

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت  
دانشگاه شهید بهشتی، زمستان ۹۲

Research Journal of Islamic Philosophy and  
Theology of Shahid Beheshti University

## مقایسه‌ای میان براهین جهان‌شناختی غزالی و ویلیام کریگ

نرگس نظرزاد\*  
زهرا شهاب\*\*

### چکیده

براهین جهان‌شناختی براهینی هستند که در آنها با تأمل در جهان آفرینش و با تکیه بر نیاز موجودات متحرک و ممکن، به یک موجود کامل استناد می‌شود. یکی از اقسام این دسته از براهین، برهان جهان‌شناختی کلام است که در میان متکلمان اسلامی به برهان حدوث معروف است و در آن از طریق حدوث زمانی عالم به اثبات وجود خالق پرداخته می‌شود. این برهان از براهین سنتی است که به رغم نقدهایی که به آن شده، در روزگار ما بازسازی شده است. مقاله حاضر تقریر سنتی این برهان را توسط غزالی با تقریر بازسازی شده آن توسط کریگ مقایسه می‌کند و در مقام بیان تفاوت این دو تقریر نشان می‌دهد که غزالی با این برهان درصدد اثبات وجود خداست در حالی که کریگ معتقد است یافته‌های علمی احتمال وجود خدا را تقویت می‌کنند.

کلید واژه‌ها: برهان جهان‌شناختی کلام، برهان حدوث، مهبانگ، غزالی، کریگ.

### مقدمه

اعتقاد به وجود خدا به عنوان پایه‌ای‌ترین اصل اعتقادی ما در طی تاریخ بشر همواره مورد توجه خداپاوران بوده است و آنان به جهت مشاهده آثار عمیق این اصل بر حیات بشر،

nazarnejad@alzahra.ac.ir

\* عضو هیئت علمی دانشگاه الزهراء (س)  
\*\* کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه الزهراء (س)

شناسایی مبدأ هستی را از جمله دغدغه‌های مهم خود قرار داده‌اند و همگی در راستای اثبات خالق برای جهان، از براهین متعددی بهره جسته‌اند. در میان براهین اثبات خالق که اندیشمندان اسلامی مطرح کرده‌اند، می‌توان به برهان حدوث که مورد استفاده متفکرانی چون غزالی بوده اشاره کرد و از میان براهین مورد استفاده اندیشمندان غربی می‌توان به براهین وجودشناختی<sup>۱</sup>، براهین جهان‌شناختی<sup>۲</sup>، براهین غایت‌شناختی<sup>۳</sup> (همان برهان نظم در میان متکلمان اسلامی)، براهین مبتنی بر تجربه دینی<sup>۴</sup> و براهین اخلاقی<sup>۵</sup> اشاره کرد که در کتب بسیاری به طور مبسوط به آنها پرداخته شده است. اما از آنجا که محور بحث در مقاله حاضر براهین جهان‌شناختی است در ادامه به این دسته از برهان‌ها می‌پردازیم.

با توجه به اینکه در مقابل خداپاوران و براهینی که ارائه کرده‌اند، برخی از اندیشمندان نیز یا در براهین اثبات وجود خدا خدشه کرده یا خود مستقیماً بر انکار وجود خالق برای جهان براهینی اقامه کرده‌اند و برخی نیز الهیات عقلی را در این زمینه به طور کلی ناکام جلوه داده‌اند، افرادی نظیر ویلیام کریگ تلاش کرده‌اند تا با بهره‌گیری از برخی مبانی اندیشمندان اسلامی چون غزالی، به بازسازی و احیای الهیات عقلی بپردازند، همچنین در این راستا به برخی یافته‌های علمی در عرصه فیزیک نجومی نیز استناد کرده‌اند. مقاله حاضر قصد دارد به تبیین دیدگاه این دو اندیشمند برجسته پیرامون حدوث عالم و اثبات خالق بپردازد.

### براهین جهان‌شناختی

براهین جهان‌شناختی نام مجموعه‌ای از براهین است که در آنها جهان به عنوان یک کل در نظر گرفته می‌شود (Ince, p74) و با تکیه بر نیاز موجودات ناقص و ممکن، به یک موجود کامل استناد می‌شود. این براهین که از مهم‌ترین براهین اثبات وجود خدا به شمار می‌روند، دارای اقسام مختلفی چون برهان محرک بلا تحرک<sup>۶</sup>، برهان وجوب و امکان<sup>۷</sup>، برهان علیت<sup>۸</sup> و برهان جهان‌شناختی کلام<sup>۹</sup> هستند که در ادامه به آنها اشاره خواهد شد (اکوان، ص ۱۶۹ و ۱۷۱).

### ۱. برهان محرک بلا تحرک

بین حکما مشهور است که از راه حرکت بر وجود خدا استدلال نموده‌اند. این برهان که موسوم به ارسطوست از جمله براهین جهان‌شناختی و مبتنی بر چند مقدمه است:

۱. در عالم، انواع حرکات از قبیل حرکات آینی، نظیر حرکت ستارگان به دور خورشید، حرکات کمی، مانند رشد گیاهان و حرکات کیفی، چون تغییرهایی که در رنگ و بوی اشیا یافت می‌شود وجود دارد؛ براین اساس به هیچ نحو نمی‌توان وجود حرکت در عالم را انکار کرد.

۲. حرکت، نیازمند قوه محرکه‌ای است که مباشر و مقارن حرکت باشد.

۳. علت طبیعی حرکت باید خود متغیر و متحرک باشد؛ یعنی طبیعت نمی‌تواند مبدأ تغییر باشد مگر آنکه خود متغیر باشد.

۴. تسلسل علل غیر متناهی محال است.

بنابر مقدمات فوق، حرکات موجود در عالم، از وجود نیروهایی که مبدأ آن حرکات هستند حکایت می‌کنند. آن نیروها به حسب فرض عقل، یا طبیعی هستند یا ماورای طبیعی. اگر نیروها ماورای طبیعی باشند، ما در نخستین گام به ماورای طبیعت رسیده‌ایم و مطلوب حاصل خواهد شد، اما اگر نیروها طبیعی باشند - که واقعاً همچنین است زیرا محال است حرکات ظاهری این عالم مستقیماً از ماورای طبیعه نشأت گیرند - از آنجا که قوای طبیعی باید متغیر باشند، پس خود نیازمند نیروهایی هستند که در خود اینها حرکت ایجاد کند و باز نقل کلام می‌شود به قوایی که مبدأ تغییر در این قوا هستند.

در نهایت باید به این امر معتقد شد که در بن عالم، قوه یا قوای ثابت و ماورای طبیعی که همه حرکات از آنجا ناشی می‌شود وجود دارد و این همان «برهان محرک اول ارسطویی» است (مطهری، ص ۳۳۷ و ۳۳۸).

### ۲. برهان از راه وجوب و امکان

برخی از براهین اثبات وجود خدا هم مورد توجه اندیشمندان اسلامی قرار گرفته و هم اندیشمندان غربی. از جمله این براهین که تقریرهای متعددی نیز بر آن ارائه کرده‌اند، برهان وجوب و امکان است.

