

جستارهای فلسفه دین، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
سال اول، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۳۹۱، صص ۶۹-۸۸

تفسیر فرازمانی از ازلیت خداوند

محمد سعیدی مهر*

چکیده

یکی از مباحث مهم در فلسفه دین معاصر غربی، مبحث ازلیت خداوند است. ازلیت خداوند در فلسفه یونان و قرون وسطی، عمدتاً تفسیری فرازمانی داشت که بر اساس آن خداوند موجودی غیر زمانمند است و برای او در نظر گرفتن آغاز و انجام زمانی بی معناست. در نظر پاره‌ای از فیلسوفان عصر جدید، صفت ازلیت خداوند رنگ و بویی زمانمند می‌یابد و به این معنا تفسیر می‌شود که خدا در همه زمان‌ها بوده است و خواهد بود. با تأثیر گرفتن از این پیشینه تاریخی، ازلیت خداوند در فلسفه دین معاصر، دو تفسیر متفاوت داشته است که به زمانی‌گرایی (تفسیر زمانمند از ازلیت) و ازلی‌گرایی (تفسیر فرازمانی از ازلیت) معروف‌اند. به نظر می‌رسد که می‌توان با تأمل در سرشت زمان و لوازم آن و نیز ژرف‌کاوی در پاره‌ای از دیگر صفات خداوند، همچون تغییرناپذیری، ادله‌ای را بر ادله ازلی‌گرایی سامان داد. همچنین، ایرادات وارد بر این تفسیر، همچون ایراد عدم انسجام مفهومی «موجود غیر زمانمند» یا ایراد مبتنی‌بر زمان‌مندبودن همه رخدادهای قابل پاسخ‌گویی‌اند. با این حال، معقولیت ازلی‌گرایی در گرو امکان ارائه تفسیری معقول از ارتباط موجود فرازمان با جهان زمانمند است.

کلیدواژه‌ها: صفت خداوند، ازلیت، ازلی‌گرایی، زمان.

۱. مقدمه

بحث از ازلیت خداوند از جمله مباحث مهم فلسفی و الهیاتی است که از دیرزمان مورد توجه فیلسوفان و الهی‌دانان سنت‌های فکری مختلف بوده است و امروزه نیز، هرچند در

* دانشیار فلسفه، گروه فلسفه دانشگاه تربیت مدرس saeedimehr@modares.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۶/۱۰، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۸/۵

۷۰ تفسیر فرازمانی از ازلیت خداوند

چهره‌ای جدید، به یکی از مسائل برجسته فلسفه دین تبدیل شده است. البته، همان‌گونه که اشاره خواهد شد، این مسئله به دلیل ارتباط نزدیک با مفهوم زمان، از جنبه‌های مابعدالطبیعی نیز برخوردار است.^۱

همان‌گونه که می‌دانیم یکی از مباحث مهم الهیات فلسفی، بحث در مورد صفات خداوند است که معمولاً پس از بحث از اثبات وجود خداوند مطرح می‌شود.^۲ فیلسوفان در بحث از صفات الهی عموماً فهرست بلندی از صفات را ارائه می‌کنند که شامل صفت ازلیت^۳ نیز می‌شود. از سوی دیگر، بحث ازلیت خداوند در پاره‌ای مباحث و مسائل دیگر الهیات و فلسفه دین نیز تأثیر می‌گذارد. برای مثال، یکی از مسائل مهم فلسفه دین ارتباط علم پیشین الهی با اختیار انسان است و تصویری که ما از ازلیت خداوند ارائه می‌کنیم، می‌تواند کاملاً سرنوشت این مسئله را دگرگون سازد. مثلاً ممکن است ادعا شود که اگر ازلیت خداوند را به معنای فرازمانی بودن خدا درک کنیم، دیگر اساساً مسئله مذکور صورت خود را ازدست خواهد داد، زیرا در این فرض دیگر علم خداوند، هرچند مطلق است، اما علم پیشین، به معنای دقیق کلمه، نیست؛ چراکه در وجود خداوند و به تبع آن در علم او تقدم و تأخر و پیش‌وپی تصور نمی‌شود.

این مقاله می‌کوشد به بررسی یکی از تفاسیر معاصر در باب ازلیت خداوند که بر ایده فرازمان بودن ذات الهی استوار است بپردازد.^۴ پیش از پرداختن به مسئله ازلیت خداوند، مناسب است مروری کوتاه به پیشینه تاریخی مفهوم «ازلیت»، به‌مثابه یکی از صفات الهی، داشته باشیم. این مرور کوتاه می‌تواند زمینه نسبتاً مناسبی را برای فهم ریشه‌های دیدگاه‌های معاصر در باب ازلیت خداوند و به‌ویژه تنوع کنونی در تفسیر اصل ازلیت فراهم سازد.

۲. نگاهی تاریخی

در فلسفه یونان، رد پای مفهوم ازلیت را می‌توان تا پارمنیدس پیگیری کرد. پارمنیدس این مفهوم را در بخش دوم منظومه فلسفی خود به نام طریق حقیقت (*Way of Truth*) چنین بیان می‌کند:

... و در این راه نشان‌های بسیاری است که هستند نازاییده و تباهی‌ناپذیر است زیرا کامل و جنبش‌ناپذیر و بی‌انجام است. نه در گذشته بود و نیز نخواهد بود چون هم اکنون هست: یک‌پارچه، کل، یکتا، و مستمر...^۵ (خراسانی، ۱۳۸۲: ۲۷۹).

محمد سعیدی مهر ۷۱

افلاطون نیز در رساله تیمائوس مفهوم روشن تری از ازلیت مطرح می‌کند. در این رساله، افلاطون به تمایز میان مُثُل و جهان زمان‌مند طبیعت، که جهان حرکت و شدن است می‌پردازد. در نظر افلاطون زمان همراه با افلاک آفریده شده است لذا می‌توان آن را اندازه حرکت دانست، در حالی که مُثُل به علت ثبات و عدم تغییر مشمول گذران زمان نیستند و لذا موجوداتی ازلی و فرازمانی‌اند (Plato: 37E6-38A6 cited Kneal, 1960: 92-93).

ارسطو در کتاب فیزیک بر این مدعا استدلال می‌کند که ماده امری ازلی است (Aristotle, 1999: I, 7).^۶ بر اساس برداشتی سنتی، ارسطو برخلاف افلاطون تفسیری زمان‌مند از ازلیت دارد و ازلیت محرک نخستین را استمرار در همه زمان‌ها تلقی می‌کند.^۷ بر این اساس شاید بتوان گفت که اولین زمینه اختلاف تفسیر ازلیت در فلسفه دین معاصر در تفاوت نظر ارسطو با افلاطون شکل گرفته است.

در مورد دیدگاه ارسطو اتفاق نظری نیست. برخی از محققان بر آن‌اند که ارسطو مفهوم افلاطونی ازلیت را رد کرده است. با این حال، قرائنی در آثار ارسطو به چشم می‌خورد که حاکی از پذیرش مفهوم ازلیت و تطبیق آن بر محرک نخستین است.

