و علم خداوند بدین نحو است که به همه چیز همیشه علم داشته و دارد و هیچ‌گاه دچار غفلت نمی‌شود تا نیازی به یادآوری داشته باشد.

در مورد صفاتی مثل پاسخ دادن به دعا، مجازات کردن، هشدار دادن، بخشیدن و... این صفات را خداوند دارا است، ولی مسئله‌ای که وجود دارد این است که این صفات را می‌توان به صورتی تفسیر کرد که همراه با تأثر و انفعال نباشد. به عنوان نمونه، این‌طور نیست که اگر در لحظه‌ای خاص انسان دعا نماید، در آن لحظه خداوند منفعل شده و دعای انسان را مستجاب نماید، بلکه فیض ازلی الهی مقتضی بوده که خداوند همیشه دعاها را مستجاب کند، ولی استجاب دعا منوط به برخی شرایط در ظرف فاعل است. زمانی که انسان دعا می‌کند، شرایط خاص برای استجاب دعا، در انسان محقق می‌شود. فیض الهی برای بخشیدن بندگان یا استجاب دعا و ... همیشه بوده است و زمانی خاص در ذات خداوند حادث نمی‌شود، اما تحقق این فیض، مشروط به فراهم آمدن زمینه و شرایط در انسان است. کارکرد دعا این است که این زمینه را در انسان برای دریافت فیض الهی دریافت می‌کند، نه این که خداوند را منفعل نماید. بنابراین لازمه‌ی شخصیت خداوند، منفعل شدن و تاثیرپذیری نیست. به نظر می‌رسد کسانی که این نقد را مطرح نموده‌اند، گمان نموده‌اند که لازمه‌ی بی‌زمانی خداوند این است که افعال خداوند هم در زمان نباشد. این انگاره، در بحث بعدی تبیین و نقد خواهد گردید.

#### ۲.۴ زمانمندی بر مبنای تلازم آن با افعال زمانمند

خداوند علت رویدادهای زمانی مختلفی است. خداوند در زمانی خاص، موجودی را خلق می‌کند، دعای فردی را مستجاب می‌کند و فردی را پاداش یا جزا می‌دهد. فعل خداوند در زمان الف با فعل خداوند در زمان ب متفاوت است. فعل خداوند، به زمان‌های گذشته، حال و آینده متّصف می‌شود. بنابراین فعل خداوند زمانمند است. خداوند با بندگانش تعامل و ارتباطی دوطرفه دارد، به این معنا زمانی که بندگانش حاجتی را درخواست می‌کنند، او سپس درخواست بندگان را شنیده و سپس دعای ایشان را اجابت می‌نماید. این بدان معنا

است که ابتدا شنیدن رخ می‌دهد و سپس خداوند دعای انسان را اجابت می‌نماید، و این‌ها افعالی زمامند هستند. اما آیا افعال زمانی خداوند مستلزم این است که ذات خداوند هم زمامند باشد؟

ویلیام کریگ معتقد است این که خداوند جهان را خلق کرده و آن را حفظ می‌کند، نوعی ارتباط خدا با جهان را نشان می‌دهد. اگر جهان را حادث بدانیم، این ارتباط روشن‌تر درک می‌شود. قبل از خلق عالم، خداوند ارتباطی با عالم نداشته و بعد از خلق عالم، این ارتباط و نسبت پدید می‌آید. این ارتباط نشان می‌دهد که زمانمندی مخلوقات را به خدا هم می‌توان نسبت داد (Craig, 2009, P 155).

به نظر می‌رسد صرف ارتباط بین خدا و مخلوقات اثبات نمی‌کند زمانمندی مخلوقات، مستلزم زمانمندی خالق است. ذات الهی به صورتی بی‌زمان همیشه می‌تواند ثبات داشته باشد، و در عین حال با اشیاء زمامند، نسبت و ارتباط داشته باشد. به عبارت دیگر، زمانمندی افعال خداوند هرگز به معنای زمانمندی ذات خداوند نیست و ذات خداوند متأثر و منفعل از تغییرات زمانی نمی‌شود. این پاسخ از عبارات فیلسوفان مسلمان به دست می‌آید. ایشان در مرحله‌ی اول، هرگز منکر وجود ارتباط و نسبت به خدا و مخلوقات نشده‌اند، بلکه خود ایشان صفات خداوند را به دو نوع صفات ذاتی و فعلی تقسیم کرده‌اند. صفات فعلی صفاتی هستند که نسبت دادن آن‌ها به خداوند به لحاظ نوعی نسبت و ارتباط بین خدا و خلق است. این صفات (مانند خالقیت، روزی دهنده بودن، زنده کردن و ...)، حادث هستند و به لحاظ اعتبار بین خالق و مخلوق، انتزاع شده‌اند. بنابراین اصل وجود نسبت و ارتباط بین خدا و مخلوقات، جای تردیدی ندارد، ولی این ارتباط، به این معنا نیست که این نسبت در ذات خداوند عارض شود (شبر، ۱۴۲۴، ص ۶۵).

