

نظریات معدوم

فصلنامه علمی، پژوهشی، فلسفه و الهیات

سال هجدهم • شماره دوم • تابستان ۱۳۹۲

- قرآن به مثابه گفتار، نه متن؛ نقد آخرین دیدگاه ابوزید در باب وحی و قرآن
عبدالله نصیری
- سقراط چینی و استدلال ذات نوعی
علیرضا آل بویه
- پارادوکس تأیید؛ بررسی راه‌حل‌های مبتنی بر رد شرط هم‌ارزی و چند راه حل دیگر
منصور نصیری
- تبیین درون‌گرایانه شهودگرای اخلاقی (مبتنی بر مبنای‌گرایی غیراعتقادی)
بهروز محمدی‌منفرد
- طرحی برای خروج از بن‌بست برآمده از مناقشه درون‌گرایی و برون‌گرایی
جلال بیگانی
- تفکر اجتماعی خواجه
حسین‌الله بابایی
- زمان سوهورم در آیه‌نامه قرآن و حدیث
علیرضا آهنگسال
معصومه عارفی



فصلنامه علمی پژوهشی فلسفه و الهیات
سال هجدهم، شماره دوم، تابستان ۱۳۹۲

Naqd va Nazar

The Quarterly Journal of Philosophy & Theology
Vol. 18, No. 2, summer, 2013

زمان موهوم در آئینه قرآن و حدیث

* علیرضا کهنسال

** معصومه عارفی

چکیده

مسئله حدوث و قدم عالم، همواره منشأ منازعات بسیاری میان متکلمان و فیلسوفان اسلامی بوده است. در این میان، فیلسوفان اسلامی متقدم به قدم عالم قائل بودند و متکلمان که به حدوث زمانی جهان معتقد بودند، به زمانی مقدم بر عالم نیاز داشتند. برخی از آنان در تبیین حدوث زمانی، زمانی را فرض کردند که ویژگی‌های زمان واقعی را نداشته باشد و آن را زمان موهوم نامیدند. متکلمان در اثبات زمان موهوم به بعضی از آیات و روایات نیز استدلال کرده‌اند که در آنها از زمان آفرینش یا تقدم خدا بر جهان سخن رفته است. مخالفان این نظریه آیات و روایات‌های دیگری در برابر مستندات آنها آورده‌اند و نقلیات موهوم زمان را به وجوهی از جمله فهم عامه یا بقای بدون زمان مدلل کرده‌اند. این مقاله به بررسی ادله نقلی دو طرف در رابطه با این زمان می‌پردازد و در نهایت، به رغم قوت برخی از روایات، زمان موهوم را دارای پشتوانه نقلی نمی‌داند.

کلیدواژه‌ها

زمان، زمان موهوم، قرآن، حدیث.

* استادیار دانشگاه فردوسی مشهد

** دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی (نویسنده مسئول) m.arefi1367@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۲/۶ تاریخ تأیید: ۱۳۹۲/۴/۱۵

۱۴۴



نظر

سال هجدهم، شماره ۷۰، تابستان ۱۳۹۲

درآمد

مسئله زمان از نظر کلامی و فلسفی اهمیت فراوانی دارد. یکی از موارد، مسئله حدوث و قدم عالم از نظر فیلسوف و متکلم است. به علاوه درک بسیاری از مباحث معاد و آیات و روایات در این زمینه و خلق عالم به آن وابسته است. افزون بر آنکه تغییر رأی در مسائل زمان به تغییر در بسیاری از مسائل مانند حرکت و ماده می‌انجامد، متکلمان پیوسته کوشیده‌اند رأی فیلسوفان در حدوث زمانی و زمان را انکار کنند و از همین رو، به طرح نظریه زمان موهوم پرداخته‌اند.

از آنجا که متکلمان بر اساس مبانی خود با قدم عالم مخالف بودند و نمی‌توانستند زمان واقعی را در حدوث عالم ترسیم کنند، زمانی را فرض کردند که ویژگی‌های زمان واقعی را نداشته باشد و آن را زمان موهوم نامیدند. در واقع این زمان منشأ انتزاع دارد، اما فاقد ماباذا است. البته متکلمان ویژگی‌های متفاوت دیگری را نیز در تبیین زمان موهوم ارائه کرده‌اند. این مقاله به بررسی و نقد ادله نقلی مخالفان و موافقان زمان موهوم دربارهٔ این زمان می‌پردازد. در ادامه، به منظور آشنایی بهتر با زمان موهوم، به تعریف و تبیین اجمالی آن از دیدگاه متکلمان می‌پردازیم.

تعریف و تبیین زمان موهوم

زمان موهوم نظریه‌ای بود که متکلمان برای گریز از اشکال‌های وارد بر حدوث زمانی ارائه دادند. آنها زمانی را که در آن عالم نبود و بعد پدید آمد، زمان موهوم نامیدند؛ یعنی زمانی که گرچه ماباذا ندارد، ولی منشأ انتزاع دارد. وقتی از آنها دربارهٔ منشأ انتزاع این زمان پرسش شد، ایشان به زمان متوهم پناه بردند که نه ماباذا و نه منشأ انتزاع دارد و آن‌گاه حدوث زمانی عالم را بر اساس آن تبیین کردند (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۲: ۳۰۱؛ همو، ۱۳۸۸، ج ۱: ۲۱۳).

تعریف‌ها و تبیین‌هایی که دربارهٔ زمان موهوم ارائه شده است، ناظر به سه وجه است: برخی از این تعریف‌ها ناظر به خصوصیات و ویژگی‌هایی مانند امتداد داشتن، ثابت بودن، موهوم یا معدوم بودن و یا موجودیت و ازلیت این زمان و شباهت‌ها یا تفاوت‌های آن با زمان موجود است. قسمتی دیگر از تعریف‌ها، به تبیین خاستگاه انتزاع این زمان ناظر است. بخشی دیگر از تعریف‌ها به جنبه ظرفیت و وعاء بودن این زمان است.





دربارهٔ ویژگی‌های این زمان در تعریف‌ها اختلاف نظر وجود دارد. آقاجمال خوانساری که از قائلان به این نظریه است، در ردّ اشکالات میرداماد ویژگی‌هایی برای این زمان آورده است که فیض کاشانی و میرداماد نیز در آثارشان بدان اشاره کرده‌اند، از جمله اینکه این زمان، عدم موهوم ازلی سیال ممتدی بین خداوند و اول عالم دانسته شده است که در جهت ازل تا بی‌نهایت و در جهت ابد هنگام حدوث اول عالم منتهای آن است و نوعی امتداد وهمی تلقی شده است (کاشانی، ۱۳۷۵: ۱۲۱؛ داماد، ۱۳۶۷: ۳۱؛ لاهیجی، ۱۳۸۳: ۲۳۱؛ همو، بی‌تا، ج ۲: ۳۴۵؛ خوانساری و سبزواری، ۱۳۷۸: ۱۰۵-۱۰۹).

اما در یک مورد ابن سینا به نقل از معتزله این زمان را امتدادی ثابت بین خداوند و خلق عالم دانسته است که معتزله آن را لاجرم نامیده‌اند (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۳۸). در عین حال که در تعریف‌های گذشته این زمان معدوم تلقی شده است، در تعریف‌های دیگری کمّ واقعی و شیء متصرم نفس‌الأمری یا به عبارت دیگر کمّ واقعی نفس‌الامری دانسته شده است که با زمان موجود جز در شب و روز تفاوتی ندارد که خوانساری در پاسخ یکی از ایرادهای میرداماد آن را آورده است (خوانساری و سبزواری، ۱۳۷۸: ۱۰۵-۱۰۶؛ نراقی، ۱۳۸۱: ۴۶۸؛ همو، ۱۴۲۳: ۱، ج ۱: ۱۸۲).

حاصل اینکه نکاتی در این تعریف‌ها به چشم می‌خورد که گاه در تعارض با هم قرار می‌گیرند. این زمان گاه امر معدوم دانسته شده است که ویژگی‌های شیء موجود را دارد و گاه مانند زمان موجود تلقی شده است که در ویژگی‌هایی عرضی متفاوت‌اند. البته تبیین دقیقی هم از موهوم‌بودن آن و نسبت میان معدوم و موهوم‌بودن ارائه نشده است. البته در مقام تعریف، عدمی بودن و مایاذا نداشتن که در برخی تعاریف به آن اشاره شده است، شاید با نکات تعریفی که پیش‌تر گذشت در تعارض نباشد؛ زیرا ممکن است موافقان بتوانند آن را به گونه‌ای توجیه کنند. البته شاید مایاذا نداشتن این زمان به نوعی بیانگر موهوم‌بودن آن باشد. اما به این نکته باید توجه کرد که موهوم‌بودن این زمان با معدوم‌بودن آن در مقام تعریف معادل انگاشته نشود، و گرنه دیگر مجالی برای بحث نخواهد ماند.

ویژگی دیگر این زمان در تعریف‌های پیش‌گفته انتزاعی بودن آن است که سؤال از منشأ انتزاع آن را به ذهن می‌آورد (مجلسی، ۱۴۰۴: ج ۵۴: ۲۸۷). آقاجمال خوانساری منشأ انتزاع این زمان را بقای الهی دانسته است (خوانساری و سبزواری، ۱۳۷۸: ۱۰۵) و ابن سینا هم به نقل از معتزله این زمان را مخترع و هم دانسته و این‌گونه تقریر کرده است که بعد از تناهی سلسله زمان و

مکان، وهم این زمان را انتزاع می کند (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۳۸).

درباره این وجه تعریف‌ها باید گفت اگر منشأ انتزاع این زمان بقای الهی باشد با توجه به تناسب میان منتزَع و منتزَع‌منه چگونه می توان از بقای الهی که ثابت و بر حالت واحد است، امری متجدد را انتزاع کرد. اگر هم این زمان را مختزَع و هم بدانیم، این اشکال به نظر می رسد که حدوث تبیین شده به وسیله آن نیز موهوم می گردد که به قدم بازگشت می کند.