فلوطین در انثاد سوم از کتاب *تاسوعات* خود پس از آن‌که نشان می‌دهد ازلیت کاملاً از زمان متمایز است می‌کوشد تعریفی از ازلیت ارائه کند و پس از طرح تعاریف اولیه و تکمیل آن سرانجام می‌گوید:

بدین ترتیب، تعریفی از ازلیت که به اندازه کافی روشن باشد این خواهد بود که ازلیت حیاتی نامحدود است، به این معنا که کل حیات است و حیاتی است که هیچ‌چیز در گذشته یا آینده نمی‌تواند تمامیت آن را نابود سازد و تا ابد نیز به همان حال باقی می‌ماند. به مفهوم یک حیات (یا اصل زنده) جامع این نکته را بیافزا که چنین حیاتی هیچ‌گاه خود را سپری نمی‌کند و [در نتیجه] ما بیانی خواهیم داشت از حیاتی که در یک آن، نامتناهی است (Plotinus, 1976: 7).

بوئتیوس، از فیلسوفان قرون وسطی، تعریف خاصی از ازلیت ارائه می‌دهد که کاملاً بر دیدگاه افلوپینی استوار است. این تعریف در سرنوشت بحث ازلیت، در مغرب زمین، بسیار مؤثر افتاده است. او در کتاب *تسلای فلسفه* ازلی بودن را چنین تعریف می‌کند: «دارا بودن حیات نامحدود به صورت کامل و یک‌باره».^۸

برخی از محققان معاصر تعریف بالا را به چهار مؤلفه تحلیل کرده‌اند:

الف) ازلی بودن شامل حیات است و موجود ازلی موجودی زنده است (البته قطعاً

مقصود از حیات در این جا معنای زیست‌شناختی آن نیست، بلکه مراد حیات به معنای متافیزیکی است که با صفاتی همچون علم و قدرت همراه است). بر اساس این مؤلفه، هویات انتزاعی، مانند اعداد یا گزاره‌ها و نیز خود جهان، از تعریف خارج می‌شوند چون فرض آن است که این امور فاقد حیات‌اند؛

ب) این حیات حیاتی نامحدود است؛

ج) وجود موجودِ ازلی، وجودی مستمر است، چراکه استمرار از لوازم حیات است؛

د) موجود ازلی حیات خود را یک‌باره و به صورت کامل، نه به صورت تدریجی، داراست (Stump and Kretzmann, 1981: 432).

آگوستین نیز به شکلی اندک متفاوت، از مفهوم ازلیت، در آثار خود از جمله در کتاب‌های *اعترافات* و *شهر خدا* بحث می‌کند:

سال‌ها و روزهای تو سپری نمی‌شوند، در حالی که سال‌های ما می‌آیند و می‌روند ... سال‌های تو تنها یک روزند و روز تو یک تکرار روزانه نیست، بلکه همین امروز است. روز حاضر تو نه جایش را به فردا می‌دهد و نه جانشین دیروز می‌شود. روز حاضر تو همان ازلیت است (Augustine, 1953: 342).

پس از آگوستین نوبت به آنسلم رسید که در فصل ۲۴ رساله *مونولوگیون* و فصل ۱۳ رساله *خطابه* به بحث از ازلیت پردازد؛ او در *خطابه* با این ملاحظه که خداوند موجودی است که از آن کامل‌تر نمی‌توان تصور کرد خداوند را خطاب می‌کند:

حال، هرچه که اساساً محدود به مکان یا زمان باشد، ناقص‌تر از آن چیزی است که اساساً مشمول قواعد مکان یا زمان قرار نمی‌گیرد. بنابراین، از آن‌جا که هیچ چیز کامل‌تر از تو نیست، هیچ مکان یا زمانی تو را محدود نمی‌سازد، بلکه تو در همه مکان‌ها و همواره وجود داری (Anselm, 2000: 101).^۹

بدین ترتیب، آنسلم ازلیت خداوند را بر پایه تعریف پیش‌گفته خود، از خدا، اثبات می‌کند: اگر خداوند موجودی ازلی نباشد و مشمول محدودیت‌های زمانی قرار گیرد، آن‌گاه می‌توان موجودی کامل‌تر از او تصور کرد، یعنی موجودی که با حفظ همه دیگر صفات کمالی خدا، در عین حال، ازلی هم باشد و این نتیجه‌ای تناقض‌آمیز است.

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود تصویر آنسلم از ازلیت، تصویری فرازمانی است زیرا در نظر او اصل محدودشدن یک موجود در چهارچوب زمان، نوعی نقص است و از همین رو، نمی‌تواند درباره خداوند، به‌مثابه موجودی که کامل‌تر از آن نتوان تصور کرد، صادق باشد.

شاید بتوان گفت که آکوئیناس مفهوم ازلیت را به پیچیده‌ترین و کامل‌ترین صورت خود در قرون وسطی رساند. آکوئیناس پرسش دهم از بخش اول کتاب *جامع الهیات* را به مسئله ازلیت خداوند اختصاص می‌دهد. این قسمت از کتاب شامل شش مقاله است. در مقاله نخست تعریف بوئتیوس مورد بررسی قرار می‌گیرد و توماس از آن دفاع می‌کند. وی در مقاله دوم بر ازلیت خداوند احتجاج می‌کند و به اعتراضات پاسخ می‌دهد. در مقاله سوم این ادعا به کرسی اثبات می‌نشیند که ازلیت اولاً و بالذات متعلق به خداوند است. در مقاله چهارم تصویر توماس از حقیقت ازلیت و وضوح بیش‌تری می‌یابد، چراکه در این مقاله وی از این مدعا جانب‌داری می‌کند که ازلیت حقیقتی مغایر با زمان دارد:

آشکار است که زمان و ازلیت یک‌سان نیستند. برخی این تفاوت را بر پایه این واقعیت استوار ساخته‌اند که ازلیت نه دارای آغاز است و نه انجام. در حالی که زمان آغاز و انجام دارد. ولی این مطلب صرفاً یک تمایز عرضی و نه یک تمایز مطلق ایجاد می‌کند زیرا با فرض این‌که زمان همیشه بوده است و همیشه خواهد بود (بر طبق تصور کسانی که می‌اندیشند حرکت افلاک ابدی است) باز هم، آن‌گونه که بوئتیوس می‌گوید تفاوتی میان ازلیت و زمان باقی خواهد ماند. این تفاوت از این واقعیت سرچشمه می‌گیرد که ابدیت یک کل هم‌زمان (simultaneously whole) است که این معنا بر زمان تطبیق نمی‌شود زیرا ابدیت اندازه (measure) یک موجود ثابت است، حال آن‌که زمان مقدار حرکت است (Aquinas, 1981: Ia, question 10, article 4).

از اشاراتی که گذشت به دست می‌آید که مفهوم ازلیت از دیرزمان در فلسفه باستان و فلسفه قرون وسطی مطرح بوده است و همواره موجودی بی‌آغاز و بی‌انجام تصور می‌شده است که متمایز از موجوداتی است که زمانی به وجود می‌آیند و زمانی دیگر به دیار نیستی می‌شتابند. مفهوم ازلیت اندک زمانی پس از تولد، به صورت صریح درباره خداوند به کار می‌رود و در دیدگاه برخی فیلسوفان از مختصات و ویژگی‌های خداوند است به گونه‌ای که حتی موجودات غیر مادی نیز از آن درجه یا مرتبه از ازلیت برخوردار نیستند. فیلسوفانی همچون آنسلم و آکوئیناس بر اختصاص مرتبه ناب و برتر ازلیت به خداوند احتجاج می‌کنند.

