

تحلیل نسبت نظریهٔ زمان موهوم و حدوث زمانی در آرای متکلمین

علیرضا کهنسال*، دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد
معصومه سادات ساری عارفی**، دانشجوی دکتری حکمت متعالیه دانشگاه فردوسی مشهد

چکیده

جوانب اندیشهٔ کلامی، همانند نگاه عرفی به جهان و نسبت آن با خداوند و عدم تحلیل برهانی سازگار است. در مجموع، این نظریه با وجود تقریرهای متفاوت و گاه متضادی که از آن ارائه شده، گامی به جلو در طرح حدوث زمانی عالم است که ایدهٔ زمان متناسب با عوالم وجودی گوناگون را مطرح میسازد.

مسئلهٔ حدوث و قدم عالم، همواره از مباحث چالش برانگیز در مناظرات فلاسفه و متکلمان مسلمان بوده است. این مبحث با مسائل مختلفی همچون تبیین ذات الهی، صفات علم، قدرت و اراده، نسبت صفات با ذات، ضرورت علی و معلولی، نسبت علت تام و معلول، ملاک نیاز معلول به علت، مرجح حدوث عالم، تبیین ماهیت زمان و مکان و... مرتبط است. نخستین فیلسوفان مسلمان به قدم عالم معتقد بودند که به نظر متکلمین مسلمان با آیات و آموزه‌های دینی ناسازگار بود. آنها با توجه به ظاهر آیات و تبیین خاص خود از ذات و صفات علم، قدرت، اراده و اختیار الهی، به حدوث زمانی عالم معتقد شدند. متکلمان برای توجیه این عقیدهٔ خود، زمانی را تصور کرده‌اند که عالم در آن موجود نبود و بعداً پدید آمد. این زمان، «زمان موهوم» نامیده شد.

کلید واژگان

حدوث زمانی	حدوث و قدم
زمان موهوم	حدوث ذاتی
وهم	ربط حادث به قدیم
اراده	قدرت علم

مقدمه

نظریهٔ حدوث زمانی عالم برخاسته از تفکر کلامی است که در مبانی، نتایج و برآیندها، با دیدگاه قدم زمانی عالم و حدوث ذاتی آن تقابل جدی دارد. متکلمان مسلمان در مواجهه با مسئلهٔ حدوث و قدم درصدد ارائهٔ طرحی سازگار با ظواهر آیات قرآنی و

پژوهش حاضر به بررسی نسبت نظریهٔ زمان موهوم و حدوث زمانی در آرای متکلمین مسلمان میپردازد. نهایتاً، آشکار میشود که زمان موهوم اولاً، مبتنی بر همان مبانی کلی طرح حدوث زمانی است. ثانیاً، بمنظور ترمیم ساختاری حدوث زمانی و رفع انتقادات فلاسفه بر این طرح، ارائه شده است. در عین حال، این نظریه با سایر

(نویسندهٔ مسئول) *Email: kohansal-a@um.ac.ir

**Email: m-sariarefi1367@mail.um.ac.ir

تاریخ تأیید: ۹۶/۸/۲۴

تاریخ دریافت: ۹۶/۱/۲۰

نگاه عرفی به فاعلیت علمی الهی بودند که بر اساس مباحث ذات، صفات علم، قدرت، اراده و اختیار، و نسبت بین ذات و این صفات تبیین میشود. بهمین دلیل، تمایل زیادی به ارائه‌ی طرحی داشتند که تبیینگر مسبوقیت عالم به عدم زمانی باشد. در این راستا و بمنظور برون‌رفت از چالشهای جدی‌یی که نظریه‌ی حدوث زمانی، بویژه از جهت تبیین ماهیت زمان، مکان و انتزاع آن در عوالم غیر مادی داشت، طرحی درباره‌ی زمان ارائه دادند که به نظریه‌ی «زمان موهوم» مشهور است و بعقیده‌ی آنها به ظواهر کتاب، سنت و نگاه عرفی به فاعل مختار وفادار است. اما از دیدگاه نگارنده جای طرح این پرسشها باقی است که اولاً، آیا در میان تقریرهای متفاوت و گاه متناقض از زمان موهوم، میتوان به وجهی جمعی دست یافت و آن را گامی به جلو در طرح حدوث زمانی عالم دانست؟ ثانیاً، آیا میتوان نظریه‌ی زمان موهوم که یکی از برآیندهای آن طرح حدوث زمانی عالم است، را با سایر جوانب اندیشه‌ی کلامی مرتبط دانست؟ ثالثاً، نظریه‌ی زمان موهوم در توجیه، تبیین و پاسخ به چه نقدها و زمینه‌هایی ارائه شده است؟

برای فهم درست این نظریه لازم است ابتدا به تعریف حدوث و تبیین اقسام آن پردازیم. حقیقت حدوث عبارتست از مسبوقیت وجود شیء به عدم آن، در برابر عدم مسبوقیت وجود شیء به عدم آن که قدم نامیده میشود. هر یک از طرفین حدوث و قدم خود به ذاتی و زمانی تقسیم میشوند^۱. حدوث ذاتی مسبوقیت وجود شیء به عدم در مرتبه‌ی ذات یا همان عدم استحقاق ذات نسبت به وجود است. این عدم ذاتی با وجود شیء که از ناحیه‌ی علت شیء افاضه میشود قابل جمع است؛ البته این فرض امری ذهنی و غیر خارجی است^۲. در مقابل حدوث ذاتی، قدم ذاتی

قرار میگیرد که به واجب الوجود اختصاص دارد. حدوث زمانی نیز عبارتست از مسبوقیت وجود ممکن به عدم زمانی، که از عدم علت تامه‌ی شیء حاصل میشود و در مقابل آن، قدم زمانی مطرح میشود که همان عدم مسبوقیت وجود شیء به عدم زمانی است^۳.

قسم دیگر حدوث، حدوث دهری است. مقصود از این حدوث، موجودیت ماهیت بعد از عدم صریح غیر زمانی است^۴. مبنای حدوث دهری، ابداع و مبنای حدوث زمانی، تکوین است. ابداع ایجاد شیء از عدم محض است درحالیکه تکوین عبارتست از خارج کردن شیء از قوه به فعلیت^۵.

قسم دیگر حدوث ذاتی است که اکثر فلاسفه‌ی مسلمان بدان معتقدند. آنها حوادث متجدد زمانی را حادث زمانی میدانستند اما برای خود زمان، به آغاز زمانی باور نداشتند و آن را حادث زمانی نمیدانستند. از طرف دیگر، بدلیل اینکه متکلمان به عقول مجرد و نفوس فلکی معتقد نبودند و عالم را جسمانی میدانستند، به حدوث زمانی عالم قائل شدند^۶.

باید توجه داشت که عدم زمانی‌یی که در نظریه‌ی حدوث زمانی ترسیم میشود، عدم واقعی، مقدر، سیال و بعبارتی، عدم در زمان موجود است. بر این اساس، همه‌ی اشیاء، حتی خود زمان، در زمانی عام

۱. فیاض لاهیجی، گوهر مراد، ص ۲۱۶.

۲. دوانی، الرسائل المختارة، ص ۱۱۵.

۳. فیاض لاهیجی، شوارق الالهام، ج ۱، ص ۹۷؛ دوانی، الرسائل المختارة، ص ۱۱۵؛ میرداماد، القبسات، ص ۳؛ فیض کاشانی، رسائل فیض کاشانی، ج ۳، ص ۷؛ ابن سینا، الحدود، ص ۲۳۹.

۴. دوانی، الرسائل المختارة، ص ۱۱۵.

۵. خوانساری، الحاشیة علی حاشیة الخفزی علی شرح

التجريد، ص ۳۳۸؛ میرداماد، القبسات، ص ۳.

۶. اسفراینی، انوار العرفان، ص ۹۲.

