

ویلیام کریگ و تبیین ازلیت خداوند

تاریخ دریافت: ۱۳۸۸/۵/۲۰

تاریخ پذیرش: ۱۳۸۸/۹/۹

دکتر محمد سعیدی مهر*

فاطمه ملاحسنی**

چکیده

ازلیت خداوند، غالباً به یکی از دو معنای زمان‌مندی (جاودانگی در زمان) یا بی‌زمانی (فرازمان بودن خداوند) تفسیر شده است. در دوره معاصر، ویلیام کریگ کوشیده است تا به نوعی میان این دو معنای رایج از ازلیت خدا (بی‌زمانی و زمان‌مندی) جمع کند. در نظر وی، خداوند بدون خلقت، بی‌زمان است؛ اما پس از خلقت، به دلیل صدق نسبت واقعی خدا با جهان زمانی و نیز علم او به حوادث زمانی، زمان‌مند می‌شود. نظریه کریگ در باب ازلیت الهی، بر مبانی متافیزیکی خاصی استوار است: مانند این‌که او، از سویی نظریه نسبی زمان؛ و از سوی دیگر، نظریه ترتیبی زمان را پذیرفته است. در بادی امر ممکن است چنین به نظر آید که دیدگاه کریگ، نظریه‌ای منسجم و گامی در جهت تلفیق دو معنای ازلیت است، اما با تأمل و دقت درمی‌یابیم که اشکالاتی بر این دیدگاه وارد است که قبول آن را به عنوان نظریه‌ای موجه برای تفسیر ازلیت الهی دشوار می‌سازد. برخی از مهم‌ترین اشکال‌های دیدگاه او عبارت‌اند از: لزوم وقوع تغییر در ذات خدا، تأثیر حقی تعالی از فعل خود، و تعطیل فیض در وضعیت عدم خلقت.

واژگان کلیدی

ازلیت خداوند، زمان، زمان‌مندی، بی‌زمانی، ویلیام کریگ

مقدمه

در میان فیلسوفان غربی، متفکران قرون وسطی عمدتاً ازلیت خدا را به معنای بی‌زمانی دانسته‌اند، اما غالب اندیشمندان معاصر بر آن شده‌اند که ازلیت خدا به معنای زمان‌مندی و جاودانگی در زمان است (Helm, 2006). اخیراً ویلیام کریگ نظریه جدیدی درباره ازلیت خدا مطرح نموده که بر اساس آن، خدا در وضعیت بدون خلقت، به نحو بی‌زمان ازلی است؛ اما پس از خلقت، به دلیل برقراری نسبت واقعی با جهان زمان‌مند و لزوم علم به حوادث زمانی، به نحو زمان‌مند موجود است. این نظریه که به نوعی جمع میان کریگ را ناگزیر از ارائه چنین نظریه‌ای کرده است. اما دقت در این نظریه و مبانی آن روشن می‌سازد که اولاً: برخی از این مبانی قابل اصلاح و بازسازی است؛ و ثانیاً: اصل نظریه او با اشکالاتی مواجه است که مانع از پذیرش آن به عنوان نظریه‌ای جامع و کامل درباره ازلیت الهی می‌شوند.

۱. دو تفسیر از ازلیت الهی

به منظور آشنایی با سیر تاریخی تفاسیر فیلسوفان از «ازلیت»، در ابتدا باید گفت که در اصطلاح فیلسوفان، ازلیت خدا به یکی از دو معنای زیر به کار می‌رود:

الف) وجود خدا در زمانی نامتناهی باقی است؛ یعنی صحیح است که بگوییم: خدا در تمام گذشته وجود داشته، اکنون هست و در لحظه لحظه آینده نیز خواهد بود. این تفسیر از ازلیت، «زمانی گرای»^۱ نامیده می‌شود.

ب) خدا به نوعی خارج از زمان است؛ حال یا به این دلیل که وی وجودی غیرزمانی دارد یا به این علت که همه زمان‌ها، به نوعی برای او حاضرند. این تفسیر از ازلیت، «فرازمانی گرای»^۲ خوانده شده است (Everitt, 1998).

در طی تاریخ فلسفه، هر فیلسوفی که به بحث درباره ازلیت خدا پرداخته، عمدتاً یکی از این دو تفسیر را در ذهن خود داشته است؛ هر چند دو اصطلاح «زمانی گرای» و «فرازمانی گرای» به عنوان دو تفسیر متقابل، در قرن اخیر رواج یافته‌اند.

۲. تاریخچه معنای ازلیت

گفته می‌شود که مفهوم ازلیت، نخستین بار در «تیمائوس» افلاطون ظاهر شده است (Plato, 1971, pp. 51-52). البته توصیف پارمنیدس از نحوه وجود داشتن «وجود» یا

«واحد» در رساله «راه حقیقت»^۳ قدیمی تر است (خراسانی، ۱۳۸۲، صص ۲۷۹ و ۲۹۸)؛ لکن محققان اختلاف نظر دارند که آیا مقصود پارمنیدس، اسناد فرازمانی به وجود بوده است یا نه. در مورد ارسطو نیز اختلاف نظر است که آیا وی تصوّر افلاطونی از ازلیت را رد کرده یا آن را پذیرفته و در توصیف محرک اول استفاده نموده است. در هر حال، خواه ارسطو این مفهوم از ازلیت را پذیرفته باشد خواه نه، محققان معتقدند این مفهوم، از طریق سنت افلاطونی به فلسفه قرون وسطی راه یافته است، نه از طریق سنت ارسطویی (Stump and Kretzman, 1998, p. 424).

نمونه بارز بحث درباره ازلیت خدا که معنای ازلیت را روشن تر می کند و در عین حال، تفسیر غالب از ازلیت را در فلسفه و الهیات غرب رقم می زند، در آثار آگوستین و بوئتیوس به چشم می خورد. البته روش این دو متفکر بسیار متفاوت است؛ در حالی که آگوستین پیوسته در مورد تصوّر زمان و ازلیت خدا اظهار حیرت می کند، بوئتیوس این تصوّر را به صورتی سراسر و نسبتاً بدون چالش مطرح می نماید. تعریفی که بوئتیوس از ازلیت خدا ارائه داده، بسیاری از متفکران بعدی را تحت تأثیر قرار داده است. وی در «تسلای فلسفه» ازلیت را چنین تعریف کرده است:

«ازلیت یعنی دارا بودن کامل زندگی بی پایان به یکباره»^۴ (Boethius, 1969, p.163).

تفسیر بوئتیوس از ازلیت، تأثیر بسزایی در فلسفه متأخر قرون وسطی داشته است. به عنوان مثال، در آثار آنسلم، ازلیت به عنوان بخش شاخصی از الهیات سنتی مسلم گرفته شد؛ یعنی وی ازلیت را به عنوان یکی از ویژگی های کامل ترین موجود برشمرد (Stump and Kretzman, 1998, p.424).

۳. ماهیت زمان و ارتباط آن با مفهوم ازلیت

در دوره مدرن، بحث ها و منازعات درباره مفهوم ازلیت گسترده تر شد؛ زیرا بحث درباره چگونگی ازلیت خدا، کاملاً به تفسیری که فیلسوف از «زمان» ارائه می دهد، وابسته است. از طرفی در آغاز قرن بیستم، جی. ام. ای. مک تاگارت^۵ مقاله ای در اثبات واقعیت نداشتن «زمان» منتشر نمود و بدین منظور، میان دو رویکرد به زمان تمایز قائل شد. از نظر مک تاگارت، «زمان» را به دو صورت می توان در نظر گرفت:

الف) زمان عبارت است از روابط «زودتر از»^۶ و «دیرتر از»^۷ که روابطی ثابت و غیرقابل تغییرند. مک تاگارت، از این روابط به «سلسله B»^۸ تعبیر می کند.

ب) زمان عبارت است از اوصاف گذشته، حال و آینده؛ که از آن‌ها به «سلسله A»^۹ تعبیر می‌گردد.

لکن نکته مهم این است که وی معتقد است هیچ کدام از این دو نحوه ترتیب حوادث، واقعیت ندارند؛ زیرا سلسله B فی نفسه همه آنچه را برای زمان ضروری است، یعنی تغییر، به ما نمی‌دهد و سلسله A نیز خودمتناقض است؛ زیرا می‌توان هر سه وصف ناسازگار گذشته، حال و آینده را به یک حادثه نسبت داد. بدین ترتیب، وی واقعیت «زمان» را مورد تردید قرار می‌دهد (Smart, no date, p.128; Robinson).

با توجه به نظریه مک‌تاگارت و ارائه دو تفسیر از «زمان»، پس از او، فیلسوفان و اندیشمندان کوشیدند برای اثبات واقعی بودن زمان نشان دهند که یکی از دو حالت مورد نظر مک‌تاگارت، در واقع بیان‌کننده هویت زمان است؛ و لذا دو نظریه در مورد «زمان» ارائه شد:

۱) سلسله B برای تفسیر زمان کافی است. از این نظریه، به «نظریه B»، «نظریه غیر ترتیبی»^{۱۰} و «نظریه ایستا»^{۱۱} یاد می‌شود.

۲) سلسله A برای تفسیر زمان کافی است و متضمن تناقض هم نیست. این نظریه، «نظریه A»، «نظریه ترتیبی»^{۱۲} و «نظریه پویا»^{۱۳} نامیده می‌شود.^{۱۴}

البته هر یک از این نظریه‌ها نیز با قرائت‌های مختلفی ارائه شده که گاه به نتایج متفاوتی منجر می‌شوند، لکن می‌توان گفت غالب فیلسوفان معاصر که در مورد زمان اظهار نظر کرده‌اند، در یکی از این دو دسته جای می‌گیرند (Bryant, 2006).