در مرحله‌ی دوم، اندیشمندان مسلمان تبیین نموده‌اند که زمانمندی فعل خداوند هرگز به معنای زمانمندی ذات خداوند نیست. هنگامی که رابطه‌ای بین خدای متعال و موجودات مادی در نظر گرفته می‌شود و براساس آن، صفت فعلی خاصی برای خدای متعال، انتزاع می‌گردد، صفت مزبور به لحاظ تعلق به موجودات مادی است که یک طرف اضافه را تشکیل می‌دهد و لذا مقید به قیود زمانی و مکانی می‌گردد؛ ولی به لحاظ تعلق به خدای متعال که طرف دیگر اضافه می‌باشد، منزه از چنین قیود و حدودی است. مثلاً روزی دادن به یک انسان، در ظرف زمانی و مکانی خاصی انجام می‌گیرد، اما این قیود، موجب نمی‌شود

که خود ذات الهی زمانمند یا مکانمند شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ج ۱ ص ۸۲). فعل خداوند، مقید به زمان است، و بی‌زمانی ذات خداوند هیچ‌گونه ناسازگاری با زمانندی فعل خداوند ندارد. همان‌طور که ذات خداوند بی‌مکان است و در عین حال برخی افعال خداوند در مکانی خاص رخ می‌دهد، به همین نحو می‌توان گفت ذات خداوند بی‌زمان است و در عین حال برخی افعال خداوند در زمانی خاص رخ می‌دهد.

### ۳.۴ زمانندی بر مبنای تلازم آن با ذات و حیات خداوند

انسان‌ها بسیاری از اوقات ذات خداوند را به صفات زمانی متّصف می‌کنند. مثلاً می‌گویند «خداوند امروز موجود است»، «خداوند در زمان حضرت موسی، حیات داشت»، «خداوند همیشه در آینده حیات دارد». مدّعی این استدلال این است که نسبت دادن افعال زمانی به خداوند مستلزم زمانمند بودن ذات خداوند است.

هم‌چنین ذات خداوند با موجودات زمانمند، هم‌زمان است. مثلاً زمانی که خداوند با حضرت ابراهیم هم‌زمان بوده، با حضرت موسی هم‌زمان نبوده است. این که خداوند در هر زمانی، با شخص خاصی هم‌زمان است، نشان می‌دهد که ذات خداوند زمانمند است. بلکه می‌توان گفت نسبت دادن این زمان‌ها به خداوند نشان می‌دهد که حیات خداوند در زمان استمرار داد و اساساً حیات بدون زمان امکان ندارد؛ زنده بودن به معنای این است که موجودی در حوادث مختلف زندگی می‌کند.

تفاوت این استدلال با استدلال پیشین در این است که در استدلال پیشین، صرفاً فعل خداوند به زمانندی توصیف می‌شد، اما در اینجا محور استدلال این است که خود ذات خداوند هم به افعال زمانی متّصف می‌شود، پس در نتیجه خداوند زمانمند است.