■ گرچه متکلمین

زمان موهوم را بعنوان پیشنه‌ادی
در مبحث حدوث زمانی مطرح کرده‌اند،
اما از تقریرهای متنوع آن میتوان به
تصویری از زمان در تمام عوالم
وجودی غیب و شهادت
رسید، با ویژگیهای
متفاوت.

..... ◊
تلقى شده است.^۱ در مقابل ویژگی سیال و ممتد بودن
این زمان، بوعلی‌سینا در التعلیقات اشاره کرده که
معتزله این زمان را امتدادی ثابت بین خداوند و خلقت
عالم میدانند و آن را لاوجود نامیده‌اند.^۲ در برخی
تعاریف نیز به جنبه ظرف بودن زمان موهوم توجه
شده است؛ عبارتی، تقدم غیر ذاتی عدم بر وجود در
نفس الامر نیازمند ظرفی است و عالم مسبوق به عدمی
است که در زمان موهوم واقع شده است.^۳ یکی از

۷. جوادی آملی، ریحق مختوم، ج ۳/۱، ص ۳۲۷؛ جامی،
الدرة الفاخرة فی تحقیق مذهب الصوفیة و المتکلمین و الحكماء
المتقدمین، ص ۲۰۲.

۸. استرآبادی، البراهین القاطعة فی شرح التجرید العقاید
الساطعة، ج ۲، ص ۵۱؛ سبزواری، شرح الاسماء الحسنی،
ص ۶۶۱.

۹. جوادی آملی، عین نضاح، ج ۲، ص ۳۰۱؛ همو، فلسفه صدره،
ج ۱، ص ۲۱۳؛ محمدی، شرح کشف المراد، ص ۶۱.

۱۰. فیض کاشانی، اصول المعارف، ص ۱۲۱؛ میرداماد،
القبسات، ص ۳۱؛ فیاض لاهیجی، گوهر مراد، ص ۲۳۱؛ همو،
شوارق الالهام، ج ۲، ص ۳۴۵.

۱۱. ابن سینا، التعلیقات، ص ۱۳۸.

۱۲. خوانساری، الحاشیة علی حاشیة الخفزی علی شرح
التجرید، ص ۱۰۳؛ جامی، الدرة الفاخرة فی تحقیق مذهب
الصوفیة و المتکلمین و الحكماء المتقدمین، ص ۲۰۲؛ نراقی،
اللمعات العرشیة، ص ۴۶۸.

فرض شده‌اند و همه موجودات، جسمانی و محاط به
ظرف زمان هستند. این نظریه پیشنهاد اولیه متکلمین
برای تبیین حدوث زمانی بود که با نقد فلاسفه روبرو
شد^۴ و بهمین دلیل متکلمین برای مقابله با چالشهای
مخالفتان، نظریه زمان موهوم را پیش کشیدند، به این
معنا که، همه امور ممکن و حتی زمان، مسبوق به
عدم در زمان موهوم هستند. بعبارت دیگر، زمان موهوم
بستری است که میتواند ظرف و محملی برای عدم
عالم و زمان موجود باشد و عالم، حادث به حدوث
زمانی در این زمان است.^۵

تعریف و تبیین زمان موهوم

متکلمان زمانی را که عالم در آن موجود نبود و بعداً
پدید آمد، «زمان موهوم» نامیده‌اند. این زمان مابازا
ندارد اما منشأ انتزاع دارد. مخالفتان زمان موهوم به وجود
منشأ انتزاع برای این زمان در عوالم غیر مادی اشکال
کردند و متکلمین برای رهایی از اشکال، «زمان
متوهوم» را پیشنهاد کردند که مابازا و منشأ انتزاع ندارد.^۶
تعاریف و تبیینهایی که درباره زمان موهوم ارائه شده
عموماً ناظر به سه وجه است. برخی از این تعاریف
خصوصیات و ویژگیهای زمان موهوم را بیان میکند.
این ویژگیها - نظیر امتداد داشتن، ثابت بودن، موهوم یا
معدوم بودن، موجودیت و ازلیت - شباهتها و
تفاوتهای این زمان با زمان موجود است. قسمت دیگر
از تعاریف به تبیین خاستگاه انتزاع این زمان نظر دارد
و بخشی دیگر نیز به جنبه ظرف و وعاء بودن آن
میپردازد.

در برخی تعاریف زمان موهوم عدم موهوم، ازلی،
سیال و ممتد بین خداوند و اول عالم دانسته شده
است که در جهت ازل تا بینهایت و در جهت ابد تا
لحظه حدوث عالم امتداد دارد و نوعی امتداد وهمی

ویژگیهای زمان موهوم که در تعاریف بیان شد، معدومیت آن بود اما در تعاریف دیگری، زمان موهوم کمّ واقعی و شیء متغیر نفس الامری دانسته شده که تنها در برخی از ویژگیها، از جمله وجود شب و روز با زمان موجودی که در آن بسر میبریم، متفاوت است.^{۱۳} علامه مجلسی زمان را امر موهوم، انتزاعی و در عین حال نفس الامری میداند که بسیاری از محققین برای خداوند اثبات کرده‌اند.^{۱۴}

ویژگی دیگر زمان موهوم انتزاعی بودن آن است که پرسش از منشأ انتزاع آن را مطرح میکند.^{۱۵} خوانساری منشأ انتزاع آن را بقای الهی میداند^{۱۶} و ابن سینا بنقل از معتزله، آن را اختراع وهم دانسته که بعد از تناهی زمان و مکان، توسط وهم انتزاع شده است.^{۱۷} ابوالبرکات نیز از قائلین به حدوث عالم نقل میکند که عدم سابق که بر وجود عالم مقدم است، آغاز زمانی ندارد. این عدم در آغاز پیدایش عالم، پایان می‌یابد. پس مدتی هم که تقدیرکننده این عدم است، ابتدایی ندارد و در آغاز عالم پایان میپذیرد. این عدم مدتی نامتناهی با خداوند بوده است؛ او در مدتی طولانی – که آغازش نامتناهی و پایانش ابتدای آفرینش عالم است – خالق و فاعل نبوده و بعداً چنین شده است. بنابراین، خداوند در ازل، در زمانی بود که بواسطه آن بر مخلوقات خود سابق بود.^{۱۸}

در این تعاریف بصراحت از زمان موهوم سخنی بمیان نیامده است اما بنوعی به ازلیت زمان موهوم، تقدیر عدم سابق بواسطه آن و جنبه ظرفیت آن برای خداوند اشاره شده است؛ گویی خداوند همیشه در امتداد موهوم غیر متناهی موجود بوده و هیچ فیضی نداشته و سپس عالم را ایجاد کرده است. برخی این امتداد را ازل نامیده‌اند و خداوند را به آن متصف کرده و ازلی دانسته‌اند اما گروهی دیگر نسبت این امتداد

به خدا را مانند نسبت زمان به ما دانسته‌اند؛ یعنی ما در زمانیم و خدا در ازل است.^{۱۹} بعبارت دیگر، بر اساس این عدم مستمر نامتناهی موهوم، زمانهای غیرمتناهی موهوم فرض میشود که از آن به ازل تعبیر میشود.^{۲۰} نکته دیگری که در این تعریف مشهود است، جنبه ظرف بودن این زمان است. در واقع، این زمان در برخی تعاریف، ظرف عدم عالم است اما در تعریف سابق، ظرف وجود الهی دانسته شده و دستکم با این نکته که بین خداوند و حدوث عالم قرار میگیرد در تعارض است.