همچنین روشن شد که تفسیر رایج فیلسوفان دوره یونانی‌مآبی و قرون وسطی از ازلیت خداوند یک تفسیر غیر زمانی است. بر پایه این تفسیر، ازلیت الهی به معنای آن است که وجود خداوند خارج از چهارچوب زمان قرار دارد و مشمول گذران زمان

واقع نمی‌شود. همان‌گونه که دیدیم آکوئیناس به صورت آشکار مدعی شد که ازلیت حقیقتی متفاوت از زمان دارد.

با این حال مشاهده می‌شود که در فلسفه جدید به تدریج دیدگاه‌هایی شکل می‌گیرد که به ارائه تفسیری زمانی از ازلیت خداوند متمایل است. برای مثال، جان لاک ازلیت را صرفاً لاتناهی استمرار زمانی به‌شمار می‌آورد:

بر اساس توانایی تکرار ایده یک امتداد زمانی ... و افزودن یک امتداد بر امتدادی دیگر بدون آن‌که به انتهای این افزودن برسیم ... به ایده ازلیت دست می‌یابیم (Locke, 1975: bk. II. Ch. 14).

به نظر می‌رسد که همین گرایش مدرن به تفسیر ازلیت در قالب عدم تناهی زمانی، زمینه را برای بروز دو تفسیر متقابل، از ازلیت خداوند در مباحث فلسفه دین معاصر، فراهم آورد.

۳. دو تفسیر از ازلیت خداوند در فلسفه دین معاصر

در فلسفه دین معاصر تمایز روشنی میان دو تفسیر از ازلیت خداوند ارائه می‌شود؛ تفسیر اول «زمانی‌گرایی» (temporalism) نامیده می‌شود. در این تفسیر ازلیت به صورت «زمان مندی نامتناهی» (sempiternality) یا «جاودانگی زمانی» (everlastingness) تعبیر می‌شود. بر پایه این تفسیر، موجود ازلی موجودی است زمان‌مند که مشمول توالی زمانی است، ولی وجودش آغاز و پایان زمانی ندارد. ازلیت در این معنا عبارت است از استمرار نامتناهی در زمان.

همان‌گونه که گذشت می‌توان رد پای این تفسیر از ازلیت را در برخی دیدگاه‌های مدرن یافت.^۱ با این حال، جمعی از فیلسوفان دین معاصر کوشیده‌اند تا دفاع جدیدی از این تفسیر تدارک ببینند و هم‌زمان ادله‌ای نیز علیه تفسیر غیر زمانی‌گرا فراهم آورند. ریچارد سوئین‌برن، یکی از طرف‌داران معاصر این دیدگاه، ازلیت خداوند را چنین تفسیر می‌کند: «او [یعنی خداوند] اکنون موجود است، در هر مقطعی از زمان گذشته وجود داشته است و در هر مقطعی در آینده وجود خواهد داشت» (Swinburne, 1994: 136).

در مقابل تفسیر نخست، تفسیر دیگری نیز وجود دارد که به نام‌های متفاوت از جمله «غیر زمانی‌گرایی» یا «ازلی‌گرایی» (eternalism) خوانده می‌شود. بر پایه این تفسیر، موجود ازلی فاقد توالی زمانی (temporal succession) است. همان‌گونه که گذشت،

غالب فیلسوفان یونان باستان و سده‌های میانه از ازلیت خداوند، چنین تفسیری دارند هرچند موارد استثنا نیز به چشم می‌خورد. از این رو، می‌توان این تفسیر را تفسیر سستی از ازلیت دانست.

برخی از فیلسوفان برای این تفسیر مزایایی برشمرده‌اند، از جمله این که این تفسیر: ۱. تصویر کامل تری از تمایز بنیادین میان آفریدگار و آفریده ارائه می‌کند؛ خداوند افزون بر آن که موجودی ضروری (واجب‌الوجود) است تغییرناپذیر و فرازمانی است.^{۱۱} در حالی که مخلوقاتش ممکن‌الوجود، متغیر، و زمان‌مندند. به دیگر سخن، بر اساس این تفسیر، زمان‌مندی / غیر زمان‌مندی بر فهرست تمایزات اساسی خداوند و آفریدگانش افزوده می‌شود، حال آن‌که بر پایه تفسیر دوم از ازلیت، خداوند همانند مخلوقاتش در زمان قرار دارد (Helm, 2009).

۲. با باور به تغییرناپذیری خداوند، سازگارتر به نظر می‌آید زیرا به نظر می‌رسد که هر موجود زمان‌مندی در معرض تغییر است. بنابراین، اگر خداوند موجودی زمان‌مند باشد، تغییرناپذیر خواهد بود و این امر با باور به تغییرناپذیری او ناسازگار است.

۳. با اعتقاد به این که خداوند خالق همه‌چیز، حتی زمان است هماهنگ است (Everitt, 1998: 28).

درباره مزیت نخست این نکته افزودنی است که در برخی از نظام‌های متافیزیکی، از جمله در دیدگاه غالب در فلسفه اسلامی و همچنین برخی مکاتب فلسفی در قرون وسطی، چنین نیست که همه مخلوقات الهی زمان‌مند باشند، بلکه این خصیصه فقط به موجودات مادی اختصاص دارد. بنابراین، در عوالم برتر از عالم طبیعت، زمان حضور ندارد. با این حال، می‌توان مزیت اول را چنین تعدیل کرد که باور به زمان‌مند نبودن خداوند تمایز او را از جهان طبیعت برجسته‌تر و پررنگ‌تر می‌سازد.

۴. دو تفسیر متفاوت از غیر زمانی‌گرایی

در این جا لازم است به این نکته اشاره کنیم که تفسیر غیر زمانی‌گرایی از ازلیت خود دارای دو قرائت مختلف است؛ بر اساس قرائت اول، وجود غیر زمان‌مند خداوند از هرگونه استمرار و کششی به دور است،^{۱۲} اما در قرائت دوم وجود الهی، هرچند به دور از توالی، پیش‌و‌پس زمانی است و در آن قبلیت و بعدیت زمانی راه ندارد، اما دارای نوعی استمرار (duration) است.

گاه در تأیید قرائت اول به این نکته توسل می‌شود که فیلسوفان قرون وسطی معمولاً برای توضیح معنای ازلیت الهی و نسبت آن با مقاطع گوناگون زمان (گذشته، حال، و آینده) از استعاره مرکز دایره و نسبت آن با نقطه‌های واقع بر روی محیط آن بهره می‌بردند؛ مرکز دایره یک نقطه است و فاقد هرگونه امتدادی است، اما نسبتی کاملاً برابر با تمام نقطه‌های روی محیط دارد، در حالی که نقاط واقع بر روی محیط روی یک خط قرار گرفته‌اند و لذا نسبت قبلیت و بعدیت بین آن‌ها برقرار است. به همین صورت، خداوند هم در حالی که وجودش به دور از هرگونه امتداد و کششی است، نسبتی برابر با همه اجزای زمان دارد و به تعبیری، بر گذشته و آینده احاطه دارد.^{۱۳} ظاهراً مقتضای این استعاره آن است که قرائت فیلسوفان قرون وسطی از ازلیت خداوند همان قرائت اول، از دو قرائت پیش گفته باشد زیرا در این استعاره وجود خداوند به یک نقطه (مرکز دایره) تشبیه شده است.