۳-۱. نظریه غیر ترتیبی

بر طبق این نظریه، ماهیت زمان را می‌توان بر اساس نسبت‌های «زودتر از»، «هم‌زمان با»^{۱۵} و «دیرتر از» توضیح داد. در نتیجه، دیگر نیازی به استفاده از زبان ترتیبی^{۱۶} یعنی افعال زمانی (مانند بوده است و خواهد بود) و الفاظ نمایه‌ای^{۱۷} (مانند اکنون، دیروز و...) و صفاتی چون گذشته، حال و آینده نیست. «شدن زمانی» به معنای «تغییر زمان» است و مراد از آن این است که وجود هر شیء، لحظه‌ای است؛ یعنی نه در لحظه قبل بوده است و نه در لحظه بعد خواهد بود. حال بر طبق نظریه غیر ترتیبی، حوادث صرفاً نسبت به شخص (فاعل مدرک)، گذشته، حال یا آینده‌اند و لذا اموری روان‌شناسانه یا

ذهنی می‌باشند. از این رو، «شدن زمانی» نیز امری ذهنی است و تنها نسبت به شخص معنا دارد (حجتی، ۱۳۷۰، صص ۱۳۳، ۱۳۶ و ۱۴۴).

بر اساس این نظریه، «زمان» ایستاست و بر خلاف ظاهر، هیچ جریان یا گذری در زمان نیست؛ بلکه زمان نظیر یک «خط زمانی»^{۱۸} است که اشیاء و حوادث، در نقاط مختلف آن واقع شده‌اند. بدین ترتیب، موقعیت زمانی یک حادثه یا شیء، هرگز تغییر نمی‌کند و لذا همواره صادق است که بگوییم: «فلان شیء در فلان زمان خاص قرار دارد» (Fitzgerald). به علاوه، بر طبق این نظریه، حوادث صرفاً نسبت به یکدیگر (یا به تعبیری نسبت به اشخاص)، گذشته، حال یا آینده‌اند؛ اما چنین نیست که در واقع هم گذشته، حال یا آینده باشند. بنابراین چیزی به عنوان «اکنون/حال» عینی وجود ندارد و لذا می‌توان گفت که حوادث، همیشه وجود دارند.

۲-۳. نظریه ترتیبی

بر طبق این نظریه، روابط سلسله A هویتی به اشیاء و حوادث می‌بخشند که بدون آن نمی‌توانند بخشی از جهان قلمداد شوند. از این رو، قائلین به نظریه ترتیبی معتقدند زبان ترتیبی و نمایه‌ای نمی‌تواند جای خود را به زبان غیر ترتیبی و غیر نمایه‌ای دهد؛ زیرا ویژگی متافیزیکی خاصی در ترتیب هست که در گزاره‌های فاقد آن نیست. به عنوان مثال، اگر کسی به صورت غیر ترتیبی بگوید: «خانه، بعد از این اظهار من، می‌سوزد»، کسی نمی‌فهمد چه موقع باید عکس‌العمل نشان دهد (Fitzgerald).

بر طبق این نظریه، «زمان» جنبه پویای وجود است. زمان در گذر است و واقعاً تغییر می‌کنند. افعال زمانی که در جملات محاوره‌ای روزمره به کار می‌روند مانند «بود، هست و خواهد بود»، مطابق‌هایی عینی و وجود شناختی دارند. در واقع، ساختار گرامر زبان درباره حوادث زمان‌مند، بازتاب ساختار زمان است (Robinson). این نظریه، گذشته، حال و آینده را کاملاً متفاوت می‌داند و معتقد است هر حادثه، تنها به یکی از این اوصاف (گذشته، حال و آینده) می‌تواند متصف باشد. در عین حال، بر طبق این نظریه، تنها حوادث زمان حال از واقعیت تام^{۱۹} برخوردارند و لذا یک «حال» عینی وجود دارد (Bryant, 2006). گویا زمانی وجود دارد که به لحاظ متافیزیکی برتر است و به وسیله «حال»، به آن اشاره می‌شود.

با ارائه این دو رویکرد به «زمان»، تمایز دو تفسیر در مورد ازلیت خدا نیز آشکارتر شد؛ به طوری که می‌توان متفکران معاصر را در ذیل دو مکتب مختلف قرار داد: ازلی‌گرایی و زمانی‌گرایی.

۳-۳. ازلی‌گرایی (بی‌زمانی)

بسیاری از فیلسوفان ازلیت خدا را به معنای بی‌زمانی او دانسته‌اند؛ زیرا از نظر ایشان، زمان‌مند بودن نوعی نقص یا محدودیت به شمار می‌آید و به هیچ وجه نباید به خدا نسبت داده شود. این تفسیر از ازلیت خداوند را می‌توان «ازلی‌گرایی»^{۲۰} نامید. از این رو می‌توان گفت استدلال‌های اصلی طرفداران این مکتب در تأیید این تفسیر، غالباً برگرفته از لوازم تمامیت و کمال خداست؛ به این معنی که لازمه کمال مطلق خداوند آن است که موجودی غیر زمان‌مند باشد.

در این راستا، برخی از متفکرین معاصر نظیر پل هلم^{۲۱} و کاترین راجرز^{۲۲} درباره خدا که به نحو بی‌زمان موجود است، احتجاج کرده‌اند که ترتیب زمانی به نحو سلسله B است؛ یعنی همه زمان‌ها به طور یکسان برای او حاضرند. به عبارت دیگر، گرچه خود حوادث در جهان نسبت‌های غیرترتیبی «زودتر از»، «دیرتر از» یا «هم‌زمان با» را با یکدیگر دارند اما خدا، منظری بی‌زمان خارج از مجموعه‌های زمانی دارد که مستلزم نسبتی زمانی بین همه حوادث است اما شامل خود خدا نمی‌شود (Cf: Rogers, 1994). برخی از متفکرین معاصر نظیر النوراستامپ، نورمن کرتزمن و براین لفتو^{۲۳} که از اندیشه بی‌زمانی خدا دفاع نموده‌اند، تلاش کرده‌اند تا این تصویر بی‌روح را از طریق تأکید بر این که ازلیت بی‌زمان خدا، دارای برخی ویژگی‌های امتداد زمانی است، اصلاح کنند. در واقع، آن‌ها مسیر مهمی را که به بوئیوس می‌رسد، دنبال کرده‌اند (Helm, 2006).

۳-۴. زمانی‌گرایی (زمان‌مندی)

این دیدگاه خدا را در یک توالی زمانی با ویژگی سلسله A موجود می‌داند؛ یعنی خدا در لحظه خاصی از زمان، یعنی اکنون، موجود است و گذشته و آینده دارد. بدین ترتیب، زمانی‌گرایی^{۲۴} با پذیرش سلسله A سازگار است و اساساً یک دلیل اساسی قائلین آن، عدم صحت تفسیر سلسله B درباره زمان است. جی. آر. لوکاس^{۲۵} که در زمره قائلین به زمان‌مندی خداست، چنین احتجاج می‌کند که خدا، شخص است و اگر شخص است، باید زمانی

باشد؛ زیرا باید از جهان زمانی متأثر شود (Helm, 2006). از جمله دلایل دیگر زمانی گرایان، دفاع از اختیار خدا و انسان‌هاست. در این زمینه، ولتراسترف^{۲۶} و سویین‌برن^{۲۷} معتقدند برای این که خدا بتواند در مقابل افعال اختیاری انسان عکس‌العمل نشان دهد، می‌بایست در زمان باشد (Wolterstorff, 1982, p.93; Swinburne, 1977, pp.172-177, 223-234).

به نظر می‌رسد مسئله اصلی در ارتباط با ازلیت خدا این است که ازلیت خدا را چگونه می‌توان تصور نمود. اگر ازلیت خدا دارای عناصر امتداد زمانی نیست، پس دقیقاً چیست؟ حیات یک خدای ازلی بی‌زمان به چه نحو است؟ تجربه خدا از جهان زمانی چگونه است؟ این‌ها پرسش‌هایی است که فراروی ازلیت خدا قرار دارد و لذا به نظر می‌رسد بحث درباره ازلیت الهی، عمدتاً در مرحله تصور آن با چالش‌های اساسی روبه‌روست؛ و بیشتر اشکالاتی که به آن وارد می‌شود، غالباً از همین جهت است.

۴. تبیین نظریه کریگ

همان‌گونه که اشاره شد، ازلیت خدا غالباً به یکی از دو معنای زمان‌مندی یا بی‌زمانی تفسیر می‌شود. اما ویلیام کریگ دیدگاهی درباره ازلیت خدا ارائه داده و بر خلاف دیدگاه بیشتر فیلسوفان، به نوعی میان دو معنای فوق ازلیت خداوند جمع کرده است. کریگ بر آن شده است که خدا، بدون خلقت، بی‌زمان است؛ اما پس از خلقت، به دلیل صدق نسبت واقعی خدا با جهان زمانی و نیز علم او به حوادث زمانی، زمان‌مند می‌شود.

کریگ معتقد است آموزه «خلق از عدم» که در مسیحیت بسیار بر آن تأکید شده، به معنای این است که وجود جهان در نقطه‌ای از گذشته متناهی آغاز شده و به وجود آمدن آن، صرفاً ناشی از قدرت مطلق الهی بوده است نه هیچ چیز دیگری (Craig, 2001, p. 252). کریگ بر این باور است که دست‌آوردهای فیزیک معاصر در مورد جهان‌شناسی نیز حاکی از این است که فضا و زمان، همراه با حادثه «مه‌بانگ»^{۲۸} به وجود آمده‌اند و آن، مؤید تفسیری است که درباره خلق از عدم ارائه شد (Craig, 2001, pp. 256-257).

این تفسیر درباره خلق از عدم لازمه‌ای دارد که از نظر کریگ پنهان نیست؛ از آن‌جا که وجود جهان در نقطه‌ای آغاز می‌شود، پس چنین برمی‌آید که پیش از آغاز جهان، حالتی بوده است که در آن، خدا به تنهایی و «بدون جهان»^{۲۹} تحقق داشته است.^{۳۰} کریگ در ادامه می‌گوید که در چنین حالتی، خداوند باید به نحو بی‌زمان موجود باشد (Craig, 2001, p. 252).