بنابراین، از دیدگاه متکلمین، حدوث زمانی مسبوقیت وجود شیء به عدم زمانی سیال است. در واقع، آنها بر مسبوقیت اشیاء به عدم زمانی بر اساس زمان موجود تکیه میکردند درحالیکه زمان موهوم در عین پذیرش این مسبوقیت به عدم زمانی، سعی در تبیین چگونگی این زمان و مبحث پرچالش منشأ انتزاع آن در عوالم غیر مادی دارد. بعبارتی، متکلمین پس از جهتگیری کلی خود در زمانی بودن وجود و عدم عالم، در مرحله بعد، در نظریه‌ی تکمیلی به تبیین زوایای حدوث زمانی – نظیر موجودیت، معدومیت، ثابت، متغیر، ظرفیت، عدم ظرفیت زمان پیش از عالم – و پاسخگویی به چالشهای آن پرداختند. همچنین، تعدد و گاه تنافر تقریرهای ارائه

۱۳. نراقی، اللمعات العرشية، ص ۴۶۸؛ همو، جامع الافکار و ناقد الانظار، ج ۱، ص ۱۸۲.
۱۴. مجلسی، بحار الانوار، ج ۵۴، ص ۲۸۷.
۱۵. همانجا.
۱۶. خوانساری، الحاشية علی حاشية الخفري علی شرح التجرید، ص ۱۰۵.
۱۷. ابن سینا، التعليقات، ص ۱۳۸.
۱۸. ابوالبرکات، المعبر فی الحکمة، ج ۳، ص ۲۸ و ۴۲.
۱۹. فیض کاشانی، رسائل فیض کاشانی، ج ۳، ص ۴.
۲۰. میرداماد، مصنفات میرداماد، ج ۱، ص ۴۳۷.

حادث زمانی عالم، با انگیزه رفع خلاهای نظریه حادث زمانی و بر اساس زمینه‌های تفکر کلامی صورت گرفت. این انگیزه‌ها در چهارمحور قابل بررسی است.

۱. رفع اشکالات حادث زمانی بر اساس زمان موجود
متکلمان ابتدا حادث زمانی عالم را با زمان موجود تبیین کرده بودند اما با نقض حادث زمانی عالم به خود زمان، روبرو شدند. تقریر اشکال مخالفان به این صورت است که اگر عالم حادث زمانی باشد، باید زمانی طی شده باشد که در آن، عالم نباشد و بعداً پدید آمده باشد، درحالی‌که زمان جزئی از عالم است. متکلمین برای گریز از این نقض، زمانی که عالم در آن نبوده و بعداً حادث شده است را زمان موهوم نامیدند^{۲۱}. البته باید به این نکته نیز توجه داشت که نسبت زمان موهوم و موجود و عبارت دیگر، معنای دقیق موهوم در منظر متکلمین نیازمند تبیین است. که در بخش تعریف زمان موهوم به آن پرداخته شد. یکی از فرضهای مطرح، مقابل بودن موهوم با موجود و عبارتی معدوم بودن موهوم است.

۲. ظرف عدم صریح

از دیگر انگیزه‌های طرح نظریه زمان موهوم این است که از نظر متکلمین، سبقت غیر ذاتی عدم بر وجود عالم و عدم زمانی متحقق بین خداوند و عالم، نیازمند به یک ظرف است. زمان موهوم ظرف این عدم است و این عدم مستند به آن ظرف است^{۲۲}. این تعبیر

۲۱. جوادی آملی، رحیق مختوم، ج ۳/۱، ص ۳۲۷؛ جامی، الدرّة الفاخرة فی تحقیق مذهب الصوفیة و المتکلمین و الحكماء المتقدمین، ص ۲۰۲.

۲۲. خوانساری، الحاشیة علی حاشیة الخفوی علی شرح التجرید، ص ۱۰۴؛ نراقی، اللمعات العرشیة، ص ۴۶۸.

شده از زمان موهوم، سبب شده است که: اولاً، نتوان به تصویر واحدی از آن دست یافت و ثانیاً، نتوان نظریه‌یی کامل در جهت تبیین حادث زمانی عالم و پاسخ به اشکالات مخالفین ارائه کرد. اما در کل، به نظر میرسد ویژگیها و خصوصیات متکثر این زمان، تا حدودی قابل جمع است. بعنوان مثال، موهوم، موجود و در عین حال معدوم بودن این زمان، با توجه به تفاوت حیثیات این زمان است؛ موجود بودن آن بجهت نفس الامری بودن آن و انتزاع آن از بقای الهی است. معدوم بودن آن بمعنای مانند زمان موجود نبودن آن است که از اجسام متحرک انتزاع میشود و ظرف عالم مادی است. موهوم بودن آن هم بجهت همین تفاوت ویژگیها درقیاس با زمان موجود و ماباذا نداشتن آن است.

ظرفیت این زمان نیز - که گاه ظرف وجود الهی و زمانی ظرف عدم عالم است - به این جهت است که این زمان از بقای الهی انتزاع شده و در تمام عوالم با تفاوت ویژگیها موجود است؛ گویی در نظر متکلم، زمان در تمام عوالم، با تفاوت ویژگیها و منشأ انتزاع، موجود است، حتی در خداوند نیز، متناسب با وجود او، قابل انتزاع است. البته تأکید بر ویژگیهای متغیر و کم بودن این زمان با توجه به انتزاع آن از بقای الهی و ثبات محض این صفت و اختلاف عوالم وجودی در تغیر و ثبات، درست به نظر نمیرسد. عبارت دیگر، وجود زمان در عوالم ماده و مجرد، مساوی با یکی بودن این زمان در تمام ویژگیها در عوالم مختلف نیست. همچنین، اگر این زمان را مخترع وهم بدانیم، حادث تبیین شده بوسیله آن نیز موهوم شده که به قدم برمیگردد.

زمینه‌های طرح نظریه زمان موهوم

طرح نظریه زمان موهوم از طرف متکلمین قائل به

نشان‌دهندهٔ زمانی و متقدر فرض کردن عدم مطلق قبل از عالم بسبب نیازمندی آن به ظرف زمانی است. بر این اساس، عدم مطلق شبیه اعدام مضاف موجود در عالم فرض میشود. بعبارتی، متکلم بر اساس نگاه عرفی خود در جسمانی و زمانمند پنداشتن عالم^{۲۳}، عدم بما هو عدم یا عدم مطلق و صرف را نیز نیازمند ظرف می‌پندارد. این ظرف نیز با توجه به مظروف، یا لزوماً معدوم صرف است و زمان موجود نمیتواند تبیینگر آن باشد یا زمانی فرض کردن عدم پیش از پیدایش، تصریح به این است که مقصود از موهوم در نگاه متکلم معدوم نیست. در این صورت، این عبارت در مقابل عبارت قبل که زمان موهوم معدوم فرض شده بود، قرار می‌گیرد.

۳. ربط حادث به قدیم

انگیزهٔ دیگر فرض زمان موهوم، ربط حادث به قدیم است. تقریر اشکال اینگونه است: شیء حادث متغیر است درحالی‌که شیء قدیم ثابت و دائمی است. اگر حادث علتی داشته‌باشد، در حالت عدم حادث، تخلف معلول از علت تامه لازم می‌آید. پس باید واسطه‌یی برای ربط میان قدیم و حادث موجود باشد. این اشکال بدلیل پذیرش موجود حادث، به حکما، متکلمان و قائلین به حدوث دهری وارد است^{۲۴}.