در جهان اسلام، با سیری در کتب فلسفی و کلامی دیده می‌شود که این برهان در آثار ابن‌سینا به طور جدی مطرح بوده است، اما قرائنی نیز وجود دارد که ثابت می‌کند ابن‌سینا این برهان را از فارابی (۲۶۵-۳۳۹) اقتباس کرده است (بدوی، ص ۱۰۲). فارابی موجودات را بر دو قسم می‌داند؛ یک قسم آن وقتی ذاتش لحاظ شود وجودش واجب نخواهد بود (ممکن الوجود) و قسم دیگر آن است که وقتی ذات آن لحاظ شود وجودش واجب است (واجب الوجود). وی معتقد است اگر ممکن را معدوم فرض کنیم محالی لازم نمی‌آید؛ از این رو وجود ممکن، محتاج به علت است و اگر موجود شود وجودش بالغیر واجب می‌شود؛ لذا در عین حال که ممکن بالذات است واجب بالغیر نیز خواهد بود. ممکنات به طور تسلسل یا دور نمی‌توانند علت و معلول یکدیگر باشند، از این رو باید وجودشان به موجودی منتهی شود که وجودش به واسطه‌ی غیر نیست و علتی ندارد. چنین موجودی، خود علت نخست برای هستی اشیا است (همانجا).

ابن‌سینا نیز تقریر مشروحی از برهان وجوب و امکان را در *نجاته* (النیسابوری، ص ۲۲۵-۲۲۷) و *مبدأ و معاد*، (ملاصدرا، ص ۲۳-۲۲) و خلاصه آن را در *اشارات* (رازی، ص ۳۴۴-۳۴۶) آورده است. مضمون کلام وی به این شرح است:

بدون تردید موجودی وجود دارد، حال آن موجود یا واجب است و یا ممکن. اگر واجب باشد، مطلوب ثابت است و اگر ممکن باشد، باید به واجب بالذات منتهی شود و گرنه دور و تسلسل لازم می‌آید (ابن‌سینا، ص ۲۳۵).

به‌رغم اتفاق نظری که فلاسفه و متکلمان اسلامی در تحکیم و تأیید برهان امکان دارند و تقریرهای نوینی که نسبت به آن ارائه کرده‌اند، غزالی (۱۱۱-۱۰۵۸) و ابن‌رشد (۵۲۰-۵۹۵ق) در مقام نقد این برهان برآمده‌اند که در ادامه به بررسی دیدگاه غزالی و نقد آن پرداخته خواهد شد.

از نظر غزالی، فلاسفه معتقدند عالم قدیم است و با وجود این برای آن صانعی اثبات می‌کنند. این دیدگاه در وضع خود متناقض است و به ابطال آن نیازی نیست. اما وی در ادامه برهان امکان را ذکر و دو نوع نقد بر آن وارد می‌کند که می‌توان یکی از آنها را نقد عام و دیگری را نقد خاص نامید.

غزالی در نقد عامش معتقد است که فلاسفه به قدیم بودن اجسام عالم معتقدند، لذا به نظر می‌رسد که آنها به علت نیازمند نیستند و در نقد خاصی که مخصوص این مسئله است می‌گویند که نفی تسلسل در علل و قول به استحاله علل غیر متناهی، که فلاسفه به آن قائل هستند، سخن صحیحی نیست. آنان با مبنای خود نمی‌توانند تسلسل را محال بدانند؛ لذا غزالی اثبات می‌نماید که طبق دیدگاه فلاسفه، تسلسل محال نیست و با اینکه فلاسفه مدعی آن هستند اما از اثبات آن عاجزند (حسین‌زاده، ص ۱۰۴).

### ۳. برهان از راه علیت

جهانی که ما می‌شناسیم، ترکیبی از اشیایی است که به هم وابستگی علی دارند و هیچ یک از آنها از نظر وجودی قائم بالذات نیستند. حال صرف امتداد زنجیره‌ی وابستگی علی، نمی‌تواند منجر به تبیین رضایت بخشی از وجود هر شیئی بشود. بنابراین باید قائل به وجود یک موجودی شد که از نظر هستی‌شناختی قائم بالذات و مبدأ جهان باشد (ادواردز، ص ۶۷).

البته برهان علیت و معلولیت را نمی‌توان دلیل جداگانه‌ای برای اثبات واجب دانست؛ بلکه این برهان زیربنای همه‌ی ادله‌ای است که در باره‌ی اثبات واجب مطرح است، زیرا اصل دلیل و استدلال، هر دو مبتنی بر این قانون است؛ مانند دلیل امکان و وجوب، دلیل حدوث و قدم، دلیل حرکت و محرک اول و دلیل نظم (بنابر تمامیت آن)؛ یا اینکه اگر خود دلیل، مبتنی بر آن نیست نظیر برهان صدیقین ولی استدلال به آن متوقف بر قانون علیت است؛ زیرا در هر استدلالی رابطه‌ی بین مقدمات و نتیجه‌ی آن ضروری و بر اساس علیت است (جوادی آملی، ص ۴۶-۴۹).

### ۴. برهان جهان‌شناختی کلام (حدوث)<sup>۱۰</sup>

مراد از این برهان، همان برهانی است که در فرهنگ ما به برهان حدوث معروف است؛ اما در منابع غربی با عنوان جهان‌شناختی کلام شناخته می‌شود. بر مبنای این برهان عالم حادث و پدیده است و هر حادث و پدیده‌ای ناگزیر به محدث و پدیدآورنده‌ای نیاز دارد و چون دور و تسلسل باطل است، پس این سلسله نهایتاً به موجود قدیمی می‌انجامد که

بی‌نیاز از علت باشد و از آنجا که میان موجودات ممکن هیچ موجودی قدیم نیست، اثبات قدیم به اثبات واجب می‌انجامد که همان خداست؛ زیرا «قدم» با «وجوب وجود» و «امتناع عدم» یکی است (تفتازانی، ص ۱۷-۱۶).

البته باید توجه کرد که از این برهان دو تقریر متفاوت و مهم می‌توان یافت. تقریر اول از آن متفکرانی چون توماس آکوئیناس است. در این تقریر، ربط میان شروط علی تبیین کننده و معلول، بیشتر از حیث منطقی مورد نظر است نه زمانی؛ لذا علت اولایی که از این برهان نتیجه می‌شود لزوماً به لحاظ زمانی اولین علت نیست. تقریر دیگر توسط فیلسوفانی نظیر غزالی مطرح شده و در سال‌های اخیر ویلیام کریگ از آن دفاع کرده است. این تقریر در صدد است که وجود علت اولی‌ای زمانمند را اثبات کند.

این تقریر را بدین شکل می‌توان صورت‌بندی کرد:

- هر چیزی که حادث می‌شود، موجودیتش مسبوق به علتی است (این مقدمه که صورتی از اصل علیت را بیان می‌کند، مبنای تمام براهین جهان‌شناختی است).  
- جهان حادث شده است.

پس حدوث جهان علتی دارد (پترسون، ص ۱۴۳-۱۴۲).