در واقع، دیدگاه کریگ ناشی از رأی او درباره «زمان» است. وی زمان را امری وابسته به حوادث و اشیای مادی می‌داند. در واقع، او منکر زمان مطلق است که نیوتن بدان قائل بود و بر اساس آن معتقد بود زمان پدیده‌ای است که مستقل از حوادث وجود دارد و مانند ظرفی است که اشیاء و پدیده‌های مادی در آن واقع می‌شوند. در مقابل، کریگ قائل به نوعی زمان نسبی است؛ به این معنا که زمان، جدا از اشیاء و حوادث وجود ندارد؛ بلکه این توالی پدیده‌هاست که سبب به وجود آمدن زمان می‌گردد. با پذیرش زمان نسبی، در وضعیت بدون خلقت، زمان اساساً نمی‌تواند وجود داشته باشد و طبعاً خداوند نیز بی‌زمان خواهد بود.

حال با توجه به سخنان کریگ، آنچه مهم است نحوه ازلیت خدا بعد از خلقت است؛ چرا که در چنین وضعیتی، به سادگی نمی‌توان حکم کرد که خدا همچنان بی‌زمان است.

۴-۱. ادله بی‌زمانی خدا

از نظر کریگ، دو اشکال اساسی نسبت به بی‌زمانی خدا پس از خلقت وجود دارد که ناقض بی‌زمانی اوست و لذا می‌توان آن‌ها را به عنوان ادله زمان‌مندی خداوند دانست. اولین اشکال، ناسازگاری بی‌زمانی خدا با علّیت او در جهان زمان‌مند است؛ و دیگری نیز ناسازگاری بی‌زمانی خداوند با علم مطلق الهی است.

۴-۱-۱ علّیت خدا نسبت به جهان زمان‌مند

از نظر کریگ، فعل خدا در یک جهان زمان‌مند، منطقاً با بی‌زمان بودن خدا ناسازگار است. استدلالی که وی در این زمینه مطرح می‌کند این است که یک موجود بی‌زمان، نمی‌تواند شیء، وضعیت یا حالتی را ایجاد کند یا بیافریند؛ زیرا چنین عملی، فعل آن فاعل را زماناً معین می‌کند. البته این استدلال در صورتی تمام است که آن اشیاء یا وضعیت‌ها را زمان‌مند بدانیم؛ زیرا مسلماً یک خدای بی‌زمان می‌تواند اشیای بی‌زمان را به وجود آورد (Craig, 2001, p. 56).

کریگ معتقد است این اشکالی جدی بر بی‌زمانی خداست؛ زیرا اگر زمانی هست که خدا در آن شیء الف را آفریده، پس فعل خدا موقعیتی زمانی^{۳۱} دارد؛ و این به معنای آن است که خود خدا زمان‌مند است؛ زیرا نمی‌توان افعال یک شخص را از وجود او جدا کرد. بنابراین ادعای مخالفین تفسیر بی‌زمانی از ازلیت خداوند بدین ترتیب است که:

(۱) خدا بی‌زمان است.

۲) خدا علت موجودات و حوادث جهان زمان‌مند است.

که این دو، منطقاً ناسازگارند؛ زیرا:

۳) اگر خدا علت موجودات و حوادث جهان زمان‌مند است، واقعاً دارای نسبتی با جهان زمان‌مند است؛ و

۴) اگر خدا واقعاً دارای نسبتی با جهان زمان‌مند است، پس زمان‌مند است.

حال از آنجا که مقدمه (۲) در الهیات مسیحی ضروری است، باید از مقدمه (۱) صرف‌نظر کرد.

صدق مقدمه (۳) از این جهت ضروری است که نسبت علی خدا با جهان و اشیای آن، جز به معنای نسبتی واقعی قابل فهم نیست. در واقع رابطه خدا با جهان به عنوان علت و معلول، نمونه عالی یک نسبت یا رابطه واقعی است.

صدق ضروری مقدمه (۴) مبتنی بر این است که جدایی فاعل از افعالش یا جدایی افعالش از آثار آن‌ها، به نحوی که آثار بتوانند زمان‌مند باشد اما فاعل بی‌زمان، قابل تصور نیست. به عبارت دیگر، به سبب نسبت واقعی بین علت و معلول، زمان‌مند بودن معلول مستلزم زمان‌مند بودن علت است (Craig, 2001, p.57).

به باور کریگ، با فرض واقعیت ترتیب و رابطه علی خدا با جهان، درک این که چگونه خدا از زمان‌مندی جهان مصون می‌ماند، بسیار سخت است. وی چنین احتجاج می‌کند: در وضعیتی که خدا به نحو بدون تغییری تنها بدون خلقت موجود است، اراده‌ای بدون تغییر و ازلی برای خلقت جهان زمان‌مند دارد. حال از آنجا که خدا قادر مطلق است، اراده‌اش انجام می‌شود و جهان زمان‌مند موجود می‌گردد. اگر خدا قبل از خلقت زمان‌مند باشد، دیگر بحثی نمی‌ماند که پس از خلقت نیز زمان‌مند است. لذا فرض می‌کنیم که خدا قبل از خلقت بی‌زمان است. حال هنگامی که زمان در لحظه خلقت آغاز می‌شود، یا به این صورت است که خدا به سبب نسبت واقعی و علی با زمان و جهان، زمان‌مند می‌شود؛ یا این که همچنان بی‌زمان باقی می‌ماند. اما حالت دوم ناممکن است؛ زیرا در اولین لحظه خلقت، خدا دارای رابطه و نسبتی است که قبل از آن نبوده است (زیرا اساساً قبلی نبوده است). این نسبت که عبارت است از نسبت «ابقاء عالم» یا «هم‌بودی با عالم»، نسبتی نیست که لزوماً موجب تغییری در خدا شود؛ زیرا تغییر مستلزم وجود نوعی «قبل و بعد» برای موضوعی است که در زمان

تداوم دارد. اما از نظر کریگ، خدا نه تداوم دارد نه دارای قبل و بعد است؛ لذا این یک نسبت واقعی و علی است که در اولین لحظه، برای خدا نسبت جدیدی محسوب می‌شود و خدا در وضعیت بدون خلقت، دارای آن نبوده است.

از آنجا که خداوند علت بقای هر حادثه یا لحظه بعد است، جریان زمان را تجربه می‌کند و با سپری شدن هر لحظه، گذشته‌ای رو به رشد به دست می‌آورد. بنابراین حتی اگر خداوند در خلقت جهان، ذاتاً^{۳۲} بدون تغییر بماند، با این حال دست‌خوش تغییری خارجی^{۳۳} یا نسبی^{۳۴} می‌شود که او را در لحظه خلقت، به دلیل نسبت واقعی‌اش با عالم زمان‌مند و متغیر، به درون زمان می‌کشد.

خلاصه حتی اگر خدا بدون خلقت بی‌زمان باشد، اراده آزادی برای خلقت جهان زمان‌مند موجب اراده آزادی از سوی خود خدا برای ورود به زمان و تجربه واقعیت ترتیب و حدوث زمان‌مند می‌شود (Craig, 2001, pp. 59-60).

۴-۱-۲. علم خدا به حوادث زمانی

اشکال دیگری که از نظر کریگ به بی‌زمانی الهی وارد است این‌که خدا به عنوان عالم مطلق، باید به همه چیز از جمله حقایق ترتیبی آگاه باشد. لکن تنها یک موجود زمانی می‌تواند به حقایق ترتیبی علم داشته باشد. بنابراین اگر بخواهیم علم مطلق الهی را حفظ کنیم، باید قائل شویم که خدا پس از خلقت، موجودی زمانی است (Craig, 2001, p. 112). کریگ این اشکال را چنین صورت‌بندی می‌کند:

(۱) خدا بی‌زمان است.

(۲) خدا عالم مطلق است.

(۳) جهان زمانی وجود دارد.

کریگ معتقد است این مقدمات با یکدیگر ناسازگارند؛ زیرا:

(۴) اگر جهان زمان‌مند وجود دارد، آنگاه اگر خدا عالم مطلق است، پس خدا به واقعیات ترتیبی علم دارد.

(۵) اگر خدا بی‌زمان است، به واقعیات ترتیبی علم ندارد.

تناقض به وجود آمده در این استدلال ناشی از یک مقدمه نادرست است. مقدمه (۲)

که براساس الهیات ضروری است. صدق مقدمه (۳) نیز بدیهی است. پس باید مقدمه (۱) نادرست باشد.

البته خود کریگ تصریح می‌کند که مبنای این اشکال نیز نظریه ترتیبی زمان است و لذا اگر کسی این نظریه را در مورد زمان نپذیرد، مقدمه (۴) را نقض کرده و این استدلال را باطل دانسته است. اما طرفداران بی‌زمانی خدا، عمدتاً می‌کوشند بی‌زمانی خدا را بر نظریه غیرترتیبی زمان مبتنی نسازند. لذا برای حل این مسئله، دو راه در پیش دارند:

۱- نشان دهند خدا چگونه به حقایق ترتیبی علم دارد؛ یا

۲- اثبات کنند که عدم آگاهی از حقایق ترتیبی، خدشه‌ای به علم خدا وارد نمی‌سازد. اما کریگ تمام کوشش‌های انجام شده در این زمینه را بی‌فایده می‌داند و معتقد است هر دو راه محال است. بدین ترتیب، کریگ این اشکال را نیز به بی‌زمانی خدا وارد می‌داند؛ و در نتیجه، زمانی بودن خداوند را می‌پذیرد (Craig, 2001, pp. 115-116).