استیون دیویس از این استدلال برای اثبات زمانندی خداوند استفاده کرده است. وی می‌گوید موجود سرمدی بی‌زمان، فاقد «موقعیت زمانی» (temporal location) است؛ به این معنا که نمی‌توان وجود خداوند را به زمانی خاص نسبت داد و مثلاً گفت: «خداوند قبل از انقلاب فرانسه وجود داشته است» یا «خداوند در سال ۲۰۵۰ وجود خواهد داشت». هم‌چنین موجود سرمدی بی‌زمان فاقد «بُعد زمانی» (temporal extension) است؛ اگر موجودی فاقد بُعد زمانی باشد، نمی‌توان گفت که آن موجود در دوره‌ای خاص (مثلاً در طی ده سال گذشته) حی و زنده بوده است. هم‌چنین به موجود سرمدی بی‌زمان نمی‌توان

اصطلاحات زمانی را نسبت داد؛ کلماتی نظیر «گذشته»، «آینده»، «حال»، «همزمان»، «بعد»، «قبل» و ... را نمی‌توان به این موجود نسبت داد. به عنوان مثال نمی‌توان گفت: «دو هزار سال قبل، خداوند معجزه‌ای را انجام داد» یا «قدرت خداوند موجب می‌شود در سال آینده این حکومت سقوط کند» (Davis, 2012, P 66).

در نقد این استدلال می‌توان گفت گرچه خداوند ذاتاً فاقد بعد زمانی و موقعیت زمانی است، اما می‌توان ذات خدا را همراه با امور زمانمند در نظر گرفت؛ بدین معنا که چون ذات خداوند پیوسته بوده و هست، طبیعتاً در موقعیت زمانی خاصی هم وجود داشته و دارد؛ آنچه موافقین سرمدیت بی‌زمان بر آن تاکید دارند این است که ذات خداوند به خودی خود، فاقد ویژگی‌های زمانی است، اما در مقام مقایسه با امور زمانمند، مانعی ندارد که بگوییم ذات خداوند در زمانی خاص موجود بوده است. بی‌زمانی ذات الهی با نسبت دادن امور زمانمند به خداوند تنافی ندارد؛ زیرا گرچه ذات الهی فاقد هرگونه زمانی است، اما زمانی که طرف اضافه، موجودی زمانمند است، به خود خداوند افعال زمانمند را نسبت می‌دهیم. به عبارت دیگر، گاهی ذات خداوند را بدون هیچ‌گونه مقایسه و اضافه با اشیاء دیگر در نظر می‌گیریم؛ در این صورت، هیچ نسبت زمانی را نمی‌توان به خداوند نسبت داد؛ اما گاهی اوقات ذات خداوند را در قیاس با موجودات زمانمند در نظر می‌گیریم؛ در این صورت معنادار است که بگوییم خداوند ده سال گذشته، موجود بوده و یا این که در ده سال آینده موجود است. در واقع در این گونه قضایا، زمانندی به لحاظ طرف اضافه به ذات خداوند نسبت داده می‌شود و این منافاتی با بی‌زمانی ذات الهی ندارد.

#### ۴.۴ زمانندی خدا بر مبنای ادعای ناسازگاری مفهوم خدای بی‌زمان

از دو جهت ادعا شده که مفهوم خدای بی‌زمان، ناسازگار است:

جهت اول این است که علم به موجودات زمانمند، با بی‌زمانی ذات الهی ناسازگار است. به این بحث در ضمن عنوان بعدی اشاره خواهد گردید.

جهت دوم بحث این است که ادعا شده که ذات مفهوم بی‌زمانی ناسازگار است. استیون دیویس می‌گوید از یک طرف، اگر خداوند بی‌زمان باشد، این بدان معنا است که تمام حوادث زمانی برای خداوند همزمان حاضر هستند. از طرف دیگر، همزمانی امور زمانمند امری غیرممکن است، مگر این که زمان را امری وهمی بدانیم، در حالی که چنین نیست؛ به

عنوان مثال، فرض کنید که انجام فعل خاصی در زمان گذشته، علت برای انجام عملی در زمان امروز باشد؛ واضح است که دیروز و امروز دو زمان متفاوت هستند و همزمان دانستن آن برای هر موجودی (حتی خداوند) غیرممکن و بی‌معنا است (Davis, 2012, P 69).