نکته قابل توجه اینکه امروزه عموماً چنین پنداشته می‌شود که حیات الهیات عقلی به پایان رسیده است و دیگر هیچ برهان معقولی در اثبات وجود خداوند مطرح نیست که خردورزان روشن فکر عصر حاضر آن را در خور تأمل و بررسی ببینند، اما واقعیت غیراین است. در سال‌های اخیر بسیاری از فیلسوفان کوشیده‌اند تا براهین سنتی الهیات عقلی را بازسازی کنند و به رفع کاستی‌های آنها پردازند. از جمله این اندیشمندان، کریگ است که به بیان دیدگاه وی نیز خواهیم پرداخت.

### دیدگاه غزالی در باب حدوث عالم

غزالی معتقد است فلاسفه برای قول به قدم عالم چهار دلیل اقامه کرده‌اند: محال بودن صدور حادث از قدیم، استحالة تقدم زمانی خدا نسبت به عالم، ضرورت وجود ماده قبل از حدوث عالم و ضرورت ممکن الوجود بودن عالم قبل از ایجاد آن (غزالی،

تهافت الفلاسفه، ص ۱۰). وی پس از بررسی و نقد ادله آنان، برای اثبات ادعای خود برهانی اقامه کرده است که مشتمل بر دو مقدمه است:

**الف. اجسام عالم خالی از حوادث نیستند.**

دلیل بر اینکه هیچ جسم یا شیء مکانمندی خالی از حوادث نیست، این است که اجسام یا ساکن هستند یا در حال حرکت و حرکت و سکون نیز خودشان حادث هستند. حادث بودن حرکت امری واضح است اما در ارتباط با حدوث ساکن نیز باید گفت اگر جوهر ساکنی مانند زمین را در نظر بگیریم، می‌توانیم این گونه فرض کنیم که این جوهر ساکن، حرکتش محال نیست بلکه ضرورتاً حرکت برای آن جایز است و هرچه حرکتش جایز باشد، حادث خواهد بود (سلیمان احمد، ص ۶۷۸).

**ب. آنچه خالی از حوادث نیست، خودش حادث است.**

غزالی در این اصل حدوث عالم را اثبات می‌کند و می‌گوید: «عالم خالی از حوادث نیست و آنچه خالی از حوادث نیست، حادث است؛ چراکه در غیراین صورت قبل از هر حادثی، حوادثی وجود خواهد داشت که ابتدایی ندارند و این محال است. به عبارت دیگر اگر عالم قدیم باشد - با اینکه خالی از حوادث نیست - وجود حوادثی ثابت خواهد شد که اول و ابتدایی ندارند و استحاله چنین بیانی کاملاً واضح است» (غزالی، *الاقتصاد فی الاعتقاد*، ص ۵۸-۵۷).

در واقع غزالی با بهره‌گیری از مقدمه دوم علاوه بر اثبات حدوث عالم، به وجود خداوند قادر و عالم نیز استناد می‌کند؛ چراکه با اثبات حدوث عالم، نیازش به وجود یک محدث و خالق، کاملاً بدیهی به نظر می‌رسد (سلیمان احمد، ص ۷۰).

### **برهان جهان‌شناختی کلام از دیدگاه ویلیام کریگ**

ویلیام کریگ قرائتی از برهان جهان‌شناختی ارائه می‌دهد که در آن به خوبی از پیشرفت‌های اخیر در فیزیک نجومی و کیهان‌شناسی بهره گرفته شده است. به اعتقاد کریگ این فکر که جهان آغازی دارد، از بی آغاز پنداشتن آن، معقول‌تر است و هر چیزی که آغازی دارد ناگزیر دارای علت است (نظرنژاد، ص ۴۰).

به منظور تبیین بیشترین برهان از منظر کریگ، ابتدا لازم است به بررسی مسئله ازلیت خداوند پردازیم؛ چرا که مسئله ازلیت از مبانی فکری کریگ است که از آن تعریف خاصی دارد و بر اساس آن سعی دارد ارتباط خدا با جهان آفرینش را تبیین کند.

#### ۱. معانی ازلیت خداوند

در باب ازلیت خدا دو تفسیر متفاوت وجود دارد که به تفاوت دو رویکرد موجود نسبت به «زمان» باز می‌گردد؛ ازلی گرای<sup>۱۱</sup> و زمانی گرای<sup>۱۲</sup>.

#### الف. ازلی گرای (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 «ازلی گرای» 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 (سعیدی مهر، ص ۱۰).

با بررسی نظریات سوئین برن<sup>۱۳</sup> (۱۹۳۴) به نظر می‌رسد وی نیز از جمله کسانی است که قائل به بی‌زمانی خداست و معتقد است اگرچه افعال خداوند در یک جریان زمانی واقع می‌شود، اما این امر تأثیری بر او نداشته و او را زمانمند نمی‌کند (Swinburne, p223).

#### ب. زمانی گرای (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. جی. آر. لوکاس (۱۹۲۹) فیلسوف انگلیسی 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 (سعیدی مهر، ص ۱۱-۱۰). البته کریگ گرچه در باب زمانمندی خداوند نظریات متفاوتی ارائه داده است که در ادامه به آنها اشاره می‌کنیم، اما با چنین بیانی



مخالف است و معتقد است که خداوند موجودی متشخص است و این تشخص ارتباطی به زمانمند بودن وی ندارد (craig, Atemporal personhood, p231-236).

## ۲. معنای ازلیت خدا از دیدگاه کریگ

ویلیام کریگ برخلاف دیدگاه غالب فلاسفه، به نوعی میان دو معنای فوق جمع کرده است. کریگ معتقد 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. از نظر وی آموزه «خلق از عدم»<sup>۱۴</sup> 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. وی بر این باور است که دستاوردهای فیزیک معاصر در مورد جهان‌شناسی نیز حاکی از این است که فضا و زمان همراه با حادثه «مهبانگ»<sup>۱۵</sup> به وجود آمده‌اند و این مؤید تفسیری است که در بارهٔ خلق از عدم ارائه شد. این تفسیر در بارهٔ 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 تحقق داشته است. در چنین حالتی خداوند باید به نحو بی‌زمان موجود باشد.

کریگ زمان را امری وابسته به حوادث و اشیای مادی می‌داند و به نوعی زمان نسبی قائل است؛ به این معنا که زمان، جدا از اشیا و حوادث وجود ندارد؛ بلکه این توالی پدیده‌هاست که سبب به وجود آمدن زمان می‌گردد. حال با توجه به سخنان کریگ، آنچه مهم است نحوهٔ ازلیت خدا بعد از خلقت است؛ چراکه در چنین وضعیتی به سادگی نمی‌توان حکم کرد که خدا همچنان بی‌زمان است.