۴-۲. نظریه غیرترتیبی زمان و بی‌زمانی خدا

کریگ در پایان بحث خود درباره ادله زمان‌مندی خدا، اعلام می‌کند وجود زمان‌مند خدا، بر مبنای نظریه ترتیبی زمان قابل قبول و بدون اشکال است. خدا، وجود هر چیزی را در هر لحظه از وجود حاضر آن ابقاء می‌کند و هر حقیقت حاضری را در همان زمان می‌داند. بدین ترتیب، فعالیت و علم خدا پیوسته تغییر می‌کند اما این دلیل نمی‌شود که بیندیشیم خدا در کمال خود تغییر پذیر است.^{۳۵}

اما اگر کسی واقعیت ترتیب^{۳۶} و شدن زمانی^{۳۷} را انکار کند، یعنی قائل به نظریه غیر ترتیبی زمان باشد، می‌تواند ادعای طرفداران زمان‌مند بودن خدا را مبنی بر این‌که «اگر خدا واقعاً با جهان زمان‌مند نسبت دارد، پس خدا زمان‌مند است» نپذیرد؛ زیرا بر اساس نظریه غیر ترتیبی زمان، همه حوادث درون این جهان، به نحو غیر ترتیبی وجود دارند و خدا، بیرون از این جهان ذو ابعاد، به صورت بدون زمان و بدون مکان موجود است. در چنین تصویری از جهان، همه حوادث به صورت یکسان وجود دارند و هیچ حادثه‌ای به نحو عینی «حال» نمی‌باشد. زمانی بودن حوادث، تنها عبارت از این است که آن‌ها در نسبت‌های متقابل «زودتر از»، «هم‌زمان با»، و «دیرتر از» قرار گرفته‌اند؛ نسبت‌هایی که مانند نسبت‌های «کمتر از»، «مساوی با» و «بیشتر از» غیر ترتیبی هستند.

او، در ادامه تأکید می‌کند که بر اساس نظریه غیر ترتیبی درباره زمان، هیچ کدام از دو اشکال مذکور به بی‌زمانی خدا وارد نیست؛ زیرا بر طبق نظریه غیر ترتیبی، این وضعیت

که خدا قبلاً حادثه الف را ابقاء می‌کرده و اکنون حادثه ب را ابقاء می‌کند، هیچ گونه واقعیت عینی ندارد.^{۳۸} طرفداران نظریه غیر ترتیبی در مورد زبان، احتجاج می‌کنند که چنین عباراتی،^{۳۹} یا در معنا قابل تحویل به تعبیرات^{۴۰} غیر ترتیبی هستند؛ یا شرایط صدق غیر ترتیبی دارند. از این رو، فرض مطابق عینی داشتن چنین عباراتی، لازم نیست. علاوه بر این، از آن‌جا که از نظر ایشان، حادثه الف و ب هرگز واقعاً به وجود نمی‌آیند^{۴۱} یا از بین نمی‌روند،^{۴۲} و^{۴۳} نسبت به ایجاد الف در t_1 و ایجاد ب در t_2 ، هیچ تغییری در خدا لازم نمی‌آید. به دلیل نبود شدن زمانی، الف و ب و نیز زمان‌های متناسب با آنها، هرگز در موقعیت وجود شناختی خود تغییر نمی‌کنند، بلکه صرفاً به نحو غیر ترتیبی (با نسبت‌های زودتر از و دیرتر از) وجود دارند. بنابراین آن‌ها در نسبت خود با خدا، که او نیز به صورت غیر ترتیبی وجود دارد، به نحو بدون تغییری واقعی هستند.

خدا با یک اعمال قدرت^{۴۴} می‌تواند به صورت غیر ترتیبی، الف را در t_2 و ب را در t_3 به وجود آورد (Craig, 2001, p.108). قدرت خلاقانه واحد او، مانند اراده او برای خلقت، بی‌زمان و بدون تغییر است؛ و محصولات زمان‌مند قدرت خلاقانه خدا، مانند خود خدا، به نحو بی‌زمان وجود دارند. بدین ترتیب، اتخاذ نظریه غیر ترتیبی در مورد زمان، معنای منسجمی به این عقیده می‌دهد که «حوادث زمان‌مند در ازلت وجود دارند». بر اساس نظریه غیر ترتیبی، به دلیل این‌که خدا و جهان خلقت، به صورت غیر ترتیبی با یکدیگر هم‌بودند، از این رو، در جهان واقعی وضعیتی وجود ندارد که در آن، خدا تنها و بدون جهان موجود باشد و جهان هنوز به وجود نیامده باشد. در این تصویر، خدا هرگز جهان را به وجود نمی‌آورد، بلکه جهان صرفاً به صورت غیر ترتیبی، در یک نسبت نامتقارن وابستگی وجود شناختی، با خدا هم‌بود است. البته خدا خود چنین وضعیتی را اراده کرده است. در هر حال، مهم این است که چه خدا وضعیت تنها وجود داشتن را انتخاب کند، چه اراده کند که جهان زمان‌مند به صورت غیر ترتیبی با او هم‌بود باشد، خدا به نحو بی‌زمان وجود خواهد داشت؛ زیرا خدا با اراده کردن هم‌بودی جهان با خودش، با خلق کردن جهان، وارد هیچ نسبت جدیدی نمی‌شود. خدا به صورت غیر ترتیبی در نسبت خلق کردن «انفجار بزرگ» در t_0 قرار دارد. البته t_0 نمایان‌گر زمان فعالیت خدا^{۴۵} نیست، بلکه نشان دهنده زمان اثر اوست. با حادثه انفجار بزرگ در t_0 ،

خدا واجد نسبت «خالق بودن» نمی‌شود تا در t_1 این نسبت را نداشته باشد؛ بلکه خدا به صورت غیر ترتیبی، در نسبت «خالق بودن» همه حوادث در زمان‌های متناسب خودشان قرار دارد. خدا با یک فعل بی‌زمان به صورت غیر ترتیبی، حوادث را در t_0 ، t_1 ، t_2 و ... به وجود می‌آورد. بدین ترتیب می‌توان بر اساس نظریه غیر ترتیبی زمان، فعل خدا را از آثار آن جدا دانست؛ به نحوی که فعل خدا بی‌زمان باشد، اما آثار آن زمان‌مند باشند (Craig, 2001, p.109).

بر طبق نظریه غیر ترتیبی زمان، اشکال ناسازگاری بی‌زمانی و علم مطلق خدا نیز حل شده است؛ زیرا طبق این نظریه، الفاظ نمایه‌ای زمانی در گزاره‌ها، مانند الفاظ نمایه‌ای مکانی، غیر ترتیبی‌اند. بنابراین خدا به شرایط صدق غیر ترتیبی گزاره‌های مشتمل بر الفاظ نمایه‌ای زمانی علم دارد؛ زیرا او می‌داند که اشیاء در چه زمانی هستند، همان گونه که می‌داند اشیاء کجا و در چه مکانی قرار دارند. بر طبق این نظریه، «ترتیب» صرفاً ویژگی احکام زبانی یا ذهنی از یک منظر شخصی خاص است که این احکام، یا می‌توانند به صورت غیر ترتیبی بیان شوند؛ یا می‌توان شرایط صدق غیر ترتیبی برای آن‌ها در نظر گرفت.^{۶۱} در هر حال مهم این است که واقعیات ترتیبی وجود ندارند تا خدا بخواهد به آن‌ها علم داشته باشد (Craig, 2001, p.133).

چنان‌که ملاحظه می‌شود، طبق تصریح خود کریگ، بر اساس نظریه غیر ترتیبی درباره زمان، هیچ کدام از دو اشکال مذکور به بی‌زمانی خدا وارد نیست. لذا قضاوت نهایی در مورد بی‌زمانی یا زمان‌مندی خدا منوط است به این‌که فرد، چه نظریه‌ای را در باب زمان اتخاذ کند. از آن‌جا که رأی خود کریگ، صحت نظریه ترتیبی در مورد زمان است، روشن است که وی از زمان‌مند بودن خدا دفاع می‌کند (Craig, 2001, pp. 135-136).

۳-۴. خدا و آغاز جهان

در مرحله بعد، کریگ به سراغ این مسئله می‌رود که اگر خدا در زمان باشد، از آن‌جا که وجود او نمی‌تواند آغاز یا پایانی داشته باشد، باید در تمام زمان موجود باشد. لذا این سؤال پیش می‌آید که آیا مدت وجود خدا متناهی است یا نامتناهی؟ در واقع، باید دید آیا وجود جهان و اساساً خود زمان، آغازی دارند یا نه؟ (Craig, 2001, p. 247)

به نظر کریگ آموزه خلق از عدم - که در کتاب مقدس نیز به آن اشاره شده - گویای آن است که وجود جهان، دارای آغاز است و بر اساس آن، زمان در جهت گذشته منتهی است و ابتدای آن لحظه‌ای است که وجود جهان، به قدرت الهی از هیچ آغاز می‌شود (Craig, 2001, p.250). کریگ اشاره می‌کند که در کنار این تفسیر زمانی درباره خلق از عدم، برخی نیز تفسیری وجود شناختی از آن ارائه کرده‌اند. از جمله جان پلکینگم^{۴۷} معتقد است آموزه خلقت، بیان کننده فعل خدا در گذشته نیست؛ بلکه نمایان کننده فعالیت او در جهت ابقای وجود جهان در زمان حاضر است. گرچه کریگ مصرر است که تعابیر کتاب مقدس در مورد خلقت، بر آغاز زمانی جهان دلالت می‌کنند، اما با این حال انکار نمی‌کند که آموزه خلقت، مستلزم ابقای لحظه به لحظه جهان توسط خدا نیز می‌باشد. از نظر وی، یک آموزه مستحکم درباره خلقت، حاکی از هر دو امر است، یعنی این‌که:

- (۱) خدا جهان را در لحظه‌ای از گذشته منتهی، از عدم به وجود آورده است.
- (۲) پس از آن، خداوند وجود جهان را لحظه به لحظه باقی نگه می‌دارد (Craig, 2001, pp. 252-253).