در برخی تعریف‌ها به وجه سوم نیز اشاره شده است که در آرای آقاجمال خوانساری و نیز نراقی که به زمان موهوم پرداخته است، مورد توجه قرار گرفته است. در این وجه به جنبه ظرفیت و وعاء بودن زمان موهوم توجه شده است و اینکه سبق غیر ذاتی عدم بر وجود در نفس الامر نیازمند وعاء و ظرفی است و عالم مسبوق به عدمی است که واقع در زمان موهوم است و زمان موهوم وعاء این عدم است و این عدم به آن مستند است (خوانساری و سبزواری، ۱۳۷۸: ۱۰۳؛ جامی، ۱۳۵۸: ۲۰۲؛ نراقی، ۱۳۸۱: ۴۶۸). اما در تعریف دیگر که زمان را مقدار وجود می داند و ابوالبرکات آن را از قائلان به حدوث نقل کرده، این گونه آمده است که عدم سابق که بر وجود محدث متقدم است، آغاز زمانی ندارد و نهایت آن آغاز زمان وجود است. پس مدتی هم که تقدیرگر عدم سابق است، آغازی ندارد و آغاز عالم، نهایت آن است. عدم سابق مدتی بی نهایت با وجود خالق بوده است و خالق هم مدتی بی آغاز پیش از عالم موجود بوده است. و خداوند در ازل در زمانی بود که به واسطه آن بر مخلوقاتش سابق بود؛ در حالی که خالق نبود و موجودی با او مدتی بی آغاز و نامتناهی نبود و این مدت هم زمان است که پایان آن، آغاز خلق عالم است (ابوالبرکات، ۱۳۷۳، ج ۳، ۲۸ و ۴۲). در این تعریف هم به نوعی به ازلیت زمان موهوم، تقدر عدم سابق به واسطه آن و جنبه ظرفیت آن برای خداوند اشاره رفته است. البته ازلی بودن این زمان بیان گر این است که باید منشأ انتزاع این زمان هم ازلی باشد و چه بسا معارض با این مطلب است که خود متکلمان، موجودی ازلی جز خداوند باور ندارند. البته به ازلی بودن این زمان در تعریف اول هم اشاره شده بود. نکته دیگری که در این تعاریف مشهود است، جنبه ظرفیت این زمان است. در واقع این زمان ظرف عدم عالم است، اما در برخی از تعریف‌ها ظرف وجود الهی دانسته شده است که با این نکته که بین خداوند و حدوث عالم قرار می گیرد در تعارض است.

نکته اینکه زمان موهوم هم بر اساس مبانی معتزله و نیز اشاعره در تبیین قدرت و فاعلیت الهی قابل تبیین است. توضیح اینکه قدرت از نظر معتزله همان امکان با نظر به داعی در





وقتی از اوقات است، اگرچه در وقتی دیگر فعل یا ترک واجب می‌شود. مقصود از امکان در اینجا امکان وقوعی است. از سوی دیگر، قدرت از دیدگاه اشاعره به امکان فعل و ترک با نظر به داعی در همه اوقات و حتی در آن حدود تفسیر می‌شود. منظور از امکان در اینجا نیز، همان امکان وقوعی در همه اوقات است. البته این تفسیر به دلیل نفی ایجاب مطلق و تجویز ترجیح بلا مرجح، مقابل تفسیر معتزله قرار می‌گیرد که همان امتناع ترک از جهت لزوم داعی و دیگر عوامل مؤثر در وقتی از اوقات است که به ایجاب خاص تعبیر می‌شود؛ با این حال، این دو تفسیر توانایی تبیین حدود زمانی را دارند (نراقی، ۱۳۸۱: ۳۳۹-۳۳۱). افزون بر این، از نظر متکلمان خداوند فاعل مختار نیز هست. این مطلب بدین گونه با حدود زمانی مرتبط می‌شود که به یقین اثر مؤثر مختار، حادث و مسبوق به عدم است، زیرا قصد تنها متوجه به آنچه حاصل نیست می‌شود. افزون بر این، فاعل مختار از نظر آنها کسی است که مقدوراتش در قیاس به او متساوی است و چه بسا آنها را بدون مرجح برگزیند. حتی در برخی موارد معتقدند که فعل به نحو امکان و نه وجود از او صادر می‌شود (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳: ۱۳۱-۱۳۵؛ همان: ۱۲۹؛ تفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۲: ۱۰-۱۲؛ دغیم، ۲۰۰۱: ۵۱۶-۵۱۸؛ رازی، ۱۴۰۴، ج ۱: ۲۴۲). نهایت اینکه از نظر متکلمان زمان موهوم و عاء عدم عالم است و حدود عالم در آن حدود، بر سپری شدن این زمان و تمام قطعه‌ای از آن متوقف است که وجود عالم بر آن متوقف است. در ادامه، به ادله نقلی موافقان این نظریه می‌پردازیم.

ادله نقلی موافقان نظریه زمان موهوم

قائلان به این نظریه، از آیات و روایاتی به عنوان مؤید نظریه خود استفاده کرده‌اند و یا دست کم می‌توان از آیات و روایاتی برای تأیید نظریه آنها بهره برد که بدین شرح‌اند:

۱. آیات

«الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ»: همان که آسمان‌ها و زمین و آنچه را میان آنهاست در شش روز آفرید (فرقان: ۵۹).

«قُلْ أُنْتُمْ لَكُمْ فُؤُونٌ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَنْدَادًا ذَلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ... وَقَدَّرَ فِيهَا أَمْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِّلنَّاسِ لِيَوْمِئِذٍ. ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ. فَفَضَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِي

كُلُّ سَمَاءٍ أَمْرٌهَا: بگو، آیا شما به کسی که زمین را در دو روز آفرید، کفر می‌ورزید و برای او همتیانی قرار می‌دهید؟! ... و رزق [روزی خوارانش] را در آن به مدت چهار دوره [بهار، تابستان، پاییز و زمستان]، [آن‌هم] یکسان و به اندازه خواهندگان تقدیر کرد. آن‌گاه آهنگ آفرینش آسمان کرد، در حالی که به صورت دود بود. پس به آن و به زمین گفت: خواه یا ناخواه بیاید. آن دو گفتند: فرمان‌بردار آمدیم. پس آنها را در دو روز به صورت هفت آسمان به انجام رسانید و محکم و استوار ساخت و در هر آسمانی کار آن را وحی کرد (فصلت: ۹-۱۲).

افزون بر آیات یادشده، آیات دیگری مانند آیه ۵۴ سوره مبارکه اعراف، آیه ۳ سوره یونس، آیه ۷ سوره هود، آیه ۴ سوره سجده، آیه ۳۸ سوره ق و آیه ۴ حدید در مضامین آیات گذشته، به آفرینش زمان‌مند آسمان‌ها و زمین اشاره دارند. از دیدگاه قائلان به نظریه زمان موهوم، براساس پذیرش این زمان است که روزهای به کار رفته در این آیات، پیش از آفرینش آسمان‌ها و زمین معنا می‌یابد و زمان امر موهومی است که منتزاع از بقای الهی است (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۳ و ۴: ۵۴؛ نراقی، ۱۴۲۳، ج ۱: ۲۱۴؛ دوانی و خواجویی، ۱۳۸۱: ۲۸۵).

۲. روایات

روایت‌هایی که در این زمینه مورد استناد قائلان به این نظریه است، از این قرارند: عییدبن زراره از امام ششم نقل کرده است که فرمود:

چون خداوند اهل زمین را بمیراند، به اندازه زمانی که خلق بوده‌اند، درنگ کند و به اندازه آنچه آنها را میرانده و چند برابرش و سپس اهل آسمان اول را بمیراند و به همین ترتیب، تا مرگ آسمان هفتم. پس از آن، درنگ کند به مانند دوران خلقت و دوران مرگ اهل زمین و اهل هفت آسمان و چند برابرش. سپس میکائیل و به همین ترتیب، جبرائیل و اسرافیل و عزرائیل را بمیراند. آن‌گاه خداوند به خود می‌گوید: پادشاهی امروز از آن کیست و خود می‌گوید: از آن یگانه قهار. سپس خلق را زنده کند و در صور بدمد. عیید می‌گوید: راستی چنین می‌شود؟ مدت را طولانی پنداشتیم، فرمود: آیا مدتی که پیش از آفرینش بوده درازتر است یا اینها. گوید، گفتم: این، فرمود: مگر آن را دانستی و آمار کردی؟ گفتم: نه، فرمود: پس این نیز چنین است.





همان گونه که ملاحظه می شود این روایت به مدت پیش از آفرینش اشاره دارد و از نظر موافقان، بر زمان موهوم دلالت دارد (کمره‌ای، ۱۳۵۱، ج ۱: ۸۴).

امام صادق **۷** فرموده‌اند:

قال الله تبارك وتعالى يا محمد اني خلقتك وعلياً نوراً يعني روحاً بلا بدن قَبْلَ أَنْ أخلُقَ سماواتي وأرضي وعرشي وبحري: خدای تبارک و تعالی می فرماید: ای محمد! من ترا و علی را به صورت نوری، یعنی روحی بدون پیکر آفریدم، پیش از آنکه آسمان و زمین و عرش و دریایم را بیافرینم (مصطفوی، بی تا، ج ۲: ۳۲۵).

قائلان به این نظریه معتقدند یکی از فرض‌ها درباره «قَبْلَ أَنْ أخلُقَ» برحسب زمان موهوم است (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۵۴: ۱۹۴).

عبدالله بن سنان می گوید:

سمعت ابا عبدالله **۷** يقول إن الله خلق الخیر يوم الأحد وما كان ليخلق الشر قبل الخیر وفي يوم الأحد والإثنين خلق الأرضين وخلق أقاتها في يوم الثلاثاء وخلق السموات في يوم الأربعاء ويوم الخميس وخلق أقاتها يوم الجمعة وذلك قول الله عز وجل خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام: از امام صادق **۷** شنیدم که می فرمود: خداوند خیر و خوبی را در روز یکشنبه آفرید و خدا چنان نبود که شر و بدی را پیش از خیر و خوبی بیافریند و در روز یکشنبه و دوشنبه زمین‌ها را آفرید و در روز سه‌شنبه قوت و روزی آنها را آفرید و آسمان‌ها را روز چهارشنبه و پنجشنبه آفرید، و قوت‌ها را در روز جمعه خلق فرمود و این است گفتار خدای عز و جل: آسمان‌ها و زمین و آنچه را میان آن دوست در شش روز آفرید (رسولی محلاتی، ۱۳۶۴، ج ۱: ۲۱۳).

بر اساس این روایت و روایت‌های دیگری با این مضمون، آفرینش زمان‌مند دانسته شده است و به‌ویژه روزهای هفته در تبیین چگونگی آفرینش آسمان‌ها و زمین در این دسته روایات به کار رفته است، با این که این الفاظ بعد از آفرینش آسمان‌ها و زمین معنا می یابد.