در نقد این استدلال می‌توان گفت بی‌زمانی ذات خداوند، به این معنا نیست که اشیاء زمانمند، فاقد زمان می‌شوند و نزد خداوند حاضر می‌شوند، بلکه بدین معنا است که چون ذات خداوند به زمان خاصی محدود نیست، به تمام زمان‌ها و حوادث زمانی، در لحظه‌ای واحد علم و معرفت دارد. برخی محققین معاصر این مسئله را در ضمن مثالی مطرح نموده‌اند که به فهم مطلب کمک می‌کند. فرض کنید کسی در اتافی زندانی است که فقط روزنه کوچکی به خارج دارد. در حالی که یک قطار شتر از مقابل این روزنه می‌گذرد، او نخست یکی از شتران را می‌بیند. سپس به صورت تدریجی در هر لحظه یکی از شترهای بعدی را می‌بیند. این روزنه کوچک دید، سبب می‌شود که او برای خود، گذشته و آینده و ماضی و مستقبل درست کند، اما کسی که بیرون این اتاق است و بر پشت بام در فضای باز ایستاده به تمام بیابان نگاه می‌کند، تمام قطار شتران در حال حرکت را یکجا می‌بیند. این مثال نشان می‌دهد ساختن مفاهیم گذشته و حال و آینده نتیجه‌ی محدودیت دید انسان است، اما برای ذاتی که همه جا حضور دارد، و ازل و ابد را فراگرفته، گذشته و آینده و حال بی‌معنی است؛ همه حوادث در تمام طول زمان نزد او در آن واحد حاضرند، اما خود این حوادث در ظرف خود تدریجی و زمانمند هستند (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ص ۱۰۶).

#### ۵.۴ زمانمندی بر مبنای تلازم با علم مستقیم به حقایق زمانمند

یکی از دلایل اصلی که برای اثبات سرمدیت زمانمند خداوند ارائه شده این است که علم خداوند به حقایق زمانمند ترتیبی، مستلزم زمانمندی ذات خداوند است. حقایق زمانی ترتیبی (tensed facts) به حقایقی راجع به زمان گفته می‌شود که مربوط به گذشته، حال و آینده هستند و در آن به تقدّم و تأخّر زمانی اشاره می‌شود. در مقابل حقایق زمانی غیرترتیبی (tenseless facts) به زمان خاصی اشاره می‌کنند که همیشه ثابت است (Garrett, 2006, P 88).

در دفاع از زمانمندی خداوند، ویلیام کریگ چنین استدلال می‌کند که:

الف: جهان زمانمند وجود دارد.

ب: خداوند عالم مطلق است.

ج؛ اگر جهان زمانمند وجود داشته باشد، خداوند باید به حقایق ترتیبی علم داشته باشد.  
د: اگر خداوند بی‌زمان باشد، نمی‌تواند به حقایق ترتیبی علم داشته باشد.  
نتیجه: خداوند بی‌زمان نیست (Craig, 2009, P 160).

در ادامه، کریگ نظرات مخالف خود را تبیین نموده و نقد می‌کند. برخی تلاش نموده‌اند بگویند خداوند تنها به حقایق زمانی غیر ترتیبی علم دارد، ولی چون منظر خداوند با منظر انسان متفاوت است، خداوند به صورت ترتیبی به حقایق علم ندارد و این مشکلی برای علم خداوند به وجود نمی‌آید، زیرا صرفاً منظر خدا با انسان متفاوت است. ویلیام کریگ این نظریه را نپذیرفته و می‌گوید عالم مطلق باید به این حقایق به صورت ترتیبی هم علم داشته باشد (Craig, 2009, P 161).

به نظر می‌رسد به راحتی می‌توان دلیل کریگ را نقد کرد. این بحث از قدیم در علم کلام مطرح بوده که تغییر در معلومات (مخلوقات زمانمند) موجب می‌شود که علم خداوند هم تغییر نماید. در پاسخ، متکلمین مسلمان گفته‌اند تغییر در مخلوقات زمانمند، نوعی تغییر در اضافات است. یعنی زمانی که تغییری در مخلوقات پدید می‌آید، نوع اضافه و ربط آن‌ها به خداوند متغیر می‌شود، اما هیچ تغییری در ذات الهی و صفات الهی پدید نمی‌آید. تغییر اضافات و نسبت‌ها هرگز موجب تغییر در علم الهی نمی‌شود (حلی، ۱۴۱۹، ص ۲۶). طبق این پاسخ می‌توان گفت زمانمند بودن متعلق علم الهی، هرگز اثبات نمی‌کند که خود علم الهی هم زمانمند است. علم الهی فاقد هرگونه زمان و مکانی است، اما این علم می‌تواند به اموری مرتبط باشد که زمانمند و مکانمند هستند.

