

فروغ السادات رحیم پور**

فایزه زارعیان*

جنان ایزدی***

مهدی امام جمعه***

بررسی دیدگاه کیث وارد پیرامون زمانمندی خدا با تکیه بر آرای ملاصدرا^۱

چکیده

یکی از مباحث برجسته‌ی الهیاتی پرداختن به صفت ازلیت خداوند است. درباره‌ی مبحث ازلیت دو دیدگاه وجود دارد: فرازمانی و زمانمندی. غالب فیلسوفان قرون وسطی و نیز فلاسفه‌ی جهان اسلام درباره‌ی ازلیت خداوند دیدگاه فرازمانی داشتند که براساس آن، خداوند موجودی غیرزمانمند فرض می‌شود که برای او در نظر گرفتن آغاز و انجام زمانی بی‌معناست. در دیدگاه زمانمندی که توسط برخی از فیلسوفان دین معاصر مطرح شده است، ازلیت خداوند رنگ‌وبویی زمانی می‌یابد و به این معناست که خدا در همه‌ی زمان‌ها بوده، هست و خواهد بود.

این مقاله می‌کوشد با واکاوی آثار کیث وارد که در زمره‌ی فیلسوفان متأله معاصر قرار دارد، استدلال‌های او را در مقام توجیه زمانمندی خدا تحلیل نماید و بدین وسیله، تقریری روشن از دیدگاه او در خصوص ارتباط خدا با موجودات زمانمند ارائه کند. همچنین می‌کوشد با عرضه‌ی دیدگاه کیث وارد به نظام فلسفی ملاصدرا، به ارزیابی آرای وی بپردازد و در نهایت نشان دهد که براساس شیوه‌ی خاص حکمت صدرایی، چگونه می‌توان ضمن حفظ دیدگاه فرازمانی در باب ازلیت خداوند، تفسیر معقولی از ارتباط خدا با موجودات مادی ارائه داد.

واژگان کلیدی: ۱. ازلیت خداوند، ۲. فرازمانی، ۳. زمانمندی، ۴. کیث وارد، ۵. ملاصدرا.

fa.zareian@yahoo.com

fr.rahimpour@gmail.com

1339smj@gmail.com

dr.izadi2010@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۹۶/۲/۱۲

* دانشجوی دکتری دانشگاه اصفهان

** دانشیار گروه فلسفه اسلامی دانشگاه اصفهان

*** استادیار گروه فلسفه اسلامی دانشگاه اصفهان

**** استادیار گروه فلسفه اسلامی دانشگاه اصفهان

تاریخ دریافت: ۹۵/۱۱/۳۰

۱. مقدمه

امروزه بیش از هر زمان دیگر ضرورت بازبینی درمورد صفات حق تعالی و مباحث مربوط به آن از سوی فلاسفه و الهی‌دانان معاصر مورد توجه قرار گرفته است. یکی از این صفات، صفت ازلیت^۲ خداوند است که دو تفسیر فرازمانی^۳ و زمانمندی^۴ درمورد آن ارائه شده است. بر مبنای تفسیر فرازمانی، خدا به نوعی خارج از زمان است؛ حال یا به این دلیل که وی وجودی غیرزمانی دارد یا به این علت که همه‌ی زمان‌ها به نوعی برای او حاضرند و اما تفسیر زمانمندی، متضمن این دیدگاه است که وجود خدا در زمانی نامتناهی باقی است؛ یعنی خدا در تمام گذشته وجود داشته، اکنون هست و در لحظه‌لحظه‌ی آینده نیز خواهد بود. اختلاف در مبانی فلسفی سبب می‌شود که هر فیلسوفی یکی از دو معنای ازلیت را بپذیرد. فیلسوفانی که پیرو مکاتب فلسفی سنتی هستند عمدتاً ازلیت خدا را به معنای فرازمانی دانسته‌اند، اما اغلب اندیشمندان معاصر معتقدند که ازلیت خدا به معنای زمانمندی است. در این نوشتار درصدد هستیم دیدگاه کیث وارد را پیرامون زمانمندی خدا و مباحث مرتبط با آن، با تکیه بر آرای ملاصدرا مورد بررسی قرار دهیم.

پروفیسور کیث وارد^۵، فیلسوف، متکلم و محقق بریتانیایی و استاد برجسته‌ی فلسفه و الهیات در دانشگاه‌های آکسفورد و کیمبریج لندن است. او که از چهره‌های برجسته در الهیات جدید به‌شمار می‌رود، پژوهش‌های متعددی در زمینه‌ی فلسفه‌ی دین، رابطه‌ی علم و فلسفه و الهیات تطبیقی به‌عمل آورده است. اگرچه دیدگاه‌های وارد در موارد مذکور درخور اهمیت است و آثار متعددی را به رشته‌ی تحریر در آورده است، همچنان مهم‌ترین کتاب‌هایش به فارسی ترجمه نشده‌اند و پژوهش‌های جدی پیرامون آرای وی صورت نگرفته است. کیث وارد با دفاع از ایده‌ی زمانمندی خدا و ارائه‌ی استدلال‌های مختلف سعی در اثبات زمانمندی خدا دارد و از این مسأله در جهت تبیین ارتباط دوسویه‌ی خدا با موجودات زمانی بهره می‌گیرد. در این نوشتار درصدد هستیم دیدگاه کیث وارد پیرامون زمانمندی خدا و استدلال‌های وی و سایر مباحث مرتبط با آن را مورد بررسی قرار دهیم و با عرضه‌ی این مباحث به نظام صدرا، به ارزیابی رأی کیث وارد دست یابیم. مسأله‌ی اصلی تحقیق، بررسی دیدگاه کیث وارد پیرامون زمانمندی خداست اما به‌طور جزئی‌تر، می‌توان مسائل مورد بحث را به‌صورت زیر عنوان کرد:

۱. توضیح دو تفسیر از ازلیت (فرازمانی و زمانمندی)؛

۲. تقریر روشن استدلال‌های کیث وارد بر زمانمندی خدا و ارزیابی آن‌ها از نظر نظام

فلسفی ملاصدرا؛

بررسی دیدگاه کیث وارد پیرامون زمانمندی خدا با تکیه بر آرای ملاصدرا ۵۳

۳. بررسی نقدها و ایراداتی که بر مبنای آرای ملاصدرا بر نظریه‌ی زمانمندی خدا وارد است؛

۴. تبیین مسأله‌ی چگونگی ارتباط خدا به‌عنوان موجودی فرازمان با جهان و موجودات زمانی بر مبنای ایده‌ی زمانمندی خدا.

۲. دو تفسیر از ازلیت خداوند در فلسفه‌ی دین معاصر

در فلسفه‌ی دین معاصر، دو تفسیر از ازلیت خداوند ارائه شده است (۱۷، ص: ۲۰۷):

۱. برپایه‌ی تفسیر «فرازمانی»، موجود ازلی فاقد توالی زمانی^۶ است و کل زمان‌ها به‌طوریکسان برای ذات الهی حاضر است. فیلسوفانی چون آگوستین، بوئتیوس، توماس آکویناس و پل هلم^۷ از جمله طرفداران دیدگاه فرازمانی خداوند هستند. این تفسیر از ازلیت، دارای دو قرائت مختلف است؛ براساس قرائت اول، وجود غیرزمانمند خداوند از هرگونه استمرار^۸ و کششی به‌دور است، اما در قرائت دوم، هرچند در وجود الهی قبلیت و بعدیت زمانی راه ندارد، اما دارای نوعی استمرار است. برخی از فلاسفه‌ی معاصر نظیر النور استامپ^۹، نورمن کرتزمن^{۱۰} با طرح ایده‌ی همزمانی (ET)^{۱۱} تلاش کرده‌اند تا تصویر بی‌روح فرازمانی خدا را از طریق تأکید بر ویژگی‌های امتداد زمانی اصلاح کنند (۱۶، صص: ۴۲۹ - ۴۵۸).