از آن‌چه گذشت می‌توان سه دیدگاه اصلی^{۱۴} متفاوت را در تفسیر مفهوم ازلیت و اطلاق آن بر خداوند بازشناخت:

۱. ازلی‌گرایی (غیر زمانی‌گرایی) استمراری؛

۲. ازلی‌گرایی غیر استمراری (نقطه‌وار)؛

۳. زمانی‌گرایی.

به نظر می‌رسد که می‌توان نظریه نخست را تألیفی از دو مدعا به‌شمار آورد:

الف) وجود خداوند خارج از چهارچوب زمان قرار دارد و به هیچ‌وجه مشمول گذران و توالی زمانی نیست. همان‌گونه که ملاحظه می‌شود این نظریه در مقابل تفسیر سوم یعنی زمانی‌گرایی قرار می‌گیرد؛

ب) وجود خداوند دارای نوعی استمرار غیر زمانی است. این نظریه نیز مستقیماً در مقابل تفسیر دوم یعنی ازلی‌گرایی غیر استمراری قرار می‌گیرد.

در ادامه فقط به بررسی مدعای الف، یعنی تفسیر غیر زمانی از ازلیت خداوند، می‌پردازیم؛ نخست، ادله‌ای له این مدعا عرضه می‌کنیم و سپس به اختصار برخی از مهم‌ترین انتقاداتی که بر آن وارد شده است را بررسی می‌کنیم و تلاش می‌کنیم به آن‌ها پاسخ دهیم.

۵. خداوند موجودی غیر زمان‌مند است

برای اثبات مدعای نخست یک راهبرد کلی می‌تواند این باشد که از یک سو لوازم و

خصوصیات زمان و موجودات زمان‌مند را استخراج کنیم و از سوی دیگر، بر پایه‌ای از صفات الهی که می‌توانند در این بحث راه‌گشا باشند تأکید کنیم. به این طریق می‌توان استدلال یا استدلال‌هایی له مدعای نخست ترتیب داد.

اگر بخواهیم از این طریق پیش رویم، با دو بحث بنیادین و پردامنه روبه‌رو خواهیم بود: بحث از صفات الهی و بحث از حقیقت زمان. به دیگر سخن، بررسی دقیق این مدعا که وجود خداوند وجودی غیر زمان‌مند است بدون تکیه بر تصویری روشن از صفات الهی و حقیقت زمان ممکن نخواهد بود. می‌دانیم که زمان از گذشته‌های دور محل بحث و توجه فیلسوفان و عالمان مابعدالطبیعه بوده است و درباره حقیقت آن و نحوه وجودش نظریات گوناگونی ابراز شده است. بدون آن‌که در بحث‌های تفصیلی درباره حقیقت زمان وارد شویم، مفهومی از زمان را مفروض می‌گیریم که دست‌کم دارای خصوصیات و لوازم ذیل باشد:

۱. زمان همراه با تغییر و حرکت است. هر جا حرکت نباشد، زمان هم تحقق نخواهد یافت. در موجود زمان‌مند گونه‌ای از حرکت راه دارد؛ موجود زمان‌مند متحرک است؛
۲. از آن‌جا که حرکت همواره همراه با نوعی بالقوگی است، موجود متحرک از برخی جهات بالقوه است. با توجه به تلازم حرکت و زمان، موجود زمان‌مند از برخی جهات بالقوه است و نمی‌تواند فعلیت محض باشد؛
۳. اگر هر حرکتی خروج از گونه‌ای نقص به سوی گونه‌ای از کمال باشد، موجود متحرک از برخی جهات ناقص است و نمی‌تواند کامل مطلق باشد. با توجه به تلازم حرکت و زمان، موجود زمان‌مند از برخی جهات ناقص است و نمی‌تواند کامل مطلق باشد. بر اساس ملاحظات بالا موجود زمان‌مند لزوماً موجودی متحرک است که دست‌کم از برخی جهات بالقوه و ناقص است و نمی‌تواند فعلیت محض یا کامل مطلق باشد. حال، با توجه به دیدگاه رایج الهیاتی درباره صفات خدا می‌توان دلایلی له مدعای الف فراهم آورد. در این دیدگاه، خداوند موجودی است تغییرناپذیر که از همه جهات بالفعل و نیز کامل مطلق است. با فرض درستی این دیدگاه می‌توان استدلال‌های زیر را ترتیب داد:
استدلال اول:

۱. هر موجود زمان‌مندی متغیر است؛

۲. خداوند متغیر نیست؛

نتیجه: خداوند موجودی زمان‌مند نیست.

استدلال دوم:

۱. هر موجود زمان‌مندی از برخی جهات بالقوه است؛
۲. چنین نیست که خداوند از برخی جهات بالقوه باشد زیرا خدا فعلیت محض است؛ نتیجه: خداوند موجودی زمان‌مند نیست.

استدلال سوم:

۱. هر موجود زمان‌مندی از برخی جهات ناقص است؛
 ۲. چنین نیست که خداوند از برخی جهات ناقص باشد زیرا او کامل مطلق است؛ نتیجه: خداوند موجودی زمان‌مند نیست.
- فیلسوفان طرف‌دار ازلی‌گرایی معمولاً به استدلال‌هایی مشابه استدلال‌های بالا تمسک می‌کنند. برای مثال آکوئیناس می‌گوید:

ایده ازلیت لازمه تغییرناپذیری است همان‌گونه که ایده زمان لازمه حرکت است ... بنابراین، از آن‌جا که خداوند به نحو اعلا و اتم تغییرناپذیر است او به نحو اعلا و اتم ازلی است (Aquinas, 1981: part I, question 10, article 2).

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود استدلال‌های نمونه فوق مبتنی بر پاره‌ای مبانی فلسفی در باب زمان، حرکت، صفات خدا، و غیره است که هریک در جای خود بررسی می‌شود. در صورت پذیرفتن این مبانی، به نظر می‌رسد که استدلال‌های یادشده استدلال‌هایی معقول و قابل قبول خواهند بود.

شایان ذکر است که افزون‌بر راهبرد پیش‌گفته و استدلال‌های مرتبط با آن، استدلال‌های دیگری نیز مطرح شده است. برای نمونه گفته شده است که خداوند خالق همه‌چیز، حتی زمان است. از سوی دیگر، از آن‌جا که آفرینش فعل اختیاری خداوند است ممکن نیست خداوند از سوی آفریدگان خود محدود شود، اما اگر خدا موجودی زمان‌مند باشد از سوی زمان، به‌مثابه یکی از آفریدگان خود، محدود خواهد شد و این امر ناممکنی است. بنابراین، ممکن نیست خدا موجودی زمان‌مند باشد.^{۱۵}

برخی از مقدمات این استدلال قابل تأمل و واریسی بیش‌ترند، مثلاً به نظر می‌رسد که ابتدا باید معنای «زمان‌مند بودن» یا «در زمان بودن» به دقت روشن شود تا معلوم شود که چگونه و به چه معنا موجودات زمان‌مند از سوی زمان محدود می‌شوند و این امر ما را بار دیگر با حقیقت زمان پیوند می‌دهد.