با این توضیحات روشن شد که با استفاده از آنچه متکلمین مسلمان از قدیم مطرح نموده‌اند، به سادگی می‌توان دلیل ویلیام کریگ را نقد نمود؛ اما فیلسوف دیگری به نام ویلیام هسکر تقریر دیگری از این دلیل را مطرح نموده که پاسخ به آن پیچیده‌تر به نظر می‌رسد. هسکر این اشکال را با مفهوم «آگاهی مستقیم» (Direct Awareness) گره می‌زند. هسکر معتقد است سرمدیت بی‌زمان، مفهومی نامنسجم است. مدّعی وی این است که علم مستقیم و مباشر خداوند به مخلوقات و تغییرات آن‌ها، مستلزم زمانندی خداوند است. مخلوقات همراه تغییر هستند، در حالی که بی‌زمانی خداوند به معنای حضور همه‌ی اشیاء در لحظه‌ای واحد نزد خداوند است. این مسئله نوعی تعارض بین بی‌زمانی و علم مستقیم به امور زمانمند را نشان می‌دهد.



هسکر با استفاده از نظریه‌ی آلستون در بحث علم الهی (Alston, 1986, 22) توضیح می‌دهد این طور نیست که علم خداوند همانند معرفت‌های بشری، نوعی «باور صادق موجّه» باشد، بلکه علم خداوند نوعی آگاهی مستقیم (Immediate Awareness) است که در آن هیچ واسطه‌ای وجود ندارد. نظیر آگاهی انسان از حالات ذهنی، که بدون هیچ واسطه‌ای است. البته آگاهی مستقیم را هم به دو صورت می‌توان تفسیر نمود: الف: تفسیر اول، تفسیر آکویناس است. مطابق این تفسیر علم خداوند به اشیاء، همان علم خداوند به ذات خودش است. این طور نیست که اشیاء نزد خداوند حاضر شوند، بلکه خود ذات خداوند نزد خودش حاضر است و چون ذات خداوند، آینه‌ی مخلوقات است، با علم به ذات، علم به مخلوقات هم به دست می‌آید. ب: تفسیر آلستون که معتقد است خود اشیاء نزد ذات الهی حاضر می‌شوند و خداوند آگاهی مستقیم به اشیاء دارد. هسکر تلاش می‌کند بر مبنای تفسیر آلستون، استدلال خود را را ارائه نماید (Hasker, 2002, P 182-185). خلاصه‌ی استدلال هسکر به شرح ذیل است:

۱. خداوند به صورت مستقیم به همه چیز علم و آگاهی دارد. این بدان معنا است که همه چیز نزد خداوند حضور دارد.
۲. اگر خداوند به اشیاء زمانمند علم داشته باشند، خداوند به تمام مراتب زمانی، علم و معرفت دارد.
۳. اگر خداوند علم مستقیم به اشیاء زمانی داشته باشند، تمام مراتب زمانی در عالم واقع، نزد خداوند حاضر هستند.
۴. اگر مراتب زمانی اشیاء زمانی نزد خداوند حاضر باشند، آن‌ها یا به صورت متعاقب نزد خداوند حاضر می‌شوند یا به صورت همزمان.
۵. اگر خداوند بی‌زمان باشند، هیچ چیز به نحو متعاقب نزد حاضر نیست.
۶. اگر خداوند بی‌زمان باشد و او به صورت مستقیم نسبت به اشیاء زمانی آگاهی داشته باشند، تمام مراتب زمانی به صورت همزمان نزد خداوند حاضر هستند.
۷. اگر تمام مراتب زمانی به صورت همزمان نزد خداوند حاضر باشند، این مراتب همزمان باید موجود باشند.
۸. مراتب زمانی اشیاء زمانی، همزمان وجود ندارند.

۹. اگر خداوند بی‌زمان باشد، خداوند به صورت مستقیم نسبت به اشیاء زمانی آگاهی ندارد. پس در نتیجه می‌توان گفت علم مستقیم خداوند، مستلزم زمانمند بودن خداوند است (Hasker, 2002, P 186-187).