جزء اول این آموزه، مستلزم آن است که جهان بالفعل مستلزم وضعیتی است که در آن، خدا به تنهایی و بدون هیچ مخلوقی موجود بوده است. اما طرفداران نظریه غیر ترتیبی زمان نمی‌توانند این لازمه را تصدیق کنند؛ زیرا بر اساس نظریه آن‌ها، جهان هرگز واقعاً به وجود نیامده بلکه به نحو بی‌زمان، با خدا هم‌بود بوده است و نهایتاً می‌توان گفت به نحو غیر ترتیبی، دارای لحظه آغاز است. بدین ترتیب، طرفداران این نظریه ناگزیرند جزء اول آموزه خلقت را به جزء دوم آن تحویل دهند و فقط اتکای وجودشناختی غیر ترتیبی جهان به خدا را باور داشته باشند. اما با این کار، آن‌ها در واقع آموزه خلقت را تضعیف کرده‌اند. بدین ترتیب، کریگ نتیجه می‌گیرد پیش‌فرض آموزه خلق از عدم در کتاب مقدس، نظریه ترتیبی درباره زمان است (Craig, 2001, p. 255).

۴-۴. زمان‌مندی یا فرازمانی بودن خدا بدون خلقت

تا اینجا معلوم شد که از نظر کریگ، خدا پس از خلقت، به نحو زمان‌مند موجود است. وی، در ادامه، نحوه ازلت خدا در وضعیت بدون خلقت را مورد بحث قرار می‌دهد و ادعا می‌کند خدا بدون جهان، به نحو فرازمان موجود است؛ حتی اگر قائل باشیم که

خدا بعد از خلقت زمانی می‌شود. خود کریگ اشاره می‌کند که چنین نتیجه‌ای، در بادی امر عجیب به نظر می‌رسد؛ چرا که بر این اساس، به نظر می‌آید حیات خداوند دارای دو مرحله می‌شود که یکی قبل‌تر و دیگری بعدتر است (Craig, 2001, p.267). اما خود او در پاسخ می‌گوید با اندکی دقت روشن می‌شود که در چنین فرضی، دو مرحله حیات خدا، یکی فرازمان و دیگری زمانی است و لذا نسبت قبل‌تر و بعدتر میان آن‌ها متصور نیست. البته بر مبنای نظریه غیر ترتیبی زمان، ممکن است چنین تصویری از دو مرحله حیات خدا به دست آید، اما بر اساس نظریه ترتیبی زمان، این تصویر توهمی بیش نیست. واقعیت این است که خدا بدون خلقت، کاملاً تنها، بدون تغییر و کامل است و هیچ حادثه‌ای ثابت^{۴۸} او را خدشه دار نمی‌سازد. نه قبلی در کار است نه بعدی، نه گذر زمانی‌ای و نه مرحله آینده‌ای؛ تنها خداست و یگانگی و بی‌تغییری. تنها دلیلی که ممکن است برای زمانی کردن چنین وضعیت ساکنی وجود داشته باشد این است که بعد از این وضعیت، وضعیت زمانی خواهد بود. اما مادامی که خدا به تنهایی و بدون خلقت موجود است، هیچ وضعیت زمانی‌ای وجود ندارد.

کریگ آخرین اشکال به این نظریه را چنین رد می‌کند که اگر کسی مدعی شود زمان به دلیل آغاز داشتن جهان، بدون جهان وجود دارد، نوعی علیت معطوف به گذشته^{۴۹} را به کار برده، حال آن‌که چنین کاربردی از علیت صحیح نیست؛ زیرا بر اساس نظریه ترتیبی زمان، علیت معطوف به گذشته به معنای معلول واقع شدن چیزی بدون علت است؛ چرا که در زمان وجود معلول، علت معطوف به گذشته، به هیچ معنایی وجود ندارد (Craig, 2001, pp. 270-271). کریگ در ادامه اضافه می‌کند که بدین ترتیب می‌توان گفت زمان با انفجار بزرگ به وجود آمده؛ و در نتیجه، خدا، علاوه بر این که خالق جهان است، خالق زمان نیز هست.

بدین ترتیب، کریگ اعلام می‌دارد که مبانی معقولی برای بی‌زمان دانستن خدا بدون خلقت وجود دارد. در نتیجه، معقول‌ترین اعتقاد درباره نسبت خداوند و زمان این است که بگوییم خدا بدون خلقت، بی‌زمان است؛ و بعد از خلقت، زمانی می‌شود (Craig, 2001, pp. 273-274).

۵. بررسی و ارزیابی

در نظر بدوی چنین می‌نماید که نظریه کریگ بر اساس مبانی خودش، نظریه‌ای منسجم است؛ زیرا اگر آموزه خلق از عدم را مستلزم حدوث عالم بدانیم، لازم می‌آید وضعیتی - هر چند غیر زمانی - وجود داشته باشد که در آن، خدا هنوز عالم را نیافریده باشد. حال از

آنجا که زمان از نظر کریگ، هویتی نسبی و وابسته به اشیاء دارد، در وضعیت عدم جهان، زمان نمی‌تواند وجود داشته باشد و لذا ازلیت خدا می‌بایست به نحو بی‌زمان معنا شود. اما با حادثه «مه‌بانگ» که خدا جهان را می‌آفریند، زمان نه تنها برای جهان آغاز می‌گردد، بلکه برای خدا نیز به سبب نسبت واقعی‌اش با جهان، شروع می‌شود؛ و لذا بعد از خلقت، خدا به صورت زمان‌مند وجود دارد. از طرفی، اگر رابطه‌ی اشیاء و حوادث عالم با یکدیگر و نیز با خدا را در چهارچوب نظریه‌ی ترتیبی زمان، که کریگ بدان باور دارد، بدانیم، چاره‌ای نداریم جز آن‌که حکم کنیم تنها یک موجود زمان‌مند می‌تواند حوادث زمانی را به وجود آورد و به آن‌ها علم داشته باشد.

بنابراین از نظر کریگ، یک نظریه‌ی کامل و جامع درباره‌ی ازلیت خدا این است که بگوییم خدا بدون خلقت، بی‌زمان است و پس از آن، به نحو زمان‌مند وجود دارد. این نظریه‌ی تلفیقی کریگ، گرچه در بادی امر گامی مؤثر در حل مسئله‌ی نحوه‌ی ازلیت خدا به نظر می‌رسد، اما با دقت نظر معلوم می‌شود که خالی از اشکال نیست و چه بسا نقاط ضعف آن بیش از نقاط قوتش باشد. دیدگاه کریگ از نظر منتقدین و صاحب‌نظران معاصر خود دور نمانده و مورد نقد و بررسی قرار گرفته است. اولین نکته‌ای که در این بررسی‌ها به چشم می‌خورد این است که گرچه دیدگاه کریگ به نوعی جمع میان دو رویکرد ازلی‌گرایی و زمانی‌گرایی است، اما برخی معاصرین کریگ (Cf: Helm, 2006)، نظر او را در زمره‌ی دیدگاه‌های قائل به زمان‌مندی خدا جای داده‌اند. این نکته حاکی از آن است که آنچه در نظریه‌ی کریگ مهم است، بخش دوم نظریه‌ی اوست؛ یعنی این رأی که خدا پس از خلقت، زمان‌مند می‌باشد.

صرف نظر از این نکته، از نظر معاصران کریگ، نظریه‌ی وی دارای اشکالاتی است که انسجام نظریه‌ی وی را خدشه‌دار می‌سازند. پل هلم که از نظریه‌ی پردازان ازلیت خداست، در این زمینه می‌گوید: به اعتقاد کریگ، ممکن است خدا در وضعیت ازلی بی‌زمان باشد «و سپس» وارد زمان شود. حال سؤال این است که تعبیر زمانی «و سپس»، چه معنایی برای خدای بی‌زمان می‌تواند داشته باشد؟! (Helm, 2006)

براین لغتو نیز همین اشکال را به نحو دیگری مطرح کرده است. به اعتقاد او، خدا نمی‌تواند اول بی‌زمان باشد، آنگاه زمان‌مند شود؛ زیرا مرحله‌ی بی‌زمانی خدا بر مرحله‌ی زمان‌مند او مقدم خواهد بود و چیزی که مقدم بر چیز دیگر باشد، در زمان قرار

می‌گیرد؛ لذا بی‌معناست که بگوییم خدا، اول بی‌زمان بوده و سپس زمان‌مند شده است (لفتو، ۱۳۸۷، ص ۱۱۰).

گرگوری گنسل^{۵۰} نیز از دیگر کسانی است که به نقد نظریه کریگ پرداخته است. او چنین احتجاج می‌کند که در وضعیت بدون خلقت، علم خدا باید کامل باشد. لکن از آن‌جا که در چنین وضعیتی زمان وجود ندارد، طبعاً علم خدا به صورت گزاره‌هایی از سنخ سلسله B خواهد بود. اما در وضعیت بعد از خلقت، علم خدا می‌بایست شامل گزاره‌های سلسله A نیز باشد. لذا با این که کریگ از طرفداران نظریه A درباره زمان است، به نظر می‌رسد برخی اصول نظریه B را تأیید می‌کند. به این ترتیب که بر اساس نظریه کریگ، گزاره‌های سلسله B بنیادی‌تر خواهند بود و به نوعی، مبنای گزاره‌های سلسله A می‌شوند؛ زیرا حقایقی از سنخ سلسله B در وضعیت بدون خلقت وجود دارند که مبنایی در وضعیت‌های A ندارند. برای مثال، در وضعیت بدون خلقت، این یک واقعیت است که «فلانی در ۱۸ سپتامبر می‌نویسد»؛ اما پس از خلقت و به وجود آمدن زمان، واقعیات دیگری نیز وجود خواهند داشت نظیر این که «فلانی اکنون می‌نویسد» یا «نوشته است». پس واقعیاتی از سنخ سلسله B بنیادی‌تر خواهند بود.

اشکال دیگری که گنسل مطرح می‌کند این است که می‌پرسد: آیا ممکن است یک موجود بی‌زمان، زمان‌مند شود یا به عکس؛ یک موجود زمان‌مند، بی‌زمان گردد. گنسل معتقد است غالب فیلسوفان این را ممکن نمی‌دانند اما کریگ، اشکالی در پذیرش آن نمی‌بیند (Ganssle, 2007).