برخی متکلمین واسطهٔ ربط میان حادث به قدیم را زمان موهوم میدانند. این زمان از ذات الهی بملاحظهٔ بقای او انتزاع میشود. بعبارت دیگر، زمان موهوم از استمرار وجود واجب انتزاع میشود و بر این اساس با علت قدیم مرتبط است. از طرف دیگر، بنا بر تعاریف متکلمان، کمّ واقعی و شیء سیال نفس‌الامری یا بعبارت دیگر کمّ واقعی نفس‌الامری است که با زمان حاضر تنها در شب و روز تفاوت دارد^{۲۵}. زمان موهوم از

این جهت نیز با امر حادث مرتبط میگردد. در توضیح دیدگاه معتقدین به زمان موهوم باید گفت: آنها زمان را مقدار وجود میدانستند (نه حرکت) و معتقد بودند ذهن برای وجود اکثری در نسبت به وجود اقلی، مقدار متفاوتی از زمان را اعتبار و انتزاع میکند. در واقع، حرکت هر متحرک و سکون هر ساکن در زمان و همراه زمان است و به وجود متحرک و ساکن تعلق می‌گیرد. بنابراین، با نفی تناسب منتزع و منشأ انتزاع، از موجود قار و ثابت که همان بقای الهی است نیز میتوان زمان متغیر را انتزاع کرد^{۲۶}. بعلاوه، در ازل نیز تمام شرایط پیدایش عالم وجود ندارد و به شرطی نیازمند است که همان گذشتن قطعه‌یی زمان موهوم است که وجود عالم بر آن متوقف میباشد. بنابراین، با سپری شدن جزء اخیر از زمان موهوم، عالم حادث شد^{۲۷}.

حکما نیز فیض واجب تعالی را دائمی میدانند، بهمین سبب از ربط حادث به قدیم، نسبت به اصل عالم، بینبازند. در حکمت مشاء همهٔ حوادث به حرکت مستمر فلکی که نفوس آسمانی محرک آن هستند، مستند میشود. بالتبع، این حرکت نیز قدیم و متشابه است. البته از طرف دیگر، آنها معتقدند این حرکت دارای دو چهره است و از وجهی قدیم و از وجهی حادث است؛ چهرهٔ ثابت آن به قضای الهی و علم عنایی حق و چهرهٔ سیالش به صور طبیعی و

۲۳. اسفراینی، انوار العرفان، ص ۹۲.

۲۴. نراقی، جامع الافکار و ناقد الانظار، ج ۱، ص ۲۳۳.

۲۵. همو، اللمعات العرشیه، ص ۴۶۸؛ همو، جامع الافکار و

ناقد الانظار، ج ۱، ص ۱۹۸ و ۲۳۹.

۲۶. کهنسال و عارفی، «واکاوی ادلهٔ متکلمان مسلمان در

اثبات زمان موهوم»، ص ۱۰۳ - ۷۳.

۲۷. مجلسی، بحار الانوار، ج ۵۴، ص ۲۸۱ - ۲۸۰؛ نراقی،

جامع الافکار و ناقد الانظار، ج ۱، ص ۲۳۹.

مادی مرتبط است. بنابراین، این حرکت توجیه‌کنندهٔ ربط حادث به قدیم است.^{۲۸}

متکلمان بر فلاسفه اشکال میکنند که پذیرش وساطت امری دو وجهی بین حادث و قدیم بمنزلهٔ پذیرش قدم عالم است اما بر اساس نظریهٔ زمان موهوم، قدم لازم نمی‌آید، چراکه اولاً، این زمان از امور متحقق نفس الامری است، نه موجودی خارجی یا انتزاع شده از موجودی ممکن (مانند حرکت فلک) که مستلزم قدم باشد. ثانیاً، گرچه این زمان امری اعتباری، انتزاعی و موهوم است اما فرض صرف نیز نیست و از بقای الهی انتزاع میشود و لذا میتواند زمینه‌ساز موجودات دیگر باشد.^{۲۹}

اکثر متکلمین متعرض بحث ربط حادث به قدیم نشده‌اند اما برخی اراده، مصلحت یا علم به اصلح را واسطه دانسته‌اند. عبارتی، ایجاد حادث در آن حدوث بواسطهٔ اراده یا مصلحت یا علم به اصلح است و عالم قبل از آن حدوث، بخاطر عدم این امور تخلف کرده است، بنابراین، تخلف معلول از علت تام لازم نمی‌آید. در واقع، ربط حادث و قدیم بسبب عدم این امور در قبل آن حدوث و وجود این امور در آن حدوث حاصل میشود.^{۳۰} در این مورد نقضی به متکلمان وارد شده مبنی بر اینکه ترجیح وقت خاص بسبب اراده یا مصلحت یا علم به اصلح، معقول نیست مگر اینکه این وقت، باعتبار اصلح بودنش، دخالت در مصلحت داشته باشد. عبارت دیگر، ایجاد حادث به حضور وقت متوقف است. در ادامه به این وقت توجه میکنیم که خود بر وقت سابق متوقف است تا اینکه نهایتاً به تسلسل می‌انجامد.

برخی از متکلمین در پاسخ به این شبهه، قائل به زمان موهوم شدند. در واقع ربط حادث به قدیم تنها از طریق این زمان تصحیح میشود و تسلسل تعاقبی

بعلت معدوم بودن این زمان، بلامانع است. در نقد این سخن باید گفت زمان موهوم امری نفس الامری و دارای اختلاف اجزاء است. تسلسل در امور نفس الامری بنحو تعاقبی، امری محال است. قائلین به این زمان، در رد این اشکال، به موجودیت و اختلاف اجزاء این زمان که مخصص حدوث حادث در حد آن است تصریح کرده‌اند و در عین حال، در برخی نظریات دیگر خود، این زمان را معدوم میدانند.^{۳۱}

حاصل اینکه، ربط حادث به قدیم بر اساس زمان موهوم، نظیر راه‌حل فلاسفهٔ مشاء در تفکیک دو وجه ثبات و تغییر است. عبارتی، این زمان از طرفی منتزع از بقای الهی و مستند به امر قدیم است و از طرف دیگر، امر متغیری است که حدوث عالم مستلزم گذشت آخرین جزء آن است. با این تفاوت که متکلمین بمنظور رفع اشکال شیء قدیم زمانی که با مبانی تفکر ایشان نظیر فاعلیت مختار دانستن خداوند و حدوث فعل تصادم داشت، معتقد بودند این زمان از بقای الهی انتزاع میشود و در عین حال که امری اعتباری و نفس الامری است، از موجود ممکنی هم انتزاع نشده تا بر این اساس قدم لازم آید. در نقد این سخن، اولاً این پرسش مطرح میشود که امر متغیر چگونه از امر ثابت انتزاع میشود؟ نفی تناسب منتزع و منشأ انتزاع نفی امر بدیهی است. عبارت دیگر، حتی اگر زمان را مقدار وجود بدانیم و قائل به انتزاع این زمان از بقای وجود الهی شویم، مسلماً این زمان با زمان منتزع از جسم متحرک متفاوت است. بنابراین،

۲۸. جوادی آملی، فلسفهٔ صدر، ج ۲، ص ۳۷۶؛ غزالی، تهافت

الفلاسفه، ص ۹۴.

۲۹. مجلسی، بحار الانوار، ج ۵۴، ص ۲۸۱-۲۸۰.

۳۰. نراقی، جامع الافکار و ناقد الانظار، ج ۱، ص ۲۴۰.

۳۱. دوانی، سبع رسائل، ص ۲۷۸.

با توجه به تفاوت منشأ انتزاع زمان موهوم و موجود، عملاً نمیتوان شباهت زیادی بین این دو زمان در نظر گرفت. در این فرض نیز واقعی و نفس الامری بودن این زمان مطرح میشود نه شباهت آن با زمان موجود. از طرف دیگر، در عبارت متکلمین این زمان گاهی موهوم، نفس الامری و موجود و گاه در توجیه عدم تسلسل در اجزاء آن در ربط حادث به قدیم، معدوم دانسته شده است. با فرض عدم تناقض در سخنان متکلمین، معدوم بودن این زمان به اعتباری و نفس‌الامری بودن آن برگردانده میشود.