این دلیل را شاید بتوان مهم‌ترین دلیل بر اثبات زمانمندی خداوند دانست. اگر بخواهیم این دلیل را بر مبنای اصطلاحات فلسفه اسلامی توضیح دهیم، می‌توان آن را چنین تقریر کرد که اگر علم خداوند را حضوری دانسته و این علم حضوری را عین ذات خداوند بدانیم<sup>۲</sup>، این مشکل مطرح می‌شود که علم حضوری ذاتی به معنای حضور خود اشیاء نزد خداوند است. علم من به حالات نفسانی نظیر شادی، غم و ... حقیقتی جز وجود شادی و غم در درون من ندارد. اساساً تفاوت علم حصولی با حضوری در این است که در علم حصولی وجود علمی، غیر از وجود عینی است، اما در علم حضوری، وجود علمی همان وجود عینی است (ملاصدرا، ۱۳۷۱، ۳۰۷). طبق این تعریف، اگر خداوند علم حضوری ذاتی به اشیاء زمانمند داشته باشد، این به معنای وجود اشیاء زمانمند در ذات الهی است. علم حضوری ذاتی به غم همان غمگین بودن است. علم حضوری به شادی همان شاد بودن است. بنابراین علم حضوری ذاتی به تغییر هم، همان متغیر بودن است.

از نگاه نگارنده، کلید حل این مشکل این است علم خداوند را حصولی بدانیم، ولی آن را به صورتی توضیح دهیم که مستلزم نقصی در ذات الهی نشود. چنانچه برخی از محققین معاصر متذکر شده‌اند نسبت دادن علم حصولی به خداوند هرگز مستلزم نقص نیست؛ زیرا اولاً این علم به عین ذات الهی موجود است و مستلزم فرض گرفتن صورت‌های زائد بر ذات نیست (فیاضی، ۱۳۸۷، ص ۲۱)؛ ثانیاً گرچه علم حصولی ذاتاً خطاپذیر است، اما علم حصولی خداوند به سبب وجوب وجود وی خطاناپذیر است. بسیاری از صفات مشترک بین انسان و خداوند (مثل علم، قدرت و ...) در بعضی از مصادیق (مخلوقات) دارای نقص هستند، اما باید عالی‌ترین شکل آن‌ها را به خداوند نسبت داد. به همین نحو، گرچه امکان خطا در علوم حصولی انسان وجود دارد، اما عالی‌ترین علم حصولی، علم خطاناپذیر است که به خداوند نسبت داده می‌شود. خداوند واجب‌الوجود و کامل مطلق است و لازمه‌ی کمال و وجوب وجود خدا این است که تمام علوم وی خطاناپذیر باشند. از نگاه نگارنده، نظریه‌ی حصولی دانستن علم خداوند در بحث علم الهی قبل از خلقت و بعد از خلقت نیز کارآیی دارد. البته بی‌شک این بحث باید در مقاله یا مقالاتی دیگر به صورت مفصل بحث

شود، اما در اینجا فقط غرض این بود که بیان شود طبق این مبنا، می‌توان به اشکال فوق پاسخ گفت.

طبق اصطلاحات فلسفه‌ی غرب نیز می‌توان این پاسخ را چنین توضیح داد که طبق نظریه‌ای که خود کریگ ارائه داده بود می‌توانیم علم خداوند را نوعی «علم مفهومی» بدانیم؛ به این معنا که خداوند به کامل‌ترین نحو به همه‌ی علوم به نحو ازلی علم داشته و دارد، و لزومی ندارد که این علم همراه با تغییر مخلوقات، تغییر نماید.

## ۵. نتیجه‌گیری

مهم‌ترین دلیلی که بی‌زمانی خداوند را اثبات می‌نماید این است که زمان وصف موجودات متحرک و تدریجی است؛ با توجه به عدم امکان حرکت و تغییر در ذات خداوند، زمانمند بودن نیز منتفی می‌شود. هیچ کدام از نقدهایی که بر ضد نظریه‌ی بی‌زمانی مطرح شده، معتبر به نظر نمی‌رسد. وجود شخصی خداوند، هیچ منافاتی با بی‌زمانی خداوند ندارد؛ بی‌زمان بودن خداوند مفهومی ناسازگار و دارای تناقض درونی نیست. علم مستقیم خداوند به اشیاء زمانمند، تلازمی با زمانمندی خداوند ندارد. به نظر می‌رسد ادله‌ی اصلی که در دفاع از زمانمندی خداوند ارائه شده، ناشی از تصویری نادرست و غیردقیق از بی‌زمانی الهی است. بی‌زمانی الهی هرگز به این معنا نیست که افعال خداوند فاقد زمان است، یا این که نمی‌توان افعال زمانی را به خدا نسبت داد، بلکه بدین معنا است که ذات الهی مقید به محدودیت‌های زمانی نیست.