۲. در مقابل تفسیر نخست ازلیت، تفسیر دیگری نیز وجود دارد که به نام‌های متفاوت از جمله «زمانمندی نامتناهی» یا «جاودانگی زمانی»^{۱۲} خوانده می‌شود. جی، آر لوکاس^{۱۳}، سویین برن^{۱۴}، ولتراسترف^{۱۵} از جمله اندیشمندانی هستند که در زمره‌ی این گروه جای می‌گیرند. سویین برن ازلیت را این‌گونه تعریف می‌کند: «موجود ازلی، موجودی زمانمند است که مشمول توالی زمانی است ولی وجودش آغاز و پایان زمانی ندارد و جاودانه در زمان است» (۲۰، ص: ۱۳۶). او که از مخالفان دیدگاه فرازمانی خداست، اعتقاد به فرازمانی بودن خداوند را عقیده‌ای می‌داند که در مسیحیت وجود نداشته است، بلکه متألهان فلسفی مشرب بزرگ مانند آگوستین و آکویناس چنین فهمی از ازلیت خداوند داشته‌اند و سبب حاکمیت این برداشت (از قرن چهاردهم میلادی به بعد) بر تفکر مسیحیت شده‌اند (۲۱، صص: ۳۵-۳۶). بنابراین ازلیت در این دیدگاه عبارت است از استمرار نامتناهی در زمان؛ بدین معنی که خداوند مانند سایر اشخاص و اعیان در طول زمان وجود دارد؛ خداوند اکنون موجود است و در هر مقطعی از زمان گذشته وجود داشته است و در هر مقطعی در آینده نیز وجود خواهد داشت (۶، ص: ۱۲۱). کیث وارد با طرفداری از این ایده، معتقد است که در خداشناسی قرون وسطایی، خداوند موجودی تلقی می‌شد که تمام کمالات را به‌صورت

بالفعل داراست، ازلی، ابدی و لایتغیر است و متأثر از رخداد‌های جهان طبیعی نمی‌شود. با تأکید علوم تجربی در قرن هفدهم و هجدهم بر زمانمندی و تکامل، چنین نگرشی از خدا در دوران مدرن دستخوش تغییراتی شد. براین اساس، شناخت خدا با مسأله‌ی زمان و تغییر، پیوند تنگاتنگی خورد و خدا به‌عنوان موجودی تاریخ‌مند و زمانمند معرفی شد که صفات او با نوعی بالقوگی همراه است و از رویداد‌های جهان تأثیر می‌پذیرد (۲۳، ص: ۴۷).

۳. بررسی استدلال‌های کیث وارد پیرامون نظریه‌ی زمانمندی خدا

آراء کیث وارد پیرامون نظریه‌ی زمانمندی خدا، به‌صورت پراکنده و ضمن عنوان‌های مختلف در آثار وی بیان شده است که با جمع‌آوری آن‌ها می‌توان سه استدلال بر زمانمندی خدا بیان کرد که عبارت‌اند از:

۱. استدلالی که با تکیه بر علیت خداوند نسبت به جهان و موجودات زمانمند شکل می‌گیرد و این علیت، مسلّم‌تر از زمانمندی خدا می‌شود.
۲. استدلالی که بانظریه لزوم تأثیر خداوند از دعای انسان و ارتباط دوسویه‌ی خدا با موجودات زمانمند بیان می‌شود و همین امر سبب زمانمندی خدا می‌شود.
۳. استدلالی که بر صفت خلاقیت خداوند استوار است و منجر به اثبات زمانمندی خدا می‌شود.

۳.۱. علیت خدا نسبت به جهان و موجودات زمانمند

مهم‌ترین استدلال بر نظریه‌ی زمانمندی خدا براساس این مدعا شکل می‌گیرد که چون نمی‌توان تصویر معقولی از علیت موجود غیرزمانمند نسبت به موجود زمانمند ارائه کرد، بنابراین یا باید پذیرفت که خداوند هیچ ارتباطی با موجودات زمانمند و جهان طبیعت ندارد که مطلبی مخالف با اعتقاد تمام متألّهان و فیلسوفان خدا‌باور است، یا باید این مطلب را پذیرفت که خدا نیز موجودی زمانمند است که این گزاره نیز برخلاف آموزه‌های سنتی ادیان (مبنی بر فرازمان‌بودن خداوند) است. کیث وارد بر این باور است که تنها در صورتی می‌توان تبیین مناسبی از نسبت علیّی خدا با جهان زمانی ارائه داد که خدا را موجودی زمانمند فرض کنیم و برخلاف پندار رایج، این مسأله با خداشناسی سنتی ناسازگار نیست (۲۳، ص: ۲۰۶)؛ توضیح آنکه هرچند یک موجود فرازمان می‌تواند اشیای بی‌زمان را به‌وجود آورد، اما نمی‌تواند وضعیت یا حالت زمانمند را در جهان مادی ایجاد کند و بیافریند؛ زیرا چنین عملی، فعل آن فاعل را زماناً معین می‌کند. بنابراین اگر زمانی هست که خدا در آن، شیء «الف» را آفریده است، پس فعل خدا، موقعیتی زمانی دارد و به معنای آن است که

خود خدا زمانمند است؛ زیرا نمی‌توان افعال یک شخص را از وجود او جدا کرد (۲۳، ص: ۲۱۲). این مطلب را می‌توانیم در قالب استدلال به صورت زیر مطرح کنیم:

۱. خداوند علت جهان طبیعت است. ۲. جهان طبیعت امری زمانی است.

۳. علت امور زمانی، خود نیز زمانی است. نتیجه: خداوند نیز امری زمانی است.

۳.۱.۱. ارزیابی این استدلال با مبانی ملاصدرا: در استدلال فوق با تأکید بر نسبت

واقعی بین علت و معلول، از زمانمندی معلول، زمانمندی علت نتیجه گرفته شده است. در این صورت، خدا به‌عنوان علت هستی‌بخش، چون وجود معلول را افاضه می‌کند باید خودش ویژگی‌های وجود مزبور (از جمله صفات خاص موجودات مادی مانند زمان، تغییر، حرکت و...) را داشته باشد تا بتواند آن‌ها را به معلولش بدهد. این مسأله نزد ملاصدرا و فیلسوفان اسلامی در قالب عبارت «معطی شیء فاقد شیء نیست» بیان شده است (معطی الشیء لایکون فاقداً له). همچنین این استدلال را می‌توان از زوایه‌ی دیگری، مرتبط با قاعده‌ی «سنخیت علت و معلول» دانست. طبق این قاعده، هر معلولی از هر علتی به وجود نمی‌آید و باید میان علت و معلول مناسبت خاصی وجود داشته باشد. پس سنخیت بین علت هستی‌بخش و معلول آن به این معناست که علت، کمال معلول را به صورت کامل‌تری دارد و اگر علتی در ذات خویش واجد نوعی از کمال وجودی نباشد، هرگز نمی‌تواند آن را به معلولش اعطا کند (۹، ص: ۱۳۷). پاسخ این مسأله براساس دیدگاه ملاصدرا آن است که علت هستی‌بخش باید کمالات وجودی معلول را به صورت کامل‌تر و عالی‌تر دارا باشد نه اینکه واجد نقص‌ها و محدودیت‌های معلول باشد؛ بنابراین مفهوم جسمیت و لوازم آن، از قبیل مکانی و زمانی بودن یا حرکت و تغییرپذیری، بر خداوند صدق نمی‌کند؛ زیرا این مفاهیم لازمه‌ی نقص‌ها و محدودیت‌های موجودات مادی هستند نه لازمه‌ی کمالات آن‌ها (۹، ص: ۱۹۵). بنابراین اگرچه میان دیدگاه کیث وارد و ملاصدرا در مسأله‌ی سنخیت علت و معلول هماهنگی وجود دارد، اما بر طبق مبنای اصالت وجود صدرایی، مفاهیمی که لازمه‌ی ماهیت هستند، در ساحت باری تعالی راه ندارند.