اچ. پی. آون درباره اولین اشکال مورد نظر کریگ (یعنی ناسازگاری بی‌زمانی و خلق کردن جهان زمان‌مند) می‌گوید: باید میان فعل خدا در آفرینش جهان و خود جهان فرق گذاشت؛ زیرا خدا و جهان از نظر وجودشناختی متمایزند. فعل آفرینش‌گر خدا هرگز با موجوداتی که می‌آفریند، آمیخته نمی‌شود؛ و لذا زمان‌مندی فعل او، موجب زمان‌مندی خود او نمی‌گردد (آون، ۱۳۸۰، ص ۷۴).

علاوه بر اشکالات مطرح شده توسط معاصرین کریگ، اشکالات دیگری نیز بر نظریه کریگ وارد است. اولین اشکال ناظر است به یکی از مبانی اصلی نظریه کریگ، یعنی تفسیر خاص وی درباره «خلق از عدم». چنان‌که دیدیم، او «خلق از عدم» را به گونه‌ای تفسیر می‌کند که مستلزم وجود وضعیتی بدون جهان است که در آن، خدا به

تنهایی وجود دارد؛ زیرا از نظر کریگ، معنای اولیه «خلق از عدم» این است که وجود جهان دارای آغاز است و آغاز آن، لحظه‌ای است که به قدرت الهی، از هیچ به وجود می‌آید. در واقع، از نظر کریگ، مفهوم «خلق از عدم» در صورتی صادق است که به وضعیتی اشاره کند که در آن، جهان معدوم باشد و سپس در لحظه‌ای به قدرت الهی، از هیچ به وجود آید (Craig, 2001, pp. 250-253).

از توضیحات فوق چنین برمی‌آید که کریگ، تحقق «خلق از عدم» را به نوعی «زمانی» تلقی کرده و از مفهوم «حدوث ذاتی» غافل بوده است. حال آن‌که برای صدق مفهوم «خلق از عدم»، آنچه ضروری است این‌که عالم به ماده اولیه‌ای مسبوق نباشد و در خلقت آن، هیچ چیز جز حق تعالی دخالت نداشته باشد. به عبارت دیگر، تمام هویت عالم باید فقط وابسته به خدا باشد و هیچ امر دیگری در آن مؤثر نباشد. اگر چنین باشد، معنایش این است که عالم به ذات خود معدوم است و به واسطه علیت حق تعالی موجود می‌شود؛ و این معنای «حدوث ذاتی» است. نکته مهم در حدوث ذاتی این است که شیء می‌تواند در عین این‌که ذاتاً حادث است، از نظر زمانی، قدیم باشد؛ زیرا آنچه ضرورت دارد، وابستگی ذات شیء به خداست، نه معدوم بودن او در زمان یا وضعیتی قبل از وجود آن.

بدین ترتیب می‌توان نتیجه گرفت که «خلق از عدم»، ضرورتاً مستلزم وجود وضعیتی نیست که در آن، جهان معدوم باشد و خدا به تنهایی وجود داشته باشد؛ بلکه آنچه ضروری است این‌که وجود جهان، صرفاً وابسته به خدا باشد و این با قدم زمانی جهان سازگار است.^{۵۱}

از مباحث فوق روشن می‌شود که این رأی کریگ، بسیار به قول متکلمان اسلامی در مسئله حدوث عالم نزدیک است؛ با این تفاوت که متکلمان صریحاً به حدوث زمانی قائل شده‌اند، که بر اساس تعریف آن - یعنی مسبقیت وجود شیء به عدم زمانی آن - لازم می‌آید زمان، که خود از جمله عالم است، قدیم و نامتناهی باشد؛ یعنی خلاف ادعای خود متکلمان. اما کریگ صریحاً وجود زمان را در وضعیت بدون جهان رد می‌کند و به همین دلیل، از آن با عنوان «وضعیت بدون خلقت» یاد می‌کند نه «وضعیت قبل از خلقت»؛ چرا که از نظر او، زمان با وجود جهان آغاز می‌شود. با توجه به این نکته، اشکال اولیه‌ای که به متکلمان اسلامی وارد است - یعنی قدیم بودن جهان بر

اساس قول به حدوث جهان - به کریگ وارد نیست. اما با دقت در اقوال موجود دربارهٔ حدوث عالم، به دو تقریر برمی‌خوریم که با تقریر رایج متکلمان از اصل مسئله متفاوت است. این دو تقریر که متعلق به کندی و غزالی است، بسیار نزدیک به رأی کریگ می‌باشند و لذا طرح آن‌ها و بررسی موضع فلاسفه نسبت به آن‌ها، خالی از فایده نیست. خلاصهٔ ادعای این دو فیلسوف آن است که ما می‌پرسیم: اگر در گذشته به عقب برویم، آیا زمان متناهی است یا نامتناهی؛ در واقع، خواه حدوث زمانی در مورد عالم صادق باشد یا نه، این سؤال مطرح است که آیا زمان در طرف گذشته، ابتدایی دارد یا خیر؟ (الکندی، ۱۹۵۰، صص ۱۹۱-۱۹۲)

غزالی، برای تقویت این اشکال می‌گوید: در واقع، ادعای ما دربارهٔ زمان عالم، مانند ادعای خود فلاسفه در مورد مکان است. همان طور که فلاسفه می‌گویند مکان متناهی است و ابعاد جهان به جایی ختم می‌شوند، ما هم در مورد زمان همین را می‌گوییم؛ و همان طور که از قول فلاسفه در تناهی مکان، لازم نمی‌آید که برای صدق تناهی مکان، مکان دیگری آن طرف عالم موجود باشد، برای صدق تناهی زمان نیز لزومی ندارد که بگوییم باید زمانی قبل از آغاز زمان وجود داشته باشد (غزالی، ۱۳۶۱، صص ۲۵-۲۶).^{۵۲}

چنان‌که از دو تقریر فوق برمی‌آید، کندی و غزالی اشکال را به صورتی مطرح نکرده‌اند که مشتمل بر حدوث زمانی عالم باشد؛ مسئلهٔ ایشان صرفاً این است که آیا زمان در طرف گذشته، آغازی دارد یا نه؟ با این تقریر، به نظر می‌آید رأی کریگ در مورد تناهی گذشته و حدوث جهان، بسیار نزدیک به سخن آن‌هاست و لذا اشکالات وارد به سخن ایشان، به نظریهٔ کریگ نیز وارد است. نقد دیدگاه ایشان بر چند مقدمه مبتنی است:

۱- تقدّم و تأخّر اجزای زمان، ذاتی است. مراد از این تعبیر آن است که یکی از انحاء ترتّب، ترتّب بین شیء و عدم آن است از آن حیث که با هم جمع نمی‌شوند. چنین ترتّبی نه بین علت و معلول است، نه ناشی از ماهیت شیء است و نه به اعتبار رتبه و شرف و ... است. این نحوهٔ ترتّب خاص، ترتّب زمانی است.^{۵۳}

۲- تقدّم و تأخّر در مکان، اعتباری است؛ یعنی اجزای مکان ذاتاً تقدّم و تأخّری نسبت به هم ندارند، بلکه باید مبدأ خاصی را اعتبار کنیم و نسبت به آن، اجزای مکان را مقدّم و مؤخّر بنامیم.

حال اگر طبق ادعای غزالی بگوییم زمان، ابتدا دارد، می‌پرسیم چرا به آن حالت می‌گویید «ابتدا» و نمی‌گویید «انتهای». این بدان سبب است که ابتدای زمان مسبوق است به عدم خاصی که با آن قابل جمع نیست و لذا واقعاً بر آن تقدّم دارد؛ اما چنین تقدّم و تأخّری بر انتهای زمان صادق نیست، بلکه در آنجا به عکس، عدمی داریم که واقعاً مؤخّر است بر انتهای زمان. با توجه به این نکته، می‌گوییم چنین تقدّم و تأخّری که در آن عدم شیء با وجودش جمع نمی‌شود، ناشی از زمان است. لذا اگر بگوییم ابتدای زمان به همین نحو بر عدم آن مؤخّر است، به این معناست که قبل از ابتدای زمان نیز باید وجود داشته باشد (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۳، صص ۱۴۹-۱۵۰؛ مطهری، ۱۳۷۵، ج ۳، صص ۱۶۷-۱۶۹).

بدین ترتیب با تقریر کنندی و غزالی نیز ادعای آغاز زمانی داشتن زمان، صحیح نیست و اشکال لزوم قدم زمان، همچنان وارد است. از آنجا که دیدیم سخن کریگ در تناهی زمان، مانند سخن این دو است، پس این اشکال نیز به نظر کریگ وارد خواهد بود. علاوه بر این، اشکال دیگر رأی کریگ این است که اگر بگوییم وضعیتی بوده که در آن، خدا عالم را خلق نکرده بود، لازم می‌آید که در آن وضعیت، خدا از فیض خودداری کرده باشد. لکن می‌دانیم که خداوند فیاض علی الاطلاق است، و امساک فیض از سوی او محال است. این نظریه که در میان فلاسفه اسلامی به «نظریه تعطیل فیض» معروف است، مبتنی بر این اصل الهیاتی است که «واجب الوجود بالذات، واجب من جمیع الجهات و الحیثیات». بر اساس این قاعده، هر صفت کمالی که برای واجب الوجود در نظر گرفته می‌شود، برای او واجب و ضروری است. حال از جمله صفات کمالیه، فیاض بودن است و طبق این اصل، باید واجب باشد. یعنی حقّ تعالی واجب الفیض و دائم الفیض است. حال اگر کسی بگوید وضعیتی بوده است که خدا در آن، عالم را خلق نکرده بود، تعطیل فیض حقّ لازم می‌آید، و آن محال است (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۱۲).