از رسول خدا **۹** نقل است که: إِنَّ اللَّهَ قَدَّرَ المقادير الخلائق قَبْلَ أَنْ يخلُقَ السموات والأرضين بخمسين ألف سنة و عرشه على الماء: بی گمان خداوند پنجاه هزار سال پیش از آنکه آسمان‌ها و زمین را بیافریند، مقادیر خلائق را اندازه گرفت (کمره‌ای، ۱۳۵۱، ج ۱: ۱۴۵).

در این روایت نیز برای توصیف پیش از آفرینش آسمان‌ها و زمین از الفاظ زمانی استفاده شده است:

سأل رجلُ ابن عباس ما هؤلاء الآيات «تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ» (معارج: ۴) و «يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ» (سجده: ۵) و «وَيَسْتَعْجِلُونَكَ بِالْعَذَابِ وَلَنْ يُخْلِفَ اللَّهُ وَعْدَهُ وَإِنَّ يَوْمًا عِنْدَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ» (حج: ۴۷). قال يوم القيامة حساب خمسين ألف سنة وخلق السماوات والأرض في ستة أيام كل يوم ألف سنة ويدبر الأمر من السماء إلى الأرض ثم يعرج إليه في يوم كان مقداره ألف سنة، و ذلك مقدار السیر: مردی از ابن عباس پرسید: منظور از این آیات چیست؟ «فرشتگان و روح در روزی که مقدارش پنجاه هزار سال است به سوی او بالا می‌روند» و «تدبیر می‌کند کار را از آسمان به سوی زمین. سپس بر می‌آید به سوی آن در روزی که هزار سال اندازه دارد» و «شتاب می‌کنند به عذاب و هرگز خدا خلف وعده نکند و راستی یک روز نزد پروردگارت چون هزار سال است که شماره می‌کنید». در پاسخ گفت: روز قیامت به حساب پنجاه هزار سال است و آفرینش آسمان‌ها و زمین در شش روز است که هر روزی هزار سال است و تدبیر می‌کند کار را از آسمان به سوی زمین. سپس در روزی که اندازه‌اش هزار سال است به سوی او بالا می‌رود، این، اندازه مسافت سیر است» (کمره‌ای، ۱۳۵۱، ج ۱: ۱۵۹).

در این روایت نیز به زمان متقدم و متأخر از آفرینش عالم اشاره شده است. در واقع، زمان‌بندی در همه روایت‌های یادشده مفروض گرفته شده است. گویا زمان متقدم و متأخر از دنیا مانند زمان دنیوی، ویژگی‌هایی مانند روز، هفته، ماه و سال را البته با نوعی مناسبت دارد؛ مثلاً روز در زمان متقدم به قدر هزار سال است و در زمان متأخر به قدر پنجاه هزار سال است که همه این موارد از نظر قائلان، مؤید قول به زمان موهوم است.

این مطلب را به نحو دیگری نیز می‌توان تفریر کرد و گفت همان‌گونه که هر عالمی مشتمل بر همه آن چیزی است که در عالمی است که تحت آن قرار دارد، اما به نحو اعلی و اشرف. بنابراین، به محاذات عوالم و در انطباق با موجودات مختلف باید زمان‌هایی ترسیم کرد (قمی، ۱۴۱۵، ج ۱: ۱۵۲ و ۱۵۳).





در روایتی دیگر در این زمینه می‌خوانیم: «الاول قبل كلّ اول و الآخر بعد كلّ آخر»: اول پیش از هر اول، و آخر بعد از هر آخر (انصاریان، ۱۳۸۶: ۲۲۱).

قائلان به زمان موهوم اسبقیت در این روایت را برحسب زمان دانسته‌اند و زمان را براساس زمان موهوم تفسیر کرده‌اند؛ بدین گونه که واجب در زمانی است که با او چیزی نیست و این زمان، منتزَع از ذات اوست (خواجویی، ۱۴۱۸: ۷۳؛ مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۵۴: ۲۶ و ۲۷).

حاصل اینکه عقل در برابر این روایت‌ها در موضع دشواری قرار می‌گیرد. از یک سو گفته‌اند که ظهور حجّتی ظنی است (موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۳: ۱۲۸) و این سخنی درست است اگرچه ممکن است ظاهر این روایات بر زمان موهوم دلالت کند، در واقع مشخص‌کننده و خاتمه‌دهنده به نزاع در این مسئله دلایل عقلی دو طرف است. اگر دلایل عقلی مخالفان قوی باشد، باید ظاهر این آیات و روایات را تأویل کرد. از سوی دیگر، تأویلات برخی از این آیات و روایات به سادگی میسر نیست. برای مثال، علامه طباطبایی در ذیل آیه «تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ» (معارف: ۴) گفته است به‌راستی در آنجا زمان نیست، اما وهم گمان می‌کند چنین است؛ یعنی مثلاً اگر بنا بود برای آن روز زمان قرار دهیم، آن را پنجاه هزار سال می‌دانستیم (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۷: ۲۰). آیا این سخن شبیه همان رأیی که موافقان داشتند نیست. آنها می‌گفتند زمان از بقای خدا انتزاع می‌شود و به ایشان گفته می‌شد که انتزاع امر قار از غیر قار ممکن نیست. اکنون باید به علامه طباطبایی گفت که اگر آن روز به‌راستی زمان ندارد، عقل چگونه از آن زمان را انتزاع می‌کند؟!

قاضی سعید قمی نیز در شرح توحید صدوق تفسیری از این روایت‌ها به‌دست می‌دهد که میبین وجود زمان در عوالم مختلف است، اما این زمان کاملاً متناسب با ویژگی‌های هر عالم است و شاید حتی ما به‌عنوان ناظر به دلیل عادت ذهنی به زمان با ویژگی‌های خاص خود پذیرای این فرض نباشیم.

پاسخ مخالفان نظریه زمان موهوم

در باره روایت‌ها و آیات مختلفی که موافقان نظریه زمان موهوم بدان استدلال کرده بودند که به نوعی به زمان‌مندی آفرینش اشاره داشت، مخالفان پاسخ‌های مختلفی داده‌اند که به شرح آن می‌پردازیم:

۱. در تفسیرها امثال این موارد بر ضیق عبارت حمل می‌شود، زیرا عامه مردم تجرد از زمان را نمی‌فهمند و الفاظ را برای معانی متعارف بین خود وضع می‌کنند. پس برای تفهیم عامه مردم، این گونه کاربردها لازم است.

۲. مراد از «یوم» در آیات و روایات، یا زمانی برابر با زمان آن است یا مقادیر دیگری از زمان که یوم هم بر آن منطبق می‌شود؛ مانند اینکه بر سال‌ها و سده‌ها نیز اطلاق می‌شود و یا مقصود از «ایام» اوقاتی به همان تعداد است.^۱ در روایتی دیگر، شش روز در آیه قرآن به شش وقت تفسیر شده است: «به‌راستی پروردگار شما کسی است که آسمان‌ها و زمین را در شش روز آفریده، یعنی در شش وقت» (کمره‌ای، ۱۳۵۱، ج: ۱، ۵۸).

وقتی از امام رضا **۷** در این باره پرسیدند فرمود: «فَقَضَاهُنَّ أَيَّ خَلَقَهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ يَعْنِي فِي وَقْتَيْنِ إِبْتِدَاءً وَانْقِضَاءً ...»: پس فرمانشان داد، یعنی هفت آسمان را در دو روز یعنی در دو وقت که آغاز و انجام بودند ... آفرید (همان: ۴۷).

۳. پاسخ دیگر در این زمینه آن است که آیاتی مانند «خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ»: به‌یقین پروردگار شما خداست که آسمان‌ها و زمین را در شش روز آفرید (اعراف: ۵۴)، به آیاتی همچون آیات زیر بازگردانده می‌شوند: «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيَّنَّ مَا كُنْتُمْ»: او با شماست هر کجا که باشید (حدید: ۴)، یا «مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَى مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيَّنَّ مَا كَانُوا»: هیچ‌گفت‌و‌گویی محرمانه‌ای میان سه نفر نیست مگر اینکه او چهارمی آنهاست و نه میان پنج نفر مگر اینکه او ششمی آنهاست و نه کمتر و نه بیشتر، مگر اینکه هر کجا باشند، او با آنان است (مجادله: ۷). قرآن کریم در آیه چهارم سوره حدید تقلد مکانی را نفی می‌کند و نسبت همه مکان‌ها و ممکنات را به خداوند به یکسان قرار می‌دهد. در آنجا ضمیر خطاب جمع است، زیرا افراد همه عصرها را در بر می‌گیرد. همچنین، تقدیر زمانی را نفی می‌کند و همه زمان‌ها و امور زمان‌مند را در قیاس با او به یکسان می‌داند.

پس معیت در این آیه، زمانی و مکانی نیست، بلکه نسبت احاطی غیر متقدر است و همه در این نسبت، مانند موجود واحد هستند. همچنین در آیه هفتم سوره مجادله، چهارمی و ششمی آنهاست، نه به واسطه عدد، بلکه به واسطه معیت، به دلیل اینکه وحدت حقه او در اعداد داخل نمی‌شود.

۱. روایاتی نیز مؤید این معناست از جمله نک: مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۵۴، ۸، ۱۰۶، ۲۸۶ و ۲۸۸.





بر این اساس، همه موجودات امکانی در این نسبت و حضور، در حکم موجود واحد قارند که مفارقت انفصالی و مقارنت زمانی و مکانی با خداوند ندارند. بنابراین، آیات موهب تقدیر زمانی باید به این آیات بازگردانده شوند و بر اساس آن تأویل گردند.

۴. پاسخ دیگر به این گونه آیات و روایات آن است که در آنها زمان را نفی و ثمره آن را ثابت کرده‌اند؛ مانند صفات الهی که آلت منتفی است و مثلاً ثمره دیدن و شنیدن ثابت است. پس زمان از خداوند منفی است و ثمره آن که توصیف افعال او به تعاقب و ترتیب است، ثابت است (کاشانی، ۱۳۸۷، ج ۱: ۴۰؛ داماد، ۱۳۸۱-۱۳۸۵، ج ۱: ۱۴ و ۱۳؛ همو، ۱۳۶۷: ۱۲۲ و ۱۲۹؛ مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۵۴: ۲۸۶).