۶. بررسی اعتراضات وارد بر نظریه غیر زمان مند بودن خداوند

اینک نگاهی به اعتراضات وارد شده بر تفسیر غیر زمانی (فرازمانی) از ازلیت خداوند خواهیم داشت.^{۱۶} این اعتراضات را می‌توان به چند دسته کلی تقسیم کرد:

۱. اعتراضات مبتنی بر ادعای عدم انسجام درونی مفهوم موجود فرازمان؛
۲. اعتراضاتی که با نظر به لزوم ارتباط دوسویه خدا با موجودات زمان مند شکل می‌گیرد و این ارتباط مستلزم زمان مند بودن خداوند است؛
۳. اعتراضات مبتنی بر زمان مند بودن رخدادها (events)؛
۴. اعتراضات مبتنی بر ناسازگاری ایده فرازمان بودن خداوند با پاره‌ای از صفات او از جمله علم الهی و شخص بودن.

با توجه به گستردگی این اعتراضات در ادامه هر دسته را به صورت فشرده و با ذکر نمونه‌هایی بررسی می‌کنیم.

۱.۶ عدم انسجام درونی مفهوم موجود فرازمان

برایان دیویس (B. Davies, 1951) یکی از تقریرهای این اعتراض را چنین نقل می‌کند:

در نظر برخی نمی‌توان به نحو معقولی درباره یک خدای بی‌زمان سخن گفت زیرا کل مفهوم موجود بی‌زمان مفهومی نامنسجم و نامعقول است زیرا اولاً، ما هیچ تصویری از این‌که چنین موجودی چگونه است نداریم؛ ثانیاً، اگر چیزی بخواهد اساساً موجود باشد باید در یک زمانی موجود باشد زیرا موجود بودن عبارت است از موجود بودن در یک زمان (Davies, 1987: 208).

در پاسخ به این اعتراض می‌توان گفت اگر مقصود از «نامعقول بودن» مفهوم موجود بی‌زمان، آن باشد که ما انسان‌ها به علت این‌که خود موجوداتی زمان مندیم و در جهان پیرامون خود همواره با زمان و اشیای زمان مند سروکار داریم، درک کاملی از یک موجود بی‌زمان نداریم، مطلب درستی است. ولی نمی‌تواند مشکلی منطقی بیافریند زیرا عدم انسجام مفهومی، به معنای مصطلح آن، زمانی پیش می‌آید که یک مفهوم مشتمل بر یک تناقض درونی باشد. اما این ادعا که موجود بودن، همانا موجود بودن، در زمان است، نه تنها ادعای بدون دلیلی است، بلکه به نظر می‌رسد که ما می‌توانیم مفهوم «موجود» را تصور کنیم، بدون آن‌که لزوماً در این مفهوم یا همراه آن مفهوم «در زمان بودن» حضور داشته باشد. از این‌رو، موجودیت فرازمانی مفهوم معقولی است که می‌تواند مصداق خارجی نیز داشته باشد.^{۱۷}

۲.۶ تعامل خداوند غیر زمان‌مند با جهان زمان‌مند

دسته‌ای از مهم‌ترین اعتراضات بر نظریه فرازمان‌بودن خداوند بر اساس این مدعا شکل می‌گیرد که نمی‌توان تصویر معقولی از ارتباط میان موجود غیر زمان‌مند با 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 متألهان و فیلسوفان خدا‌باور است یا باید به این مطلب تن داد که خدا نیز موجودی زمان‌مند است. به دیگر سخن، عدم امکان تبیین معقول ارتباط موجود غیر زمان‌مند با موجود زمان‌مند ما را به این نتیجه می‌رساند که خداوند نیز موجودی زمان‌مند است.

تبیین ارتباط موجود غیر زمان‌مند با موجود زمان‌مند، از دیرباز دغدغه شماری از فیلسوفان و متکلمان بوده است. این مسئله نزد فیلسوفان مسلمان خودش را در قالب مسئله «ربط حادث به قدیم» نشان داده است. در مباحث جدید فلسفه دین، این مشکل به گونه‌های متفاوتی ابراز می‌شود. برای مثال، گاه بر مسئله تقارن و لوازم آن تأکید می‌شود؛ اگر خداوند، مطابق تعریف بوئیوس از ازلیت، تماماً و به صورت یکباره وجود داشته باشد، آن‌گاه وجود او مقارن با تمام حوادث و رخدادهای زمان‌مند خواهد بود. در این صورت، هر دو رخداد زمانی با کل ازلیت و در نتیجه با هم مقارن خواهند شد. بدین ترتیب، لازم می‌آید همه رخدادهای زمان‌مند با هم مقارن باشند و این نتیجه غیر معقولی است. آنتونی کنی (A. Kenny, 1931) در توضیح این اشکال می‌گوید:

درواقع، به نظر می‌رسد که کل مفهوم ازلیت غیر زمانی، یعنی آنچه با هر بخشی از زمان مقارن است، اساساً مفهوم نامنسجمی است زیرا تقارن، آن‌گونه که معمولاً فهم می‌شود، نسبتی متعددی است. اگر 'الف' در همان زمان وقوع 'ب' واقع شود و 'ب' نیز در همان زمان وقوع 'ج' واقع شود، آن‌گاه 'الف' در همان زمان 'ج' رخ می‌دهد [و 'الف' و 'ج' مقارن خواهند بود] ... اما در نظر توماس [آکوئیناس] نگارش این مقاله به قلم من با کل ازلیت مقارن است. از سوی دیگر، بر پایه این دیدگاه، آتش‌سوزی روم نیز مقارن با کل ازلیت است. بنابراین، وقتی من این کلمات را می‌نویسم، نرون سنگ‌دلانه [به آتش‌سوزی] بی‌توجهی می‌کند (Kenny, 1979: 38-39).^{۱۸}

شکل صورتی‌تر این استدلال به نحو زیر قابل بیان است:

۱. برخی از رخدادهای زمان‌مند، مانند رخداد «الف»، بر برخی رخدادهای زمان‌مند دیگر، مانند رخداد «ب»، مقدم‌اند. به عبارت دیگر، رخداد «الف» و «ب» مقارن (هم‌زمان) نیستند؛

۲. اگر موجود ازلی غیر زمان‌مند داشته باشیم، آن‌گاه این موجود ازلی با هر دو رخداد «الف» و «ب» مقارن (هم‌زمان) است [بر اساس تعریف «ازلیت غیر زمان‌مند»]:

۳. نسبت مقارن بودن (هم‌زمانی) نسبتی متعدی است؛

۴. اگر موجود ازلی غیر زمان‌مند داشته باشیم، رخداد «الف» و «ب» با هم مقارن (هم‌زمان) خواهند بود [بر اساس (۲) و (۳)]:

۵. اما چنین نیست که رخداد «الف» و «ب» مقارن (هم‌زمان) باشند [بر اساس مقدمه (۱)]: نتیجه: موجود ازلی غیر زمان‌مند وجود ندارد [مقدمات (۴) و (۵) و قاعده رفع تالی].