۳.۲. تأثیرپذیری خداوند از نیایش انسان

یکی از اقسام ارتباط انسان با خداوند نیایش^{۱۶} است. نیایش مفهومی درون‌دینی و شکلی از یک عمل دینی است که به‌نحو آگاهانه و در جستجوی ارتباط با قدرتی مافوق طبیعی شکل می‌گیرد. به‌طور کلی، به نیایش، در واژه‌نامه‌ی ادیان ابراهیمی، رابطه‌ی زبانی خاص انسان با پروردگار گفته می‌شود. درک مسأله‌ی نیایش، بستگی به نحوه‌ی تصور خدا^{۱۷} دارد که در قالب دو تصور خدای غیرشخص‌وار و خدای شخص‌وار مطرح می‌شود. در نظام فکری کیث وارد، به‌منظور تبیین مسائل فلسفی، خدای شخص‌وار به شدت مورد توجه قرار گرفته

است. خدای شخص‌وار به تصویری از خدا اطلاق می‌شود که در آن، صفات انسانی (اعم از صفات کمالی و صفات غیرکمالی) به وی نسبت داده شده باشد که ازجمله‌ی این صفات، زمانمندی است. کیث وارد بر این باور است که توجیه مستدل و عقلانی نیایش و هرگونه گفتگو با خداوند، اعم از پرستش یا مناجات، نیاز به تصویری شخص‌وار از خداوند دارد که متصف به زمانمندی است و در یک رابطه‌ی شخصی^{۱۸} و زمانی با انسان در ارتباط است (۲۳، صص: ۲۰۲-۲۰۳). ارتباط شخصی که آن را رابطه‌ی من-تو نیز نامیده‌اند، رابطه‌ای دوسویه است که میان دو شخص حاضر صورت می‌گیرد و در یک نسبت و رویارویی طرفینی، انسان حضور مخاطب را احساس می‌کند و از آن متأثر می‌شود و بر آن باور است که بر مخاطب نیز تأثیر می‌گذارد. کیث وارد در این راستا با وینسان برومر همراه می‌شود که عنصر اساسی در رابطه‌ی شخصی آن است که خداوند به‌عنوان یک شخص به رابطه وارد می‌شود (۵، ص: ۱۸۴). به‌همین دلیل است که کیث وارد دیدگاه فرازمانی خدا را نمی‌پذیرد و بر این باور است که خداوند از ورای زمان نمی‌تواند با امور زمانمند در ارتباط باشد و در این صورت، تبیین پاسخ خداوند به نیایش، امکان‌پذیر نخواهد بود.

۳. ۲. ۱. ارزیابی استدلال از نظر ملاصدرا: گرچه کیث وارد برای تبیین نیایش، به اثبات خدای شخص‌وار می‌پردازد، ملاصدرا با رویکرد وجودشناختی در مابعدالطبیعه، خدا را به‌عنوان وجودی واجب‌بذاته اثبات می‌کند که به‌لحاظ وجودی، متعالی، صرف و متباین از ماسواست که در اصطلاح، به آن تعالی گفته می‌شود. از آنجاکه تعالی مبتنی بر تنزیه است، در تحلیل اوصاف ثبوتی مشترک انسان و خدا، واجب‌الوجود از هر لحاظ واحد، بی‌همتا و دارای اختلاف کمی و کیفی نامتناهی با انسان به تصویر کشیده می‌شود. خداوند در چنین حالتی، وجودی بی‌نهایت و فرازمان، وجود صرف و محض است و ماهیتی ندارد (۱۱، ص: ۴۸). از این‌رو، در الهیات صدرایی، خدایی غیرشخص‌وار و متعالی محض اثبات می‌شود. اکنون مسأله این است که چگونه نیایش انسان به‌عنوان موجودی زمانمند با واجب‌الوجودی که متعال و منزله از زمان است، امکان‌پذیر خواهد بود؟ با تحلیل آرای ملاصدرا در این زمینه، به‌نظر می‌رسد او با ارائه‌ی مفهومی جدید از نیایش و تحویل معنای حقیقت نیایش به معرفت و سپس عشق، مبتکرانه توانسته است ارتباط میان انسان و خدای غیرشخص‌وار را به‌خوبی نشان دهد. نیایش در معنای حقیقی خود که معرفت به خداوند و عشق به اوست، با تعالی صرف خدا نیز سازگار است و حتی می‌توان به واجب‌الوجود واحد و دارای تفاوت کیفی و کمی بی‌نهایت با انسان، به‌مثابه‌ی خیر مطلق، معرفت یافت و او را عاشقانه نیایش کرد. تصور ملاصدرا از عشق به خدا، با تصور وی از خدای نامتشخص منافاتی ندارد؛ زیرا متعلق عشق در حکمت متعالیه، خیر و کمال است و لذا زمانی که انسان به واجب‌الوجود

به‌مثابه‌ی خیر مطلق آگاهی یابد، به او عشق می‌ورزد. در این معاشقه و عبودیت، نفس ناطقه‌ی انسان درگیر یک رابطه می‌شود؛ رابطه‌ای که فرایند دگرگون‌شدن و تحول وجودی است (۱۳، ص: ۱۵۲). در این فرایند، نفس در دو بعد نظری و عملی به کمال می‌رسد و نیایش به این مفهوم، نیازی به وجود تصور شخص‌وار از خدا نخواهد داشت.

۳.۳. صفت خلاقیت خداوند

بر اساس دیدگاه خداشناسان، «خلاقیت»^{۱۹} یکی از صفات مهم خداوند تلقی می‌شود و بدین معنی است که خدا در نوآوری واقعیت‌ها نقش مهم و اساسی دارد و هر لحظه در پیدایش صورت‌ها و تحقق حالات جدید در جهان زمانمند، دست‌اندرکار است. کیث وارد خلاقیت را به «خلق حالات و صورت‌های جدید به‌نحو ابداعی یا با استفاده از صورت‌های قبلی» تعریف می‌کند (۲۳، ص: ۲۱۲). مطابق این تعریف، موجودات عالم ماده به‌عنوان موقعیت‌های خلاق محسوب می‌شوند و همه‌ی ذرات این عالم تجلی و تبلور خلاقیت خدا در جهان طبیعت هستند. از نظر کیث وارد، خلاقیت منحصر و محدود به امور کنونی یا آینده نیست، بلکه با گذشته، حال و آینده در ارتباط است و این بدان معناست که خلاقیت به‌طور کلی با زمان و نیز تمام رویدادها در هر مقطع زمانی، پیوند ناگسستنی دارد. از این رو خلاقیت خدا در جهان زمانمند، مستلزم زمان است و بدون زمان، وقوع پدیده‌های جدید منتفی است؛ پس خداوند زمانمند است. این استدلال به‌نحو زیر قابل بیان است:

۱. اگر چیزی (نسبت به امور مادی و عالم طبیعت) خلاق به‌شمار آید، آنگاه آن چیز زمانمند است.

۲. اگر چیزی زمانمند است، آنگاه آن چیز متغیر است.

۳. اگر چیزی (نسبت به امور مادی و عالم طبیعت) خلاق به‌شمار آید، آنگاه آن چیز زمانمند است.

نتیجه: خداوند (نسبت به امور مادی و عالم طبیعت) خلاق است، پس خداوند زمانمند است.

۳.۳.۱. ارزیابی استدلال با مبانی ملاصدرا: اگر بخواهیم مسأله‌ی خلاقیت پیوسته

خدا در جهان طبیعت را بدون آنکه مستلزم زمانمندی او شود از نظر ملاصدرا تبیین کنیم و به‌عبارتی، به تبیین مسأله‌ی عدم‌تنافی جمع بین فرازمانی‌بودن خدا و خلاقیت او در جهان طبیعت بپردازیم، مستلزم آن است که خصلت ماهوی عالم مادی را در ارتباط با امکان استعدادی، حرکت جوهری، زمانمندی و تجدد وجودی اجسام بررسی کنیم. ملاصدرا بر این باور است که عقیده‌ی اساطین حکمت مبنی بر عدم‌رسوخ فساد و زوال و حدوث در کل عالم (اعم از افلاک و کواکب و صور و هیولی) منسوخ است. او بر این باور است که به‌واسطه‌ی

خلاقیت مدام خداوند، هر لحظه و دم‌به‌دم در عالم، اشخاص و انواع نامتناهی ماهیات جسمانی در حال ایجاد و تازه‌شدن هستند و «لبس بعد اللبس» در جریان است. عالم اجسام پیوسته اشخاص و هویات متجدد و تبدیلی به‌دست می‌آورد و خلاقیت خداوند در حال نوسازی عالم یا وجوددهی مستمر است و بدین لحاظ، می‌توان گفت هر قطعه از قطعات یا هر مرحله از مراحل وجودی عالم ماده حادث است و زماناً مسبوق به عدم خود. از نظر صدرا اولین شرط تحقق ماهیت موجوده، امکان ذاتی است: «ان الماهیه اذا كانت قابله و الفاعل فیاضاً ابدأ، و جب دوام الفیض» (۸، ص: ۴۰۱). موجودات مادی در صدورشان علاوه بر امکان مزبور، نیازمند امکانی دیگر به نام امکان استعدادی هستند؛ یعنی محتاج سبق استعداد و زمینه‌ی بروز آن و شرایطی همچون ماده، مدت یا احیاناً محل (در اعراض) و... هستند. از این‌رو ماده مستلزم امکان استعدادی و مدت، مستلزم زمانمندی (تقدم و تأخر زمانی) می‌شود و همین دو عامل است که پدیدارهای عالم ماده را به‌لحاظ تعدد، محدود و به‌لحاظ وجودی، مقید و از حیث زمانی، موقت می‌نماید. از آنجاکه همه‌ی زمان‌ها برای خداوند یکسان است، اقتضای صفت خلاقیت خدا آن است که بدون مداخلیت زمانی خاص، در جهان طبیعت دست‌اندرکار باشد.