برخی از این وجوه با این روایت از امیرمؤمنان **۷** تأیید می‌گردد که فرمود: «إِنَّ قِيلَ كَانَ فَعْلَى تَأْوِيلِ أَرْزِيَةِ الوجود وَإِنْ قِيلَ لَمْ يَزَلْ فَعْلَى تَأْوِيلِ نَفَى الْعَدَمِ»: اگر کان گفته شود، بنابر ازلی بودن وجود است و اگر لم یزل گفته شود، بنابر تأویل نفی عدم است (کمره‌ای، ۱۳۵۱، ج ۱: ۲۱۲).

۵. پاسخ دیگر در این زمینه آن است که مراد از «ایام» اوقات فرضی تقدیری است و اگر اینها صحیح نباشند، زمان موهوم هم صحیح نیست، زیرا در واقع زمان موهوم به این اوقات باز می‌گردد. توضیح اینکه مراد از یوم همان زمان طلوع تا غروب خورشید است؛ در حالی که در این هنگام، طلوع و غروبی نیست و خود آنها هم تأیید می‌کنند که اجزای این امتداد با حرکت فلک متمایز می‌شوند و به صورت شب و روز می‌گردد. بنابراین مراد از این امتداد نیز صرف فرض است (نراقی، ۱۴۲۳، ج ۱: ۲۱۵؛ خواجه‌بوی و دوانی، ۱۳۸۱: ۲۱۵).

۶. خداوند به نحو ابداعی، یعنی بدون ماده و مدت، نخست آبی را که ماده تمام عالم اجسام بود، آفرید که بر اساس حرکت جوهری یا عرضی آن، وجود زمان قبل از آفرینش آسمان‌ها و زمین معنا می‌یابد و پس از آن در شش روز، آسمان‌ها و زمین را آفرید که منظور، مدت شش هزار سال این عالم است که شش روز از سال ربوبی است (اسفراینی، ۱۳۸۳: ۴۲۹؛ صدر المتألهین، ۱۳۸۷: ۶۷).

فرض دیگری که در این زمینه مطرح شده، این است که پیش از ایجاد عالم، امتداد دهری محقق است که از حرکت عقول منتزع می‌شود و هر روز این امتداد به اندازه هزار سال این عالم است. قبل از این امتداد دهری نیز، امتدادی سرمدی محقق است که هر روز آن به اندازه پنجاه هزار سال این عالم است. همان گونه که در آیاتی مانند: «وَيَسْتَعْجِلُونَكَ

بِالْعَذَابِ وَلَنْ يُخْلِفَ اللَّهُ وَعْدَهُ وَإِنَّ يَوْمًا عِنْدَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ: و همانا یک روز نزد پروردگارت مانند هزار سال از سال‌هایی است که شما می‌شمارید (حج: ۴۷) و نیز «تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ»: فرشتگان و روح در روزی که مقدارش پنجاه هزار سال است به سوی او بالا می‌روند (معارج: ۴) به آن اشاره شده است: (اسفراینی، ۱۳۸۳ش: ۴۳۰). اما اشکال این فرض آن است که آیا این فرض، اشکال انتزاع مفهوم سیال از ثابت را در پی نمی‌آورد و اشکال‌های مربوط به زمان موهوم به آن وارد نمی‌شود؟ دسته دیگری از روایت‌ها که قائلان به زمان موهوم به آن استناد می‌کنند، از این قرار است: «الأول قبل كل شيء والآخر بعد كل شيء»: آنکه اول و پیش از هر چیزی است و آخر و بعد از هر چیزی است (اردکانی، بی تا: ۲۰).

قائلان به زمان موهوم معتقدند قبلیت، اولیت و آخریت خداوند در این روایت و در روایات با این مضمون، بر اساس زمان موهوم تفسیر می‌شود؛ بدین معنا که واجب در زمانی است که چیزی با او نیست و این زمان، منتزع از ذات اوست. در مقابل، مخالفان این تفسیر معتقدند این روایت‌ها دلالتی بر این مسئله ندارند. این گونه تفسیر مستلزم آن است که وجود خداوند زمانی باشد تا قبلیت و بعدیت، همان گونه که بر امور زمان‌مند اطلاق می‌شود، بر او نیز اطلاق شود. ایراد دیگر قدم این زمان است و این سؤال مطرح می‌شود که قبلیت، اولیت و آخریت الهی نسبت به این زمان چگونه تبیین می‌شود (کمره‌ای، ۱۳۵۱، ج ۱: ۹۴؛ مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۵۴: ۲۶ و ۲۷؛ رازی، ۱۴۰۶: ۳۲۸). پاسخی که به این ایراد داده‌اند آن است که از نظر ما انسان‌ها، این زمانی که بر اساس آن، قبلیت، اولیت و آخریت الهی تفسیر می‌شود، امر موهومی است که از بقای الهی انتزاع می‌شود، بنابراین موجود نمی‌باشد و تنها منشأ انتزاع آن موجود است. بنابراین، اشکال‌ها به هیچ وجه وارد نیست.

در مقابل، مخالفان پاسخ داده‌اند که این زمان چگونه موهوم است، در حالی که منشأ انتزاع وجود دارد و این تناقضی است که در این پاسخ به چشم می‌خورد. افزون بر این، بر اساس امر موهوم و خیالی، چگونه روایات تفسیر و تبیین می‌شود، حال اگر این زمان را باز بر اساس نظر شما، امر واقعی و نفس‌الامری بدانیم که با زمان موجود جز در ویژگی‌هایی عرضی متفاوت نیست، اشکالات وارد می‌شود. همچنین باید گفت شما ویژگی‌هایی مانند تجزّد، استمرار و تقضی برای این زمان مطرح کرده‌اید که این صفات به هیچ وجه برای امر موهوم مطرح نمی‌شود.





حال اگر منشأ انتزاع این زمان را ذات الهی ندانیم و بگوییم این زمان امر وهمی و مخترع وهم است و هیچ منشأ انتزاعی ندارد، این اشکال مطرح می‌شود که چگونه بر اساس امر موهوم، روایات تفسیر می‌شود. از نظر مخالفان، این گونه روایت‌ها در صدد اثبات قبلیت سرمدی و اولیت و آخریت حقیقی برای خداوند است. در واقع، خداوند فاعل وجود و غایت وجود به نحو مطلق است (سبزواری، ۱۳۷۲: ۳۲۹ و ۷۱۹؛ داماد، ۱۳۸۱-۱۳۸۵، ج ۱: ۴۶۷).

حاصل اینکه در برابر ادله نقلی موافقان نظریهٔ زمان موهوم، مخالفان این نظریه پیشنهادهاى مختلفی ارائه کرده‌اند. اساس این پیشنهادها بر تأویل این آیات و روایات و یا برگرداندن آنها به آیات و روایات مقابل آنها قرار دارد. فرض زمان تقدیری هم فرض قابل تأملی است، اما این فرض هم گونهٔ دیگری از تأویل است و اگر منشأ انتزاع را عدم بدانیم، شاید به نحوی به زمان موهوم برگردد. البته برخی در مقابل منشأ انتزاع زمان موهوم که عده‌ای بقای الهی دانسته‌اند، منشأ انتزاع دیگری طرح کرده‌اند. البته پشتوانه این آیات و روایات، ادله عقلی مخالفان است که گاهی خود این آیات و روایات نیز در تبیین شامل این ادله هستند. بنابراین، گرچه ادله دو طرف قابل ملاحظه است، این ادله، البته با ویژگی‌های طرح شده از جانب موافقان مبین نظریه زمان موهوم نیست.

در ادامه، به آیات و روایاتی می‌پردازیم که از نظر مخالفان، نفی کنندهٔ زمان موهوم است:

۱. آیات

از جمله آیات این آیه است: «وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلَعْنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ»: و یهود گفتند: دست [قدرت] خداوند بسته است. دست‌هاشان بسته باد و به کیفر گفتار باطلشان بر آنان لعنت باد، بلکه هر دو دست [تمام قدرت] خداوند، همواره گشوده است و هر گونه بخواهد روزی می‌دهد (مانده: ۶۴).

نحوه استدلال این گونه است که بر اساس زمان موهوم لازم می‌آید که خداوند زمان‌های موهوم غیر متناهی عالم را از فیض وجود محروم کرده باشد و سپس در قطعه‌ای از این زمان موهوم، عالم حادث شده باشد. بنابراین تعطیل در افاضه بر خداوند لازم می‌آید که امری محال است (کاشانی، ۱۳۸۷، ج ۳: ۴؛ ایچی، دوانی و افغانی، ۱۴۲۳: ۲۵۸).

البته گفتنی است برای نفی حدوث زمانی به نحو کلی نیز از این آیه استفاده می‌شود،

ولی از آنجا که محذور انقطاع فیض که بر اساس حدوث زمانی در زمان موهوم لازم می آید، در اینجا هم کاربرد دارد.

از جمله آیات دیگری که مخالفان می توانند به آن استناد کنند، این آیات اند: «أَلَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»: هیچ چیزی مانند او نیست (شوری: ۱۱)؛ «وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ»: و فقط خدا بی نیاز و ستوده است (فاطر: ۱۵)؛ «اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ»: خدا آفریننده هر چیزی است (زمر: ۶۲) و «سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ»: خدا از آنچه او را به آن توصیف می کنند، منزّه است (صافات: ۱۵۹).

وجه استدلال بدین گونه است که بر اساس این آیات خداوند جسم نیست و متصف به صفات اجسام نمی شود و به اوصاف ممکنات، اوصافی که مستلزم حدوث و فقر و حاجت و نقص است متصف نمی گردد (موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۱۵۳ و ۱۵۴؛ همان، ج ۱۴: ۱۷۸؛ صدوق، ۱۴۱۴: ۲۲)، در حالی که چون موافقان، زمان موهوم را مانند زمان موجود می دانند جز اینکه در برخی ویژگی های عرضی با آن متفاوت است، لازم می آید امر عرضی، قائم به محل باشد و چون غیر از ذات خداوند چیزی نیست، باید قائم به او باشد. از سوی دیگر، اگر بقای خداوند منشأ انتزاع این زمان باشد، بنابر تناسب متترع و متترع منه باید بقای الهی متجدد باشد و چون صفت بقا زائد بر ذات الهی نیست، پس ذات الهی هم متجدد می شود و بنابر این فرض ها ترکیب و تکثر ذات الهی و حلول حوادث در ذات او لازم می آید و در نهایت، به انفعال و استکمال ذات الهی و نقصان در ذات او می انجامد، در حالی که بنابر این آیات، همه این فرض ها درباره خداوند نادرست است.