۴. عدم تحلیل برهانی و استفاده از مقدمات وهمی

متکلمان بر اساس پیشفرضها و مبانی فکری خود و خلأهایی که در استدلالهای فلاسفه تصور میکردند به نظریه‌ی زمان موهوم روی آوردند. بعنوان مثال، فلاسفه‌ی مسلمان معتقدند زمان و مکان از جهات زیادی مشابه هستند. مثلاً، امتداد و عدم امتداد مکانی در ورای محدّدات الجهات، بسبب عدم فضا، جهت و بعد قابل تصور نیست، زیرا بر اساس ادله‌ی بطلان تسلسل، در آنجا جهات و ابعاد پایان یافته‌اند. در ورای زمان نیز امتداد و عدم امتداد زمانی قابل تصور نیست، آنجا عدم صرفی است که بسبب همین ادله‌ی بطلان تسلسل، متّصف به امتداد و لامتداد نمیشود. پس در عدم زمان نیز چیزی واقع نمیشود که بین خدا و زمان قرار گیرد و از خدا متأخر و بر زمان بنحو تقدّم سرمدی، متقدّم شود.^{۳۲} بر اساس این دلیل، اولاً متکلمین با استفاده از مبنای مخالفان، استدلال کردند که وهم، بعد از تناهی زمان، زمان را انتزاع میکند، چراکه وهم نمیتواند عدم زمان را تصور کند و هنگام ارتفاع زمان، وجود زمانی که این زمان در آن موجود نیست را توهم میکند. بر همین اساس، معتزله

امتدادی ثابت بین خداوند و خلقت عالم تصوّر کرده‌اند، مانند خلأیی که عالم در آن قرار دارد. پس قبل از هر مبدأ زمانی، زمانی متصوّر است، زیرا زمان در ذهن مرتفع نمیشود و ذهن وجودی را که مدت و زمان نداشته باشد تصوّر نمیکند.^{۳۳} البته باید توجه داشت که این دلیل فرع بر این است که منشأ انتزاع زمان موهوم را عدم و آن را مخترع وهم بدانیم. ثانیاً، متکلمان معتقدند تقریری که در تشابه احکام زمان و مکان در این اشکال بکار رفته، مناسب مباحث حکمی نیست. در واقع این تقریر بر پایه‌ی تمثیل بنا شده که تنها مفید ظن و گمان است، درحالیکه در مسئله‌ی تشابه احکام زمان و مکان، تنها یقین کفایت میکند و دلیل ظنی جایز نیست. در واقع مقصود حقیقی فلاسفه این است که شیئی ورای امتداد زمان و مکان نیست، نه اینکه عدم فوق این دو امتداد باشد.^{۳۴}

درمقابل این اشکالات، فلاسفه استدلال کرده‌اند که بنا بر ادله‌ی عقلی تناهی ابعاد، بعد مکانی متناهی است. با وجود این، وهم تخیل میکند که امتداد مکانی غیرمتناهی است و وجود عالم را در جزئی از آن تصوّر میکند. بنا بر این ادله، امتداد زمانی نیز متناهی است، اگرچه وهم آن را غیرمتناهی توهم میکند.^{۳۵} این توهم

۳۲. میرداماد، مصنفات میرداماد، ج ۱، ص ۳۶۶ و ۴۷۰-۴۶۹؛ همو، القیسات، ص ۳۲؛ نراقی، اللمعات العرشیه، ص ۴۶۹-۴۷۰؛ همو، جامع الافکار و ناقد الانظار، ج ۱، ص ۲۰۶؛ فیاض لاهیجی، گوهر مراد، ص ۲۳۱.

۳۳. ابن سینا، التعليقات، ص ۱۳۸؛ ابوالبرکات، المعترفی الحکمة، ج ۳، ص ۴۰؛ غزالی، تهافت الفلاسفه، ص ۱۰۴.

۳۴. نراقی، جامع الافکار و ناقد الانظار، ج ۱، ص ۲۰۶؛ دوانی، سبع رسائل، ص ۲۶۰.

۳۵. دوانی، سبع رسائل، ص ۲۶۱-۲۵۶؛ ایچی و دیگران، التعليقات علی شرح العقائد العزیدیه، ص ۵۶ و ۲۵۴؛ میرداماد،



ناشی از عادت ذهن به زمان و مکان است. وهم برای هر شیء نسبتی با زمان قرار میدهد و از فهم وجود شیء غیر مسبوق به زمان، ناتوان است.^{۳۶} بعبارت دیگر، همچنانکه بعد مکانی تابع جسم است، بعد زمانی نیز تابع حرکت و امتداد حرکت است. ورای محددالجهات فضایی نیست و عدم صرف است؛ این وهم است که تصور میکند در آنجا بعدی موهوم قرار دارد. بهمین ترتیب در ورای افق زمان که همان محددالجهات است، حکم وهم موجب ایجاد اندازه و مقدار نیز نمیشود. پس زمان و مکان بدلیل اینکه هر دو معلول علت واحد هستند، از حیث وجود و عدم متلازمند^{۳۷}. از طرف دیگر، فلاسفه معتقدند امتناع ارتفاع زمان و مکان از وهم، دلیل بر این است که زمان و عالم سرمدی هستند و خداوند بر آنها ذاتاً تقدم دارد.^{۳۸}

حاصل اینکه، استدلال متکلمین بر اثبات زمان موهوم، بنحو غیر مستقیم نمایانگر یکی از زمینه‌های عمده طرح این نظریه، یعنی عدم ابتدای تفکر کلامی بر برهان و مقدمات یقینی و تکیه بر استدلالهای مبتنی بر مقدمات وهمی و مشهورات صرف است. از طرف دیگر، استفاده متکلمان از استدلال فلاسفه، بغرض تمامیت، تنها مثبت امکان وجود زمان موهوم است، نه ضرورت آن. ممکن است تصور زمان بیپایان همانگونه که در دلیل آمده، معلول وهم باشد و ممکن است برآمده از دلیل، همین نکته پاسخ به استدلال ایشان نیز هست.

بر این عقیده که «ابعاد جهان منتهای است» در فلسفه اسلامی برهانهایی ارائه شده است. اکنون بحث ما این نیست که این دلایل خطا یا صواب هستند بلکه سخن این است که بهر حال بر اساس آن دلایل، عقل تناهی ابعاد را درک میکند و ورای آن ابعاد را

معلول وهم میدانند. اما در مسئله زمان، بر اساس دلایل دیگری اثبات میکند که زمان نامتناهی است و بر عکس ابعاد، تناهی زمان معلول وهم است^{۳۹}. بنابراین، در این مسئله برهان حاکم است و نمیتوان گفت چون وهم در مکان بینهایت حاکم است، در زمان نیز چنین است. بر این اساس، قائلان به زمان موهوم باید دلایل بینهایت بودن زمان موجود را ابطال کنند. بعلاوه، استدلال متکلمین این زمان را به امری موهوم و نه امر نفس الامری واقعی که در خارج اثرگذار باشد، تبدیل میکند.

این پاسخ که امتناع ارتفاع آنها دلیلی بر سرمدی بودن آنهاست نیز یک دلیل جدلی است که بر مسلمات متکلمین مبتنی است و حجّتی برهانی و عقلی نیست.

مبانی طرح نظریه زمان موهوم

حدوث زمانی بعنوان طرحی در مسبوقیت عالم به

مصنفات میرداماد، ج ۱، ص ۲۹۰ و ۴۷۰-۴۶۰؛ همان، ج ۲، ص ۳۱۹-۳۱۸؛ ابن سینا، التعليقات، ص ۱۳۹-۱۳۸؛ میرداماد، القیسات، ص ۳۴-۳۳.

۳۶. دوانی، سبع رسائل، ص ۲۶۰-۲۵۶؛ غزالی، تهافت الفلاسفه، ص ۹۸-۹۷؛ نراقی، جامع الافکار و ناقد الانظار، ج ۱، ص ۲۰۷-۲۰۶.