بحث در باب حرکت جوهری و ماهیت چهاربعدی جسم می‌تواند جواب بهتری به مسأله‌ی چگونگی اتصاف موجودی ثابت و فرازمان، به خلاقیت در جهان متغیر و زمانمند فراهم کند. برطبق این اصل، حرکت و تحول نه‌تنها در اوصاف و اعراض، بلکه در وجود جسم رخ می‌دهد؛ دلیل این امر، خصوصیت ذاتی جسم است که زمان در تاروپودش رسوخ نموده و زمانی‌بودن و تدرج، جزء هویت آن است. بنابراین براساس حرکت جوهری، جسم با همین چهار بعد (زمان همراه با طول و عرض و ارتفاع) تحقق‌یافتنی است (۱۰، ص: ۱۴۰). بدین جهت صدرا جهان طبیعت را حادث، یعنی دائماً در حال ایجادشدن و زوال مستمر می‌داند. اما از طرف دیگر، هویت نوعیه‌ی عالم ماده، سابقه‌ی عدم زمانی ندارد؛ یعنی عالم و مقاطع و اجزای بی‌نهایت آن، از ازل تا ابد موجودند. البته ایجاد ازلی حق تعالی و این تعلق ازلی قطعات مختلف عالم، منافاتی با وجود آنی آن‌ها ندارد و با آن قابل جمع است و آنچه مصحح این جمع است، آن است که اخذ و اعطا و خلاقیت خدا، در ناحیه‌ی وجود و هویت و انیت است و این هویات، عین ربط به جاعل‌اند، اما این انیت و هویت در مجردات، امر ثابت و دائمی است و در مادیات، تجددی و زائل و حادث؛ بنابراین از خلاقیت خدا در چنین عالمی که تحول و سیلان و زمانمندی ذاتی آن است، زمانمندی او لازم نمی‌آید. صدرا مذهب خود در مادیات را چنین تبیین می‌کند: «فالأفاضة علیها من جانب المفیض ثابتة دائمة و ان كان المفاض علیہ... و هی الانواع بحسب الهویات و صور الانواع علی الدوام فائضة»

من جانب الله ابدالدهر و ان كان العالم الجسماني-بجميع ما فيه و معه و له-حادثا زمانيا مسبوفا بعدم زماني» (۹، صص: ۲۱۶-۲۱۴). از موجودات عالم طبیعت که در نظام صدرايي از درجات پایین وجود محسوب می‌شوند، تدرج، زوال و حدوث و زمانمندی انتزاع می‌شود و این قابلیت و اقتضا، امری ذاتی و لایعلل است و منافاتی ندارد که خلاقیت خدا امری فرازمان و ثابت باشد و با همه‌ی درجاتش متصف به دوام شود، اما درعین حال موجوداتی ایجاد کند که به افتضای ذاتشان متصف به زمان، تدرج وجودی و حدوث مستمر باشند.

۴. اشکال‌های وارد بر ایده‌ی زمانمندی خدا از دیدگاه ملاصدرا و پاسخ

کیث وارد به آن‌ها

بررسی اشکال‌های وارد بر ایده‌ی زمانمندی خدا از دیدگاه ملاصدرا مستلزم آن است که برخی مبانی فلسفی درباب لوازم زمان و موجودات زمانمند، حرکت و برخی از صفات خدا را که مرتبط با این بحث هستند، از حکمت متعالیه استخراج کنیم. باتوجه‌به مبانی صدرايي، زمانمندی خداوند، مستلزم راه‌یافتن تغییر در ذات اوست. همچنین زمانمندی، علاوه‌بر تغییرپذیری، نوعی بالقوگی و نقص را برای خداوند در پی دارد. حال آنکه این قبیل اوصاف، درست در نقطه‌ی مقابل تصور فرازمانی ملاصدرا از ازلیت خداوند قرار دارد؛ زیرا او ذات خداوند را از مقیدشدن به زمان یا هر وصف دیگری برتر می‌داند و خداوند در اندیشه‌ی او موجودی فرازمان است که درباره‌ی او به‌وجود آمدن و از میان رفتن مطرح نمی‌شود، همچنین کامل مطلق و عاری از هرگونه نقص و بالقوگی است. او در کسر الاصلام الجاهلیه اظهار می‌دارد که لمّیت دائمی و آتیت ازلی واجب‌الوجود، به‌هیچ‌وجه مقید به زمان و وصف نیست: «و اما وثاقه الدلیل، فلأن شأن براهینها اعطاء اللمیة الدائمیة و الاینیة الازلیة الواجبیة الذاتیة من غیر تقيید بزمان او وصف او ذات» (۱۳، ص: ۷۶). بسیاری از الهی‌دانان سنتی از جمله توماس آکویناس خداوند را موجودی فرازمانی می‌دانند. آکویناس در این خصوص چنین گفته است: «ایده‌ی ازلیت، لازمه‌ی تغییرناپذیری است، همان‌گونه که ایده‌ی زمان، لازمه‌ی حرکت است... بنابراین از آنجا که خداوند به‌نحو اعلا و اتم تغییرناپذیر است، او به‌نحو اعلا و اتم ازلی است» (۱۵، ص: ۷۱).

۴.۱. اعتراض اول: تلازم تغییرپذیری و نقص با زمانمندی

نفی تغییر و دگرگونی از خداوند براساس معنای فرازمانی ازلیت شکل می‌گیرد و اغلب فیلسوفان و پیروان ادیان الهی بر این باور هستند که خدا موجودی فرازمان است و هیچ تحولی در ذات او روی نمی‌دهد. دلیل ملاصدرا بر نفی تغییرپذیری از خدا آن است که زمان و تغییر ملازم یکدیگر هستند. به‌طوری‌که زمان، همراه با تغییر است و هر جا تغییر نباشد،

زمان هم تحقق نخواهد یافت. طبق تعریف ملاصدرا از حرکت، هر تغییری مستلزم خروج از نقص به سوی کمال است و موجود زمانمند از برخی جهات ناقص است که این مسأله با صفت کمال مطلق بودن خداوند در تنافی است. این اعتراض را می‌توان به دو صورت ترتیب داد:

صورت اول

۱. خداوند متغیر نیست.

۲. هر موجود زمانمندی متغیر است.

نتیجه: پس خداوند موجودی زمانمند نیست.

صورت دوم

۱. چنین نیست که خداوند از برخی جهات ناقص باشد؛ زیرا او کامل مطلق است.

۲. هر موجود متغیری از برخی جهات ناقص است.

نتیجه: خداوند موجودی زمانمند نیست.

کیث وارد ضمن پذیرش زمانمندی و تغییرپذیری خدا، بر این باور است که صفت تغییرپذیری برای خدا نقص^{۱۹} محسوب نمی‌شود و برای مستدل کردن این دیدگاه، از صفت خلاقیت خداوند بهره می‌گیرد. او خلاقیت را به معنای آفرینش خلاقانه‌ی صورت‌ها و حالت‌های جدید، برای خداوند کمال می‌داند و به‌همین دلیل، تغییرپذیری خداوند را به‌عنوان نقص محسوب نمی‌کند (۲۳، ص: ۲۱۳). این سخن را می‌توان در قالب دو استدلال بیان کرد:

استدلال اول

۱. خداوند خلاق است.