حاصل اینکه بنابر آنچه گذشت استدلال به آیات صحیح است، اما اگر این زمان امری موهوم و یا دست کم امری واقعی و نفس الامری باشد که صفات زمان موجود را نداشته باشد، چه بسا لوازم و محذورهای یادشده را در پی نیاورد.

۲. روایات

۲-۱. گروه اول:

مخالفان نظریه زمان موهوم به دسته ای از روایات نیز تمسک کرده اند که از این قرار است:

امام علی **۷** می فرماید:

آنچه یعود سبحانه بعد فناء العالم وحده لاشیء معه، كما كان قبل ابتدائها كذلك، يكون بعد فئائها بلا وقت ولا مكان ولا حين ولا زمان، عدمت عند ذلك الآجال





والأوقات وزالت السنون والساعات، فلا شيء إلا الله:

خدای سبحان پس از نابود شدن جهان، تنها و یگانه ماند و چیز دیگری با او نخواهد بود؛ همان طور که پیش از آفرینش آنها چنین بود، پس از فناى آنها نیز چنین خواهد بود، در آن موقعیت خیمه وقت و مکان، و هنگام و زمان برچیده می شود. مدت ها و وقت ها و سال ها و ساعت ها معدوم می گردد و جز خدای واحد قهار که بازگشت همه امور به اوست، چیزی باقی نمی ماند (انصاریان، ۱۳۸۶: ۵۲۱).

نیز از امام صادق **۷** نقل است که فرمود: «إن الله تبارك وتعالى كانَ ولا شيء غيرَه»: به راستی خدا تبارك و تعالی بود و چیزی جز او نبود (کمره‌ای، ۱۳۵۱، ج ۱: ۶۴).

وجه استدلال به این روایت ها از این قرار است که همه این روایت ها به این مسئله تصریح دارند که خداوند موجود بوده است، در حالی که با او شیئی نبوده است و در حدوث ماسوی الله صریح هستند و اگر زمان موهوم شیئی در نفس الامر باشد، بی گمان قبل از ابتدای عالم است که این روایات نافی آن است و اگر شیئی در واقع و نفس الامر نباشد، پس تنها اسمی بدون تحقق مسمی است. نیز برخی روایت ها دال بر فناى همه اجزای عالم بعد از وجود یافتن است و این مطلب نیز منافی این نظریه است، زیرا امکان این هست که بعد از فناى عالم، این زمان از بقای الهی انتزاع شود و به این ترتیب، شیئی همراه خداوند بعد از فناى عالم باشد.

پاسخ موافقان

قائلان به این نظریه دو گونه پاسخ به این اشکال داده اند:

۱. مراد ما از زمان، مقدار حرکت فلک نیست، بلکه امتدادی است که عقل از ذات الهی به ملاحظه ازلیت و بقای او انتزاع می کند و زمان، بنابراین تقریر از عالم نیست، چون از موجودات خارجی نیست، بلکه منشأ انتزاع آن در خارج موجود است و در این صورت، زمان موهوم با روایات تعارضی نمی یابد.

۲. امر نفی شده در روایات، زمان حادث با حدوث عالم است که تحقق نفس الامری دارد، نه زمان موهومی که پیش از حدوث عالم است و وهمی صرف است که منشأ انتزاع موجود در خارج ندارد. این زمان به اوقات و سال ها هم تقسیم نمی گردد و این سخن که حدوث به وقتش مختص شد، چون وقتی قبل از آن نبود، همین معنا را که منفی، وقت

موجود در نفس الامر است می‌رساند. بنابر این تقریر ممکن است وقتی قبل از حدوث فرض شود که تمایز بین اجزایش هم فرضی است و منشأ انتزاع ندارد، پس تحقیقی هم ندارد و مراد از عالم ماسوای این امتداد موهوم است که وجودی ندارد و بدین ترتیب، ظاهر روایات منافی این فرض نیست (خواجویی، ۱۴۱۸: ۷۶؛ مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۵۴: ۳۴؛ نراقی، ۱۴۲۳، ج ۱: ۲۰۹؛ خوانساری و سبزواری، ۱۳۷۸: ۱۱۰؛ خواجویی و دوانی، ۱۳۸۱: ۲۷۲ و ۲۶۳).

رد مخالفان

در پاسخ به جواب اول گفته‌اند موجود عینی نبودن این شیء بر اینکه از جمله موجودات عالم نباشد، دلالت نمی‌کند، زیرا مراد از عالم، امور غیر از واجب است که شامل موجودات عینی و نفس الامری می‌شود؛ بدین معنا که وجود و تحقق آنها متعلق به اعتبار معتبر نباشد که اعم از خارج به نحو مطلق و از ذهن به نحو من وجه است؛ چون در ذهن امکان اعتبار امور کاذب وجود دارد.

از سوی دیگر، بنابر تأکید قائلان به این نظریه، این امتداد امر واقعی نفس الامری است که وعاء عدم است و بین آن و زمان موجود تفاوتی جز به واسطه شب و روز و دیگر صفات عرضی نیست. بنابر آنچه گذشت از نظر موافقان، موجود ممتد، متجدد، متقاضی و دارای اجزا است که مخصّص حدوث حادث در حدی از آن، غیر از حدود دیگر است و چون واجب بالذات نیست، از جمله اجزای عالم است. از سوی دیگر، امر قائم بالذات نیست و محلی می‌طلبد و جایز نیست که محل آن واجب و یا هر شیء ثابت دیگر باشد، زیرا امر ثابت، محل امر متجدد متغیر نمی‌باشد. پس ناچار محلی مانند حرکت باید داشته باشد که در این صورت قدم جسم لازم می‌آید.

از سویی امکان انتزاع آن از واجب یا هر امر ثابت دیگر نیست، زیرا اشکال انتزاع امر سیال از ثابت را به پیش می‌آورد. از سویی دیگر، روایات ذکر شده بر حدوث عالم ماسوای واجب دلالت دارد و به موجودات عینی خارجی اختصاصی ندارد. زمان موهوم نیز چون امر واقعی نفس الامری است، از جمله عالم قرار می‌گیرد و این نظریه منافی روایات می‌گردد (نراقی، ۱۳۸۱: ۴۸۱؛ همو، ۱۴۲۳، ج ۱: ۲۰۸؛ خواجویی و دوانی، ۱۳۸۱: ۲۷۳؛ خوانساری و سبزواری، ۱۳۷۸: ۳۳۹).

حاصل اینکه بنابر همه صورت‌های یاد شده در دلیل، قدم این زمان یا محل این زمان لازم می‌آید که منافی روایات است و توجیه انتزاع آن از استمرار وجود الهی نیز مردود است. البته پیش‌تر دانسته شد که متکلمان به حال بودن و محل بودن حرکت و زمان معتقد نیستند. بنابراین





چه بسا از نظر آنها قدم جسم لازم نیاید، اما اشکال قدم خود این زمان باقی است. در پاسخ به جواب دوم متکلمان باید گفت از نظر مخالفان اینکه حدوث به وقتش مختص شد، چون وقتی قبل از آن نبود، نکره در حیّز نفی است و عموم را می‌رساند. بنابراین، تخصیص به زمان موجود وجهی ندارد. پس مراد از وقت منفی، وقت مطلق - چه به نحو موجود و چه موهوم - است.

اما این زمان همان گونه که تقریر کرده‌اند امر موهوم و اختراعی محض است. پس در واقع، عدم عالم قبل از وجودش در ظرفی که زمان باشد نیست، بلکه عدم، عدم صریح خالص می‌باشد. در واقع، این زمان چیزی جز اسمی بدون تحقق مسمی، مانند شریک خداوند نیست.

پس در واقع باید گفت آنچه ممتنع است و با روایات در تضاد است، چیزی است که این امتداد، صدق نفس الامری بر آن دارد و نه مفهوم آن. بنابر این فرض، این امتداد مصداق نفس الامری ندارد، پس تعارضی هم با روایات ندارد (نراقی، ۱۴۲۳، ج ۱: ۲۰۹؛ همو، ۱۳۸۱: ۴۸۲؛ خواجه‌بوی و دوانی، ۱۳۸۱: ۲۶۴).

در پایان برای ابطال کلی باید گفت: این زمان یا موجود است یا موهوم. پس اگر موجود باشد، امر ممکن، داخل در ماسوی الله است. بنابراین، به حکم روایات حادث است، در حالی که اگر زمان، ظرف عدم ازلی باشد، واجب است قدیم باشد که تناقض لازم می‌آید. همچنین اگر زمان موجودی قابل مساوات و عدم مساوات باشد، باید کم باشد که امر عرضی است و محلّ می‌خواهد و محلّ آن بی‌گمان موجودی مادی است که قدم آن لازم می‌آید که باز هم خلاف روایات است. بنابر فرض دوم که امر موهوم صرف انتزاعی است، عدم عالم قبل از وجودش در ظرف زمان نمی‌باشد، بلکه عدم عالم، عدم صریح است و اگر منشأ انتزاعی داشته باشد، به آن نقل کلام می‌کنیم. پس این منشأ انتزاع یا واجب است یا ممکن. واجب نمی‌تواند باشد و اگر امر ممکن باشد، مادی خواهد بود و این امر مادی، یا قدیم است و یا حادث خواهد بود. اگر قدیم باشد، خلاف اخبار لازم می‌آید و اگر حادث باشد، جایز نیست که مسبوق به عدمی در این زمان باشد، زیرا متأخر از آن است و زمانی دیگر لازم است و این در نهایت به تسلسل می‌انجامد (نراقی، ۱۴۲۳، ج ۱: ۲۱۴؛ همو، ۱۳۸۱: ۴۸۲).

حاصل اینکه ادله روایی که ذکر آن گذشت بر مراد مخالفان دلالت کامل دارند و پاسخ‌های متکلمان در تبیین زمان موهوم به نحوی که با ظاهر این روایات سازگار باشد

کافی نیست. البته پاسخ دوم متکلمان به نحوی با روایات سازگار است، اما عدول از مبانی متکلمان در تبیین حدوث زمانی بر اساس زمان موهوم و تبیین انفکاک حقیقی عالم از ذات الهی است.