اشکال دیگری که بر نظریه کریگ وارد است این که کریگ، از یک طرف می‌گوید حتی اگر خدا با خلقت جهان زمان‌مند، ذاتاً بدون تغییر بماند، با این حال دست‌خوش تغییری خارجی یا عارضی می‌شود که او را وارد زمان می‌کند. به نظر می‌رسد کریگ با این تعبیر، می‌خواهد از پذیرفتن اشکال لزوم تغییر در ذات خدا کناره‌گیری کند. اما از طرفی، در مقام تعلیل زمان‌مندی خدا چنین احتجاج می‌کند که چون فعل خدا زمان‌مند

است، لازم می‌آید خود خدا نیز زمان‌مند باشد؛ زیرا نمی‌توان افعال شخص را از وجود او جدا کرد. به نظر می‌رسد نوعی تناقض در ادعاهای کریگ نهفته است. آقای مصباح به این بحث اشاره کرده و مدعی شده است هنگامی که گفته می‌شود «خدا این امر حادث را در این زمان خلق کرد»، به این معنا نیست که خلق کردن از حیث تعلق به واجب تعالی در وعاء زمان واقع است به نحوی که نیازمند تصوّر زمان در صقع ربوبی باشد، بلکه زمانی بودن خلق کردن به اعتبار تعلقش به مخلوق حادث است. به عبارت دیگر، فعل و ایجاد، به معنای مصدری منسوب به فاعل، در ظرف زمان و مکان - مثلاً - واقع نمی‌شوند، بلکه آنچه در این ظروف واقع می‌شود، حاصل فعل است که به معنای اسم مصدر و از جهت انتساب به آن است که عبارت از خود وجود امکانی می‌باشد؛ و آنچه دالّ بر قیود فعل حقّ تعالی است، به این صورت تفسیر می‌شود (مصباح، ۱۴۰۵، صص ۴۴۱-۴۴۲).

بدین ترتیب از آن‌جا که فعل حقّ تعالی هویتی اضافی دارد و وابسته به دو طرف است، دو حیثیت در آن وجود دارد: یکی حیثیت انتساب به حقّ تعالی و دیگری انتساب به مخلوقات. فعل از آن جهت که وابسته به حقّ تعالی است و ریشه در ذات او دارد، قدیم و ازلی است و هیچ‌گونه حدوث و تغییری به آن راه ندارد. اما از آن حیث که وابسته به مخلوقات و حوادث است، می‌توان گفت فعل نیز حادث، زمانی و متغیّر است.

ملاصدرا نیز در این باره، چنین گفته است:

«فعل حقّ تعالی امر و خلق است؛ امر حقّ، با او معیت دارد و خلق او حادث زمانی است» (ملاصدرا، ۱۳۷۸، ص ۱۰۹).

به این معنا که مخلوقات متأخّر از حقّ تعالی هستند؛ تأخّری که متأخّر با متقدّم قابل جمع نیست. بنابراین مخلوقات حادث زمانی هستند.

اگر فعالیت خدا در جهان زمان‌مند ایجاد می‌کند که خدا زمان‌مند باشد، این اشکال نیز قابل طرح خواهد بود که فاعلیت موجود زمان‌مند، محدود به زمان است و در یک زمان نمی‌تواند افعال متعددی را انجام دهد؛ حال آن‌که خداوند در آن واحد، موجودات بسیاری را حفظ می‌کند و هزاران موجود دیگر را به وجود می‌آورد.

گفته شد که استدلال کریگ برای زمان‌مندی خدا بعد از خلقت چنین است که «اگر خدا علت موجودات و حوادث جهان زمان‌مند است، واقعاً دارای نسبتی با جهان

زمان مند است». وی صدق این گزاره را از آن جهت ضروری می‌داند که نسبت علیّی خدا با جهان، یک نسبت واقعی است و نسبت واقعی خدا با جهان زمان مند موجب زمان مندی خدا می‌شود. با تأمل در این ادعای کریگ، به نظر می‌آید او نسبت واقعی را نسبت مادی یا فیزیکی می‌داند. در واقع، گویا او علیّت را منحصر به علیّت امری مادی نسبت به امر مادی دیگر، یا امر مجرد نسبت به امر مجرد دیگر می‌داند. حال آن‌که علیّت منحصر به این موارد نیست. امور مجرد از محدودیت‌های ماده مبراً هستند و لذا می‌توانند بدون وجود شرایط مادی، تأثیرگذار باشند، مانند تأثیرات نفس در بدن. لذا می‌توان خدا را در عین مجرد و بی‌زمان بودن، علتّ اشیا و حوادث زمان مند دانست.

اشکال دیگر این‌که تفاوت معنای ازلیّت خدا بر اساس دو وضعیت بدون خلقت و بعد از خلقت، به معنای تغییر در صفات الهی است؛ اما هیچ گونه تغییری در ذات حقّ تعالی و صفات او، که عین ذات او هستند، جایز نیست؛ زیرا لازمه تغییر، وجود قوه‌ای برای قبول تغییر است اما قوه داشتن، از لوازم وجود امکانی است و با فعلیّت محض بودن حقّ تعالی و وجوب وجود او منافات دارد.

البته خود کریگ نیز به نوعی متوجه این اشکال بوده است. او این اشکال را به این صورت مطرح نموده که ممکن است گفته شود: بی‌زمان بودن خدا بدون خلقت و زمانی بودن او بعد از خلقت، به معنای وجود دو مرحله در حیات خدا می‌باشد که یکی پس از دیگری است؛ و لذا خداوند مطلقاً زمان مند است. پاسخی که خود کریگ برای این اشکال ارائه می‌دهد چنین است که خدا در وضعیت بدون خلقت، کاملاً بدون تغییر است و این‌که او بعد از این وضعیت، وجودی زمانی خواهد داشت، موجب زمانی بودن او در این وضعیت نمی‌شود. در واقع، از نظر کریگ، تا هنگامی که خدا به تنهایی و بدون جهان موجود است، هیچ وضعیت زمانی‌ای نسبت به او قابل تصوّر نیست.

به نظر می‌رسد کریگ از این مسئله غافل است که اصل اشکال ناظر بر این می‌باشد که صرف تغییر نحوه ازلیّت خدا، به معنای راه یافتن تغییر به ذات اوست و این اشکال، با پاسخی که کریگ ارائه می‌دهد، رفع نمی‌شود. کریگ در مواضع بسیاری تصریح می‌کند که خدا با خلق کردن جهان وارد نسبت جدیدی می‌شود که پیش از خلقت، دارای آن نبوده است. اما توجه نمی‌کند که همین ادعا، به معنای حصول تغییر در خداست. وی تنها در یک جا اشاره می‌کند که حصول این نسبت جدید، موجب تغییری در خدا نمی‌شود، اما توضیح

نمی‌دهد که چگونه ممکن است وقوع یک نسبت جدید برای خدا، مستلزم وقوع تغییر در او نباشد. شاید راهی برای حل این مسئله نیافته و تلویحاً این اشکال را پذیرفته است!

تفاوت معنای ازلیت خدا بدون خلقت و پس از آن، از جنبه دیگری نیز قابل اشکال است و آن این‌که چنین تمایزی، به معنای تأثیر فعل خدا در اوست؛ زیرا به تصریح خود کریگ، «جهان» مخلوق خدا و فعل اوست و زمان امری است وابسته به حوادث جهان. لذا اگر بگوییم خدا با خلقت جهان، دارای نسبت جدیدی می‌شود، این به معنای تأثیر خدا از فعل خود است و آن محال می‌باشد؛ زیرا علت همواره اقوی و اشرف از معلول خود است و اگر بگوییم معلول در علت خود مؤثر بوده، لازمه آن علیت امر ضعیف نسبت به امر قوی است؛ در حالی که چنین لازمه‌ای باطل و محال می‌باشد.

نتیجه‌گیری

دیدیم که نظریه ویلیام کریگ درباره ازلیت خدا عبارت است از این‌که خدا بدون خلقت، بی‌زمان است و پس از آن، به نحو زمان‌مند موجود است. اما هر چند این نظریه کوشش جدیدی در راه ارائه یک نظریه جامع درباره ازلیت حق تعالی به شمار می‌آید، خالی از ایراد نیست؛ بلکه دقت در آن روشن می‌کند که اشکالاتی به این نظریه وارد است که پذیرش آن را به عنوان یک نظریه معتبر در باب ازلیت خداوند، دچار مشکل می‌سازد. در مقاله حاضر، مهم‌ترین اشکال‌های نظریه کریگ مطرح شد که به طور خلاصه عبارت‌اند از:

- ۱) چگونه درباره خدای بی‌زمان می‌توان گفت «پس از» خلقت زمان‌مند می‌شود؟
- ۲) با این‌که کریگ از طرفداران نظریه A درباره زمان است، اما برخی اصول نظریه B را تأیید می‌کند؛ یعنی این اصل که گزاره‌های سلسله B بنیادی‌ترند.
- ۳) کریگ تحقق «خلق از عدم» را به نوعی «زمانی» تلقی کرده و از مفهوم «حدوث ذاتی» غافل بوده است.
- ۴) اگر بگوییم وضعیتی بوده که در آن، خدا عالم را خلق نکرده بود، لازم می‌آید در آن وضعیت خدا از فیض خودداری کرده باشد. لکن امساک از فیض درباره خدا که فیاض علی الاطلاق است، محال می‌باشد.
- ۵) اگر بگوییم خدا پس از خلقت زمان‌مند است، این اشکال قابل طرح خواهد بود که فاعلیت موجود زمان‌مند، محدود به زمان است و در یک زمان نمی‌تواند افعال متعددی را انجام دهد.

- ۶) به نظر می‌آید کریگ، نسبت واقعی را نسبت مادی یا فیزیکی می‌داند. گویا او علیّت را منحصر به علیّت امری مادی نسبت به امر مادی دیگر، یا امر مجرد نسبت به امر مجرد دیگر می‌داند. حال آن‌که امور مجرد - که از محدودیت‌های ماده مبراً هستند - می‌توانند بدون وجود شرایط مادی، تأثیرگذار باشند؛ مانند تأثیرات نفس در بدن. لذا می‌توان خدا را در عین مجرد و بی‌زمان بودن، علّت اشیاء و حوادث زمان‌مند دانست.
- ۷) تفاوت معنای ازلیّت خدا بر اساس دو وضعیت بدون خلقت و بعد از خلقت، به معنای تغییر در صفات الهی است؛ اما هیچ‌گونه تغییری در ذات حقّ تعالی و صفات او، که عین ذات او هستند، جایز نیست.
- ۸) تفاوت معنای ازلیّت خدا بدون خلقت و پس از آن، از جنبه دیگری نیز قابل اشکال است و آن این‌که چنین تمایزی، به معنای تأثیر فعل خدا در اوست، و آن محال است؛ زیرا علّت همواره اقوی و اشرف از معلول خود است، و اگر بگوییم معلول در علّت خود مؤثر بوده، به معنای علیّت امر ضعیف نسبت به امر قوی است. اما می‌دانیم که آن، باطل و محال می‌باشد.