به نظر می‌رسد که مقدمه دوم این استدلال می‌تواند کاملاً بحث‌برانگیز باشد. ظاهراً، مبنای این مقدمه آن است که مقارنت موجود ازلی با موجودات زمان‌مند، از همان سنخ مقارنت موجودات زمان‌مند با یک‌دیگر است، اما مدافع نظریه فرازمان‌بودن خداوند می‌تواند این مبنا را مورد مناقشه قرار دهد. اگر موجودی خارج از چهارچوب زمان باشد، هرچند با موجودات زمانی همراه است، ولی این همراهی نمی‌تواند از سنخ هم‌زمانی باشد چون برحسب فرض، یکی از طرفین این همراهی موجودی فرازمان است. البته با این پاسخ مدافع نظریه بالا وظیفه سنگینی را عهده‌دار می‌شود؛ وظیفه بیان این که مقارنت مورد بحث، یعنی مقارنت میان یک موجود ازلی فرازمان و یک موجود زمان‌مند، چه نوع مقارنتی است. اخیراً، برخی از مدافعان ازلیت فرازمانی خداوند کوشیده‌اند تا تعریف روشنی از چنین مقارنتی ارائه کنند. در رأس این تلاش‌ها، می‌توان به ایده استامپ و کرترمن اشاره کرد که در مقاله‌ای مشترک به معرفی «مقارنت ازلی - زمانی» (ET-simultaneity) پرداخته‌اند. بررسی این ایده مجال دیگری می‌طلبد. آن‌چه در این جا می‌توان گفت این است که اگر نسبت میان خداوند و جهان طبیعت نسبت تقارن زمانی نباشد، باید این نسبت را به گونه دیگری تبیین کرد و مادام که چنین تبیینی ارائه نشود، مبانی تفسیر فرازمانی از ازلیت خداوند کاملاً استوار نخواهد شد.

۳.۶ زمان‌مندبودن رخدادها

همان‌گونه که اشاره شد دسته دیگری از استدلال‌های علیه فرازمان‌بودن خداوند، بر این اصل مابعدالطبیعی که همه رخدادها را زمان‌مند می‌شمارد، استوار است. در این جا ادعا می‌شود که هر رخدادی در زمان واقع می‌شود. از سوی دیگر، جنبه‌هایی در وجود خداوند یافت می‌شوند که یا از سنخ رخدادند، مانند حیات الهی یا افعال الهی، یا به نوعی با رخدادها

مرتبط‌اند، مانند علیت الهی. در نتیجه وجود خداوند زمان‌مند است، وگرنه نمی‌توان جنبه‌های مزبور را تبیین کرد. صورت کلی و مشترک این اعتراضات به نحو زیر است:

۱. دست‌کم برخی از جنبه‌های وجود خداوند از سنخ رخداد یا مشتمل بر رخدادند؛
 ۲. همه رخدادها اموری زمانی‌اند؛
 ۳. اگر جنبه‌ای از وجود یک موجود امری زمانی یا مشتمل بر امری زمانی باشد، آن‌گاه آن موجود موجودی زمانی است؛
- نتیجه: خداوند موجودی زمانی است.
- برایان لفتو (B. Leftow) یکی از اشکال اعتراض فوق، در باب علیت الهی، را چنین نقل می‌کند:

خدا یک علت است، با روابط علی صرفاً میان رخدادها برقرار است، یا علاوه‌بر آن میان عامل‌ها و رخدادها نیز جریان دارد (علیت عاملی). در صورت اول، از آن‌جا که رخدادها فقط در زمان واقع می‌شوند، خداوند در زمان خواهد بود. در صورت دوم، زمان وقوع فعل عامل، همان زمان وقوع معلول است. در نتیجه، اگر خداوند، به‌عنوان علت فاعلی، دارای معلومات زمانی باشد، بار دیگر لازم می‌آید که او در زمان باشد (Leftow, 1997: 261).

برخی صور دیگر این استدلال، بر حیات خداوند و بر افعال او تطبیق می‌شود (ibid: 260-261). به‌نظر می‌رسد که یک رویکرد در پاسخ به این دسته از اعتراضات آن است که مقدمه دوم را رد کنیم. چه دلیلی هست که هر رخدادی باید دارای کشش زمانی باشد؟ برای مثال، با فرض تمایز میان رخدادهای ذهنی از رخدادهای فیزیکی، ممکن است بگوییم که لااقل، برخی از رخدادهای ذهنی زمان‌مند نیستند، به این معنا که کشش و توالی زمانی ندارند. اموری مانند «تصمیم و تصدیق»، به‌مثابه یک رخداد ذهنی، نمونه‌هایی از این دسته از رخدادها هستند. به‌نظر می‌رسد که این سنخ از رخدادها آنی (instantaneous) هستند نه زمانی. حتی در میان رخدادهای فیزیکی نیز می‌توان رخدادهای آنی را سراغ گرفت. برای نمونه، در یک مسابقه دو رسیدن به نقطه پایان مسیر مسابقه رخدادی آنی است که خالی از کشش زمانی است.^{۱۹}

البته ادعا نداریم که رخدادهای آنی، از آن دست که در بالا به آن اشاره شد، نمونه‌ای از رخدادهایی‌اند که در ضمن استدلال‌های مورد بحث، در باب حیات یا افعال الهی، در نظر گرفته می‌شود، بلکه مدعای ما صرفاً رد این اصل کلی است که هر رخدادی، از آن جهت که رخداد است کشش زمانی دارد.

به نظر می‌رسد که راه دیگر در پاسخ‌گویی به این اعتراض می‌تواند انکار مقدمه سوم باشد. اگر بپذیریم که برخی از افعال خداوند در زمان واقع می‌شوند، این امر مستلزم آن نخواهد بود که ذات الهی هویتی زمان‌مند شود. بسیاری از فیلسوفان مسلمان، بر پایه تفکیک میان مقام ذات الهی و مقام فعل، به تفاوت احکام این دو مقام حکم کرده‌اند. در نظر آنان دست‌کم پاره‌ای از افعال خداوند زمان‌مندند و در عین حال، این ویژگی به ذات خداوند تسری نمی‌کند و ذات بر قدم و ازلیت خود باقی است.

افزون بر این، تطبیق مقدمه نخست بر برخی از جنبه‌های ادعاشده، روشن نیست. برای نمونه، این ادعا که حیات، خود، نوعی رخداد است می‌تواند بحث‌برانگیز باشد. شاید بتوان گفت که حیات در معنای زیست‌شناختی آن نوعی رخداد است، ولی به نظر نمی‌رسد حیات، به معنای متافیزیکی آن، لزوماً یک رخداد باشد.

۷. نتیجه‌گیری

سیر تاریخی بحث از ازلیت خداوند، سرانجام، در فلسفه دین معاصر به زایش دو تفسیر متباین از ازلیت انجامیده است. بر اساس تفسیر نخست (زمانی‌گرایی)، ازلیت خداوند به این معناست که همواره و در همه زمان‌ها موجود است. بر پایه این تفسیر خداوند هم‌سان با مخلوقات خود موجودی زمان‌مند است؛ یعنی مشمول توالی زمانی است و ازلیت او صرفاً به این معناست که وجودش آغاز و پایان زمانی ندارد. ازلیت در این معنا عبارت است از استمرار نامتناهی در زمان، اما در تفسیر دوم (ازلی‌گرایی)، ازلیت خداوند معنایی عمیق‌تر می‌یابد و بدین معنا در نظر گرفته می‌شود که خداوند موجودی فرازمان است که به هیچ وجه مشمول گذران و توالی زمانی قرار نمی‌گیرد و از همین رو، سخن گفتن از آغاز و انجام زمانی درباره او بی‌معناست. همان‌گونه که گذشت با تأمل در برخی لوازم زمان‌مندی از جمله تغییرناپذیری، بالقوگی، و نقص می‌توان تنزه خداوند از هستی زمان‌مند را اثبات کرد و از این رهگذر له تفسیر ازلی‌گرایی احتجاج ورزید. مخالفان ازلی‌گرایی ایرادهایی را بر این دیدگاه وارد ساخته‌اند که عمدتاً بر مبانی قابل مناقشه استوارند. مثلاً ادعای نامنسجم بودن مفهوم «موجود فرازمان» بر این اصل مابعدالطبیعی استوار است که موجود بودن، منطقاً ملازم با زمان‌مند بودن است. حال آن‌که طرف‌داران ازلی‌گرایی چنین تلازمی را نمی‌پذیرند. همچنین اصل زمان‌مند بودن همه رخدادها، که مبنای اعتراض دیگری بر ازلی‌گرایی واقع شده است، محل تأمل است و می‌توان مدعی شد که برخی

رخدادها، از جمله پاره‌ای از رخداد‌های ذهنی، کشش زمانی ندارند و در نتیجه کلیت اصل یادشده نقض می‌شود.