## پی‌نوشت‌ها

۱. الصَّادِقُ قَالَ: إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَا يُوصَفُ بِزَمَانٍ وَلَا مَكَانٍ وَلَا حَرَكَةٍ وَلَا انْتِقَالَ وَلَا سَكُونٍ بَلْ هُوَ خَالِقُ الزَّمَانِ وَالْمَكَانِ وَالْحَرَكَةِ وَالسُّكُونِ تَعَالَى عَمَّا يَقُولُ الظَّالِمُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا. (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۳ ص ۳۳۰).

۲. البته در حکمت متعالیه گرچه علم خداوند بعد از خلقت، به نحو حضوری دانسته می‌شود، ولی این علم حضوری، «فعلی» دانسته می‌شود، نه ذاتی (ملاصدرا، ۱۴۲۲، ص ۴۷۰). از نگاه نگارنده، این نظریه با برخی ایرادات مواجه است که باید در مجال مستقلی بررسی گردد.

## کتاب‌نامه

- ابن سینا (۱۴۰۰)، *رسائل ابن سینا*، قم، انتشارات بیدار.
- حلی، یوسف بن مطهر (۱۳۸۲)، *کشف المراد*، تعلیقات جعفر سبحانی، قم، موسسه امام صادق.
- حلی، یوسف بن مطهر (۱۴۱۹)، *نهایه المرام*، قم، موسسه امام صادق.
- زمانی، مهدی (۱۳۹۳)، سه تفسیر از ازلیت خداوند در حکمت متعالیه، حکمت معاصر، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال پنجم، شماره دوم.
- شاددل، طیبیه؛ ایمان پور، منصور؛ اترک، حسین (۱۳۹۹)، بررسی معنای سرمدیت خدا از نگاه سوئین برن، جستارهای فلسفه دین، انجمن فلسفه دین ایران، سال نهم شماره اول.
- شبر، سید عبدالله (۱۴۲۴)، *حق الیقین*، قم، انوارالهدی.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۸۶)، *نهایه الحکمه*، قم، موسسه امام خمینی.
- فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۷)، *علم پروردگار به آفریدگان پیش از آفرینش*، معارف عقلی، شماره ۱۰

- مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳)، *بحار الانوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۹۰)، *آموزش عقاید*، تهران، شرکت چاپ و نشر بین الملل.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۶)، *یکصد و هشتاد پرسش و پاسخ*، تهران، دارالکتب اسلامی.
- ملاصدرا (۱۳۶۶)، *شرح اصول کافی*، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- ملاصدرا (۱۳۶۸)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، قم، مکتبه المصطفوی.
- ملاصدرا (۱۳۷۱)، *التصور والتصدیق*، قم، انتشارات بیدار.
- ملاصدرا (۱۴۲۲)، *شرح الهدایه الاثیریّه*، بیروت، موسسه التاریخ العربی.

- Alston, W. P. (1986). Does God have Beliefs? *Religious Studies*, 22(3-4), 287 - 306.
- Craig, W. L. (1990). God and Real Time. *Religious Studies*, 26(3), 335-347.
- Craig, W. L. (2001). *Time and Eternity* U.S.A: Crossway Books.
- Craig, W. L. (2009). Divine Eternity In M. C. R. Thomas P. Flint (Ed.), *The Oxford Handbook of Philosophical Theology*. New York: Oxford
- Davis, S. T. (2012). Temporal Eternity In M. R. Louis P. Pojman (Ed.), *Philosophy of Religion, an Anthology USA*: Wadsworth
- Deng, Natalja, "Eternity in Christian Thought", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/eternity/>>.
- Garrett, B. (2006). *What Is This Thing Called Metaphysics?* London, New York: Routledge

- Hasker, W. (2002). The Absence of a Timeless God. In D. M. W. Gregory E. Ganssle (Ed.), *God and Time: Essays on the Divine Nature* (Vol. 182-206). New York: Oxford
- Leftow, B. (1999). Eternity In P. L. Quinn (Ed.), *A Companion to the Philosophy of Religion*. Malden- Massachusetts: Blackwell.
- Shoemaker, S. (1969). Time Without Change. *The Journal of Philosophy*, 66(12), 363-381.