۲-۲. گروه دوم:

دسته دیگر از روایت‌هایی که مخالفان به آن استناد می‌کنند، روایاتی هستند که به صراحت بر تقدس ذات الهی از زمان - به هر طریقی که باشد - دلالت دارند که در ادامه تعدادی از آنها را می‌آوریم:

امام صادق **۷** می‌فرماید: «بَيْنَا أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ **۷** يَخْطُبُ عَلَى مَنبَرِ الْكُوفَةِ: إِنَّ رَبِّي... لَا تَضْمَنُهُ الْأَوْقَاتُ... سَبَقَ الْأَوْقَاتَ كَوْنُهُ... فَفَرَّقَ بَيْنَ قَبْلِ وَ بَعْدٍ لِيَعْلَمَ أَنَّ لَا قَبْلَ لَهُ وَلَا بَعْدَ لَهُ... مُخْبِرَةٌ بِتَوْقِيتِهَا أَنَّ لَا وَفَتْ لِمَوْقِيتِهَا»: در آن میان که امیر مؤمنان **۷** در کوفه بر منبر سخنرانی می‌فرمود: ... و اوقات او را در بر نگیرند... او بر اوقات پیشی گرفته بود (او بود و زمان نبود)... بین پیش و پس جدایی انداخت (یعنی زمان را آفرید) تا دانسته شود او را پیش و پسی نیست (اول و آخر ندارد)... و با تعیین اوقات [برای موجودات] از بی زمانی وقت‌گذار آنها خبر داد (مصطفوی، بی تا، ج ۱: ۱۸۸ و ۱۸۹).

عبارت «لا تضمنه الاوقات» بر تنزیه خداوند از اوقات دلالت دارد که به لازمش، یعنی تضمین و در بر گرفتن تعبیر شده است. «سبق الاوقات کونه» نیز بر تنزیه خداوند از زمان دلالت دارد، چون زمان از کمیات متصل است. بنابراین، ذاتاً متجدد است و جز به متغیر بالذات مانند حرکت یا بالعرض، مانند اجسام ملحق نمی‌شود و ذات الهی چون خالق زمان، حرکت و امور زمان‌مند است، متغیر نمی‌باشد. بنابراین مراد از این سبق هم، سبق زمانی نیست، زیرا خداوند از زمان مجرد است.

عبارت «فَفَرَّقُ بَيْنَ قَبْلِ وَ بَعْدٍ لِيَعْلَمَ أَنَّ لَا قَبْلَ لَهُ وَلَا بَعْدَ» نیز دلالت دارد که قبلیات اشیاء مانند امور زمان‌مند و مانند آن، چون وجود ضعیف‌اند با بعدیات آنها مخالف است. بنابراین، خالق آنها این‌گونه نیست، زیرا او از همان جهتی که بعد هر شیء است، قبل هر شیء نیز هست و وجود جمعی و وحدانی است که به کثرت وصف نمی‌شود. عبارت «مخبره بتوقیتها أن لا وقت لموقیتها» دلالت می‌کند که موجوداتی که مخلوق خداوند هستند، به اوقات خاص خود اختصاص دارند و این دلالت دارد بر این که خداوند در زمان





واقع نیست، زیرا خالق به صفات مخلوق متصف نمی‌شود. به بیان دیگر، زمان مقدار حرکت است و حرکت قائم به جسم است. حرکت برای دفع دور و تسلسل باید به محرک غیر متحرک بینجامد که همان خداوند است یا به واسطهٔ ملکی عقلی به او ختم می‌شود و در هر دو صورت، خداوند زمان‌مند نمی‌باشد، زیرا متغیر نیست (داماد، ۱۴۰۳: ۳۳۵ و ۳۳۷؛ صدر المتألهین، ۱۳۶۶، ج ۴: ۶۹ و ۷۶؛ مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۵۴: ۱۶۶).

در برخی روایات آمده است که: «وَاللَّهُ لَا يُوصَفُ بِخَلْقِهِ»: خدا اوصاف آفریده‌اش را ندارد (کمره‌ای، ۱۳۵۱، ج ۱: ۲۱۰).

همچنین در روایتی از امام صادق **۷** می‌خوانیم: «أَنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ **۷** اسْتَنْهَضَ النَّاسَ فِي حَزْبٍ مُعَاوِيَةَ فِي الْمَرَّةِ الثَّانِيَةِ فَلَمَّا حَشَدَ النَّاسَ قَامَ خَطِيباً... فَتَبَارَكَ اللَّهُ... وَتَعَالَى الَّذِي لَيْسَ لَهُ وَقْتُ مَعْدُودٍ وَلَا أَجَلٌ مَمْدُودٌ وَلَا نَعْتُ مَحْدُودٌ... لَا يُعَيِّرُهُ صُرُوفُ الْأَرْمَانِ»: امیرمؤمنان **۷** برای مرتبه دوم مردم را به جنگ معاویه برانگیخت. چون مردم انجمن گشتند، به سخنرانی برخاست و فرمود: متعالی است آنکه وقت قابل شماره و عمر دراز و صفت محدود ندارد (عمر دراز برای کسی است که دوران‌ش پایان داشته باشد)... گردش زمان دگرگونش نسازد (مصطفوی، بی‌تا، ج ۱: ۱۸۲-۱۸۴).

مراد از «لَيْسَ لَهُ وَقْتُ مَعْدُودٍ وَلَا أَجَلٌ مَمْدُودٌ» نفی نسبت ذات و صفات الهی به بودن در زمان است، زیرا موجب می‌شود برای خداوند مدتی فرض شود تا بدان منتهی شود و وجود ذاتش به انقطاع این مدت منقضی شود. توصیف به معدود و ممدود، نشانگر عروض کثرت، لزوم تقدر و تجسم است که منافی احدیت و تجرد ذات او از جسمیت است. همچنین «وقت معدود» مستلزم احاطه زمان بر خداوند است و «اجل ممدود» منافی وجوب وجود دائمی الهی است. بنابراین، مقصود از عبارت «لَيْسَ لَهُ وَقْتُ مَعْدُودٍ وَلَا أَجَلٌ مَمْدُودٌ» این است که خداوند از وقت، زمان و تقدر، در همه جهات و حیثیات، از جمله در ذات، صفت، فعل و افاضه‌اش، مبری و منزله است (داماد، ۱۳۶۷: ۱۳۵).

از امام رضا **۷** نقل است که: «أَوْ مَنْ قَالَ مَتَى فَقَدْ وَقَّتَهُ... لَا تَصْحُبُهُ الْأَوْقَاتُ... سَبَقَ الْأَوْقَاتَ كَوْنُهُ... كَيْفَ وَلَا تُعَيَّبُهُ مُدٌّ وَلَا تُدْنِيهِ قَدْ وَلَا تَحُجُّبُهُ لَعْلَ وَلَا تُوقِّتُهُ مَتَى وَلَا تَشْمَلُهُ حِينٌ وَلَا تُقَارِنُهُ مَعَ... فَكُلُّ مَا فِي الْخَلْقِ لَا يُوجَدُ فِي خَالِقِهِ وَكُلُّ مَا يُمْكِنُ فِيهِ يَمْتَنِعُ مِنْ صَانِعِهِ»: هر که بگوید کی او را موقت نموده که وقتی از برایش قرار داده..... زمان‌ها او را در بر نمی‌توانند کشید... که پس در میانه پیش و بعد جدایی افکند تا معلوم شود که او را

پیش و بعدی نیست... و به واسطه وقتی که دارند خبر می دهند که آن که وقت را برای ایشان پیدا کرده، خود وقتی ندارد.

این بدان معناست که «مُد» (بضم میم و سکون ذال) که از برای ابتدای زمانی و در ماضی است، او را نزدیک نسازد و صاحب غایت نگرداند و «قد» که از برای تقریب زمان ماضی است، او را نزدیک نسازد و «لَعْلَ» که از برای امیدواری است، به معنای «شاید» او را منع نکند و «متی» که از برای استفهام از زمان است، به معنی «کی» او را موقت ننماید و «حین» که به معنای هنگام است، او را فرو نگیرد و «مع» که به معنای «با» است به او نزدیک نشود و نیونند... (نک: اردکانی، بی تا: ۲۱-۲۷). واژگان و عبارتهای به کار رفته در این حدیث هم به صراحت زمان را از پروردگار نفی می کند. عبارت «وَمَنْ قَالَ مَتَى فَقَدْ وَفَّتَهُ»: با سؤال از متی، خداوند را دارای وقت قرار می دهد، منافی و جوب وجود الهی است.

منظور از «لَا تَصْحَبُهُ الْأَوْقَاتُ» نفی انطباق وجود الهی بر جزئی از زمان و محاذات با آن جزء می باشد، بلکه خداوند محیط به همه عوالم وجودی است. به عبارت دیگر، زمانی بودن را از خداوند نفی کرده است، چون زمان نسبت متغیر به متغیر است و در آنچه تغییری ندارد، نمی باشد.

جمله «سَبَقُ الْأَوْقَاتُ كَوْنَهُ» نیز گویی دلیل بر «لَا تَصْحَبُهُ الْأَوْقَاتُ» و عدم لحوق اوقات به خداوند و امتناع مقارنت آنهاست؛ نیز اشاره دارد که همان گونه که بعضی از عوالم بر بعض دیگر محیط اند و خداوند بر همه آنها محیط است، خداوند بر زمان نیز که مقادیر حرکات موجودات در عوالم و نسبت بعضی از موجودات به بعض دیگر است، محیط است و با عبارت «كَيْفَ يَجْرِي عَلَيْهِ مَا هُوَ اجْرَاهُ» تأیید می شود.

«كَيْفَ وَلَا تَغْيِبُهُ مُدٌ» دلالت دارد که چون کلمه «مُد» برای ابتدای غایت است، بنابراین نفی این کلمه، به این معناست که خداوند غایتی ندارد و این بدان دلیل است که زمانها بر خداوند جاری نمی شود و احوال متجدد ندارد تا ابتدای زمانی برای او لحاظ شود. در عبارت «وَلَا تَدْنِيهِ قَدٌ»، «قد» برای تقریب است و بدین معناست که خداوند به شیئی نزدیک نمی شود و از شیئی دور نمی شود تا کلمه «قد» برای او به کار می رود.

در عبارت «وَلَا تَحْبِبُهُ لَعْلٌ»، واژه «لعل» برای جلب محبوب یا دفع مکروه است، در حالی که خداوند حالت منتظره ندارد، زیرا هیچ چیز از او ممنوع و در حجاب نیست که به حصولش امید باشد.