یادداشت‌ها

1. Temporalism
 2. Atemporalism
 3. Way of Truth
 4. Eternity is the complete possession all at once of illimitable life.
 5. J. M. Mc Taggart
 6. earlier than
 7. later than
 8. B-series
 9. A-series
۱۰. «Tenseless Theory of Time»: باید توجه داشت که فلاسفه در این بحث، واژه «tense» را به ندرت در معنای گرامری معمول آن استفاده می‌کنند، در واقع، تنها وقتی «tense» به جملات نسبت داده شود می‌توان گفت به همان معنای «زمان فعل» است، اما آنگاه که از واقعیت و عینیت «tense» بحث می‌شود، دیگر این معنا رسا نخواهد بود. لذا برای جلوگیری از خلط معنای «tense» در کاربرد فلسفی آن با واژه‌هایی چون «time»، «temporal» و ...، در مقاله حاضر، «tense» را به معنای «ترتیب» و «tensed» و «tenseless» را به معنای «ترتیبی» و «غیر ترتیبی» معادل سازی نموده‌ایم. البته ذکر این نکته ضروری است که واژه «ترتیب»، کاملاً معنای مورد نظر فیلسوفان انگلیسی زبان را نمی‌رساند، لکن معادل مناسب‌تری به نظر نرسید.
11. Static theory

12. Tensed Theory of Time

13. Dynamic theory

۱۴. در مقاله حاضر، تنها از عناوین «نظریه ترتیبی» و «نظریه غیر ترتیبی» استفاده خواهد شد.

۱۵. لازم به ذکر است که در تقریر نظریه غیر ترتیبی، به دو صورت به نسبت‌های بین حوادث

اشاره می‌شود؛ یعنی گاه تنها به دو نسبت «زودتر از» و «دیرتر از» اکتفا می‌شود و گاه نسبت

«هم‌زمان با» نیز اضافه می‌گردد.

16. tensed Language

17. indexicals

18. timeline

19. Full Existence/Reality

20. Eternalism

21. Paul Helm

22. Katherine Rogers

23. Brian Leftow

24. Temporalism

25. J.R. Lucas

26. Wolterstorff

27. Swinburne

28. Big Bang

۲۹. «Sana creation»: از آن‌جا که کریگ برای وجود جهان آغازی قائل است، به نظر می‌آید

برای اشاره به وضعیت خدا پیش از خلقت، تعمداً از این اصطلاح - بدون خلقت - به جای

«قبل از خلقت» استفاده کرده است تا این اشکال به وی وارد نباشد که اگر زمان به تبع

جهان آغاز می‌شود، پس «قبل از خلقت» وضعیتی نامعقول است؛ زیرا در این صورت،

زمانی در کار نیست تا قبل و بعدی مطرح باشد.

۳۰. باور به چنین وضعیتی، کریگ را وادار می‌کند تا نظریه‌ای در باب ازلیت ارائه کند که هم

وضعیت بدون جهان خدا را در بر گیرد و هم وضعیت پس از خلقت جهان را.

31. Temporal location

32. intrinsically

33. extrinsic

34. relational

۳۵. این ادعا که تغییر فعل و علم خدا موجب تغییر در خود وی نمی‌شود، ادعای بزرگی

است، اما کریگ برای این ادعای خود، هیچ دلیل و توجیهی ارائه نکرده است.

36. The objectivity of tense

37. Temporal becoming

38. There is no objective matter of fact

39. locutions

40. Expressions

41. Come into being

42. Pass away

۴۳. زیرا بر طبق نظریه غیر ترتیبی، همه حوادث از ازل وجود داشته‌اند؛ لذا از نظر ایشان، زمان و

حوادث زمانی به صورت خطی پیوسته، همواره وجود داشته و دارد و هیچ گاه دست‌خوش

تغییر عینی نمی‌شوند.

44. Act of power

45. His acting

۴۶. بر اساس دو راه حل مذکور برای منتفی دانستن واقعیات ترتیبی در گزاره‌های حاوی الفاظ نمایه‌ای، نظریه غیر ترتیبی زمان، دو شاخه اصلی پیدا کرده است:

(۱) نظریه غیر ترتیبی قدیم (۲) نظریه غیر ترتیبی جدید

47. John Polginghome

48. Immobility

۴۹. «Backward causation»: مقصود از علیت معطوف به گذشته (یا علیت قهقرایی) این است که شیئی در زمان t_2 علت شیء یا حادثه‌ای در t_1 شود.

50. Gregory E. Ganssle

۵۱. لازم به ذکر است که «خلق از عدم» به عنوان نام رایجی برای یک نظریه، به نظریه متکلمان اشاره دارد؛ اما در این جا مقصود، اصل این مفهوم و لوازم آن است.

۵۲. همچنین نک: (مطهری، ۱۳۷۵، ج ۳، صص ۱۶۵-۱۶۷؛ ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۱۴۹).
 ۵۳. در مورد تقدّم و تأخّر زمانی، مسئله‌ای وجود دارد و آن این که ریشه این تقدّم و تأخّر چیست؟ یعنی چرا تقدّم و تأخّر اجزای زمان ذاتی است؟ به این مسئله چندان که باید توجه نشده؛ زیرا در فلسفه اسلامی، از علت ذاتی سؤال نمی‌شود. اما شهید مطهری پاسخی به این سؤال داده و آن این که ریشه این تقدّم و تأخّر، قوه و فعلیت است؛ یعنی زمان قبل، قوه زمان بعد است و زمان بعد، فعلیت زمان قبل. بدین ترتیب، تقدّم و تأخّر اجزای زمان، واقعی است و دیگر اعتباری نیست؛ زیرا میان قوه و فعل، ترتب حقیقی برقرار است، نه اعتباری (مطهری، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۶۸).

کتابنامه

آون، اچ. پی (۱۳۸۰)، *دیدگاه‌ها درباره خدا*، ترجمه حمید بخشنده، قم: انتشارات اشراق (دانشگاه قم).

خراسانی، شرف الدین (۱۳۸۲)، *نخستین فیلسوفان یونان*، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
 حجتی، محمدعلی (۱۳۷۰)، *ماهیت زمان از دیدگاه فلاسفه اسلامی و مک‌تاگارت*، رساله دکتری، دانشگاه تربیت مدرس.

غزالی، ابوحامد محمد (۱۳۶۱)، *تهافت الفلاسفه*، ترجمه علی اکبر حلبی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
 الکندی، یعقوب بن اسحاق (۱۹۵۰)، *رسائل الکندی الفلسفیه*، تصحیح محمد عبدالهادی ابوریده، قاهره: مطبعة الاعتماد.

لفتو، براین (۱۳۸۷)، «سرمدیت»: *صفات خدا*، فیلیپ ال. کوین (زیر نظر...)، ترجمه رضا بخشایش، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

مصباح، محمدتقی (۱۴۰۵)، *تعلیقته علی نهاییه الحکمة*، قم: مؤسسه در راه حق.

مطهری، مرتضی (۱۳۷۵)، حرکت و زمان در فلسفه اسلامی، تهران: حکمت، ج ۳.
ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۴۱۰ق)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، بیروت: دار
احیاء التراث العربی، ج ۳.
همو (۱۳۷۸)، رساله فی الحدوث (حدوث العالم)، تصحیح حسین موسویان، تهران: بنیاد
حکمت اسلامی صدرا.

- Boethius (1969), *The Consolation of Philosophy*, trans. V.E. Watts, Penguin Books.
Bryant, David (2006), "Theories of Time: God and time", *Clouds of heaven*,
<http://www.cloudsofheaven.org/2006/01/theories-of-time.html>.
Craig, W. L. (2001), *God, Time, and Eternity: The Coherence of Theism II: Eternity*,
Kindle Edition.
Everitt, Nicholas (1998), "Interpretations of God's Eternity", *Religious Studies*, Vol.
34, Cambridge University Press.
Fitzgerald, Cheryl. E, *A Brief history of the A-Theory/B-Theory Debate about time*,
<http://www.cefitzgerald.com/papers/historyA-B.html>.
Ganssle, Gregory E. (2007): "God and Time", *The Internet Encyclopedia of
Philosophy*, <http://www.iep.utm.edu/g/god-time.htm#SH7b>.
Helm, Paul (2006): "Eternity", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/eternity>.
Leftow, Brian (1991), "Why Didn't God Create the World Sooner?", *Religious
studies*, Vol. 27.
Plato (1971), *Timaeus and Critias*, trans. Desmons Lee, Penguin books.
Robinson, Conrad, *The Coherence of Tenses*, <http://www.wko.edu/~jan.garret/kpa/rabitime.htm>.
Rogers, Katherin. A (1994), "Eternity has no Duration", *Religious Studies*, Vol. 30.
Smart. J. J. C: "Time", *The Encyclopedia of Philosophy*, Paul Edwards, vol. 8, New
York: Macmillan Publishing Co.
Stump, Eleonore and Kretzman, Norman (1981), "Eternity", *The Journal of
Philosophy*, Vol. 78, No. 8.
Stump, Eleonore and Norman, Kretzman (1998): "Eternity", *Routledge Encyclopedia
of Philosophy*, Edward Craig (Ed), London: Routledge.
Swinburne, Richard (1977), *The Coherence of Theism*, New York: Oxford
Clarendon Press.
Wolterstorff, Nicholas (1982): "God Everlasting", *Contemporary Philosophy of
Religion*, Steven M. Cahn and David Shatz (Ed), New York: Oxford University
Press.