۳۷. دوانی، سبع رسائل، ص ۲۶۰-۲۵۶؛ میرداماد، مصنفات میرداماد، ج ۱، ص ۴۵، ۲۹۰ و ۴۷۰-۴۶۰؛ همان، ج ۲، ص ۳۱۸-۳۱۹؛ همو، القیسات، ص ۳۴-۳۳؛ ابن سینا، التعليقات، ص ۱۳۹-۱۳۸؛ غزالی، تهافت الفلاسفه، ص ۹۸-۹۷؛ نراقی، جامع الافکار و ناقد الانظار، ج ۱، ص ۲۰۷-۲۰۶؛ ملاصدرا، رسالة فی الحدوث، ص ۱۰۲.

۳۸. ایجی و دیگران، التعليقات علی شرح العقائد العضدیه، ص ۵۶ و ۲۵۴؛ میرداماد، مصنفات میرداماد، ج ۱، ص ۴۷۰-۴۶۰؛ همو، القیسات، ص ۳۴-۳۳؛ ابن سینا، التعليقات، ص ۱۳۸-۱۳۹.

۳۹. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۳، ص ۱۶۰-۱۵۲.

۲. استدلال متکلمین

بر اثبات زمان موهوم، بنحو غیر مستقیم نمایانگر یکی از زمینه‌های عمده طرح این نظریه، یعنی عدم ابتدای تفکر کلامی بر برهان و مقدمات یقینی و تکیه بر استدلال‌های مبتنی بر مقدمات وهمی و مشهورات صرف است.

عدم زمانی و نظریه زمان موهوم بعنوان تبیین‌کننده این نظریه عام، بر مبانی بی‌برخاسته از تفکر کلامی مبتنی است. این مبانی را در سه محور میتوان طبقه‌بندی کرد.

۱. فاعل مختار بودن خداوند

از نظر قائلین به حدوث زمانی و نظریه زمان موهوم، خداوند فاعل مختار است. آنها فاعل مختار را فاعل بالقصد میدانستند که در انجام کارهایش لزوماً انگیزه زائد بر ذات دارد. قصد این فاعل از ایجاد شیء یا در حال عدم یا در حال حدوث شیء محقق میشود. بنابراین، فعل فاعل مختار حادث زمانی و مسبوق به عدم زمانی است، چه بر اساس زمان موجود و چه بر اساس زمان موهوم. شیء قدیم نیز چون حادث زمانی و مسبوق به عدم زمانی نیست، متعلق فعل فاعل مختار قرار نمیگیرد^{۴۰}. متکلمان معتقدند حکما خداوند را فاعل موجب میدانند، زیرا قائل به قدم زمانی عالم و عدم انفکاک و فاصله زمانی میان ذات واجب و عالمند. بر این اساس، هیچ زمانی نبوده که عالم با همه اجزایش در آن، معدوم باشد^{۴۱}.

۲. حادث بودن فعل و ایجاد

از دیدگاه قائلین به حدوث زمانی ذاتاً ممتنع است که فعل، حادث نباشد. در واقع آنها گمان میکنند ایجاد شیء، حصول آن شیء بعد از عدم زمانی است و فاعل باید بر آن تقدم زمانی داشته باشد^{۴۲}. بر اساس این تحلیل از فعل، لزوماً در نگاه متکلمان، مسبوقیت به عدم زمانی و عبارتی حدوث زمانی – چه بر اساس زمان موجود و چه زمان موهوم – مطرح میشود. این تبیین متکلمین در راستای تلقی عرفی از نسبت فعل و فاعل که ملموس ایشان در فاعلهای طبیعی و جسمانی بوده است، قرار دارد. عبارت دیگر، فاعل انسانی در افعال اختیاری خویش بر مبنای تصور، تصدیق به فعل، شوق، اراده اختیار یا ترک فعل و در نهایت، حرکت عضلات، لزوماً دارای قصد زائد بر ذات است و فعل و غایت خاص زمانمند را اراده میکند. هرچند این تصویر زمانی در همه فاعلهای جسمانی نیز قابل مناقشه است اما متکلمان این فرآیند زمانمند را به مقام فاعلیت الهی در نسبت به افعال خود، سرایت داده‌اند. در نهایت، بر اساس این تصویر، عینیت صفات با ذات و قاعده «واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جمیع جهات است» را انکار میکنند.

بنابراین، وجه افتراق حکما و متکلمان به این صورت تبیین میشود که متکلمان علت نیاز فعل به فاعل را حدوث میدانند و حکما، امکان. متکلمان

۴۰. طوسی، شرح الاشارات والتنبیها، ج ۳، ص ۱۳۵-۱۲۲؛ تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۲، ص ۱۲-۱۰؛ دغیم، موسوعة مصطلحات الامام الفخر الدین الرازی، ص ۵۱۸-۵۱۶؛ رازی، شرح الاشارات، ج ۱، ص ۲۴۲.
 ۴۱. فیاض لاهیجی، گوهر مراد، ص ۲۵۶؛ تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۲، ص ۱۱-۱۰.
 ۴۲. ملاصدرا، الحاشیة علی الهیات الشفاء، ص ۲۲۷.

فعل را بر آنچه که بعد از عدم زمانی پیدا شده و فاعل را تنها بر آنچه که در ایجاد شیء بعد از عدم تأثیر در آن، مؤثر بوده است، اطلاق میکنند درحالیکه حکما فعل را بر هر شیء ممکن نیازمند به غیر و فاعل را بر هر موجودی که غیر به آن متوقف است، اطلاق میکنند.^{۴۳}

۳. قدرت و اراده الهی

تفاوت متکلمین با فلاسفه در تبیین مبحث قدرت الهی نیز یکی از مبانی مؤثر در پذیرش حدوث زمانی عالم و مسبوقیت آن به عدم زمانی، اعم از زمان موجود یا موهوم، است.^{۴۴} تفصیل مطلب به این نحو است: اشاعره قدرت بمعنی امکان فعل و ترک با توجه به انگیزه و در همه اوقات، حتی در آن حدوث عالم، را برای خداوند اثبات کرده‌اند. منظور از این امکان، امکان وقوعی در همه زمانها است. البته این تفسیر بسبب نفی ایجاب مطلق و تجویز ترجیح بلامرجح مقابل تفسیر معتزله قرار میگیرد. معتزله به امتناع ترک آفرینش عالم از جانب خداوند از جهت وجود انگیزه و دیگر عوامل مؤثر در ایجاد معتقدند، که به ایجاب خاص تعبیر میشود. مقصود از امکان از منظر معتزله، امکان وقوعی با توجه به عدم انگیزه در وقتی از اوقات است؛ اگرچه در وقت دیگر با توجه به وجود انگیزه، فعل یا ترک واجب میشود. با این حال، این تفسیر هم مانند تفسیر اشاعره، توانایی تبیین حدوث زمانی بویژه بر اساس زمان موهوم را دارد. معتزله این ایجاب را بعلت اعتقاد به حدوث زمانی و وقوع ترک در زمان موهوم غیرمتناهی بدلیل عدم انگیزه ایجاد عالم، پذیرفته‌اند.