نیز دو عبارت «وَلَا تَوْقَتْه مَتَى» و «لَا تَشْمَلُه حَیْن» دلالت دارند که سؤال از خداوند به اینکه چه وقت بوده است صحیح نیست، زیرا منزله از زمان است. بنابراین، وقتی ندارد و حین هم، شامل او نمی‌شود، زیرا امر زمان‌مند نیست. منظور از حین، زمان مطلق است که از مقوله کم است.

عبارت «وَلَا تَقَارَنُه مَعَ» دلالت دارد که کلمه «مَعَ» که برای مقارنت استعمال می‌شود، شیء را مقارن و نزدیک او قرار نمی‌دهد. مقصود از معیت منفی، مقارنت است که در «مَعَ کُلِّ شیءٍ لَابْمَقَارَنَة» به آن اشاره شده است، در حالی که معیت قیومی برای او ثابت است. بنابراین، کلمات دال بر زمان، بر او اطلاق نمی‌شود. بر این اساس، خداوند تحت زمان که امری غیر قارّ است قرار نمی‌گیرد، بلکه زمان و امور زمان‌مند به نسبت واحد، در رابطه با خداوند قرار می‌گیرند (فی، ۱۴۱۵، ج: ۱، ۱۴۰-۱۷۱؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ۲۳۵-۲۴۲؛ همان، ج ۵۴: ۳۱؛ سبزواری، ۱۳۷۲: ۷۸ و ۷۹).

شخصی نزد امام باقر **۷** آمد و پرسید:

«أخبرنی عن ربك متى كان؟». فقال: ويلك انما يقال لشيء لم يكن: متى كان، ان ربي تبارك و تعالی كان ولم يزل حيا بلا كيف ولم يكن له كان، ولا كان لكونه كون كيف ولا كان له أين: «به من بگو پروردگارت از کی بوده؟» فرمود: وای بر تو، به چیزی که در زمانی نبوده گویند از کی بوده. همانا پروردگار من تبارک و تعالی همیشه بوده و زنده است بدون چگونگی، برای او «بود شد» نیست (جمله «بود شد» نسبت به خدا غلط است، زیرا این جمله را به کسی گویند که نباشد و سپس پیدا شود) و بودنش را چگونه بودن نباشد، (زیرا او وجود بحت بسیط است و هیچ گونه ترکیبی ندارد تا چگونگی داشته باشد) و مکانی ندارد (مصطفوی، بی تا، ج: ۱، ۱۱۹ و ۱۲۰).

در این روایت، عبارت «وِیْلَک اِنَّمَا یَقَال لَشِیْء لَمْ یَکُنْ، مَتَى کَانَ» دلالت دارد که «متی» چون عبارت از نسبت متغیرات به زمان است و مستلزم آن است که امر موجود در قسمتی از زمان، غیر موجود در جزء سابق و لاحق بر آن جزء باشد، پس اگر با «متی کان» از شیئی سؤال شود، در واقع سؤال از خصوصیت وقتی است که وجودش در آن واقع شده است، که این فرض درباره خداوند محال است. بنابراین، زمانی بودن از او منتفی است. زمان، چون مقدار حرکت است، علت تغییر اشیاء زمان‌مند است. زمان ذاتاً غیر قارّ و متغیر است و خداوند چون غیر متغیر است، وجودش زمانی نمی‌باشد، بلکه مبدع زمان امور زمان‌مند و مقارن زمان است.

دیگر عبارت‌ها نیز زمانی بودن را از خداوند نفی می‌کنند؛ از جمله، «أَنَّ رَبِّي تَعَالَى كَانٌ وَلَمْ يَزَلْ حَيًّا بِلَا كَيْفٍ» که حیات زائد بر ذات را نفی می‌کند، و «کان» نیز بر ثبات و عدم تغییر وجود خداوند دلالت دارد. در واقع، لفظ «کان» و مشتقات آن، به مجاز یا به ضرورت درباره خداوند استعمال می‌شود و عبارت «لم یکن له کان و لا کان لکونه کون کیف» نحوه وجودی مانند موجودات متغیر را که وجودشان زائد بر ذاتشان است از خداوند نفی می‌کند. در واقع، این عبارت‌ها داخل در «کان» بودن خداوند را دارای چگونگی و کیفیت نمی‌داند که به صراحت بر نفی زمان از او دلالت دارد (صدر المتألهین، ۱۳۶۶، ج ۳: ۸۷ و ۸۸؛ داماد، ۱۴۰۳، ج ۲: ۲۰۹).

همچنین از امام صادق **7** نقل است که فرمود: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى لَا يُوصَفُ بِزَمَانٍ وَلَا مَكَانٍ وَلَا حَرَكَةٍ وَلَا ائْتِقَالٍ وَلَا سَكُونٍ بَلْ هُوَ خَالِقُ الزَّمَانِ وَالْمَكَانِ وَالْحَرَكَةِ وَالسَّكُونِ تَعَالَى عَمَّا يَقُولُ الظَّالِمُونَ عُلوًّا كَبِيرًا»: خدای تعالی نه به زمان، نه به مکان و نه به حرکت و نه به سکون و نه انتقال وصف شود، بلکه او آفریننده زمان و مکان و حرکت و سکون است. خدا از آنچه ستمکاران گویند، برتری بیشتری دارد (کمره‌ای، ۱۳۵۱، ج ۱: ۲۰۹).

این روایت هم به یکی از ادله نفی زمان از وجود الهی می‌پردازد که ذکر آن گذشت. این روایت دلالت دارد که خداوند همیشه در سرمد، بدون زمان و مکان موجود بوده است. پس خداوند همیشه از زمان و مکان متعالی است و سرمد مختص به خداوند است؛ همان گونه که دهر مختص به ممکنات است و زمان به امور متغیر متعلق است و بعد از وجود دیگر موجودات هم، وعاء وجود الهی و ویژگی‌های مختص به آن تغییر نمی‌کند (داماد، ۱۳۶۷: ۱۲۸ و ۱۲۹).

نیز در روایتی از امیر مؤمنان **7** می‌خوانیم: «الدَّائِمُ بِغَيْرِ حُدٍّ وَلَا أَمَدٍ وَلَا زَوَالٍ وَلَا نَفَادٍ وَ كَذَلِكَ لَمْ يَزَلْ وَلَا يَزَالُ لَا تُغَيِّرُهُ الْأَزْمِنَةُ وَلَا تُحِيطُ بِهِ الْأَمْكِنَةُ»: پاینده بی حد و بی مدت، بی زوال و نیستی، چنین بوده همیشه و پیوسته چنین باشد، زمانه‌ها او را دگرگون نسازند و هیچ مکانی او را فرا ندارد (کمره‌ای، ۱۳۵۱، ج ۱: ۱۱۷).

در این روایت نیز دگرگونی ذات الهی به واسطه زمان نفی شده است؛ به این علت که صفات امکانی به او راه ندارد.

پاسخ موافقان

اگر قائلان این اشکال را وارد کنند که مقصودشان از زمان، امر موهومی است که از بقای الهی انتزاع می‌شود و روایات آن را در بر نمی‌گیرد، زیرا امر موهومی است که منشأ





انتزاع آن در خارج است و منظور روایات، زمان موجود است که از جمله عالم است، نیز چون منتزاع از بقای الهی است، لوازم نفی شده در روایات مانند عروض تکثر و ترکب در ذات الهی و احاطه زمان به ذات او را در پی نمی آورد.

باید گفت آنها خود این دو زمان را یکی دانسته اند و اختلاف آنها را جز در امور عرضی ندانسته اند. پس این زمان هم محل می طلبد و ترکب و تکثر ذات الهی لازم می آید. بنابراین، این زمان موهوم هم شامل مقصود روایات می شود.

افزون بر این، ویژگی هایی که در توصیف این زمان به کار رفته، از جمله نفس الامری بودن و دیگر صفات، ویژگی های امر موجود است، و گرنه تبیین حدوث و تخلف به واسطه آن بی نتیجه است.

حاصل اینکه در روایت هایی که ذکر آن گذشت، گاه به صراحت زمان مندی و احاطه زمان بر وجود الهی نفی شده است و گاه از طریق نفی لوازم زمان و امور زمان مند، وجود الهی منزله از زمان دانسته شده است. برخی از روایت ها نیز به علل نفی زمان از وجود الهی می پرداختند. بنابراین، همه این احادیث، موجودیت خداوند در زمان غیر متناهی را نفی می کنند. عبارت ها صراحت دارد که «متی» مختص به امور حادث است و خداوند متی ندارد و اینکه خداوند، خالق زمان است و به آن وصف نمی شود و دیگر عبارت ها که نافی زمانی بودن خداوند است.

نکته ای که در این روایات به نظر می آید آن است که این روایات در نفی زمان موجود و ویژگی های مشخص آن از ذات الهی صراحت دارد و چه بسا اگر به نحوی به تلطیف و تبیین عقلانی زمان متناسب با عوالم مختلف پردازیم، این روایت با این تأویل در تعارض نباشند. البته باز هم در چگونگی زمان درباره وجود الهی جای تأمل بسیار است.

درباره پاسخ موافقان نیز که این زمان منتزاع از بقای الهی است و امر موهومی است که به واسطه منشأ انتزاع خود موجود است، باید گفت بر اساس تبیین خود آنها این زمان چون منشأ انتزاع دارد امری واقعی است و چون بسیار شبیه به زمان موجود است، چه بسا با روایات در تعارض باشد، اما از سوی دیگر، چون این زمان را منتزاع از بقای الهی می دانند، چه بسا از حیث تعارض با روایات خارج شود. اما همچنین بنابر دلایل عقلی اشکال های دیگری که چه بسا به عروض زمان بر ذات الهی بینجامد در پی دارد. افزون بر اینکه به صراحت در برخی دیدگاه ها این زمان ظرف وجود الهی دانسته شده است. فرض دیگر مطرح شده در

اینجا آن است که این زمان را حاصل وهم و منتزع از عدم بدانیم که در این صورت اثری در خارج ندارد و با روایات تعارضی نمی‌یابد.