نتیجه نهایی این بحث این است که امروزه می‌توان از معقولیت ازلی گرایسی، به مثابه تفسیری کمابیش سستی از ازلیت خداوند، دفاع کرد، مشروط بر آن‌که بتوانیم دیدگاه منسجم و معقولی در باب کیفیت ارتباط یک موجود فرازمان (خداوند) با جهان زمان‌مند ارائه کنیم.

پی‌نوشت

۱. مقصود از مابعدالطبیعه در این جا کاربرد خاص امروزین آن است، که در مقابل شاخه‌های دیگر فلسفه از جمله معرفت‌شناسی و فلسفه دین قرار می‌گیرد.
۲. اخیراً برخی از فیلسوفان دین این شیوه سستی را دگرگون ساخته‌اند و بحث از صفات را بر بحث اثبات وجود خدا مقدم می‌دارند. برای نمونه ← Peterson, 1991: ch. 4, 5.
۳. در فارسی معمولاً از اصطلاحات متفاوتی مانند «ازلیت»، «ابدیت»، و «سرمدیت» استفاده می‌شود. دو مفهوم نخست، گاه در مقابل یکدیگر به کار می‌روند که در این کاربرد، ازلیت به معنای نداشتن ابتدای زمانی و ابدیت به معنای نداشتن انتهای زمانی است. گاه نیز ازلیت به معنای عام‌تری، که شامل این دو معناست، به کار می‌رود. «سرمدیت» در مقایسه با دو واژه قبلی، کم‌تر به کار می‌رود، ولی از آن جهت، که اختصاصی به نفی ابتدا یا انتهای زمانی ندارد مناسب‌تر است. به هر حال، من در این مقاله از همان اصطلاح اول یعنی «ازلیت» استفاده می‌کنم. در زبان انگلیسی نیز نوعاً از واژه «eternity» استفاده می‌شود. کلمه «eternal» به معنای ابدی، از واژه لاتینی «aeternus» اخذ شده است که خود از کلمه «aevum» به معنای دوره یا زمان است.
۴. مقاله حاضر به بررسی دیدگاه فیلسوفان معاصر غربی اختصاص دارد و به جز اشاراتی اندک، به بررسی دیدگاه فیلسوفان مسلمان نمی‌پردازد. با توجه به تمایز بنیادین دیدگاه فلاسفه مسلمان، در مباحثی همچون حقیقت زمان و صفات خداوند، این مهم می‌باید در مکتوبات دیگری پیگیری شود.
۵. شرف‌الدین خراسانی در توضیح مطالب پارمیندس می‌آورد:

پارمیندس صفات اساسی هستی را یکایک برمی‌شمارد و می‌گوید نشان‌های فراوانی یافت می‌شود که هستی در شکل هستنده‌ها ازلی و ابدی‌یا، به تعبیر خود او، نازاییده و تباهی‌ناپذیر باشد زیرا هستی کامل است و نامتحرک و بی‌انجام. بدین‌سان، نه در گذشته بوده است و نه در آینده خواهد بود زیرا یک اکنون جاویدان، یک لحظه حال و حاضر و دگرگونی‌ناپذیر است، در حالی که یک پارچه، کل، یکتا، و مستمر است (خراسانی، ۱۳۸۲: ۲۹۷، ۲۹۸).

۶. چکیده استدلال او این است که هر چه به وجود می آید، از یک اساس پیشین نشئت می گیرد. حال اگر ماده به وجود آمده باشد، باید مسبوق به ماده قبلی، به مثابه اساس پیشین، باشد و این مستلزم آن است که ماده، قبل از موجود بودن، موجود باشد. بنابراین، ماده جهان امری ازلی است.
۷. اخیراً این دیدگاه مورد تردید قرار گرفته است (← Von Leyden, 1964).
8. 'The complete possession all at once of illimitable life' (Boetius, 1969: V, pr. 6).
۹. آنسلم در ادامه به این بحث می پردازد که چه تفاوتی میان ازلیت ارواح (spirits) با ازلیت خداوند در میان است. وی در فصول دیگری از خطابه، از جمله در فصل بیست و یکم ابعاد بیش تری از صفت ازلیت خداوند را می کاود.
۱۰. برخی معتقدند که این تفسیر از ازلیت، یعنی زمانی گرایی، همان معنایی است که از عبارات عهد عتیق در باب خداوند مستفاد می شود و تفسیر دوم، برداشتی است که تحت تأثیر فلسفه نوافلاطونی به اندیشه مسیحیت راه یافته است (← Leftow, 1997: 257). اسکار کالمن مدعی است که تفسیر عهد جدید از ازلیت خداوند نیز تفسیری زمانی است و مسیحیت اولیه تصویری از خدای غیر زمان مند نداشته است. جیمز بار دیدگاه کالمن را نقد کرده است. به اعتقاد بار تحقیق کالمن بیش از حد لغت شناسانه است و چنین تحقیقی نمی تواند کاملاً مبین آن چه کتاب مقدس از ازلیت در نظر دارد باشد (← Craig, 1979: 497-498).
۱۱. لازم به ذکر است که در مقاله حاضر من عبارات «غیر زمانی»، «غیر زمان مند»، «بی زمان» و «فرا زمان» را به یک معنا به کار می برم.
۱۲. گاه این قرائت تفسیر نقطه ای (point interpretation) نامیده شده است (← Fitzgerald, 1985: 264). ظاهراً، وجه این نام گذاری آن است که نقطه، از آن جهت که فاقد هر گونه امتداد و استمرار است، می تواند استعاره خوبی برای بیان نحوه ای از وجود، که فاقد هر گونه کشش و استمرار است، باشد.
۱۳. این استعاره را بوئتیوس در کتاب تسلائی فلسفه (کتاب چهارم، نثر ششم) آورد و بعدها آکوئیناس آن را در مختصر علیه کافران پرورش داد:
- نمونه ای از این امر [ارتباط موجود ازلی با استمرار زمانی] را می توان در یک دایره دید زیرا یک نقطه مشخص بر روی محیط دایره، هر چند امری غیر قابل تقسیم است، از جهت موقعیت، با نقطه دیگر هم بود نیست زیرا این ترتیب مکانی است که استمرار محیط دایره را تشکیل می دهد، اما مرکز که خارج از محیط قرار دارد مستقیماً، در مقابل هریک از نقاط روی محیط است. به همین ترتیب، هر آن چه در بخشی از زمان واقع است، با آن چه ازلی است، هم بود و برای آن حاضر است، هر چند در مقایسه با بخش دیگری از زمان، گذشته یا آینده باشد (Aquinas, 2006: I, ch. 66).