## الف. ادلهٔ زمانمندی 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 ادلهٔ زمانمندی خداوند دانست.

### علیت 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 و وضعیت یا حالتی را ایجاد کند یا بیافریند؛ زیرا چنین عملی فعل آن فاعل را زماناً معین می‌کند. البته این استدلال زمانی تمام است که آن اشیا یا وضعیت‌ها را زمانمند بدانیم؛ زیرا مسلماً یک خدای بی‌زمان می‌تواند اشیا بی‌زمان را به وجود آورد. به اعتقاد وی با فرض رابطه علی خدا با جهان، درک اینکه 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، آنچه اراده کرده 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 پیش 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 جهان و زمان، زمانمند می‌شود؛ یا اینکه همچنان بی‌زمان باقی می‌ماند.

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 «ابقای عالم» یا لااقل نسبت «هم بودی 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 به شمار می‌آید و خدا در وضعیت بدون خلقت، دارای آن نبوده است. پس بنابراین حتی اگر خدا بدون خلقت بی‌زمان باشد، اراده آزادش برای خلقت جهان زمانمند موجب اراده آزادی از سوی خود خدا برای ورود به زمان و تجربه واقعیت ترتیب و حدوث زمانمند می‌شود (سعیدی مهر، ص ۱۴-۱۲).

### علم خدا به حوادث زمانی

اشکال دیگری که از نظر کریگ به بی‌زمانی الهی وارد است این است که 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. وی این اشکال را این گونه صورت بندی 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، آن گاه 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 بر اساس الهیات ضروری است؛ صدق مقدمه ۳ نیز بدیهی است؛ پس باید مقدمه ۱ نادرست باشد (همان، ص ۱۴).

وی در پایان بحث خود در باره ادله زمانمندی خدا اعلام می‌کند. خدا وجود هر چیزی را در هر لحظه از وجود حاضر آن ابقا 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 (همان، ص ۲۸-۲۷). البته دیدگاه کریگ با نقدهایی نیز مواجه شده است که به آنها اشاره خواهد شد.

### کریگ و بازسازی الهیات عقلی با ادله علمی و فلسفی

ویلیام کریگ علاوه بر نظرات خاصش در رابطه با زمانمندی خدا، قرائت خاصی نیز از برهان جهان‌شناختی ارائه می‌دهد. از نظر کریگ، عالم در نقطه خاص زمانی پدید آمده است و لذا وجود عالم نیازمند و مستند به علت است و این علت، موجودی شخصی است. وی برای اثبات حدوث زمانی عالم، علاوه بر دلایل متعارف که مورد استناد فیلسوفان

است، به نظریه انفجار بزرگ توسل می‌جوید که بر اساس آن، جهان هستی بر اثر یک انفجار بزرگ، از یک حالت بسیار ساده‌ای که در آن، زمان و مکان به حد بی‌نهایت در هم تنیده و منقبض بودند، شروع شده است.

### نظریه مهبانگ

ماجرای انفجار بزرگ به تعبیری با روایت مبتنی بر «اتم اولیه» لومتر<sup>۱۶</sup> (۱۹۶۶-۱۸۹۴) از نظریه مهبانگ آغاز می‌شود که در ۱۹۳۱ در کنفرانسی علمی مطرح شد و بلافاصله از سوی جامعه اختر فیزیکدانان رد شد. لومتر نظریه‌اش را بر این ادعا مبتنی کرده بود که اشعه‌های کیهانی فقط بلافاصله پس از مهبانگ می‌توانستند پدید بیایند؛ حدسی که اشتباه از آب در آمد.

پس از یک دوره فترت، توجه به نظریه مهبانگ در پایان جنگ جهانی دوم دوباره از سر گرفته شد که شاید بر اثر مشاهده منظره انفجار بمب‌های اتمی برانگیخته شده بود. به هر حال دومین روایت، در سال ۱۹۴۶ توسط جرج گاموف<sup>۱۷</sup> (۱۹۶۸-۱۹۰۴) مطرح شد. گاموف به جای اشعه‌های کیهانی لومتر، نظریه‌اش را مبتنی بر عناصر شیمیایی، که آنها را همچون بقایای عینی و ملموس مهبانگ تلقی می‌کرد، ساخت. طولی نکشید که نظریه او نیز مردود شد.

هنگامی که اخترشناس مشهور جهان فرد هویل<sup>۱۸</sup> (۱۹۱۵)، و همکارانش در ۱۹۵۷ مقاله‌ای منتشر کردند که نشان می‌داد سنتز هسته‌ای در درون ستارگان منجر به پدید آمدن هسته‌های سنگین می‌شود، دومین دوره کوتاه نظریه مهبانگ نیز به پایان رسید. در ۱۹۶۵ بار دیگر این موج برگشت و این موج همان لحظه تاریخی‌ای بود که نیویورک تایمز آن را با تیتراژ درشت این گونه بیان کرد: «نشانه‌ها دال بر یک عالم ناشی از مهبانگ است.»

بر اساس فیزیک پایه روشن است که واقعه مهبانگ (به فرض وقوع) باید تشعشع فراوانی به بار آورده و به علاوه هنوز در عالم وجود داشته باشد (به این دلیل ساده که جای دیگری ندارد که برود). از آنجا که باید در یک حالت تعادل حرارتی باشد (باز به این دلیل که هیچ بیرونی نیست که بتواند با آن تبادل انرژی کند)، این تشعشع ضرورتاً

از نوعی است که توسط یک به اصطلاح جسم سیاه<sup>۱۹</sup> صادر شده است، که درجه حرارتش را می‌توان از توزیع بسامد دریافت و سرانجام میدان تشعشعی که توسط مهبانگ فراهم آمده است باید به آرامی در سرتاسر جهان پخش شود (اسمیت، ص ۳۸-۳۹).

هویل این حادثه را این گونه تبیین کرده است که جهان از یک شیء بسیار متراکم آغاز شد و زمان و مکان نیز در آن حادثه ایجاد شدند و در جهان قرار گرفتند. به اعتقاد وی پرسیدن چنین سؤالاتی بی‌معناست که چه چیزی قبل از بیگ‌بنگ اتفاق افتاد یا اینکه بیگ‌بنگ کجا واقع شده است؟ چرا که این حادثه همه جا اتفاق افتاد، اما این حادثه که بیانگر شروع عالم است زمانی شگفت‌آورتر می‌شود که گویای این حقیقت باشد که این تراکم بی‌نهایت، مترادف با نیستی و عدم بوده است. این نظریه مورد انتقاد برخی از مردم قرار گرفته است اما در صورت رد کردن مدل انفجار بزرگ به نظر می‌رسد که باید یکی از دو جایگزین آن را پذیرفت که یکی حالت پایا<sup>۲۰</sup> و دیگری مدل نوسانی جهان<sup>۲۱</sup> است که در ادامه اشاره‌ای به هریک خواهیم کرد.

در مدل اول جهان هرگز نقطه آغازی نداشته و همواره در وضعیتی مشابه و یکسان موجود بوده است. البته برخی معتقدند این نظریه هرگز مورد اطمینان نبوده و تنها مورد تأیید تجربی است و همواره به نظر می‌رسد که غالباً تلاش‌ها در جهت توجیه حقایق است نه توضیح آنها (Craig, *Philosophical and Scientific Pointers to Creatio ex Nihilo*, p192).