نتیجه‌گیری

در تبیین و تعریف زمان موهوم دیدگاه‌های مختلف و متضادی از جانب موافقان این نظریه ارائه شده است، اما در مجموع به نظر می‌رسد که برای رفع تعارضات، بهترین تعریفی که درباره این زمان از مجموع این تعاریف به دست می‌آید آن است که این زمان امر نفس الامری، واقعی و انتزاعی بین خداوند و حدوث عالم است و وعاء عدم عالم است. البته در معدوم بودن این زمان جای تردید است، زیرا تبیین حدوث به این واسطه لغو می‌باشد. همچنین در اینکه این زمان مانند زمان موجود باشد، جای تردید است؛ زیرا اشکال‌های حدوث زمانی را در پی می‌آورد. نیز سیال و ممتد بودن این زمان، آن را مانند زمان موجود قرار می‌دهد و آن اشکال‌ها را در پی دارد. البته همه این فرض‌ها در صورتی است که بتوان منشأ انتزاع برای این زمان ترسیم کرد.

قائلان به این نظریه، از آیات و روایت‌هایی به‌عنوان مؤید نظریه خود بهره برده‌اند یا دست‌کم از آیات و روایاتی می‌توان برای تأیید نظریه آنها استفاده کرد. به‌طور کلی آیاتی که مورد استناد آنهاست، آیاتی هستند که آفرینش آسمان‌ها و زمین را در تعداد روزهای مشخص و زمان‌مند می‌داند. برخی روایت‌های مورد استناد نیز به‌صراحت به زمان پیش از آفرینش دلالت دارند و حتی در این روایات، با اصطلاح‌هایی مانند ایام هفته از آفرینش یاد می‌شود. در واقع، زمان‌مندی در همه روایت‌ها مفروض گرفته شده است، اما برخی دیگر از موارد استنادی آنها به‌صراحت بر زمان‌مندی دلالت ندارد و گویی تنها به سبب تلقی و عادت ذهنی به زمان باشد که به نظر می‌رسد استناد به آنها بسیار دور از ذهن باشد.

در مقابل، ادله مخالفان در اکثر موارد پاسخگوی استنادهای موافقان است. البته مطلبی را که هرگز نمی‌توان از آن چشم پوشید، صراحت برخی از آیات و روایات در استفاده از الفاظ زمان‌مند است. بنابراین، چه‌بسا ادله دو طرف به جای اینکه منافی هم باشند، ذهن را به روشی میانه هدایت کنند که هم با ظاهر روایات موافقان سازگار باشد و هم به گونه‌ای توجیه‌گر زمان در عوالم دیگر باشد که محذورات فرض زمان موجود را در پی نداشته باشد. برای مثال، درباره زمان موهوم در صورتی که آن را امر نفس الامری بدانیم که مانند



زمان موجود نباشد، جای این فرض باقی است که باید چنان تبیین شود که جزء موجودات عالم نگردد، بلکه حالتی شبیه به اسماء و صفات الهی بیابد. بنابراین، گرچه دلایل دو طرف قابل ملاحظه است، این ادله البته بنابر ویژگی‌های مطرح شده موافقان مبین نظریه زمان موهوم نیست.



۱۶۸

فهرست

سال هجدهم، شماره ۷۰، تابستان ۱۳۹۲

کتابنامه

- * قرآن کریم، ترجمه: حسین انصاریان (۱۳۸۳).
- * نهج البلاغة، تحقیق: لصبحی صالح (۱۴۱۴ق).
۱. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۸ق)، عیون أخبار الرضا **7**، تحقیق و تصحیح؛ مهدی لاجوردی، تهران: نشر جهان، [بی جا].
 ۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق.)، التعليقات، تحقیق: عبد الرحمن بدوی، بیروت: مكتبة الاعلام الاسلامی، [بی جا].
 ۳. بغدادی، ابوالبرکات (۱۳۷۳)، المعبر فی الحکمة، اصفهان: دانشگاه اصفهان، دوم.
 ۴. اردکانی، محمد علی [بی تا]، اسرار التوحید، تهران: انتشارات اسلامی، اول.
 ۵. استرآبادی، محمدجعفر (۱۳۸۲)، البراهین القاطعة فی شرح تجرید العقائد الساطعة، تحقیق: مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، قم: مکتب الاعلام الإسلامی، اول.
 ۶. اسفراینی، ملا اسماعیل (۱۳۸۳)، أنوار العرفان، تحقیق: سعید نظری، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، اول.
 ۷. ایجی، محقق دوانی، افغانی، جمال الدین (۱۴۲۳ق.)، التعليقات علی شرح العقائد العزضية، مقدمه از سیدهادی خسروشاهی و تحقیق: دکتر عماره و تحریر: شیخ محمد عبده، [بی جا]، [بی نا].
 ۸. انصاریان، حسین (۱۳۸۶)، ترجمه نهج البلاغه، تهران: پیام آزادی، دوم.
 ۹. تفتازانی، سعدالدین (۱۴۰۹ق.)، شرح المقاصد، مقدمه و تحقیق و تعلیق: دکتر عبد الرحمن عمیره، افسر قم: الشریف الرضی.
 ۱۰. جامی، نورالدین عبدالرحمن (۱۳۵۸ش)، الدرّة الفاخرة فی تحقیق مذهب الصوفیة و المتکلمین والحکماء المتقدمین، به اهتمام نیکو لاهیر و علی موسوی بهبهانی، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی، [بی جا].
 ۱۱. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷)، تحریر تمهید القواعد، ج ۲، تحقیق: حمید پارسانیا، قم: چاپ اول.
 ۱۲. _____ (۱۳۸۸)، فلسفه صدر، تحقیق: محمد کاظم بادپا، [بی جا]: [بی نا]، چاپ سوم.



۱۳. خواجهی، محمداسماعیل (۱۴۱۸ق.)، جامع الشتات، تحقیق: سید مهدی رجائی، [بی جا]: [بی نا]، چاپ اول.
۱۴. خوانساری، آقا جمال، سبزواری (۱۳۷۸)، الحاشیة علی حاشیة الخفری علی شرح التجرید، تصحیح: رضا استادی، قم: مؤتمر المحقق خوانساری، [بی جا].
۱۵. داماد، میر محمدباقر (۱۴۰۳ق.)، التعلیقة علی أصول الكافی، تحقیق: سید مهدی رجائی، قم: الخیام، بی جا.
۱۶. _____ (۱۳۶۷)، القسات، به اهتمام دکتر مهدی محقق دکتر سیدعلی موسوی بهبهانی، پروفیسور ایزوتسو، دکتر ابراهیم دیباجی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم.
۱۷. _____ (۱۳۸۵ - ۱۳۸۱)، مصنفات میرداماد، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران: انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، چاپ اول.
۱۸. دغیم، سمیح (۲۰۰۱م.)، موسوعة مصطلحات الامام فخرالدين الرازی، بیروت: مكتبة لبنان ناشرون.
۱۹. دوانی، خواجهی، ملااسماعیل (۱۳۸۱)، سبع رسائل، تقديم و تحقیق و تعلیق: دکتر تویسرکانی، تهران: میراث مکتوب، چاپ اول.
۲۰. رازی، فخرالدين (۱۴۰۶ق.)، لوامع البينات شرح أسماء الله تعالى والصفات، قاهره: مكتبة الكليات الأزهرية، [بی جا].
۲۱. _____ (۱۴۰۴ق.)، شرح الفخر الرازی علی الاشارات (شرحی الاشارات)، قم: مكتبة آية الله المرعشي، [بی جا].
۲۲. رسولى محلاتى، هاشم (۱۳۶۴)، ترجمه الروضة من الكافي، تحقیق و تصحیح: علی اکبر غفاری، تهران: انتشارات اسلامیه، چاپ اول.
۲۳. سبزواری، ملاهادی (۱۳۷۲)، شرح الأسماء الحسنی، تحقیق: دکتر نجفقلی حبیبی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ اول.
۲۴. صدر المتألهين، محمدبن ابراهیم (۱۳۸۷)، المظاهر الالهية فى اسرار العلوم الكمالية، مقدمه و تصحیح و تعلیق: سید محمد خامنه‌ای، تهران: بنیاد حکمت صدرا، چاپ اول.
۲۵. _____ (۱۳۶۶)، شرح أصول الكافي لصدر المتألهين، تصحیح: محمد خواجهی و تحقیق: علی عابدی شاهرودی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ اول.
۲۶. صدوق، محمدبن نعمان (۱۳۹۸ق.)، التوحيد، قم: مؤسسة النشر الإسلامی، چاپ اول.



۲۷. _____ (۱۴۱۴ق.)، الاعتقادات، قم: المؤتمر العالمي للشيخ المفيد، چاپ دوم.
۲۸. طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۷ق.)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم.
۲۹. طوسی، نصیرالدین (۱۳۷۵)، شرح الاشارات والتنبیها، قم: نشر البلاغه.
۳۰. فیض الکاآانی، ملامحسن (۱۳۷۵)، اصول المعارف، تعلیق و تصحیح و مقدمه: سید جلال الدین آشتیانی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ سوم.
۳۱. _____ (۱۳۸۷)، رسائل فیض کاشانی، تهران: مدرسه عالی شهید مطهری، چاپ اول.
۳۲. قمی، قاضی سعید (۱۴۱۵ق.)، شرح توحید الصدوق، تصحیح و تعلیق: نجف قلی حبیبی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول.
۳۳. کلینی، ثقة الاسلام (۱۳۶۲)، الکافی، تهران: انتشارات اسلامی، چاپ دوم.
۳۴. کمره‌ای، محمدباقر (۱۳۵۱)، آسمان و جهان، تهران: انتشارات اسلامی، چاپ اول.
۳۵. لاهیجی، فیاض (بی تا)، شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام، اصفهان: انتشارات مهدوی، [بی جا].
۳۶. _____ (۱۳۸۳)، گوهر مراد، تهران: نشر سایه، چاپ اول.
۳۷. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴ق.)، بحار الأنوار، بیروت: مؤسسة الوفاء، [بی جا].
۳۸. مصطفوی، سید جواد [بی تا]، ترجمه الکافی، تهران: انتشارات اسلامی، چاپ اول.
۳۹. موسوی همدانی، محمدباقر (۱۳۷۴)، ترجمه تفسیر المیزان، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم.
۴۰. نراقی، ملامهدی (۱۳۸۱)، اللمعات العرشیه، کرج: عهد، چاپ اول.
۴۱. _____ (۱۴۲۳ق.)، جامع الأفكار وناقد الأنظار، تصحیح و تقدیم: مجید هادی زاده، تهران: انتشارات حکمت، چاپ اول.