در مقابل دو تفسیر متکلمان از قدرت الهی، حکما بسبب اعتقاد به ازلیت علم، قدرت و اینکه اراده الهی

علم خاص است، به امتناع ترک ایجاد عالم در همه اوقات معتقدند اما این عقیده از نظر متکلمین به ایجاب مطلق می‌انجامد. در واقع حکما معتقدند معنای صحت صدور و عدم صدور فعل، امکان ذاتی است، یعنی امکان صدور و عدم صدور فعل با توجه به ذات فاعل من حیث هی هی. بنابراین، معنای صحت امکان وقوعی مستلزم وقوع انفکاک زمانی بین واجب و فعل نیست تا وقوع صدور و عدم صدور ممکن باشد. بعلاوه، به اعتقاد ایشان، اراده الهی عین ذات اوست ولذا تخلف از آفرینش عالم واقع نمیشود و عالم قدیم است. قائلین به حدوث زمانی، بعلت پذیرش انفکاک بین واجب و عالم، نمیتوانستند علم خدا به ذاتش را علت ایجاد قرار دهند. از منظر ایشان، اراده‌یی که باعث ایجاد عالم میشود علم به زمان اصلح در پیدایش عالم است که به ایجاد عالم در وقت وجود آن، تعلق یافته است.^{۴۵}

در پاسخ به استناد متکلمین در تبیین حدوث زمانی عالم به قدرت الهی، باید گفت قدرت در انسان از کیفیات نفسانی و مصحح فعل و ترک شیء است. مبادی افعال اختیاری در انسان، از جمله تصدیق به فایده، شوق، اراده یا کراهت از محیط خارج، تأثیر میپذیرد و بالقوه است. اما همین قدرت در مورد خداوند بالفعل و وجوبی است، زیرا قوه جهت‌امکانی و نقص ندارد. بنابراین، تفسیر قدرت الهی به امکان امر معقولی نیست و مبدئیت تام الهی که صفت کمالی

۴۳. رازی، شرح الاشارات، ج ۱، ص ۲۱۵.

۴۴. نراقی، اللمعات العرشیه، ص ۳۳۱.

۴۵. خفری، تعلیقه بر الهیات شرح تجرید، ص ۹۹؛ طوسی،

تلخیص المحصل، ص ۲۷۰؛ نراقی، اللمعات العرشیه،

ص ۳۳۹-۳۳۰؛ همو، جامع الافکار و ناقد الانظار، ج ۱، ص ۱۵۴-

۱۵۷.

اوست را به امری بالقوه تقلیل می‌دهد.^{۴۶} خداوند تعالی باقتضای قدرتش که عین ذات اوست، عالم را ایجاد کرد. اگر صدور عالم نسبت به ذات او ممکن باشد، در اختیار صدور بر عدم صدور، به مرجح زائد بر ذات خود که به ذاتش یا غیر ذاتش برمیگردد نیازمند خواهد بود. در این صورت، فعل الهی نیازمند غرض زائد بر ذات خواهد بود که بواسطه آن ذات الهی استکمال یابد.^{۴۷}

بر این اساس، اراده الهی - چه به علم او به وجه اصلح تفسیر شود، یا به نظام خیر، یا به ذاتش، یا به رضا، ابتهاج، حب و عشقی که از علم به ذاتش و نظام صادر از او لازم می‌آید. عین ذات الهی است. بنا بر عینیت صفات با ذات، حیثیت ذات حیثیت تمام صفات کمالی است. عبارتی، واجب الوجود بذاته در همه صفات خود - مانند قادر، عالم و فاعل بودن - واجب است و هر چیزی که برای تأثیر و آفرینش به آن احتیاج دارد، در ذاتش حاصل است. از طرف دیگر، معلول از علت تام تخلف نمیکند. به این ترتیب، قدم فعل الهی لازم می‌آید.^{۴۸}

اشکال دیگری که حکما بر متکلمین وارد میکنند این است که فاعل مختار، از منظر متکلمین، کسی است که مقدوراتش در نسبت به او متساویند. ایشان برای فاعل مختار، اراده فعل یا ترک شیء را اثبات کرده‌اند. این اراده، بنا بر نظر معتزله، حادث یا بنا بر نظر اشاعره، قدیم است. در صورت اول، اراده حادث از یک امر متجدد - مانند شوقی که محرک است - تبعیت میکند و به این واسطه یکی از دو طرف مقدور را اختیار میکند. در غیر این صورت، تعلق به مقدور خاص، گزاف^{۴۹} است که از خداوند منتفی است. حال، این شیء متجدد نیز به تجدد امر دیگری نیازمند میباشد که بنحو دفعی یا تعاقبی تسلسل اتفاق

می‌افتد. بنابراین، اراده متجدد باطل است. فرض دیگر این است که اراده الهی قدیم و غیر زائد بر علم باشد. بنابراین فاعلی که اراده منسوب به اوست، دارای حالات مستمر و یکسان خواهد بود. این صورت اخیر نیز مقتضی دو فرض عدم صدور فعل از فاعل یا صدور فعل از فاعل در همه زمانهاست. عبارت دیگر، در اراده الهی دو فرض وجود دارد: یکی اینکه اراده‌یی که در وقت ایجاد حادث میشود، منظور باشد که بدلیل اینکه خداوند تعالی محل حوادث نیست، باطل است. دیگری اینکه اراده‌یی مد نظر باشد که مترتب بر علم به اصلح در ازل است. عبارتی، قصد الهی در ازل به ایجاد عالم در وقت وجود آن تعلق یافته است. در این صورت، اگر مقصود علم به نظام خیری باشد که لازم ذات و بهترین صورت نظام است، این فرض میتواند تبیینگر حدوث زمانی باشد. اما فلاسفه اشکال دیگری بر آن وارد کرده‌اند که در عدم محض یک قطعه زمانی نسبت به زمان دیگر، برای ایجاد عالم رجحان ندارد.^{۵۰}

وجه دیگر اشکال فلاسفه، تناقض درونی خود نظریه حدوث زمانی در مورد متعلق اراده الهی است. در واقع، اجزای فرضی زمان موهوم باید قابلیت تعلق اراده الهی برای آفرینش را داشته باشند درحالیکه قبل از پیدایش عالم و در عدم محض، فرض قابلیت

۴۶. نراقی، اللمعات العرشیه، ص ۲۳۵-۲۳۲؛ طوسی، تلخیص المحصل، ص ۲۶۹.

۴۷. نراقی، اللمعات العرشیه، ص ۲۳۵-۲۳۲.

۴۸. همانجا؛ تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۲، ص ۱۱.

۴۹. فعلی که مبدأ آن شوق تخیلی است. در اینجا منظور فعلی است که اراده به آن فقط بخاطر شعور به آن، بدون استحقاق یا اختصاص، تعلق گرفته است.

۵۰. نراقی، اللمعات العرشیه، ص ۳۴۷-۳۳۳؛ طوسی، شرح الاشارات والتنبیها، ج ۳، ص ۱۳۴-۱۳۳.

مطرح نمیشود.

حاصل اینکه، در نگاه متکلمان تفسیر قدرت و اراده الهی در راستای تبیین اختیار و نگاه عرفی به فاعل قادر مختار، به عدم حدوث زمانی و امکان وقوعی پیوند میخورد. اما این تفسیر، بر اساس دیدگاه ایشان که همچون فلاسفه به فاعل علمی بودن خداوند قائلند، نسبت به تبیین رابطه صفت قدرت و علم الهی و در واقع آفرینش بر اساس علم ذاتی، مبهم است درحالیکه علم دستکم یکی از رئوس نظریه فلاسفه در قدم عالم شمرده میشود. بعلاوه، این تبیین حاصل از انسان‌انگاری متکلمان در تبیین صفات الهی و نسبت آن با ذات اوست، چراکه اثبات قدرت و اختیار در خداوند را همچون فواعل مختار انسانی، ملازم با ترک در زمان میدانند. بنابراین، به نظر میرسد قدرت، اختیار، علم و اراده الهی، در آرای فلاسفه و متکلمین مشترک لفظی است و هر یک بر اساس مبانی خود، این صفات را برای خداوند تبیین میکنند.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

«زمان موهوم» نظریه‌یی مربوط به حدوث زمانی عالم و برخاسته از اندیشه متکلمین مسلمان است برای تکمیل نواقص تبیین حدوث زمانی عالم بر اساس زمان موجود. ظرف بودن زمان موهوم نسبت به عدم مطلق پیش از خلق، ربط حادث به قدیم، عدم تحلیل برهانی و تکیه بر وهمیات و مشهورات صرف در تفکر کلامی، از دیگر زمینه‌های طرح این نظریه است. از طرف دیگر، مبانی کلی طرح این نظریه همان مبانی نظریه حدوث زمانی، یعنی تبیین خاص متکلمین از فاعلیت اختیاری خداوند، اعتقاد به حدوث فعل و تبیین زمانمند صفات قدرت و اراده الهی است. تفکر

عمده‌یی که بر طرح این مبانی حاکم است، تلقی عرفی و زمانی از فاعلیت، اختیار، قدرت و اراده الهی است. در مقابل این نگاه، فلاسفه در تبیین هر یک از این موارد، سعی در تنزیه الهی از صفات نقص و نفی تشبیه او به مخلوقات دارند.