اما مطابق مدل نوسانی جهان، جهان طی چرخه تکرار شونده‌ای از انبساط و انقباض تکوین می‌یابد. نخست انفجاری عظیم رخ می‌دهد و متعاقب آن جهان تا حد معینی منبسط می‌شود؛ سپس بر اثر غلبه نیروی جاذبه ماده، انبساط جهان به تدریج کاهش می‌یابد و در نهایت متوقف می‌شود. این نیروی جاذبه مجدداً جهان را منقبض می‌کند تا به نقطه چگالی متراکم<sup>۲۲</sup> (غرش عظیم)<sup>۲۳</sup> برسد؛ در این هنگام انفجار رخ می‌دهد و فرایند انبساط جهان مجدداً آغاز می‌شود. این انفجار به طور نامحدود تکرار می‌شود، اگر چه تکرار آن لزوماً به نحو واحد نیست؛ برای آنکه این امر ممکن باشد، جهان نباید از آستانه

بحرانی عبور کند، یعنی نباید چندان منبسط شود که نیروی جاذبه نتواند آن را مجدداً منقبض کند (پترسون، ص ۱۴۳).

نکته‌ای که نباید از نظر دور داشت این است که مدل نوسان عالم تنها یک امکان تئوریک است و اگرچه ریاضیدانان، جهان را دارای نوسان می‌دانند اما در واقع شناخت فیزیکی آن مبنی بر جهش عالم، به سمت توسعه جدید می‌رسد که فیزیک معتقد است این مدل‌ها از بیگ بنگ و انفجار آغاز شده است. حال پرسشی که می‌تواند مطرح شود این است که اگر جهان همواره از ازل وجود داشته، چرا تاکنون به حالت مرگ داغ و سوزان در نیامده است؟ پس آنچه قابل قبول است این است که جهان در حال حاضر در حالت تعادل است و نمی‌تواند نوسان داشته باشد.

#### مقدمات علمی مورد استفاده کریگ

کریگ در راستای تبیین حدوث عالم از مقدمات علمی و فلسفی متفاوتی بهره‌گیری کرده است که اینک به توضیح هر یک از آنها می‌پردازیم.

#### الف. تقریر علمی اول از حدوث عالم

امروزه در عرصه فیزیک مادون اتمی معلوم شده است که الکترون‌ها می‌توانند در نقطه‌ای خاص معدوم شوند و سپس بدون هیچ علت آشکاری در جای دیگر به عرصه وجود بازگردند. به هیچ نحو نمی‌توان وجود این الکترون‌ها را در موقعیت میان آن دو نقطه ردیابی کرد. علاوه بر اینکه محل ظهور مجدد آنها هم به طور دقیق قابل تعیین نیست و تنها بر اساس احتمال آماری می‌توان محل آنها را معلوم کرد. البته با توجه به پیشرفت سطح دانش بشر تا به امروز، داوری در خصوص این موضوع دشوار است. برخی استدلال می‌کنند که این پدیده ناشی از محدودیت ابزارهای پژوهش ماست و ما در حال حاضر نمی‌توانیم وجود الکترون را در موقعیت‌های بینابین تشخیص دهیم. عده‌ای دیگر استدلال می‌کنند که دخالت مشاهده گر در قلمرو معلول‌های مورد مشاهده چندان زیاد است که معلول‌ها ظاهراً بدون علت به نظر می‌رسند.

البته به هیچ نحو نمی‌توان دانست که اگر مشاهده‌گران دخالت نکنند، چه رخ خواهد داد و دخالت آنها موجد چه تغییراتی است؛ اما دیگران معتقدند که هر چند اصل علیت در سطح مافوق‌اتمی صادق است، اما در سطح مادون‌اتمی قابل اطلاق نیست و لذا صدق عام ندارد. در حال حاضر، معلوم نیست که این قبیل پدیدارهای نامتعیین چه مدلولاتی در پی دارند. فقط می‌توان گفت که اگر معلوم شود عدم تعین از اوصاف واقعی جهان است، این امر مدلولات مهمی برای اصل عام‌تر علیت خواهد داشت، اما شاید این نکات تأثیری بر برهان کلامی نداشته باشد؛ چرا که به اقتضای مقدمه اول این برهان، نظریه کوانتوم<sup>۲۴</sup> نمی‌تواند ادعا کند که الکترون‌ها از نو پدید می‌آیند و ماده و انرژی مستمراً از عدم خلق می‌شوند (پترسون، ص ۱۴۲).

البته به نظر می‌رسد با توجه به تقریری که کریگ از حدوث عالم در این بحث ارائه داده است، نتوان تأثیر این تقریر را بر برهان کلامی وی نادیده گرفت؛ چرا که ظاهراً توجه کریگ نیز در مسئله حدوث عالم بدین گونه است که حدوث و خلق عالم در یک لحظه، آن هم در اثر یک انفجار، گرچه ممکن است بی علت جلوه کند، اما واقعیتی است که قابل تأمل است.

#### ب. تقریر علمی دوم از حدوث عالم

تقریر علمی دیگری که در این راستا مطرح است به قانون دوم ترمودینامیک باز می‌گردد. مطابق این قانون، روند حرکت سیستم عالم به سمت تعادل است. برای تبیین این مطلب می‌توان به این مثال اشاره کرد که اگر ما یک بطری داشته باشیم که درپوش آن کاملاً محکم شده باشد و درونش تعدادی مولکول گاز وجود داشته باشد، مولکول‌ها به طور مساوی در این بطری پراکنده می‌شوند و تقریباً تجمع این مولکول‌ها در یک قسمت بطری ناممکن است یا مثلاً اگر کسی بخواهد استحمام کند، نسبت به گرمی آب اطمینان دارد و چنین نیست که یک بار آب منجمد شود و یک بار به جوش آید واضح است که در این صورت زندگی بر مبنای قانون دوم ترمودینامیک ناممکن خواهد بود (Craig, *Philosophical and Scientific Pointers to Creatio ex Nihilo*, p193-194). 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

- هرچند 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 اشیا 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 پس از خلقت خدا به صورت زمانمند وجود دارد.

از طرفی اگر رابطه اشیا و حوادث عالم با یکدیگر و نیز با خدا را در چارچوب نظریه ترتیبی‌زمان 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 نظریه کامل و جامع در باره ازلیت خدا این است که بگوییم خدا بدون خلقت، بی‌زمان است و پس از آن، به نحو زمانمند وجود دارد (سعیدی مهر، ص ۱۹-۲۰).

از نظر کریگ تا پیش از حادثه مهبانگ و در وضعیت عدم جهان یک بی‌زمانی حاکم بوده، اما وقتی با حادثه مهبانگ جهان آغاز شد، زمان نیز به عنوان جزئی از این عالم ایجاد شد و در سراسر عالم جریان یافت؛ لذا نمی‌توان حقیقتی را در این عالم در نظر گرفت و ارتباط و نسبتش با زمان را لحاظ نکرد! به نظر می‌رسد وی با این بیان قصد دارد بگوید بر اساس قانون دوم ترمودینامیک، لازمه تعادل در سراسر هستی وجود شرایطی یکسان از جمله جریان زمان در تمام ابعاد عالم است.