۲. خلاق متغیر است.

نتیجه: خداوند متغیر است.

استدلال دوم

۱. خلاقیت صفت کمالی است.

۲. خداوند دارای خلاقیت است.

۳. کسی که دارای خلاقیت است، متغیر است.

نتیجه: خداوند در عین متغیر بودن، دارای صفت کمالی است.

این استدلال را براساس دیدگاه صدرا می‌توان نقد کرد. طبق تعریفی که ملاصدرا از حرکت ارائه می‌دهد، حرکت کمال اول است برای شیء، نه از آن جهت که انسان یا اسب یا مس یا موجود دیگری است، بلکه از آن جهت که بالقوه است. پس حرکت، وجودی است

میان قوه‌ی محض و فعل محض (هم از ناحیه‌ی حرکت و هم از ناحیه‌ی غایت) (۱۲، ص: ۱۵۶). این معنی، مستلزم آن است که هر چیزی که تغییر (حرکت) دارد، نقصان داشته باشد و با حرکت به تکامل برسد؛ پس تغییر باعث تکامل می‌شود. بنابراین درحالی که کیث وارد تغییر را نوعی کمال می‌داند، اما براساس تعریفی که ملاصدرا از حرکت ارائه می‌دهد، خود تغییر، کمال نیست، بلکه تغییر نوعی تکامل محسوب می‌شود و لزوماً منجر به کمال نمی‌شود.

۲.۴. اعتراض دوم: تلازم زمانمندی با بالقوگی

براساس مبانی خداشناسی صدرایی، خداوند فعلیت^{۲۱} محض است و برای او نسبت به هیچ امری، حالت انتظار برای رسیدن از قوه به فعلیت مطرح نیست. ملاصدرا بر این باور است که هر کمالی برای خداوند ممتنع نباشد، آن را به صورت بالفعل داراست؛ زیرا لازمه‌ی کسب کمال، حرکت از قوه به فعل است که سبب مادی بودن خداوند می‌شود و این مسأله، با تام بودن و مجرد حق تعالی منافات دارد. این اعتراض را می‌توان در قالب استدلال زیر مطرح کرد:

۱. خداوند هیچ جهت بالقوه‌ای ندارد.

۲. هر موجود زمانی حداقل دارای یک جهت بالقوه است.

نتیجه: خداوند موجود زمانی نیست.

باتوجه به آرای کیث وارد می‌توان اشکالی بر ملاصدرا وارد کرد: اگر خداوند فعلیت محض باشد، صفت قدرت مطلق درمورد او معنای درستی نخواهد یافت. اگر خداوند صفت قدرت را به صورت فعلیت محض دارا باشد، یعنی قادر مطلق باشد، لازم می‌آید که خداوند در انجام افعال خود انتخابی نداشته باشد و نتواند غیر آنچه انجام می‌دهد، فعل دیگری را انجام دهد و برای افعالی که از او سر می‌زند، تنها با یک انتخاب روبه‌رو باشد. بنابراین، تعریف صحیح قدرت مطلق الهی آن است که خداوند قادر است چیزهای نامحدود بسیاری را انجام دهد که می‌تواند برخی را انجام دهد و برخی را انجام ندهد. در این صورت، قدرت مطلق درباره‌ی خداوند هنگامی معنا دارد که قدرتش فعلیت محض^{۲۲} نداشته باشد و در فعل خود با دامنه‌ی گسترده‌ای از احتمالات روبه‌رو باشد. پس خداوند در عین حال که قادر مطلق است، اما این صفت را به صورت فعلیت محض دارا نیست (۲۴، ص: ۲۳). وجود این نحو از بالقوگی سبب می‌شود انتخاب^{۲۳} در میان گزینه‌های متعدد و حالات مختلف، برای خدا امکان‌پذیر باشد. از آنجاکه خدا می‌تواند انتخاب کند و انتخاب، مستلزم تغییر، یعنی خروج از قوه به فعلیت است، پس خداوند در برخی جنبه‌ها دارای بالقوگی است و چون

بالقوگی مستلزم وجود زمان است، بنابراین خداوند زمانمند نیز هست. این استدلال را می‌توان بدین صورت بیان کرد:

۱. اراده‌ی آزاد، مستلزم انتخاب میان حالات مختلف است.
۲. انتخاب، مستلزم تغییر است و معنای تغییر، حرکت از قوه به فعل است.
۳. اراده‌ی آزاد مستلزم وجود تغییر است.
۴. تغییر مستلزم حالتی از زمانمندی و بالقوگی است.

نتیجه: چون خداوند صاحب اراده آزاد است، پس حالتی از زمانمندی و بالقوگی در او وجود دارد.

با عرضی اشکال کیث وارد بر نظام فکری ملاصدرا درمی‌یابیم که برای ملاصدرا بحثی مشابه، در ابواب مربوطه قادر مطلق و فاعل مختار بودن خداوند مطرح بوده است. از نظر ملاصدرا فاعلی که فعلش مسبوق به علم و اختیار باشد، قادر مختار است و فاعل قادر مختار به دو گونه است: یا اینکه ذات او در فاعلیت تام است و یا اینکه در فاعلیت خود ناقص است. فاعل قادر و مختار تام به دلیل تام‌بودنش به هیچ امری و رای ذات خود محتاج نیست و هیچ‌گونه حالت منتظره‌ای برای انجام فعل ندارد؛ از این رو، هم در فاعلیتش بالفعل است و هم صدور فعل از او ضرورت دارد که این مسأله سبب می‌شود که گمان رود چنین فاعل تامی لزوماً قادر و مختار نیست. به‌منظور حفظ قدرت و اختیار تام خداوند برخی بر آن شده‌اند که برای خداوند نوعی بالقوگی قائل شوند. از نظر ملاصدرا این مسأله سبب می‌شود که اولاً خدای متعالی فاعل ناقص باشد و ثانیاً فعل، نسبت به او حالت امکان داشته باشد و ثالثاً خداوند برای خروج از فاعلیت بالقوه، محتاج امری و رای ذات خود باشد. ملاصدرا در این باره چنین گفته است: «ان القدرة فینا عین القوه و الامکان ولكن فی الواجب عین الفعلیه و الوجوب. الفعل الاختیاری لایتحقق بالحقیقه الا فی واجب‌الوجود بالذات وحده و غیره من المختارین لایکونون الا مضطربین فی صورۃ المختارین. فالقدرۃ فی نفوسنا عین القوه علی الفعل، فلا فعل بالاختیار الا من الحق» (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۳۰۴). ابن‌سینا نیز به‌صراحت یادآور می‌شود که فاعلیت حق تعالی بالقوه نیست تا محتاج سبب باشد، بلکه تام است. او بر این باور است که شبهه‌ی مطرح‌شده، ناشی از مقایسه‌ی مفهوم اختیار و قدرت درباره‌ی خداوند با مفهوم آن در باب انسان به‌عنوان موجودی مختار و قادر است، اما باید توجه داشت که تفاوت اصلی در این است که اختیار و قدرت ما بالقوه است، درحالی که در حق تعالی قدرت و اختیار، بالفعل و دائمی است: «إذا قلنا انه قادر مختار فانما نعنی به بالفعل کذالک لم یزل و لایزال و لا نعنی ما یتعارفه الناس، فان المختار فی العرف هو ما یکون بالقوه و انه محتاج الی مرجح یخرج اختیاره من القوه الی الفعل، اما لداع من ذاته او

بررسی دیدگاه کیث وارد پیرامون زمانمندی خدا با تکیه بر آرای ملاصدرا ۶۳

من خارج؛ فالمختار منا فی حکم المضطر و الاول تعالی فی اختیاره لم یدعه داع غیر ذاته و خیریه ذاته. فهو تعالی لم یجبر فی فعله و انما فعله لذاته و خیریه ذاته لا لداع آخر و لم یکن هناک قوتان متنازعتان کما فینا» (۱، صص: ۵۳-۵۰).