با توجه به تقریرهای متنوعی که از زمان موهوم ارائه شده، فرضهای متعدد و گاه متناقضی در تصویر آن پیش‌رو است. اما به نظر میرسد میتوان با توجه به مجموع تقریرها، زمان موهوم را امر واحدی دانست که در همه عوالم وجودی، متناسب با ویژگیهای آن عالم، وجود و حضور دارد. بر این اساس، این زمان همچنانکه ازلی است، ابدی نیز هست و همچنانکه ظرف وجود الهی است، ظرف عدم عالم و امور مادی نیز محسوب میشود. این زمان در عوالم غیر مادی، موهوم و در عین حال معدوم است؛ به این معنا که مانند زمان موجود، مابازای عینی بمعنای مادی، ندارد و مرتبط با امور مادی نیست. همچنین این زمان در هر یک از این عوالم، منشأ انتزاعی متناسب با آن عالم دارد. با این حال، پرسش اصلی انتزاع این زمان از بقای الهی است. چه‌بسا بتوان ویژگی تغییر این زمان را نیز متناسب با هر یک از عوالم تبیین کرد و استمرار ثبات را نیز بنا بر نقل بوعلی از معتزله که این امتداد را ثابت میدانستند، منشأ انتزاع آن فرض کرد. در واقع، بفرض تغییر این زمان در عوالم غیر مادی نیز میتوان این تغییر را مانند تغییر منتزع از حرکت ندانست و نفس استمرار وجود ثابت را منشأ انتزاع آن قلمداد کرد.

نهایتاً، به نظر میرسد گرچه متکلمین زمان موهوم را بعنوان پیشنهادی در مبحث حدوث زمانی مطرح کرده‌اند، اما از تقریرهای متنوع آن میتوان به تصویری از زمان در تمام عوالم وجودی غیب و شهادت رسید، با ویژگیهای متفاوت.

منابع

- ابن سینا، التعليقات، تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت، مكتبة الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.
- الحدود، قاهره، الهيئة المصرية، ۱۹۸۹م.
- ابوالبركات، هبة الله بن ملكا، المعبر فی الحكمة، اصفهان، دانشگاه اصفهان، ۱۳۷۳.
- استرآبادی، محمد جعفر، البراهین القاطعة فی شرح تجرید العقائد الساطعة، قم، مكتبة الأعلام الإسلامی، ۱۳۸۲.
- اسفراینی، اسماعیل، أنوار العرفان، تحقیق سعید نظری، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۳.
- ایچی، عضدالدین و دیگران، التعليقات علی شرح العقائد العزضية، مقدمه سید هادی خسروشاهی، تحقیق دکتر عماره و تحریر شیخ محمد عبده، بیجا، بینا، ۱۴۲۳ق.
- تفتازانی، سعد الدین، شرح المقاصد، مقدمه، تحقیق و تعلیق دکتر عبدالرحمن عمیره، قم، الشریف الرضی، ۱۴۰۹ق.
- جامی، نورالدین عبدالرحمن، الدرّة الفاخرة فی تحقیق مذهب الصوفیة و المتكلمین و الحكماء المتقدمین، به اهتمام نیکولا هیر و علی موسوی بهبهانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۵۸.
- جوادی آملی، عبدالله، ریحق مختوم، ج ۳/۱، تحقیق حمید پارسانی، قم، اسراء، ۱۳۸۶.
- ، عین نضاح (تحریر تمهید القواعد)، تحقیق حمید پارسانی، قم، اسراء، ۱۳۸۷.
- ، فلسفه صدر، تحقیق محمد کاظم بادیا، قم، اسراء، ۱۳۸۷.
- خفری، شمس الدین، تعلیقه بر الهیات شرح تجرید، مقدمه و تصحیح فیروزه ساعتچیان، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۸۲.
- خوانساری، جمال، الحاشیة علی حاشیة الخفزی علی شرح التجرید، تصحیح رضا استادی، قم، مؤتمر المحقق الخوانساری، ۱۳۷۸.
- دغیم، سمیح، موسوعة مصطلحات الامام فخرالدین الرازی، بیروت، مكتبة لبنان ناشرون، ۲۰۰۱م.
- دوانی، جلال الدین و خواجهی، اسماعیل، سبع رسائل، تقدیم، تحقیق و تعلیق دکتر تویسرکانی، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۸۱.
- دوانی، جلال الدین، الرسائل المختارة، بکوشش دکتر تویسرکانی، اصفهان، کتابخانه امیرالمؤمنین، بیتا.
- رازی، فخرالدین، شرح الاشارات (شرحی الاشارات)، قم، کتابخانه آیت الله المرعشی، ۱۴۰۴ق.
- سبزواری، ملاهادی، شرح الأسماء الحسنى، تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۲.
- طوسی، نصیرالدین، شرح الاشارات و التنبیها، مع المحاکمات، قم، نشر البلاغ، ۱۳۷۵.
- ، تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل، بیروت، دار الأضواء، ۱۴۰۵ق.
- غزالی، ابوحامد، تهافت الفلاسفة، تحقیق سلیمان دنیا، تهران، شمس تبریزی، ۱۳۸۲.
- فیاض لاهیجی، عبدالرزاق، شوارق الإلهام فی شرح تجرید الکلام، اصفهان، انتشارات مهدوی، بیتا.
- ، گوهر مراد، مقدمه و تحقیق زین العابدین قربانی، تهران، سایه، ۱۳۸۳.
- فیض کاشانی، ملامحسن، اصول المعارف، تعلیق، تصحیح و مقدمه سید جلال الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵.
- ، رسائل فیض کاشانی، تهران، مدرسه عالی شهید مطهری، ۱۳۸۷.
- کهنسال، علیرضا و عارفی، معصومه، «واکاوای ادله متکلمان مسلمان در اثبات زمان موهوم»، آیین حکمت، شماره ۲۶، زمستان ۱۳۹۴، ص ۱۰۳-۷۳.
- مجلسی، محمدباقر، بحار الأنوار، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۴ق.
- محمدی، علی، شرح کشف المراد، قم، دار الفکر، ۱۳۷۸.
- ملاصدرا، الحاشیة علی الهیات الشفاء، تصحیح، تحقیق و مقدمه نجفقلی حبیبی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۲.
- ، الحكمة المتعالية فی الأسفار العقلية الاربعة، باشراف استاد سید محمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۳.
- ، رسالة فی الحدوث، تصحیح، تحقیق و مقدمه حسین موسویان، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۷۸.
- میرداماد، محمدباقر، القبسات، به اهتمام مهدی محقق، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۷.
- ، مصنفات میرداماد، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۵.
- نراقی، مهدی، اللمعات العرشية، کرج، عهد، ۱۳۸۱.
- ، جامع الأفكار و ناقد الأنظار، تصحیح و تقدیم مجید هادی زاده، تهران، حکمت، ۱۴۲۳ق.