### ج. استدلال فلسفی اول

کریگ برخلاف بسیاری از فلاسفه که وجود جهان را بی‌علت تلقی کرده‌اند، معتقد است یکی از مهم‌ترین گام‌هایی که در بحث عالم باید به آن توجه کرد این است که جهان آغازی دارد. وی اعتقاد به این امر را کاملاً عاقلانه دانسته و یک استدلال فلسفی نیز در تأیید آن اقامه می‌کند:

مقدمه اول: یک امر نامحدود واقعی نمی‌تواند وجود داشته باشد.

مقدمه دوم: مجموعه بی‌آغاز و ازلی حوادث در زمان، یک امر نامحدود واقعی است.



نتیجه: مجموعه بی‌آغاز حوادث زمانی نمی‌تواند وجود داشته باشد (*ibid.*, p185-186). البته لازم است ذکر گردد که منظور از امر نامحدود واقعی در این استدلال، مجموعه چیزهایی است که تنها یک بخش آنها مساوی با همه آن مجموعه‌ها باشد. به عنوان مثال هنگام مقایسه دو مجموعه ۳،۲،۱،۰... و ۳،۲،۱،۰... به‌رغم این که یکی از این دو مجموعه دارای یک عضو بیشتر است (۰)، اما بر مبنای تفکر ریاضی متداول آنها هم ارزش محسوب می‌شوند؛ زیرا هر یک از آن دو مجموعه بیانگر یک امر نامحدود واقعی هستند و وجود یک عضو بیشتر در یکی از آنها تأثیری در نامحدود بودن آن ایجاد نمی‌کند.

در مقابل امر نامحدود واقعی، امر نامحدود احتمالی وجود دارد که جایگاهی در مجموعه‌ها ندارد؛ زیرا اعضای یک مجموعه باید واضح باشند در حالی که در یک امر نامحدود احتمالی، اعضای جدید به طور غیر واضح به وجود می‌آیند. مقایسه حوادث گذشته، حال و آینده، تفاوت دو امر نامحدود را بارزتر می‌کند چرا که حوادثی که در گذشته اتفاق افتاده‌اند، بیانگر یک امر نامحدود واقعی هستند در حالی که حوادث آینده گویای یک امر نامحدود احتمالی هستند؛ زیرا گذشته قابل درک است اما آینده هرگز به طور کامل قابل درک نیست (*ibid.*, p186-187).

از نظر کریگ اعتقاد به اینکه در جهان واقعی، یک امر ابدی واقعی بتواند وجود داشته باشد، اعتقادی نامعقول و دارای اشکال است. وی برای تبیین این اشکالات از چند مثال استفاده کرده است؛ از جمله اینکه فرض کنید ما یک کتابخانه داشته باشیم که تعداد بی‌شمار واقعی کتاب در قفسه‌هایش وجود داشته باشد. همچنین تصور کنید در این کتابخانه از دو رنگ کتاب سیاه و قرمز استفاده شده باشد و کتاب‌ها به ترتیب سیاه، قرمز، سیاه، قرمز و... تا بی‌نهایت چیده شده باشند. حال اگر کسی چنین بگوید که تعداد کتاب‌های سیاه به اندازه کتاب‌های سیاه به علاوه کتاب‌های قرمز است، آیا می‌توان سخنش را پذیرفت؟!

مثال دیگری که در این زمینه می‌توان مطرح کرد این است که فرض کنید ما یک کتابخانه نامحدود داشته باشیم که بی‌شمار کتاب در آن وجود دارد. ریاضیدانان معتقدند اگر به چنین کتابخانه‌ای یک کتاب بیفزاییم یا یک کتاب از آن برداریم در این مجموعه هیچ تغییری صورت نگرفته است. حتی اگر ما تعداد بی‌شماری کتاب از این کتابخانه

امانت بدهیم، از نظر آنان باز هم کتابی از مجموعه کم نشده است و خلأ عظیمی که بر اثر امانت دادن کتب بی‌شماری ایجاد شده، با فشرده کردن کتب باقیمانده از بین می‌رود و همین امر بیانگر این مطلب است که چنین کتابخانه‌ای هرگز نمی‌تواند وجود واقعی داشته باشد و ذکر این گونه مثال‌ها بدین منظور است که در جهان خارج نیز یک حقیقت نامحدود نمی‌تواند وجود داشته باشد (*ibid.*, p186-189).

از نظر کریگ نکته دیگری که در تبیین حدوث عالم قابل طرح است این است که آغاز مجموعه حوادث در یک لحظه، یک واقعیت است. منظور از حادثه چیزهایی است که به وقوع می‌پیوندد و لذا حادثه مرتبط با تغییر و دگرگونی است. براین اساس اگر ما مجموعه‌ای از حوادث گذشته را در نظر بگیریم که زنجیروار به هم متصل هستند، با در نظر گرفتن هر حادثه، به حادثه دیگری که پیش از آن اتفاق افتاده می‌رسیم و در این صورت مجموعه‌ای نامتناهی از واقعیات را خواهیم داشت. به عنوان مثال اگر از کسی سؤال شود که اهل کجاست؟ او در پاسخ بگوید که اهل فلان سیاره است، بعد مجدداً از او پرسیده شود آن سیاره در کجا واقع شده است و او بگوید در سیاره‌ای دیگر که قبل از آن وجود داشته و این سؤال و جواب‌ها به همین صورت ادامه یابد، با مجموعه بی‌آغازی از سیارات مواجه خواهیم شد.

حال اگر جهان نیز دارای یک مجموعه پیوسته است، پس مجموعه همه حوادث گذشته با هم یک واقعیت نامتناهی را تشکیل می‌دهند؛ زیرا اگر هر حادثه‌ای در گذشته را در نظر بگیریم، مابقی حادثه دیگری رخ داده است و... در این صورت در گذشته جهان نباید به نقطه آغازینی برسیم در حالی که می‌بینیم گذشته کامل شده و واقعیت دارد؛ و بنابراین مجموعه حوادث بی‌آغاز و ازلی نمی‌تواند وجود داشته باشد و از آنجا که خود جهان مجموعه‌ای از حوادث است، پس حتماً باید آغازی داشته باشد (*ibid.*, p189).

## ۶. استدلال فلسفی دوم

ویلیام کریگ برای اثبات ادعای خود استدلال دیگری نیز اقامه کرده است:

مقدمه اول: مجموعه حوادث زمانی مجموعه‌ای است که به وسیله اضافه شدن یک عضو بعد از عضوی دیگر شکل گرفته است.

مقدمه دوم: مجموعه‌ای که به وسیله اضافه شدن یک عضو بعد از عضوی دیگر شکل گرفته است، نمی‌تواند یک واقعیت نامتناهی باشد.