آکویناس نیز همسو با ملاصدرا بر این باور است که در خداوند حالت بالقوه وجود ندارد؛ زیرا هر تغییری عبارت از حرکت امر بالقوه به سوی امر بالفعل است و چون امر بالفعل مقدم بر امر بالقوه است، بنابراین خداوند نمی‌تواند در هیچ جنبه‌ای از وجود خود بالقوه باشد؛ زیرا در این صورت، خداوند احتیاج به امر بالفعل (علت) خواهد داشت. آکویناس بر مبنای این اصل که «تحویل قوه به فعل نیازمند مبدائی است که خود آن بالفعل باشد» از تمایز بنیادینی که در کل خلقت معمول است، به وجود فعل محض، یعنی خدا استدلال می‌کند (۱۴، ص: ۴۲۵).

استدلال آکویناس را می‌توان به دو صورت زیر بیان کرد:

صورت اول:

۱. هر حالت بالقوه‌ای برای آن که فعلیت یابد مستلزم حالت بالفعلی است که بر آن مقدم باشد.

۲. هر تغییری مستلزم حرکت از امر بالقوه به سوی امر بالفعل است.

۳. اگر خداوند تغییر کند، آنگاه خداوند دارای امور بالقوه‌ای بوده است که بالفعل شده‌اند (از مقدمه‌ی ۲).

۴. اگر خداوند دارای امور بالقوه‌ای باشد که بالفعل شده‌اند (از آنجا که فعلیت یافتن امور بالقوه مستلزم امر بالفعلی مقدم بر آن‌هاست)، آنگاه خداوند متأخر از امری بالفعل خواهد بود (از مقدمه‌ی ۲ و ۳).

نتیجه: اگر خداوند تغییر کند، آنگاه نخستین علت همه‌ی تغییرات نخواهد بود (از مقدمه ۷ و ۴).

صورت دوم

۱. اگر خداوند تغییر کند، آنگاه علت نخستین نخواهد بود.

۲. چنین نیست که خداوند علت نخستین نباشد.

نتیجه: خداوند تغییر نمی‌کند.

از نظر کیث وارد، عاملی که سبب می‌شود آکویناس وجود امور بالقوه را در خداوند نپذیرد، از مقدمه‌ی اول ناشی می‌شود؛ زیرا او بر این باور است که هر امر بالقوه‌ای برای رسیدن به فعلیت، احتیاج به امر بالفعلی دارد که بر آن مقدم باشد. از نظر آکویناس این امر بالفعل مقدم می‌تواند یک امر طبیعی از جنس خود امر بالقوه باشد یا می‌تواند به صورت امر

بالفعل نخستین که خداست، فرض شود. نکته‌ی قابل توجه آن است که از دیدگاه آکویناس، امر بالفعل مقدم به عنوان علت، باید آنچه را به امر بالقوه به عنوان معلول اعطا می‌کند، به صورت بالفعل دارا باشد، اما این فعلیت لازم نیست به صورتی باشد که آثار خارجی بر آن مترتب شود. مثالی که آکویناس برای فهم بهتر این مطلب بیان می‌کند این است که آتش گرم است و گرمای آتش باید علت داشته باشد، اما لازم نیست که علت، خودش گرم باشد. همان‌طور که مشخص است، در این مثال، علت به دو صورت امر طبیعی (مانند تولید آتش در اثر اصطکاک دو سنگ) یا خدا قابل فرض است که در هر دو حالت، کافی است که علت، ویژگی معلول را به صورت فعلیت مفهومی دارا باشد. اکنون اگر فرض کنیم که خداوند علت گرمای آتش است، از نظر آکویناس لازم نیست که خداوند واجد گرما باشد، به صورت فعلیتی که آثار خارجی بر آن مترتب شود و گرما به عنوان یک چیز گرم در خداوند وجود داشته باشد، بلکه فعلیت گرما در خداوند به صورت فعلیت مفهومی^{۲۴} است. بنابراین آکویناس، خداوند را فاقد هرگونه امر بالقوه لحاظ می‌کند که هم‌هی امور را به صورت فعلیت مفهومی داراست. پس فعلیت خداوند به اندازه‌ی فعلیت یک مفهوم، قابل تصور است و فعلیت، به صورتی که آثار خارجی بر آن مترتب شود، بر خداوند صدق نمی‌کند (۲۴، ص: ۲۵) کیث وارد بر این باور است که دلیل آکویناس برای فعلیت خداوند آن است که او را فاقد ماهیت، به صورت وجود محض و قائم بذاته لحاظ می‌کند و از آنجا که بالقوگی را متعلق به عالم ماده می‌داند، وجود محض را عاری از هرگونه بالقوگی به تصویر می‌کشد (همان).

از دیدگاه کیث وارد، تصویر آکویناس از خداوند به عنوان وجود قائم بالذاتی که صرف‌الوجود است، تنها به صورت یک مفهوم انتزاعی قابل تصور است که چنین مفهومی کارآیی لازم جهت حل مسأله‌ی ارتباط خداوند با جهان و انسان را ندارد (همان). علاوه بر این اشکال، برطبق اصل سادگی^{۲۵} که می‌گوید ساده‌ترین اصل، بیشترین کارآیی جهت تبیین وجود خدا و ارتباط آن با طبیعت را دارد، تصویری که توماس از خدا ارائه می‌دهد که شامل تمام ویژگی‌های بالقوه به صورت بالفعل است، برخلاف اصل سادگی است؛ زیرا چنین خدایی بسیار پیچیده^{۲۶} است. بنابراین اگر خدا را به صورت صرف‌الوجود، عاری از هرگونه بالقوگی و به صورت فعلیت مطلق لحاظ کنیم، در این صورت چنین خدایی نمی‌تواند با جهان طبیعت در ارتباط باشد، دعای انسان‌ها را بشنود و به خواسته‌های آنان پاسخ دهد، یا حتی با آنان همدردی کند (همان). همچنین به دلیل آنکه کیث وارد انسان را موجودی خلاق می‌داند که در جهان باز، از آزادی کامل برخوردار است، اگر خداوند به صورت فعلیت کامل لحاظ شود، در این صورت، خلاقیت انسان و آزادی او زیر سؤال می‌رود (همان، ص: ۲۷). قابل ذکر است که وجود بالقوگی در خداوند مستلزم ترکیب در اوست؛ حال آنکه بر مبنای

الهیات سنتی، خداوند واجد تمام حالات ممکن، به صورت کامل و بالفعل و عاری از هرگونه ترکیب است. کیث وارد درخصوص این تعارض می‌گوید ترکیب در خداوند بدین معناست که از قسمت‌های مختلف که مجزا از یکدیگر باشند، ترکیب نشده است، بنابراین درعین حال که مرکب است، با نوعی بساطت همراه است.

۵. تأثیر ایده‌ی زمانمندی خدا بر تبیین ارتباط خدا و موجودات زمانی

از دیگر مسائلی که متأثر از ایده‌ی زمانمندی خداست، نوع نظریه‌ای است که تبیین ارتباط متقابل بین خدا و موجودات زمانی را به عهده دارد. در آرای کیث وارد به دلیل تلفیق الهیات سنتی با مفاهیم جهان‌شناسی علمی، شاهد ارائه‌ی الگویی نوین از فعل خداوند هستیم. این الگو که بیانگر علیت از «بالا به پایین»^{۲۷} است، از یک سو مبتنی بر صفاتی چون زمانمندی، بالقوگی، تغییرپذیری و شخصی بودن خداست و از سوی دیگر با تعمیم قواعد برجسته‌ی علمی مانند عدم قطعیت و احتمالات به عرصه‌ی مسائل فلسفی، شکل گرفته است. در بحث‌های اخیر که درباره‌ی فعل خداوند به‌ویژه در مباحث تخصصی علم و الهیات مطرح شده است، برخی نویسندگان سرشناس مانند آرتور پیکاک^{۲۸} و جان پوکینگ هورن^{۲۹} نیز به کارایی علیت بالا به پایین و اخذ آن به عنوان مدلی مناسب برای تبیین فعل خداوند در طبیعت توجه جدی مبذول نموده‌اند (۱۹، ص: ۱۰۸).