۱۴. آوردن قید «اصلی» از آن‌رو است که در این میان دیدگاه‌های فرعی متعددی وجود دارند. مثلاً برخی گفته‌اند که هرچند خداوند در زمان است ولی زمان او با زمان ما متفاوت است. دیدگاه دیگری بر آن است که زمان خدا برخلاف زمان ما، قابل اندازه‌گیری نیست (← Leftow, 1997: 257).

۱۵. اخیراً ویلیام کریگ (W. Craig, 1949) دیدگاه دیگری را مطرح ساخته است که بر اساس آن، خداوند پیش از آفریدن جهان موجودی فرازمان است، ولی با آفرینش جهان خداوند نیز موجودی زمان‌مند می‌شود. این دیدگاه در (Craig, 2001) به صورت کامل پرورانه شده است. برای یافتن شرحی فشرده از این دیدگاه ← سعیدی‌مهر و ملاحسنی، ۱۳۸۹: ۵-۳۱.

۱۵. برای ملاحظه تقریر مفصلی از این استدلال ← Leftow, 1997: 259-260.

۱۶. طرف‌داران معاصر تفسیر فرازمانی از ازلیت خداوند، افزون‌بر استدلال له دیدگاه خود گاه به نقد دیدگاه مقابل یعنی زمانی‌گرایی نیز پرداخته‌اند. برای مثال، گاه استدلال شده است که اگر خدا موجود زمان‌مند ولی بی‌آغازی باشد باید تا زمان حاضر، امتداد بی‌نهایتی از زمان را سپری کرده باشد، ولی سپری کردن امتداد بی‌نهایتی از زمان، امر ناممکنی است. برای تفصیل این استدلال و نقد آن ← Cowan, 1996; Everitt, 1998.

۱۷. گاه در تأیید مدعای اخیر گفته می‌شود که نه تنها موجود فرازمان مفهوم ممکن است، بلکه مصادیق بالفعلی نیز دارد. اگر ما همراه با برخی فیلسوفان معاصر به وجود هویت انتزاعی مانند اعداد، گزاره‌ها، و صفات اذعان کنیم، درواقع به وجود موجوداتی خارج از چهارچوب زمان اعتراف کرده‌ایم زیرا هویت انتزاعی، اموری بی‌زمان‌اند. البته این تأیید در صورتی کارایی دارد که مخالفان وجود هویت انتزاعی، معنای مورد بحث را بپذیرند.

۱۸. برخی از نویسندگان برای توجیه این ادعا که اساساً مفهوم موجود غیر زمان‌مند، مفهومی نامنسجم (incoherent) است، به استدلالی مشابه با استدلال کینی توسل جستند (← Davis, 1987: 204).

این مقاله برگرفته است از بخشی از (Davis, 1983).

۱۹. رودریک چیزم (۱۹۱۶-۱۹۹۹) در مقاله‌ای کوشیده است نشان دهد که می‌توان رخداد را به‌گونه‌ای تعریف کرد که در تعریف آن زمان اخذ نشود (← Chisholm, 1990).

منابع

خراسانی، شرف‌الدین (۱۳۸۲). نخستین فیلسوفان یونان، تهران: علمی و فرهنگی.
سعیدی‌مهر، محمد و فاطمه ملاحسنی (۱۳۸۹). «ویلیام کریگ و تبیین ازلیت خدا»، پژوهش‌نامه فلسفه دین، نامه حکمت، س ۷، ش ۱.

- Anselm (2000). *Proslogion*, trans. Hopkins and H. Richardson, Minneapolis, MN: Arthur J. Banning Press.
- Aquinas, Thomas (1981). *Summa Theologica*, Complete English Edition in Five Volumes, Translated by Fathers of the English Dominican Province, Christian Classics.
- Aquinas, Thomas (2006). *Summa Contra Gentiles*, Book One, translated with an Introduction and Notes by Anton C. Pegis, FRSC, London: University of Norte Dame Press.
- Aristotle (1999). *Physics*, trans. Robin Waterfield, David Bostock (ed.), Oxford: Oxford University Press.
- Augustine (1953). *Confessions*, bk. 11, ch. 13, trans. V. J. Bourke, in *The Fathers of the Church*, New York: Catholic University of America Press.
- Boethius (1969). *The Consolation of Philosophy*, trans. V. E. Watts, London: Penguin Books.
- Chisholm, Roderick M. (1990). 'Events without Times an Essay on Ontology', *Nous*, Vol. 24, No. 3.
- Cowan, Steven B. (1996). 'A Reductio Ad Absurdum of Divine Temporality', *Religious Studies*, Vol. 32.
- Craig, William L. (2001). *Time and Eternity, Exploring God's Relationship to Time*, Wheaton: Crossway Books.
- Craig, William L. (1979). 'God, Time, and Eternity', *Religious Studies*, Vol. 14.
- Davies, Brian (1987). 'Timeless Eternity', Louis P. Pojman (ed.), in *Philosophy of Religion, An Anthology*, Belmont: Wadsworth Publishing Company.
- Davies, Brian (1982). *An Introduction to the Philosophy of Religion*, Oxford: Oxford University Press.
- Davis, Stephen T. (1987). 'Temporal Eternity', Louis P. Pojman (ed.), in *Philosophy of Religion, An Anthology*, Belmont: Wadsworth Publishing Company.
- Davis, Stephen T. (1983). *Logic and the Nature of God*, London: Macmillan.
- Everitt, Nicholas (1998). 'Interpretations of God's Eternity', *Religious Studies*, Vol. 34, No. 1.
- Fitzgerald, Paul (1985). 'Stump and Kretzmann on Time and Eternity', *The Journal of Philosophy*, Vol. 82, No. 5.
- Helm, Paul (2009). 'Eternity', *Stanford Encyclopedia of Philosophy*
<http://plato.stanford.edu/entries/eternity/>.
- Kneal, William (1960). 'Time and Eternity in Theology', *Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol. 61.
- Kenny, Anthony (1979). *The God of the Philosophers*, Oxford: Clarendon Press.
- Leftow, Brian (1997). 'Eternity', Philip L. Quinn and Charles Taliaferro (eds.), in *A Companion to Philosophy of Religion*, Oxford: Blackwell Publishers Ltd.
- Locke, J. (1975). *An Essay Concerning Human Understanding*, P. Nidditch (ed.), Oxford: Clarendon Press.
- Peterson, Michael et al. (1991). *Reason and Religious Belief, An Introduction to the Philosophy of Religion*, Oxford: Oxford University Press.

- Plotinus (1976). *Enneads*, trans. A. H. Armstrong, London: Heinemann.
- Pojman, Louis P. (1987). *Philosophy of Religion, An Anthology*, Belmont: Wadsworth Publishing Company.
- Stump, Eleonore and Norman Kretzmann (1981). 'Eternity', *The Journal of Philosophy*, Vol. 78, No. 8.
- Swinburne, Richard (1994). *The Christian God*, Oxford: Clarendon Press.
- Von Leyden, W. (1964). 'Time, Number and Eternity in Plato and Aristotle', *The Philosophical Quarterly*, Vol. 14, No. 54.