نتیجه: بنابراین مجموعه حوادث زمانی، نمی‌تواند واقعی نامتناهی باشد (*ibid.*, p190). استدلال مذکور از این واقعیت سخن نمی‌گوید که واقعیت نامتناهی نمی‌تواند موجود باشد، بلکه این استدلال بیانگر این مسئله است که یک واقعیت نامتناهی توسط اعضای یک مجموعه که یکی یکی به آن افزوده شده‌اند، نمی‌تواند تحقق یابد. برای تبیین این مطلب می‌توان مجموعه حوادث گذشته را مورد بررسی قرار داد؛ چرا که وقتی از مجموعه حوادث گذشته سخن گفته می‌شود، در واقع از مجموعه‌ای بحث می‌شود که اعضای آن یکی پس از دیگری حادث شده و کنار هم قرار گرفته‌اند. چنین مجموعه‌ای در عین حال که از اعضای بسیار زیادی تشکیل شده است، مجموعه‌ای محدود و متناهی است.

اینکه ممکن است این سؤال به ذهن متبادر شود که چرا چنین مجموعه‌ای که از تجمع تک تک اعضا به وجود آمده است واقعاً نمی‌تواند نامتناهی باشد؟ در پاسخ باید گفت علت این است که به اعضای بسیار زیادی که در یک مجموعه قرار دارند، باز هم می‌توان عضو جدیدی افزود و این افزودن‌ها در زمان اتفاق می‌افتد. تنها راه وجود مجموعه‌ای نامتناهی در جهان واقع، این است که همه اعضا همزمان با هم موجود شوند. به عنوان مثال اگر کتابخانه‌ای با بی‌نهایت کتاب در جهان واقع موجود بود، قطعاً باید توسط خدا ایجاد می‌شد به این صورت که خدا می‌گفت: بیا اینجا... و کتابخانه فوراً موجود می‌شد.

از آنچه گفته شد نتیجه می‌شود که مجموعه حوادث زمانی هرگز نمی‌تواند نامتناهی باشند؛ چرا که به عنوان مثال اگر پیش از امروز، بی‌نهایت روز وجود می‌داشت، هرگز امروز محقق نمی‌شد، اما واضح است که امروز فرا رسیده است و این خود دلیلی بر تناهی روزهاست (*ibid.*, p191).

### ارزیابی دیدگاه کریگ

همان طور که گفته شد، به نظریات کریگ به رغم جذابیتشان نقدهایی نیز وارد است که در ادامه به آنها اشاره می‌کنیم.

#### ۱. بررسی نظریه کریگ در باب ازلیت خدا

کریگ معتقد است معقول‌ترین اعتقاد در باره نسبت خداوند و زمان این است که بگوییم خدا بدون خلقت، بی‌زمان است و بعد از خلقت زمانمند می‌شود. از آنجا که زمان از نظر کریگ هویتی نسبی و وابسته به اشیا 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؛ لذا بعد از خلقت، خدا به صورت زمانمند وجود دارد.

این بخش از کلام کریگ که خدا پس از خلقت، زمانمند می‌شود مخدوش است؛ زیرا مستلزم نوعی تناقض است! چگونه می‌توان خدا را اول بی‌زمان و سپس زمانمند خواند، در حالی که در این صورت مرحله بی‌زمانی خدا بر مرحله زمانمند او مقدم خواهد بود و چیزی که مقدم بر چیز دیگر باشد، در زمان قرار دارد. به همین دلیل بی‌معناست که بگوییم خدا، اول بی‌زمان بوده و سپس زمانمند شده است (سعیدی مهر، ص ۲۱-۱۹). علاوه بر این لازمه پذیرش چنین ادعایی، قبول این مطلب است که در ذات خداوند انقلاب رخ داده است که بطلان چنین حرفی کاملاً آشکار است.

اشکال دیگری که به نظریه کریگ وارد است، به تفسیر خاص کریگ از «خلق از عدم» بازمی‌گردد. وی 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. از این توضیحات 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 لازم است که عالم به ماده اولیه‌ای مسبوق

نباشد و در خلقت آن، هیچ چیز جز حق تعالی دخالت نداشته باشد و این معنای «حدوث ذاتی» است.

از این مباحث 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 مسبوقیت شیء به عدم زمانی آن - لازم می‌آید زمان که خود از جمله عالم است، برخلاف ادعای خود متکلمان، قدیم و نامتناهی باشد. 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»؛ چراکه از نظر او، زمان با وجود جهان آغاز می‌شود.

اشکال دیگر رأی کریگ این است که اگر بگوییم وضعیتی بوده که خدا در آن عالم را خلق نکرده بود، لازم می‌آید که در آن وضعیت خدا از فیض خودداری کرده باشد. اما می‌دانیم که خداوند فیاض علی‌الاطلاق است و امساک فیض از سوی او محال است (سعیدی مهر، ص ۲۴-۲۱).

تفاوت معنای ازلیت خدا بدون خلقت و پس از آن، از جنبه دیگری نیز قابل اشکال است و آن اینکه چنین تمایزی، به معنای 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 تأثر خدا از فعل خود است که امری محال است؛ 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 است (همان، ص ۲۷).

## ۲. بررسی نظریه مهبانگ

اگرچه کریگ با نظریه مهبانگ تحولاتی در عرصه جهان‌شناختی ایجاد کرد و در راستای بازسازی الهیات عقلی تلاش‌های زیادی کرد، اما نظریه وی خالی از اشکال نبود و حتی نتایج برخی مشاهدات جمع آوری شده، ظاهراً متعارض با نظریه مهبانگ است. اولین فقره خبر بد برای نظریه پردازان مهبانگ از جمله کریگ در سال ۱۹۶۳ با کشف منابع

رادیویی بیرون از کهکشان که امروزه به عنوان اخترنما<sup>۲۵</sup> شناخته می‌شوند از راه رسید؛ چرا که معلوم می‌شود طیف نوری آنها به شدت به قرمز انتقال می‌یابد و مطابق سرعت‌های تقلیل‌یافته‌ای است که به سرعت نور نزدیک می‌شوند؛ اما به زودی دریافتند که این اخترنماها نوعاً پیوسته به کهکشان‌هایی‌اند که انتقال به قرمزهای شان معمولی، یعنی اندک است و براین اساس معلوم شد که اجرام نجومی، که مطابق با هندسه مهبانگ گمان می‌رفت بیلیون‌ها سال نوری از ما دورند، همسایگان نزدیک ما هستند. اشکالاتی از این دست سبب شد که نظریه مهبانگ از نظر برخی از اندیشمندان از اعتبار ساقط شود (اسمیت، ص ۴۳).

فارغ از اینکه جریان انفجار بزرگ واقعاً صحت دارد یا خیر، می‌توان آن را از منظر الهیاتی نیز بررسی کرد. در این راستا آنچه بیش از همه توجه ما را به خود جلب می‌کند این است که عالم یک آغاز زمانی دارد؛ زیرا زمانی که ما می‌شناسیم مربوط به وقایع کیهانی است و بنابراین نمی‌تواند مقدم بر خود جهان باشد. آنچه نظریه مهبانگ تأیید می‌کند صرفاً این است که عالم عمری محدود دارد (همان، ص ۴۳-۴۴).