در الگوی موردنظر، برای هستی، سطوح و سلسله‌مراتب مختلفی در نظر گرفته می‌شود، هرچند که خدا در سطحی فراتر از سطح علل و عوامل طبیعی عمل می‌کند، با بسط و گسترش سلسله‌مراتب هستی، خدا نیز مشمول آن قرار می‌گیرد. خداوند به عنوان دهنده‌ی اطلاعات، مجموعه‌ای از اطلاعات را به سطوح پایین انتقال می‌دهد و سطوح پایین با تأثیرپذیرفتن از این اطلاعات، مدل‌های جدید و بدیعی از نظم و پیچیدگی را در سطوح بالایی جهان به وجود می‌آورند. بدین صورت، رابطه‌ی متقابل خدا با موجودات زمانی، در قالب دو گونه علت مطرح می‌شود: یکی علت از بالا به پایین که خدا به واسطه‌ی آن به عنوان دهنده‌ی اطلاعات، از سطح عالی به سطح نازل بر جهان تأثیر می‌گذارد و دیگری علیت از پایین به بالا که موجب تأثیر خداوند از دریافت‌های فیزیکی موجودات جهان می‌شود و بدین صورت، در تعامل با آن‌ها قرار می‌گیرد. لازمه‌ی چنین نگرشی این است که خدا همراه با سایر موجودات در فرایند گسترش و پیشرفت خلاقانه‌ی جهان مؤثر واقع شود.

در جریان علیت از بالا به پایین، اگرچه فعل خدا، الزامی بر روابط در سطوح پایین‌تر است، ولی این الزام سبب نقض و کنارنهادن قوانین طبیعی در سطوح فروتر نمی‌شود؛ بنابراین خدا به مثابه‌ی حاکم قادر مطلق‌العنان نیست، بلکه همچون رهبر پیشتاز و

الهام‌بخش گروه به‌هم‌پیوسته‌ی موجودات است (۲۳، ص: ۲۰۰). در این صورت، قدرت خداوند عبارت است از عرضه‌نمودن امکان‌ها و قوه‌هایی که به‌مثابه‌ی ایجاد کشش و اشتیاق در جهان طبیعت است. از همین رو، قدرت اعمالی از ناحیه خدا را نباید قدرت برخوردار از زور و کنترل دانست، بلکه آن را باید قدرتی به‌مثابه‌ی برانگیختن تفسیر نمود.

کیث وارد برای تقریب این نوع علیت به ذهن و نحوه‌ی انتقال اطلاعات از خدا به سطوح پایین، از چگونگی ارتباط ذهن با بدن مدد گرفته است که به‌نظر می‌رسد آن را از آرای توماس آکویناس اقتباس کرده باشد. آکویناس در کتاب *تلخیص الهیات*، در بحث حضور خداوند در همه‌ی اشیا، احاطه‌ی نفس بر بدن و حضور نفس در صحنه بدن را تمثیلی برای احاطه‌ی الهی و حضور آفریدگار در عرصه‌ی اشیا به‌شمار می‌آورد (۱۵، ۱، ۸، ۱؛ ۳، ۱، ۸). فلاسفه‌ی اسلامی همچون صدرالمتألهین نیز در آثار خود به چنین تمثیلی اشاره کرده‌اند. ملاصدرا از حضور قوای نفس و ادراکات حاصل از آن‌ها در محضر نفس کمک می‌گیرد تا شاید حضور سراسری عوالم در عرصه‌ی الهی را هرچند به‌طور ناقص، نشان دهد (۱۱، ص: ۱۰۸).

تبیین علیت موردنظر کیث وارد و چگونگی عملکرد آن در ارتباط با جهان و انسان، زمانی روشن‌تر می‌شود که این نوع فاعلیت را در ارتباط با نظریه‌ی «آینده‌ی گشوده»^{۳۰} لحاظ کنیم. بر مبنای این نظریه که با اتکا بر اصل عدم قطعیت و تکیه بر قوانین احتمالات استوار شده است، آینده گشوده است؛ یعنی واقعت به‌گونه‌ای است که بسیاری از آنچه قرار است در آینده رخ دهد، ثابت و قطعی نیست و پیش‌بینی آینده به‌صورت دقیق، قطعی و مشخص، پذیرفتنی نیست (۴، ص: ۴۷۰). از نظر کیث وارد، گشودگی آینده سبب می‌شود که خداوند هر لحظه دست‌اندرکار ایجاد صورت‌ها و تحقق حالت‌های جدید باشد و در تحقق نوآوری‌های جهان نقش عمده‌ای ایفا کند و از این طریق، خلاقیت خود را در جهان به عرصه‌ی نمایش بگذارد (۲۳، ص: ۲۱۳). او بر این باور است که گشودگی آینده، به ذهن الهی این امکان را می‌دهد که با جهان و موجودات زمانی (که در جریان فرایند تکاملی به عرصه‌ی هستی پا گذاشته‌اند) نسبت زمانی پیدا کند و به‌صورت فعالانه با جهان وارد تعامل شود و از درخواست‌های انسان تأثیر پذیرد (۲۲، ص: ۸۰). این نظریه بدین معنا نیست که هر چیزی بدون علت رخ دهد و خداوند ایده‌ای^{۳۱} برای آینده نداشته باشد یا اینکه حوادث و پدیده‌های غیرمنتظره^{۳۲} برای خداوند رخ دهد، بلکه آینده همواره تحت کنترل ذهن الهی^{۳۳} است و آینده را براساس اهدافی که در ذهن دارد رقم می‌زند (۲۳، ص: ۲۱۳).

نوع علیتی که بیان گردید، بی‌شبهت به فاعلیت بالقصد متکلمان نیست؛ زیرا غایت و هدف خداوند از افعالش در بیرون از ذاتش فرض می‌شود و خداوند برای اینکه به این غایت

و هدف برسد موجودات را ایجاد کرده است. در نتیجه‌ی باور به این نوع علیت، خدا فاقد کمالاتی است و برای به‌دست‌آوردن آن‌ها، به برقراری ارتباط زمانمند با موجودات زمانی احتیاج دارد. در این صورت فعل خدا دارای غایتی غیر ذات اوست و در نتیجه، مستکمل بغیر است؛ از این رو با غنای ذاتی و کمال وجودی حق متعال سازگار نیست و منجر به نقص و ترکیب و محدودیت در فاعل الهی می‌شود. سخن ملاصدرا در این خصوص چنین است: «ان کان فاعل یفعل فعلاً لغرض غیر ذاته فهو فقیر مستفیض یحتاج الی ما یتکمل به فما یتکمل به یجب ان یکون اشرف و اعلی منه» (۹، ص: ۲۷۹). بنابراین نمی‌توان چنین فاعلیتی را به خدا نسبت داد. به همین جهت است که قاعده‌ی «العالی لایلتفت الی السافل» در السنه‌ی فلاسفه موجود است (۱، ص: ۱۵۰). قابل ذکر است که هر چند ملاصدرا غرض فاعلی را نفی می‌کند، اما این باور با غرض فعلی برای خدا منافاتی ندارد؛ بدین معنی که عالم را غایتی است و باری تعالی همان‌طور که مبدأ و رأس نظام فاعلی عالم است و رأس نظام غایی جهان و غایة‌الغایات آن نیز هست: «واجب متعال به‌لحاظ علیت فاعلیش، نسبت به همه‌ی اشیاء اول‌الاول است و به‌لحاظ علیت غاییش، برای جمیع عالم، و اینکه غایت و فایده‌ای است که همه‌ی اشیاء، او را به طبع یا به اراده قصد نموده‌اند، آخرالاول است؛ چرا که او خیر محض و معشوق حقیقی است» (۹، ص: ۲۷۹).