در حیطه الهیاتی به نظر می‌رسد که این کیهان‌شناسی جدید تأثیر زیانباری بر تفکر مسیحیان گذاشته است و به صورت چشمگیری در انحرافات و نوساناتی که الهیات معاصر از آن رنج می‌برد سهیم بوده و خطر بزرگی برای حیات کلیسا محسوب می‌شود؛ چرا که مهبانگ از حیث معنای واقعی (نه معنای رمزی اش)، صراحتاً در تقابل با تکوین‌شناسی سنتی مسیحی مبتنی بر سفر پیدایش<sup>۲۶</sup> است. به عنوان نمونه این حقیقت مذکور در کتاب مقدس را که کره زمین و نباتات آن پیش از خورشید، ماه و ستارگان آفریده شده‌اند در نظر بگیرید. مسلماً این حقیقت همه نظریه‌های معاصر در باره تطور نجومی را رد می‌کند، همان‌گونه که حتی همه ادعاهای داروین‌گرایانه را رد می‌کند (همان، ص ۴۷-۴۸).

#### نتیجه

۱. در کنار ادله گوناگونی که حول اثبات خالق مطرح شده است، افرادی نظیر کریگ برخی پژوهش‌های نوین و پیشرفت‌های علمی در عرصه فیزیک را، در راستای اثبات

خالق تأثیرگذار دانسته‌اند و لذا جریاناتی مانند انفجار بزرگ را مبنای حدوث عالم دانسته‌اند.

۲. کریگ معتقد است حدوث عالم وجود خدا را محتمل می‌کند.

۳. از نظر کریگ با حادثه مهبانگ خدا جهان را می‌آفریند و براین اساس زمان نه تنها برای جهان، بلکه برای خدا نیز به نسبت واقعی‌اش با جهان آغاز می‌شود؛ لذا خدا بعد از خلقت به صورت زمانمند وجود دارد. در واقع از نظر کریگ معقول‌ترین اعتقاد در باره نسبت خدا و زمان این است که بگوییم خدا بدون خلقت، بی‌زمان است و بعد از خلقت زمانمند می‌شود.

۴. برخی از اندیشمندان معتقدند کیهان‌شناسی جدید با برخی از متون مقدس که بر مباحثی نظیر تکوین شناسی سنتی اصرار دارند در تقابل است.

#### یادداشت‌ها

1. The Ontological Argument
2. The Cosmological Argument
3. The Teleological Argument
4. The Religious Experience Argument
5. Moral Argument
6. The Argument of the Unmoved Mover
7. Argument from contingency
8. Argument from first caus
9. Kalam Cosmological Argument
10. Argument from Temporal Begining
11. Eternalism
12. Temporalism

۱۳. Swinburne؛ از مهم‌ترین فیلسوفان دین معاصر انگلستان.

14. Creatio ex Nihilo

15. Big Bang

۱۶. Lemaitre؛ کشیش و فیزیکدان بلژیکی که در بسط نظریه مهبانگ نقش داشت.

۱۷. G.Gamove فیزیکدان و نویسنده روسی آمریکایی و متخصص فیزیک هسته‌ای.

۱۸. Hoyle منجم و نویسنده انگلیسی و یکی از بزرگ‌ترین کیهان‌شناسان جدید.

19. Black body

20. Steady State Model

21. Oscillating Model

22. Compact Density

### 23 . The Big Crunch

۲۴. نظریه‌ای عمومی در فیزیک که به موجب آن در بسیاری و شاید در همه موارد انتقال انرژی جنبه اتمی دارد؛ یعنی به وسیله اجزای تجزیه ناپذیر از دستگاهی به دستگاه دیگر منتقل می‌شود.

۲۵. Quasar؛ کوازارها یا ستاره نماها، اجرام فلکی اسرارآمیزی‌اند که از آنها تشعشعات رادیویی پر بسامد صادر می‌شود و روی صفحات عکاسی یه چیزهایی شبیه ستارگان کوچک می‌نمایند.

۲۶. کتاب اول اسفار پنجگانه در عهد عتیق.

### منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، النجاة، تهران، دانشگاه تهران، بی تا.
- ادواردز، پل، خدا در فلسفه (برهان‌های فلسفی اثبات وجود باری)، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۰.
- اسمیت ولفگانگ، «اشکال کیهان‌شناسی مبتنی بر اختر فیزیک»، ترجمه فروزان راسخی، تهران، دانشنامه، سال اول، شماره ۲.
- اکوان، محمد، «بررسی تطبیقی برهان جهان‌شناختی»، فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم، سال هشتم، شماره دوم.
- بدوی، عبدالرحمن، موسوعة الفلسفه، ج ۲، بیروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ۱۹۸۴.
- پترسون، مایکل و دیگران، عقل و اعتقاد دینی (درآمدی بر فلسفه دین)، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۹.
- تفتازانی، سعدالدین، شرح المقاصد، ج ۲، بیروت، عالم الکتب، ۱۴۱۹.
- جوادی آملی، تبیین براهین اثبات خدا، ج ۵، قم، اسراء، ۱۳۸۸.
- حسین زاده، محمد، فلسفه دین، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۰.
- رازی، فخر الدین محمد بن عمر، شرح الاشارات والتنبیحات، (مقدمه و تصحیح علی رضا نجف زاده)، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۴.



سعیدی‌مهر، محمد؛ فاطمه ملامحسنی، "ویلیام کریگ و تبیین ازلیت خداوند"، پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت)، سال هشتم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۳۸۹.

سلیمان احمد، رباب عبده، اثر الجوینی علی الفلسفه الإلهیه عند الغزالی، بی جا، مکتبه الثقافه الدینیّه، ۱۴۲۵.

الشیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم، المبدأ و المعاد، تهران، انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۶۳.

الغزالی، ابی حامد، تهافت الفلاسفه، بیروت، دار و المکتبه الهلال، ۲۰۰۲.

\_\_\_\_\_، الاقتصاد فی الاعتقاد، ترجمه پرویز رحمانی، قزوین، حدیث امروز، ۱۳۸۶.

مطهری، مرتضی، شرح منظومه، ج ۱۱، تهران، صدرا، ۱۳۸۶.

نظرنژاد، نرگس، آیا ایمان به خدا عقلانی است؟، تهران، دانشگاه الزهراء، ۱۳۸۲.

النیسابوری، فخرالدین الاسفراینی، شرح کتاب النجاة ابن سینا، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳.

Craig, Edward, *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, V2, London, 1998.

Craig, William Lane, *Philosophical and Scientific Pointers to Creatio ex Nihilo*, Contemporary Perspectives on Religious Epistemology, R.Douglas Geivett, Oxford University Press.

\_\_\_\_\_, *Atemporal Personhood*, from *Readings in Philosophy of Religion*, Edited by Linda Zagzebski and Timothy D. Miller, 2009 Blackwell.

Ince, Richard, *Dictionary of Religion and Religions*, Cosmo Publications, Printed at Mehra Offset Press, 2007.

Swinburne, Rechar, *Clarendon Press*, Oxford, New York, Press 1977, 1993.