باتوجه به نظام فکری کیث وارد، این ایده قابلیت تبیین ارتباط خدا با موجودات زمانی را ندارد، چراکه عدم توجه خدا نسبت به سافل را نمی‌توان با ارتباط او با جهان سازگار دانست. در اینجا است که پاسخ این مسأله را می‌توان در فلسفه‌ی صدرایی از طریق تفاوت نهادن بین حکمت خداوند با حکمت انسان یافت؛ زیرا حکمت در انسان به غرض فاعلی بازمی‌گردد، اما حکمت در خداوند به غرض فعلی بازگشت دارد. به عبارت دیگر، خداوند موجودات را برای مقصدی که همان به‌کمال‌رساندن آن‌هاست خلق کرده و اقتضای وجوددهی و حکمت او نیز همین است که آن‌ها را به غایات متناسب با ماهیت و ذاتشان برساند. معنای این سخن آن است که آنچه او ایجاد می‌کند، چیزی است که خودش غرض دارد و به سوی آن غرض در حرکت است. بنابراین ارتباط خدا با موجودات در نظام صدرایی، از طریق آفرینش اشیاء و جعل کمالات آن‌ها در ذاتشان و توجه درونی اشیاء به سمت آن کمالات و همچنین با ایصال اشیا به غایات ذاتی و طبیعی‌شان تبیین می‌شود. ملاصدرا در مسأله‌ی غرض فعلی خدا، مسأله را از منظری بالاتر بررسی کرده و غرض بالذات حق را صرفاً ذات خود او دانسته و هرگونه التفات به غیر کمال مطلق را نقص محسوب نموده است. حال، چون اراده‌ی او به سمت کمال مطلق، یعنی ذات خودش متمایل است، اگر چیزی را آفریده، به جهت حب به ذات بوده است.

۶. نتیجه‌گیری

علیت خدا نسبت به جهان زمانمند، دعا و صفت خلاقیت خدا، از جمله اموری هستند که کیث وارد با استفاده از آن‌ها به اثبات زمانمندی خدا می‌پردازد. این‌گونه خداشناسی که مبتنی بر زمانمندی، تغییرپذیری و بالقوگی و شخص‌وارگی خداست، منجر به فاعلیت بالقصد خدا می‌شود که در سایه‌ی تلفیق این فاعلیت با مفاهیم جهان‌شناسی علمی مانند عدم قطعیت، احتمالات و... امکان، تبیین ارتباط دوسویه‌ی خدا با موجودات زمانمند میسر شده است. در این رابطه‌ی متقابل، خدا متأثر از درخواست‌های فیزیکی انسان‌ها می‌شود و تجربه‌ی او در ارتباط با موجودات زمانی دستخوش تغییر قرار می‌گیرد. از ارائه‌ی این دیدگاه به نظام حکمت صدرایی، با اشکالاتی مواجه می‌شویم که از جمله‌ی آن‌ها زمانمندی، نقص و بالقوگی، شخص‌وارگی و نیز قبول محدودیت در قدرت مطلق خداوند است. همچنین باتوجه به مبانی حکمت متعالیه، فاعلیت بالقصد خدا مورد نقد واقع نشده است؛ زیرا باتوجه به کمال و غنای ذاتی، خداوند التفات و نیازی به موجودی سافل ندارد و غایت و هدف خداوند از انجام افعالش، عین ذات اوست.

در نظام فکری ملاصدرا با براهین قاطع، ذات خداوند از هرگونه اتصاف به زمان منزّه دانسته شده است؛ زیرا لازمه‌ی زمانمندی، تغییر، نقص و بالقوگی است. بنابراین خدا در اندیشه‌ی ملاصدرا فرازمان است؛ یعنی در زمان یا بعد زمانی خاصی قرار نگرفته است. همچنین خداوند موجودی لایتغیر است که هرگز درمورد او نمی‌توان گفت که در زمان خاصی از صفت خاصی برخوردار است اما در زمانی دیگر، آن صفت را ندارد. بنابراین خداوند هرگز از رفتارها و باورها و به‌طور کلی، عوامل بیرونی متأثر نمی‌شود. از این‌رهگذر، قدرت مطلق خدا و غیرشخص‌وارگی او نیز مورد تأکید قرار می‌گیرد. بنابراین در نظام صدرایی، برخلاف کیث وارد، بدون آنکه در اوصاف او تغییری ایجاد شود یا سبب محدودیت و نقص در او گردد، ارتباط خدا با موجودات و جهان زمانمند میسر شده است. این ارتباط، در سایه‌ی حرکت جوهری و قول به وجود واسطه‌ای بین ثبات و فعلیت محض با امور سیلانی و هویات تدریجی به‌عنوان نحوه‌ی وجود سیلانی که متعلق جعل می‌باشد، امکان‌پذیر است. این وجود متصل تدریجی‌التحقق، یعنی وجودی که عین حرکت و تجدد است، همان امر ذوجهین رابط بین خدا به‌عنوان موجودی فرازمان و موجودات زمانمند و متغیر است.

یادداشت‌ها

۱. این مقاله مستخرج از پایان‌نامه‌ی دکتری است.

- | | | | |
|--|----------------------------|-----------------------|----------------|
| 2. eternity | 3. Atemporalism | 4. Temporalism | 5. Keith Ward. |
| 6. Temporal succession | | 7. Paul Helm | 8. duration |
| 9. Eleonore Stump | | 10. Norman Kretzman | |
| 11. The eternal and temporal take place simultaneously | | | |
| 12. everlastingness | 13. J.R. Lucas | 14. Richard Swinburne | |
| 15. wolterstorff | 16. prayer | 17. Conception of God | |
| 18. Personal | 19. creativity | 20. imperfection | |
| 21. actual | 22. purely actual | 23. choosing | |
| 24. concept | 25. Simplicity principle | 26. complex | |
| 27. Top-Down causality | 28. John Polkinghorne | | |
| 29. Arthur Peacocke | 30. openness of the future | 31. idea | |
| 32. unexpectedly | 33. divine mind | | |

منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۵۲)، *التعلیقات*، به اهتمام عبدالرحمان بدوی، قم: انتشارات مکتبه الاعلام الاسلامی.
۲. استیس، واتر ترنس (۱۳۸۸)، *زمان و سرمدیت*، ترجمه احمد رضا جلیلی، قم: انتشارات دانشگاه ادیان.
۳. ----- (۱۳۷۷)، *دین و نگرش نوین*، ترجمه احمد رضا جلیلی، تهران: حکمت.
۴. باربور، ایان (۱۳۶۲)، *علم و دین*، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۵. بوهر، مارتین (۱۳۸۸)، *من و تو، الهام عطار دی و ابوتراب سهراب*، تهران: فرزانه.
۶. پترسون، مایکل و دیگران (۱۳۷۶)، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: طرح نو.
۷. دیویس، برایان (۱۳۸۹)، *درآمدی بر فلسفه دین*، ترجمه ملیحه صابری نجف آبادی، تهران: سمت.
۸. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۳)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه*، ج ۱، تصحیح و تحقیق غلامرضا اعوانی، ویراستار مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۹. ----- (۱۳۹۰)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه*، ج ۲، تصحیح و تحقیق و مقدمه دکتر مقصود محمدی، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۰. ----- (۱۳۸۳)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه*، ج ۳، تصحیح و تحقیق و مقدمه مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۱. ----- (۱۳۸۱)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه*، ج ۴، تصحیح و تحقیق و مقدمه دکتر احمد احمدی، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۲. ----- (۱۳۸۵)، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، ترجمه و تفسیر جواد مصلح، تهران: انتشارات سروش.

۱۳. ----- (۱۳۸۱)، *کسر الاضنام الجاهلیه*، مقدمه و تصحیح و تعلیق

محسن جهانگیری، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

۱۴. کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۹۰)، *تاریخ فلسفه کاپلستون*، ج ۲، ترجمه ابراهیم دادجو، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

15. Aquinas, Thomas (1998), *Summa Theologica*, Translated by the Dominican Province, Hayes Barton Press.

16. Eleonore Stump and Norman Kretmann (1981), "Eternity", *The Journal of Philosophy* 78, no.8 19.

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

18. Peacocke, Arthur (1993), *Theology for a scientific Age*, London: SCM Press.

19. Polkinghorne, John (2009), "The Metaphysics of Divine Action" in *Philosophy, Science and Divine Action*; Edited by F. LeRon Shults, University of Agder Brill.

20. Swinburne, Richard (1994), *The Christian God*, Oxford: Clarendon Press.

21. ----- (2004), *The Existence of God*, Oxford: Clarendon Press.

22. Ward, Keith (1998), *God, Chance and Necessity*, England: Oneworld Publications.

23. ----- (2006), *Pascal's Fire*, England: Oneworld Publications.

24. ----- (2015), *Christ and the Cosmos*, Cambridge: Cambridge University Press.